



Türkiye Cumhuriyeti  
Kahramanmaraş Valiliği

# ULUSLARARASI İNANÇ TURİZMİ VE ESHAB-I KEHF SEMPOZYUMU

20-22 EYLÜL 2012  
KAHRAMANMARAŞ



**ULUSLARARASI  
İNANÇ TURİZMİ VE  
ESHAB-I KEHF SEMPOZYUMU**

**20 – 22 Eylül 2012  
KAHRAMANMARAŞ**

## **EDİTÖR**

**Seydihan KÜÇÜKDAĞLI**  
**Serdar YAKAR**

## **YAYIN KURULU**

**A. Turgay İMAMGİLLER**  
**Seydihan KÜÇÜKDAĞLI**  
**Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI**  
**Yrd. Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN**  
**Ertuğrul KAZANCI**  
**Belma GEMCİ**  
**Ökkeş GÖKÇE**

## **ISBN:**

978-605-86188-4-8

## **BASKI**

Öncü Basımevi  
0312 384 31 20

## **TASARIM**

Noya Medya

## **İLETİŞİM ADRESİ:**

İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü  
GMK Bulvarı Atatürk Parkı  
Sabancı Kültür Merkezi / Kahramanmaraş  
Tel: +90 344 235 15 00 - Faks: +90 344 235 15 01  
iktm46@kultur.gov.tr  
www.kahramanmaraskulturturizm.gov.tr

**Birinci Basım: Ekim 2013**

Bu eser İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından hazırlanarak,  
Doğu Akdeniz Kalkınma Ajansı finansı ile bastırılmıştır.

---

## AFŞİN ESHAB-I KEHF KÜLLİYESİ'NİN TÜRK MİMARİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI\*

### ÖZET :

Eshab-ı Kehf Külliyesi, Afşin İlçesi'nin 7 km. kuzeybatısında yer alır. Yapı topluluğu Antik Çağ'dan beri kutsal sayılan Eshab-ı Kehf veya Eshabü'l-Kehf adıyla tanınan kayalık bir tepenin yamacındaki mağaranın çevresine yapılmıştır. Eshab-ı Kehf, Bizans devrinde olduğu gibi, Selçuklular'ın fethinden sonra da Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutsal bir mekân kabul edilerek önemli bir ziyaret yeri olmuştur.

Eshab-ı Kehf Külliyesi'ne gelen ziyaretçilerin ihtiyaçlarının karşılanması ve konaklamalarının sağlanması için Anadolu Selçuklularının Maraş Emîri Nusretüddin Hasan Bey tarafından ribat (1215), cami (1215-1234) ve handan (1232-33) oluşan külliye inşa ettirilmiştir.

Daha sonra külliyeye Dulkadir Beyliği (1337-1522) döneminde medrese (1480-1492), kadınlar mescidi (1500) ve buk'a ilâve edilerek büyütülmüştür. Fakat buk'a günümüze gelmemiştir. Külliyeye en son ilâve edilen Paşa Çardağı, Osmanlılar döneminde 1531 yılında inşa edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm ve diğer kaynaklarda anlatılan bu kıssanın hangi mağarada geçtiği kesin olarak bilinmediğinden dolayı, Anadolu'da Afşin, Efes ve Tarsus'un dışında Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının birçok yerinde bazı mağaralara Eshab-ı Kehf denilmiştir. Fakat birçok Müslüman tarihçi, tefsirci ve coğrafyacı, Eshab-ı Kehf mağarasının kuvvetli bir ihtimalle Afşin'deki mağara olduğu konusunda birleşmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Afşin, Eshab-ı Kehf Külliyesi, Anadolu Selçukluları, Kadınlar Mescidi

---

\*Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ,Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı  
- mozkarci@hotmail.com



**ABSTRACT:**

Afşin Eshab-ı Kahf complex, 7 km from the town of Afşin. is located in the northwest of the town. Building complex, sacred since ancient times and known as Eshab-ı Kahf or Eshabü'l-Kehf, was constructed around a cave which was in the slope of a rocky hill. Eshab-ı Kehf has been an important place to visit as well as during the Byzantine period and after the conquest of the area by Seljuk Turks which was considered a sacred place by the Christians and Muslims.

To meet the needs of visitors to the Cave Complex and to ensure the stay of the visitors, complex, constituted from a ribat (1215), a mosque (1215-1234) and an inn (1232-33), was built by the Anatolian Seljuk Emir of Maraş Nusretüddin Hasan Bey.

Then the complex was enlarged during Dulkadir Principality (1337-1522) by adding a madrasah (1480-1492), a women Masjid (1500) and a buk'a. But buk'a hasn't survived. Pavilion of the Pasha, the most recent addition to the original complex, built in 1531 in the Ottoman period.

Because of not knowing exactly in which cave the story took place, told in the Qur'an and other sources, in Anatolia apart from Afşin, Ephesus and Tarsus, some caves were also called Eshab-ı Kehf in many parts of Asia, Europe and Africa.

However, many Muslim historians, exegetes and geographers were united in the idea that Eshab-ı Kehf cave is most likely the cave in Afşin.

**Key Words:**Afşin, The Complex of Eshab-ı Kahf, Anatolian Seljuks, Women Masjid

**GİRİŞ:**

Afşin, stratejik bakımdan önemli bir yol güzergâhı üzerinde bulunduğu için ve burada yer alan Eshab-ı Kehf 'ten dolayı önemini tarih boyunca korumuştur. Özellikle Roma Dönemi'nden itibaren önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Afşin'in bilinen en eski adı kaynaklarda *Arabissos* veya *Arabsus* şeklinde geçmektedir. Bu isim Roma, Bizans ve Selçuklu dönemlerinde kullanılmıştır. Muhtemelen Selçuklular'ın son zamanlarında *Efsus* adı ile tanınmaya başlamıştır. Daha sonra Afşin, Dulkadir Beyliği döneminde *Yarpuz* adını almış ve Osmanlı tapu tahrir defterlerine ise *Efsus* ve *Yarpuz* isimleriyle kaydedilmiştir. XVI. yüzyılda Elbistan Kazası'nın Orta Niyabet Nahiyesi'ne bağlı olan Efsus daha sonra nahiye olmuş, 1944 yılından itibaren Maraş'a tâbi bir ilçe merkezi haline getirilerek Afşin adını almıştır [B.O.A., T.T.D.,Nu : 402, 1187-1188; Ramsay, 1890: 271; Yinanç - Elibüyük II, 1988: 631; Yinanç, XX, 1988: 313; Sümer, 1989: 4, 9; Firikçi, 2002: 31, 35].

Yapı topluluğu Antik Çağ'dan beri kutsal sayılan Eshab-ı Kehf veya Eshabü'l-Kehf adıyla tanınan kayalık bir tepenin yamacındaki mağaranın çevresine yapılmıştır. Mağaranın içinden çıkan su, ziyaretçiler tarafından zemzem ayarında kutsal kabul edilerek içilmektedir. Eshab-ı Kehf, Bizans devrinde olduğu gibi, Selçuklular'ın fethinden sonra da Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutsal bir mekân kabul edilerek önemli bir ziyaret yeri olmuştur. Türkçede *mağara arkadaşları*, *mağara yârarı* ve *mağara dostları* anlamına gelen Eshab-ı Kehf, iki kelimeden oluşan Arapça bir tamlamadır. Eshab-ı Kehf, Hıristiyanlar tarafından *yedi uyurlar* adı ile bilinmektedir. Terim olarak da; Roma döneminde putperest Dakyanus'un zulmünden kaçarak bir mağaraya sığınan ve burada Allah'ın izniyle yıllarca uyuyup, tekrar Allah tarafından uyandırıldıktan sonra, tekrar vefat eden Yemlihâ, Mislina, Mekselinâ, Mernûş, Debernûş, Şaznûş, Kefestatyûş isimlerinde inançlı yedi genç ile köpekleri Kıtımır'i ifade etmektedir.

Eshab-ı Kehf terimin yüklendiği anlamlar tarih boyunca Hıristiyan ve İslâm dünyasında Eshab-ı Kehf konusunu canlı tutmuştur. Olayın öneminden dolayı Kur'an-ı Kerim'in XVIII. sûresine *Kehf adı* verilerek; 9-26 arasındaki âyetler Eshab-ı Kehf'e tahsis edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim ve diğer kaynaklarda anlatılan bu kıssanın hangi mağarada geçtiği kesin olarak bilinmediğinden dolayı, Anadolu'da Afşin, Efes ve Tarsus'un dışında Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının birçok yerinde bulunan bazı mağaralara Eshab-ı Kehf denilmiştir. Fakat birçok Müslüman tarihçi, tefsirci ve coğrafyacı, Eshab-ı Kehf mağarasının kuvvetli bir ihtimalle Afşin'deki mağara olduğu konusunda birleşmişlerdir. Diğer taraftan Afşin Eshab-ı Kehf Külliyesi'ne Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti zamanında zengin vakıflar yapılmıştır. Mevcut belgeler ışığında, "*Eshab-ı Kehf olayının Afşin'deki mağarada gerçekleştiğini*" düşünmekteyiz [Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. 1302 Tarihli Halep Vilâyeti Salnâmesi, 182; Sertoğlu X, 1973: 129-132;; Yınanç XX, 1988: 311-319; Weinsinck IV, 1988: 371-373; Sümer, 1989; Ersöz III, 1991: 465-467; İbnü'l-Adim I (B.T.Y): 230-234; İbn Ayas (B.T.Y): 202; Eş-şeyh Muhammed bin Ahmet bin İlyas (B.T.Y): 182-183; Vamık Şükrü I (B.T.Y): 856].

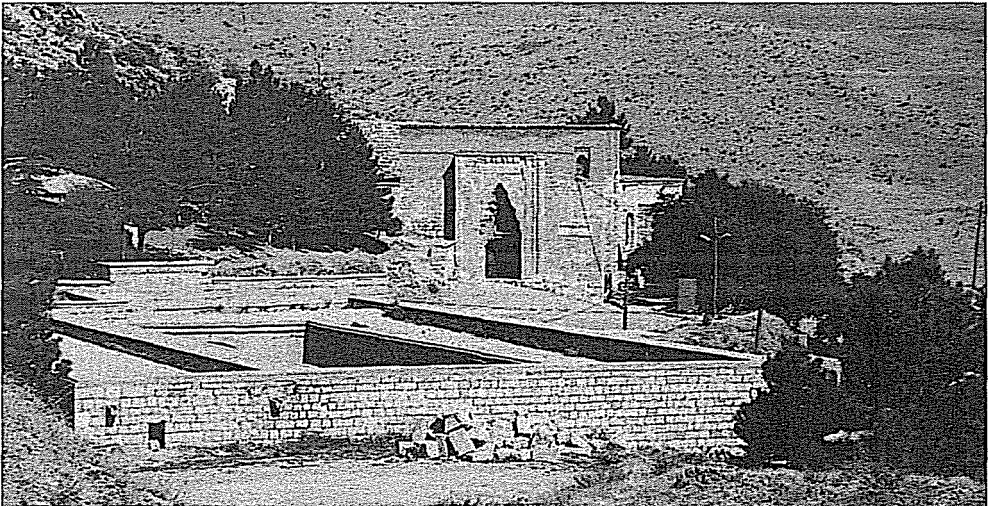
Eshab-ı Kehf Külliyesi'ne gelen ziyaretçilerin ihtiyaçlarının karşılanması ve konaklamalarının sağlanması için Anadolu Selçuklularının Maraş Emîri Nusretüddin Hasan Bey (1185-1234) tarafından 1215-1234 yılları arasında ribat (1215), cami (1215-1234) ve handan (1232-33) oluşan külliye inşa ettirilmiştir. Daha sonra külliye Dulkadir Beyliği (1337-1522) ve Osmanlı Devleti zamanında bazı yapılar ilâve edilerek büyütülmüştür.

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddeve Bey'in 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Alâüddeve Bey'in Eshab-ı Khef de medrese, babası Süleyman Bey'in de buk'a yaptırdığı belirtilmektedir [V.G.M. Arş., Defter Nu: 590, Sayfa: 107, Sıra Nu: 98]. Medrese bugün mevcut olmakla beraber, buk'a günümüze gelmemiştir, bundan dolayı mimarî durumu konusunda da bilgimiz yoktur. Alâüddeve Bey'in hanımı Şems Hatun ise külliyyede 1500 yılında bir mescit yaptırmıştır. Bu yapının, "Kadınlar Mescidi" olarak bilinen eser olduğunu sanmaktayız. Külliyyeye en son ilâve edilen Paşa Çardağı, Osmanlılar döneminde 1531 yılında inşâ edilmiştir.

Külliyyeyi oluşturan yapıların arazinin topografik yapısından faydalanarak yerleştirilmeye çalışıldığı görülür.

Külliye, önemli bir ziyaretgâh olması yanında, aynı zamanda çevrenin ticaret, ilim ve kültür merkezi olmuştur. Eshab-ı Khef Külliyesi, kutsal sayılan mağaranın önünde yer aldığı için buraya birçok ziyaretçi gelmekteydi. Bundan dolayı külliyyenin, tahrir defterlerindeki kayıtlarda ayrı bir statüye tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerinde Eshab-ı Khef de panayır ve pazar kurulduğu belirtilerek burada *kıst-ı bazar ve bâc-ı bazar* vergilerinin uygulandığı kayıtlıdır [M.H. Yinanç 15/ 8, 1341: 91; Yinanç XX, 1988: 313; Altınöz, 1995: 84- 85]. Bu durum Eshab-ı Khef in ticaret bakımından canlı olduğunu göstermekte ve arşiv belgelerine göre 1565 yılında yaklaşık 150 kişinin burada ikâmet ettiği anlaşılmaktadır [Yinanç XX, 1988: 313].

Külliyyeyi oluşturan yapıların onarımı, buradaki görevliler ile külliyyeyi ziyarete gelen misafirlerin masraflarının karşılanması için Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliği ve Osmanlılar zamanında zengin vakıflar yapılmıştır. Külliye, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün mülkiyetinde olup sadece cami ve kadınlar mescidi fonksiyonunu sürdürmektedir.



Fotoğraf 1: Afşin Eshab-ı Khef Külliyesi, genel görünüş.

## I- RİBAT

Ribat inşâ kitabesine göre, Anadolu Selçukluları'nın Maraş Emîri Nusretüddin Hasan Bey tarafından Ramazan 612 H./ Aralık 1215 M. tarihinde yaptırılmıştır.

Ribat kelimesi Arapçadır. İslâm sanatında VIII. yüzyıldan itibaren inşâ edilmeye başlanan ribatlar, genellikle sınır boylarında stratejik önemi olan yerlerde kurulmuş müstahkem mevkiilerdir. Bilhassa ilk zamanlarda cihad ve gazâ için gönüllü savaşılan gâziler burada toplanırlar; düşman hücumu karşısında müdafaasız yerlerde yaşayan civar halkı da buralara gelip sığınurlardı. X. yüzyılın sonlarına doğru İslâm dünyasında siyasî ve sosyal şartlara bağlı olarak fütuhâtçı cihad ruhu zayıflayıp, tasavvufî hareketler yoğunlaşmaya başlayınca zamanla bu yapılar tasavvufî bir niteliğe bürünmüştür. XI. yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde Arap ribatları askerî mahiyetlerini kaybederek önce hânîkâh (zâviye) ve daha sonra kervansaraya dönüşmüştür.

Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı (hânîkâh), tespit edebileceğimiz kadarıyla, Anadolu'da "ribat" ismiyle zikredilen kendi grubunda tek orijinal örnektir.

### a) Mimarî:

Külliyenin odak noktasını oluşturan ve yapı topluluğunun ilk elemanı olan ribat, cami ile han arasında yer almaktadır. Dıştan iki katlı görünüşe sahip olan yapının alt katı ribat olup, ince yonu taştan inşâ edilmiştir. Üst kat ise tuğla malzemeyle *medrese* olarak Dulkadir Beyliği döneminde yapılmıştır. Ribatta *bâtınî* ilimler, medresede ise *zâhirî* ilimlerin okutulduğu anlaşılıyor. Eshab-ı Kehf Ribatı, "hânîkâh (zâviye)" amacıyla yapılmış olup, Osmanlı arşiv belgelerinde "*Eshabü'l-Kehfî's-Şerif Zâviyesi*" olarak geçmektedir [Yinanç - Elibüyük II, 1988: 834]. Ayrıca ribat (1215), külliye'nin ilk elemanı olduğu için hânîkâh, mescit, han ve medrese görevlerini bir arada sürdürdüğü anlaşılıyor. Ribatın fonksiyonlarını; bir şeyhin idaresi altında dervişlere tasavvufî bir eğitim vermek, mescit vazifesi görmek, Hristiyanlığın önemli merkezlerinden olan bölgede Müslüman iskânına öncülük etmek, kutsal mağarayı ziyarete gelenleri misafir etmek ve çevredeki insanlarla iyi ilişkiler kurarak onların eğitim ve öğretimlerine yardımcı olmak şeklinde sıralayabiliriz.

Günümüze bazı onarımlar görerek gelen ribat, orijinal özelliklerini büyük ölçüde muhafaza etmektedir.

Ribat, doğu batı doğrultusunda eğilimli bir kayalık alanın düzlenmesiyle oluşturulan bir zemin üzerine inşâ edilmiştir. Yapının batı cephesi kısmen kayalar içine oyularak yerleştirilmiştir. Ribatın inşâsında tamamen sarımsak renkte ince yonu taş malzeme kullanılmıştır.

Kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen ribat, dıştan yaklaşık 16.00 x 20.40 m. ölçülerindedir. Dışa kısmen kapalı olan yapı; güney cephesinde muhteşem taçkapı, kuzey cephesinde küçük bir giriş açıklığı, doğu cephesinde ise üç payanda ve üç pencereyle hareketlendirilmeye çalışılmıştır.

Ribata, güney cephenin ortalarında açılan mukarnas kavsaralı taçkapıdan girilir. Oldukça zengin taş bezemeye sahip olan taçkapının Anadolu Selçuklu mimarisinde oldukça önemli bir yeri vardır. İç mekâna basık kemerli esas giriş açıklığından girilir. Ayrıca taçkapının ekseninde ve kuzey cephenin ortalarında küçük bir kapı açıklığına daha yer verilmiştir. Bu kapının, ribatın 4.50 m. kuzeyinde yer alan cami ile bağlantı sağlamak amacıyla açıldığı anlaşılıyor.

Yapının plân düzenlemesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Türk mimarisinde tek örnektir. İç mekân, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş olup 13.94 x 17.96 m. ölçülerindedir. Taçkapıdan orta sahna girilir. Yapının plânı; boydan boya birbirine paralel uzanan iki sahnın ile batı tarafta orta sahna açılan mescit, iki eyvan ve beş küçük hücreden (çilehâne) oluşur. Sivri beşik tonozlarla kapatılan sahnınlar ikişer takviye kemeriyle desteklenmiştir. Doğu sahnın yanlarda duvar payelerine, ortada dikdörtgen kesitli iki payeye istinat eden üç sivri kemerle orta sahna açılmaktadır. Bu kısmın zemini, orta sahnından yüksek tutularak, kuzey duvarına ocak nişi, doğu duvarına da üç pencere açılmıştır. Doğu sahnın, ribattaki dervişlerin ikâmet, eğitim ve öğretim yapmaları amacıyla düzenlendiği anlaşılıyor.

Doğu sahnın bulunduğu kısım iki katlı yapılmıştır. Bodrum katına orta sahnın güneydoğu tarafında yer alan on basamaklı taş merdivenle inilir. Kuzey-güney doğrultusunda boydan boya sivri beşik tonozla kapatılan 2.60 x 17.27 m. boyutlarındaki mekânın aydınlığı, doğu duvarında açılan dört adet hafif mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Bodrum katının depo ve servis mekânı olarak tesis edildiğini düşünmekteyiz.

Orta sahnın batı tarafı ise, daha farklı bir düzenlemeye sahip olup iki bölümden oluşur. Kuzey kısım bir mescit, bir eyvan ve küçük bir hücreden (çilehâne) meydana gelir. Bu mekânlar sivri beşik tonozlarla kapatılmıştır. Kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen mescit, yanlarda duvarlara, ortada dikdörtgen kesitli payeye istinat eden iki sivri kemerle orta sahna bağlanmaktadır. Mescit kısmı, orta sahnın zemininden yüksek tutulmuş ve kible duvarına mukarnas kavsaralı taş mihrap yapılmıştır. Bu kısmın eğitim-öğretim ve ibadet etmek amacıyla yapıldığı anlaşılıyor.

Batı sahnın güney bölümü ise, orta sahna dikey olarak uzanan sivri beşik tonozlu bir eyvan ile eyvanın kuzey ve güney taraflarına simetrik olarak yerleştirilen dört hücreden (çilehâne) oluşur. Sivri kemerli birer kapıyla eyvana açılan beşik tonozlu hücrelerin ebadı 1.30 x 1.76 m. ilâ 1.85 x 2.84 m. arasında değişmektedir.

Kaynaklara göre, bu mekânlarda dervişler çile çekerek velilik mertebesine ulaşıyorlardı. Vilayetnâme adlı eserde, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Kırşehir'e giderken Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı'ndaki hücrelerden birinde 40 gün oturarak çile çektiği bildiriliyor. Ayrıca M.H. Yinanç, bu ribatta muhtelif tarikatların zâviyeleri olmakla beraber, yapının Kadîri şeyhinin idaresi altında bulunduğunu zikretmektedir [M.H. Yinanç IV, 1988: 226; Sümer, 1989: 46-47].

Eyvanın güney tarafı iki katlı inşâ edilmiştir. Bu kısımda yer alan iki hücrenin örtü sistemleri, diğer hücrelerinkinden daha alçakta tutularak, üst kısmına boydan boya sivri beşik tonozlu bir mekân yapılmıştır. Üst kata, güney cephenin batı tarafında yer alan ve zeminden yüksekte tutulan basık kemerli küçük bir kapıdan girilir. Kapıya, arazinin topografik yapısından dolayı hafif rampalı bir yoldan çıkılarak ulaşılır. Bu hacmin ribatın iç mekânıyla bağlantısı, doğu duvarında orta sahna açılan dikdörtgen kesitli bir pencereyle sağlanmıştır. Üst katın, ribatın şeyhi için yapıldığını sanmaktayız. Bu pencereyle hem iç mekânın aydınlatıldığı, hem de şeyh efendinin ribattaki dervişleri kontrol ettiği anlaşılıyor.

Ribat dıştan tek katlı olmakla beraber, iç mekânda kademeli olarak üç katlı bir düzenleme varlığı göze çarpmaktadır.

#### **b) Süsleme :**

Yapı genelinde sade inşâ edilmekle beraber, dikkati çeken taş bezemeler taçkapı ve mihrapta görülür.

Mukarnas kavsaralı âbidevi taçkapı, boş yüzey bırakılmadan ağırlıklı olarak geometrik motiflerle dekore edilmiş ve bitkisel süslemelere yer verilmemiştir. Taçkapının kavsarası cepheden ikiz kenar üçgen görünümünde olup, sekiz mukarnas sırasından meydana gelir. Mukarnaslar birbirlerinden farklı biçimlerde yelpaze şeklinde unsurlanmış ve alt sıradaki mukarnasların aralarına simetrik olarak iki rozet ile sepet kulpu kemerli dört yüzeysel niş yerleştirilmiştir. Ortadaki nişlerden birinin içine, ayakta elleri iki yana açık bir şekilde işlenmiş yaklaşık 0.15 x 0.30 m. ölçülerinde bir insan figürü yerleştirilmiştir. Figür sathî bir rölyef hâlinde ve şematik olarak yapıldığı için neyi sembolize ettiği pek anlaşılammamakla beraber, ribata gelenleri içeriye davet eden bir derviş olabileceğini düşünüyoruz.

İç mekânın monotonluğu, mescit bölümünde yer alan mukarnas kavsaralı taş mihrap ile giderilmeye çalışılmıştır. Mihrap geometrik süslemelerle dekore edilmiştir.

#### **Kitabe:**

Taçkapının üst kısmına yerleştirilen inşâ kitabesi, yaklaşık 0.60 x 3.20 m. ölçülerindeki mermer levha üzerine sülüs hat ile üç satır olarak yazılmıştır.



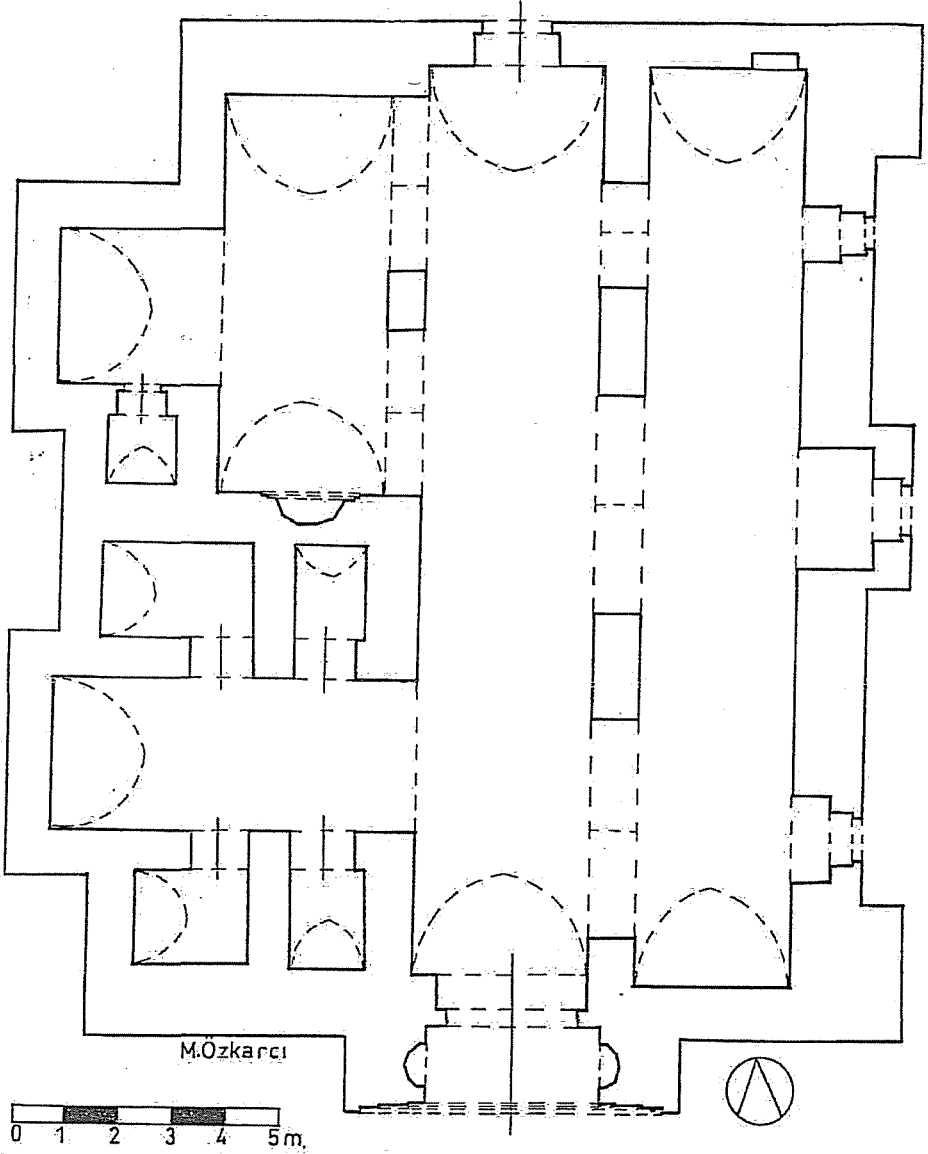
1-Bismillâhirrahmânirrahîm. İnnemâ ya'muru mesâcidallahi men âmene billâhi ve'l-yevmi'l-âhiri ve ekâme's-salat.

2-Emere bi-imâreti hezih'r-ribati'l-mübârek fi eyyâmi's-Sultân el-gâlib şâhinşâh el-a'zam mâliki rikâbi'l ümem sübulü's-selâtin el-'Arab ve'l-'Acem 'izzü'd-dünya ve'd-dîn

3-Ebû'l-feth Keykâvus bin Keyhusrev burhân emîri'l-mü'minîn el-emîr, el-isbahsalar el-eceli'l-kebîr, el-âlim, el-âdil, nasarahullâh el-muhtâc ilâ rahmetillâhi Ebû Ali el-Hasan bin İbrâhîm es-Sultân fi't-târih şehri Ramazân senete isney 'aşere ve sitte mi'e.

[Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlarım. Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve namazı dosdoğru kılan kimseler imâr ederler (Tevbe Sûresi, âyet: 18). Bu mübârek ribatın yapılmasını; galip Sultan, şahların şahı, yüce, milletlerin sahibi, Arap ve Acem Sultanlarının efendisi, dinin ve dünyanın seçkin kişisi, fetihlerin babası Keyhusrev oğlu Keykâvus zamanında, müminlerin emîri, büyük komutan, âlim, adaletli -Allah kendisine zaferler nasip eylesin- Allah'ın yardımına ve rahmetine muhtaç Sultan. İbrahim'in oğlu Ebû Ali el-Hasan 612 yılının Ramazan ayında emretti.]

İnşâ kitabesine göre ribat, Ramazan 612 H./ Aralık 1215 M. tarihinde Anadolu Selçuklu hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus zamanında Maraş Emîri Nusretüddin Hasan Bey tarafından yaptırılmıştır.



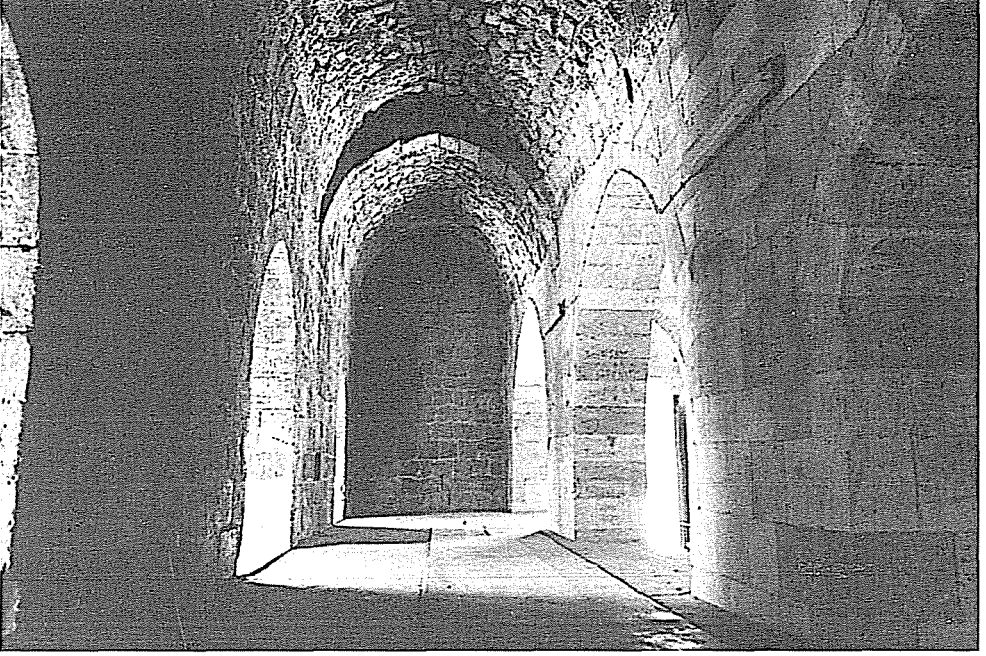
Çizim 1: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı plânı.



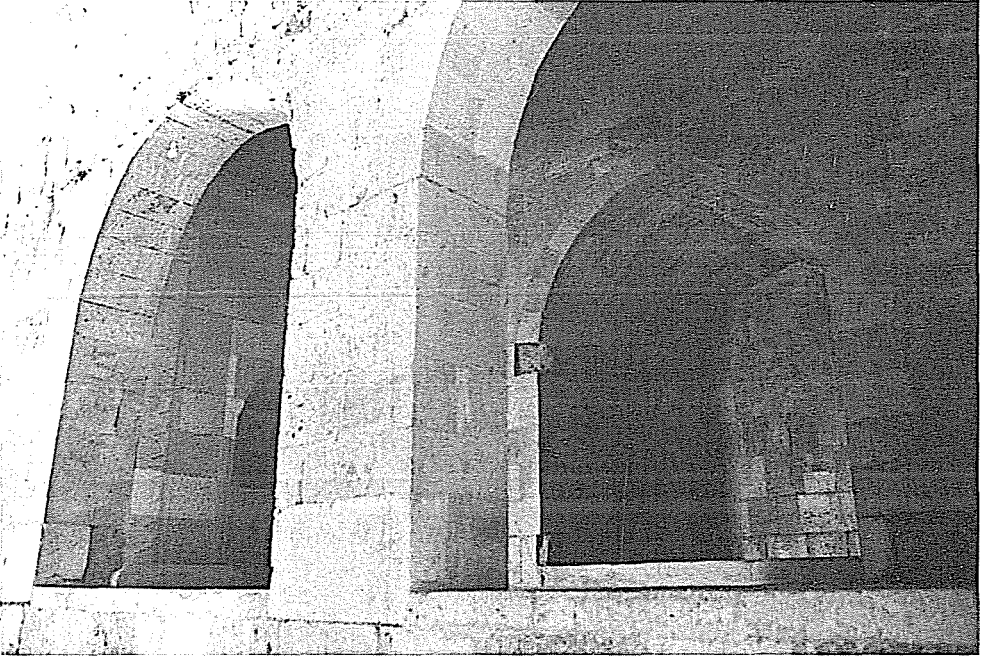
*Fotoğraf 2: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı ve Medresesi.*



*Fotoğraf 3: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, orta sahnı.*



*Fotoğraf 4: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, doğu sahnı.*



*Fotoğraf 5: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, batı sahnın kuzey kısmı.*



*Fotoğraf 5: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, mescidin mihrabı.*



*Fotoğraf 6: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, batı sahnın güney tarafındaki hücreler (çilehâne).*



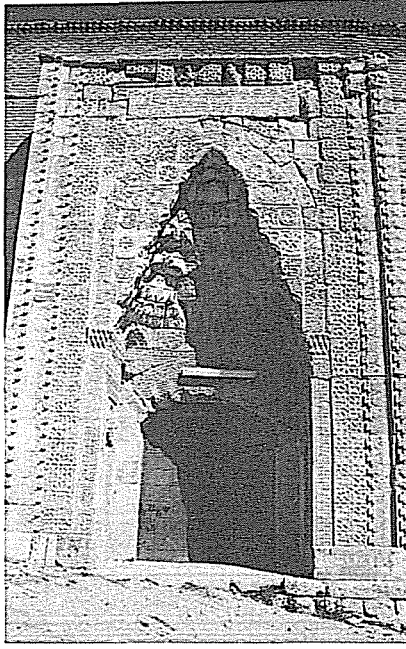


*Fotoğraf 7: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, bodrum katı.*

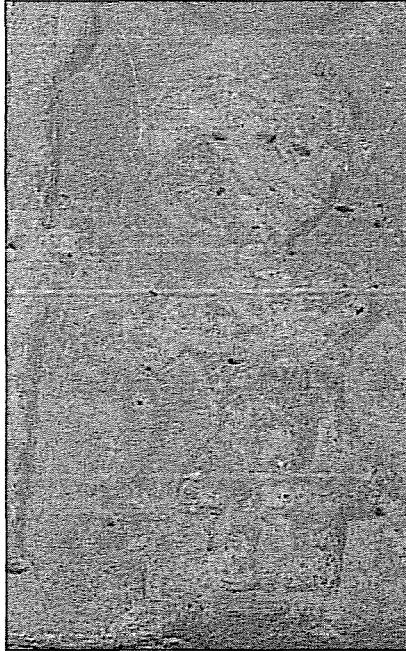


*Fotoğraf 8: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, üst kattaki mekân.*

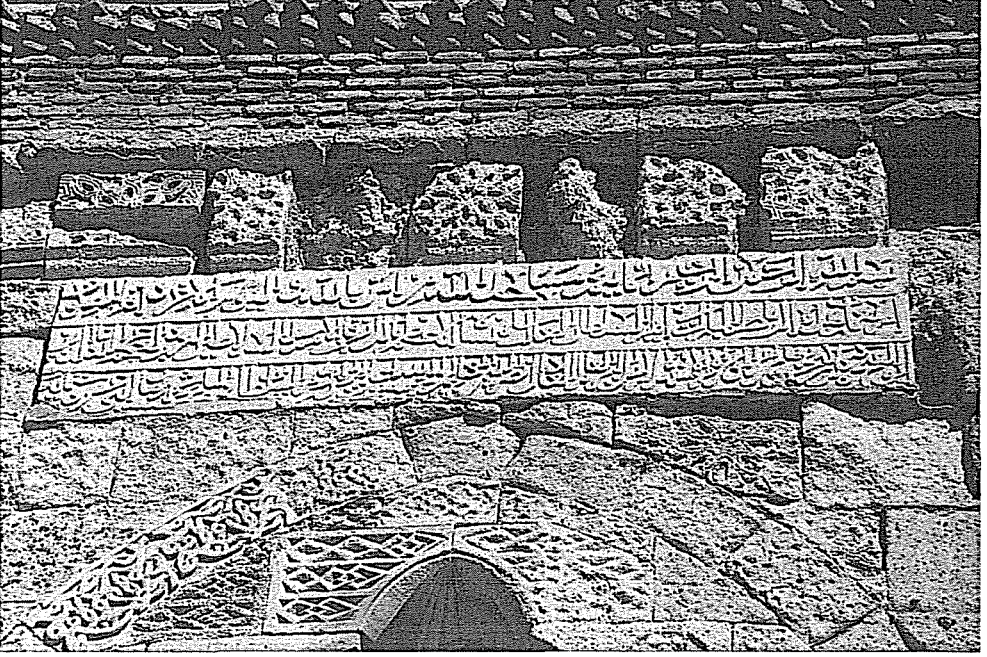




*Fotoğraf 9: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, taçkapı.*



*Fotoğraf 10: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı, taçkapıdaki insan figürü.*



*Fotoğraf 11: Afşin Eshab-ı Khef Ribatı, inşâ kitabesi.*

## II- CAMİ

Caminin, Anadolu Selçukluları'nın Maraş Emîri Nusretüddin Hasan Bey tarafından 1215 - 1234 yılları arasında inşâ ettirildiğini düşünmekteyiz.

Cami, Antik Çağ'dan beri kutsal sayılan Eshab-ı Khef adıyla tanınan kayalık bir tepenin yamacındaki mağaranın ön kısmına yapılmıştır. Caminin yerinde daha önce Bizans İmparatoru II. Theodoius (408-450) tarafından yaptırıldığı kabul edilen ve *İsa Mescidi* ismiyle bilinen bir kilise bulunmaktaydı; Kur'ân-ı Kerim'de de, mağaranın yanı başına bir mescit (kilise) yapıldığı ifade edilmektedir [Khef Sûresi, âyet: 21]. Daha sonra kilisenin harabesi üzerine Nusretüddin Hasan Bey tarafından bugünkü cami yaptırılmış ve kilisenin bazı inşaat malzemeleri caminin yapımında kullanılmıştır. Burada kutsal mağara ile caminin uyumlu bir şekilde kaynaştırıldığı görülür. Günümüze çeşitli onarımlar gören cami, orijinal durumunu önemli ölçüde muhafaza etmektedir.

Kutsal mağaranın kuzeydoğu tarafına yerleştirilen cami, doğu-batı doğrultusunda eğilimli bir kayalık alanın düzenlenmesiyle oluşturulan bir zemin üzerine inşâ edilmiştir. Caminin cephe duvarlarında, cümle kapısı, mihrap ve payelerde sarımsak renkte ince yonu taş; kemer ve örtü sisteminde tuğla; sütun ve sütun başlıkları ile mihrapta devşirme mermer malzeme kullanılmıştır.

Yapı; mihrap önü kubbeli iki sahnalı bölüm ile batı tarafında İsa Mescidi adıyla tanınan kısım ve mağaranın ön tarafında kayanın içine oyulmuş iki sahnalı mekândan oluşur. Cami eğimli bir arazi üzerine inşâ edildiği için güneydoğu tarafında yer alan altı basamaklı taş merdivenden çıkılarak “Paşa Çardağı” ismiyle bilinen bölüme ulaşılır. İki katlı inşâ edilen Paşa Çardağı'nın üst katı aynı zamanda camiye avlu vazifesi görmektedir.

Caminin iç mekânına doğu duvarının kuzey köşesinde açılan cümle kapısından girilir. Yuvarlak kemerli esas giriş açıklığı, üstten iki kademeli yuvarlak tahfif kemeriyle kuşatılmıştır. İç mekân, yaklaşık 7.40 x 15.90 m. ölçülerinde mihrap önü kubbeli ve iki sahnalı bölüm ile batı tarafına yerleştirilen 4.50 x 9.10 m. boyutlarında İsa Mescidi'nden oluşan hafif çarpık bir plâna sahiptir. Harim kısmını oluşturan mihrap önü kubbeli bölüm Anadolu Selçukluları zamanında yapılmıştır. Mihrap önü kısmı, köşelerden pandantiflerle geçilen yarım küre kubbeyle kapatılmıştır. Örtü sistemi güneyde duvara, kuzeyde sivri kemere, doğu ve batı tarafta ise sivri genişletme kemerleri yardımıyla duvar payelerine istinat etmektedir. Kubbeli kısmın kuzey tarafı paralel kemerlerle üç sahnâ hâlinde düzenlenmiş olup, kuzey-güney ve doğu-batı yönlerde uzanan beşik tonozlar ile bir küçük kubbeyle kapatılmıştır. Örtü sistemi sivri kemerler yardımıyla yanlarda duvarlara yerleştirilen konsollara, ortada üç devşirme mermer sütun ile iki kesme taş payeye istinat etmektedir. Silindirik sütunların birinin başlığı ile üç konsol kompozit düzeninde bezemelere sahiptir. Devşirme malzemelerin daha önce caminin yerinde bulunan kiliseye ait olduğu anlaşılmaktadır. Mihrap önü kubbesi ile bunun önünde üç bölüm hâlinde uzanan sahnalar, Anadolu Selçuklu Ulu camileri geleneğine uygundur.

Kible duvarına yerleştirilen kesme taş mihrap, iç içe iki nişten oluşur. Mihrap çerçevesi iç mekâna hafif çıkıntı yapar. Mihrabın batı tarafına yerleştirilen ahşap minber, orijinal değildir.

Harimin batı tarafında ve kutsal mağaranın ön kısmında yer alan ve İsa Mescidi ismiyle bilinen bölüm, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiştir. Bu kısmın, Bizans İmparatoru II. Theodosius (408-450) tarafından yaptırılan kiliseye ait olduğu sanılmaktadır. Üzeri iki sivri beşik tonoz ve bir çapraz tonozla kapatılan bu mekân, yanlarda duvarlara, ortada iki taş pa-yeye istinad eden üç sivri kemerle harim kısmına açılmaktadır. Kutsal mağaraya geçişin sağlandığı bu bölümün zemini, harimden biraz yüksek tutularak seki şeklinde düzenlenmiştir; buraya harimin kuzeybatı tarafında yer alan üç basamaklı taş merdivenle çıkılmaktadır. Güney duvarında kutsal mağaraya geçişi sağlayan dikdörtgen kesitli küçük kapı ile mermer mihrabiye bulunmaktadır. Önceki kiliseden günümüze gelen mihrabiye, halk arasında “vaftiz taşı” olarak bilinmektedir. Güney duvarındaki kapıdan kutsal mağara bölümüne geçilmektedir.

---

Mağaranın ön (kuzey) kısmında paralel iki sahından oluşan giriş mekânı bulunur. Kuzey tarafta yer alan yaklaşık 2.70 x 4.30 m. ölçülerindeki beşik tonozlu sahin, yuvarlak kemerle diğer sahna açılmaktadır. Mağaraya girişin sağlandığı güney taraftaki çarpık plânlı sahin kayanın oyulmasıyla oluşturulmuştur. Bu bölümün doğu duvarında harime açılan pencere, güney kenarında kayaya oyulmuş basit bir mihrabiye ile mağaraya girişin sağlandığı geniş açıklık ve batı tarafında ise kaynak su (pınar) bulunmaktadır. Bu su ziyaretçiler tarafından kutsal kabul edilerek içilmektedir. Hafif eğimli ve dalgalı bir zemine sahip olan mağara içten yaklaşık 10.00 x 15.00 m. ölçülerinde olup, tavanın zeminden yüksekliği ortalama 1.10 m. dir.

Caminin aydınlığı toplam oniki pencereyle sağlanmıştır. Ayrıca mihrap önü kubbesinin batı tarafında Kadınlar Mescidi ile bağlantıyı sağlayan bir pencere daha bulunmaktadır. Mihrap önü kısmının batı duvarındaki alt pencere, mağara bölümüne açılmakta ve sabah güneşi doğduğu zaman bu pencere vasıtasıyla mağaranın ön kısmını aydınlatmaktadır.

#### **b) Süsleme :**

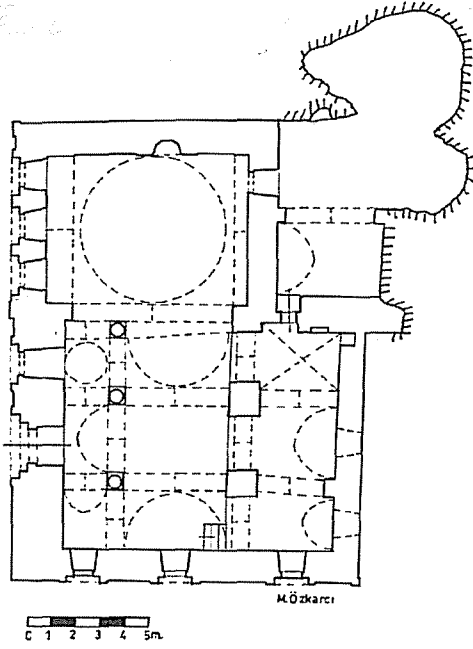
Cami genellikle sade olmakla beraber, dikkati çeken bezemeler doğu, kuzey ve güney cepheler ile mihrap, mihrabiye ve sütun başlıklarında görülür.

Cami 1902 yılında büyük bir onarım görmüş ve cepheler eklektik üslûbun özelliklerini yansıtacak şekilde düzenlenmiştir. Doğru, kuzey ve güney cephelerde açılan pencereler üstten yuvarlak tahfif kemeriyle kuşatılmış ve pencerelerin çerçeveleri hafif dışa taşırılacak bir hareketlilik sağlanmıştır. Tahfif kemerlerinin kilit taşları rozet motifiyle bezenmiştir.

Mihrapta, sütun ve başlıklarında çeşitli bezemelere sahip devşirme malzemelerin kullanıldığı görülmektedir. İç mekân sade olmakla beraber, monotonluk kısmen devşirme malzemelerle giderilmeye çalışılmıştır. Yapının inşaatında daha çok dekoratif amaçla kullanılan devşirme malzemelerin, önceden caminin yerinde bulunan kiliseye ait olduğu anlaşılmaktadır.

#### **Kitabe:**

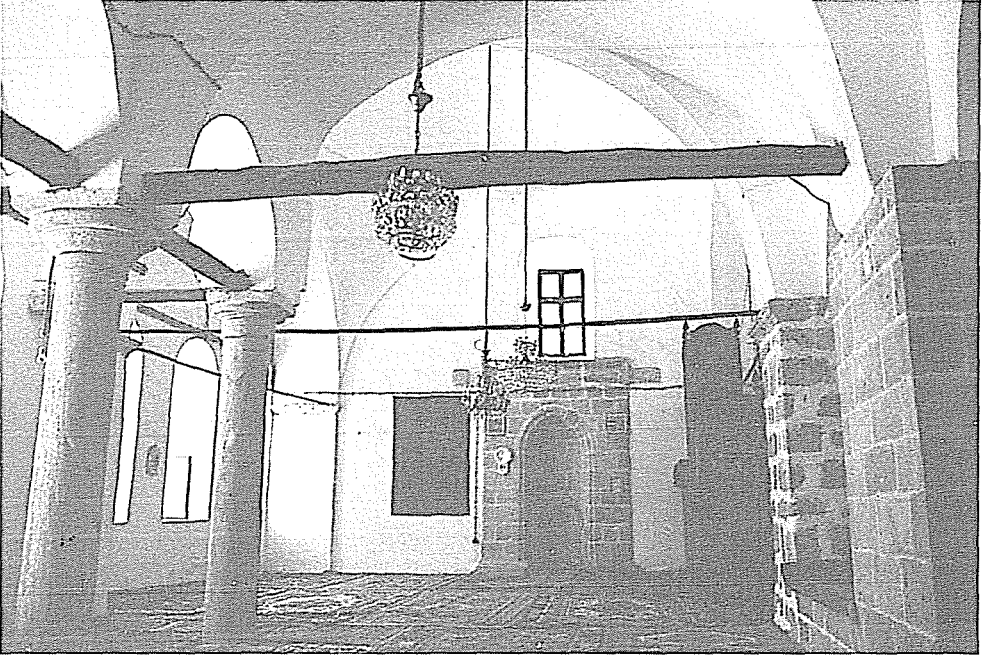
Cümle kapısının üst kısmında üç satırlık mermer inşâ kitabesi bulunmaktadır. Bu kitabe camiye ait olmayıp, külliyyede yer alan hanın inşâ kitabesidir. Kitabenin, han tahrip olmaya başlayınca onarımlar sırasında buraya yerleştirildiği anlaşılmaktadır [Kitabe için bkz. Eshab-ı Kehf Hanı].



Çizim 2: Afşin Eshab-ı Kehf Camii plâni.



Fotoğraf 12: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, doğu cephe.

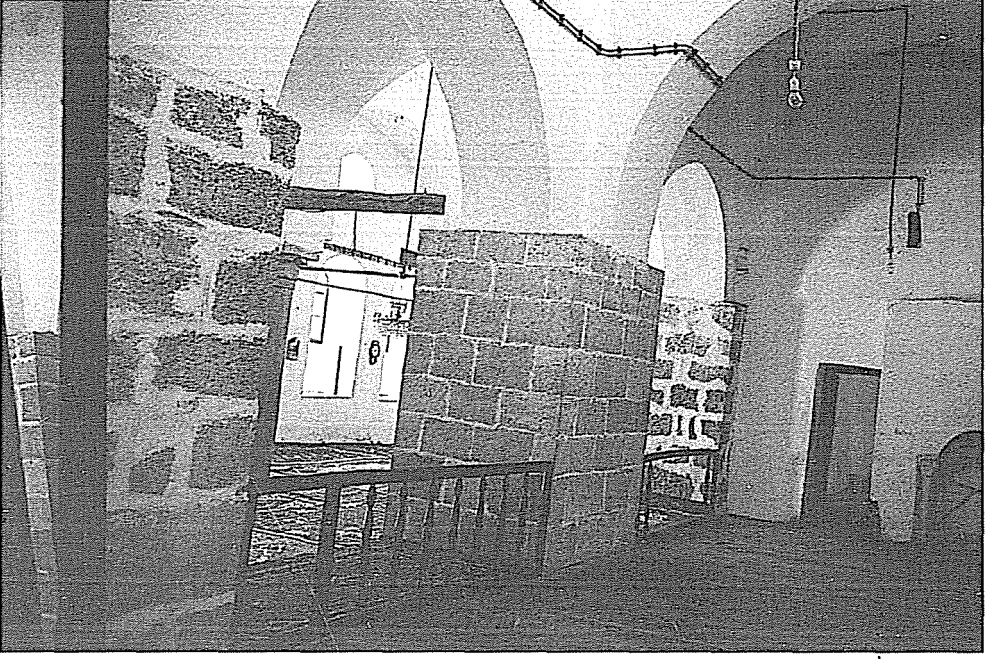


*Fotoğraf 13: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, iç mekân.*

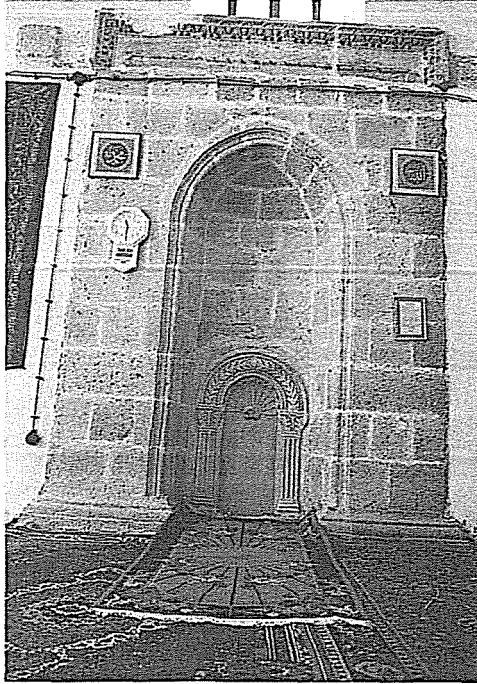


*Fotoğraf 13: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, iç mekân.*

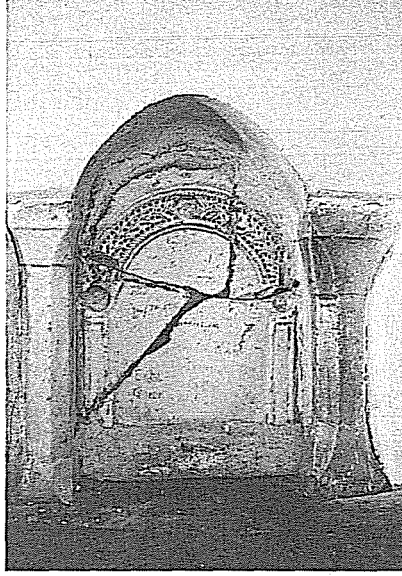




*Fotoğraf 15: Aşin Eshab-ı Kehf Camii, harimin batı tarafındaki mekân (İsa Mescidi).*



*Fotoğraf 16: Aşin Eshab-ı Kehf Camii, mihrap.*



*Fotoğraf 17: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, harimin batı tarafındaki mihrabiye (Vaftiz Taşı).*



*Fotoğraf 18: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, devşirme sütun başlığı.*



*Fotoğraf 19: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, mağara kısmı ile kaynak su.*



*Fotoğraf 20: Afşin Eshab-ı Kehf Camii, kutsal mağara.*

### III- HAN

Han inşâ kitabesine göre, Maraş Emîri Nusrettüddin Hasan Bey tarafından 630 H./ 1232-33 M. yılında yaptırılmıştır. Bugün hanın inşâ kitabesi, Eshab-ı Kehf Camii'nin cümle kapısının üst kısmında yer almaktadır. M.H. Yinanç, bu kitabenin 1320 H./ 1902-3 M. tarihindeki tamirat esnasında duvarın içinde bulunup yeniden inşâ olunan Eshab-ı Kehf Takyesi'nin kapısının üze-rine yerleştirildiğini belirtmekte ve "tekye" ifadesinden, camiye kastettiği anlaşılmaktadır [M.H. Yinanç 15/ 8, 1341: 93].

Arşiv belgelerinde, Eshab-ı Kehf'de panayır ve pazar kurulduğu belirtilerek, burada *kıst-ı bazar ve bâc-ı bazar* vergilerinin uygulandığı kayıtlıdır [M.H. Yinanç 15/ 8, 1341: 91; Altınöz, 1995: 84-85]. Aynı şekilde 1318 H./ 1900-1 M. tarihli Haleb Vilâyeti Salnâmesi'nde de handa panayırın kurulduğu belirtilmiştir [1318 Tarihli Haleb Vilâyeti Salnamesi, 357]. Eshab-ı Kehf Hanı'nın, hem kutsal mağarayı ve din adamlarını ziyarete gelenlerin konakla-maları için, hem de ticarî maksatla buraya uğrayan kervanlar için inşâ edildiğini göstermekte-dir. Han, ribatın 60.00 m. kadar güneydoğu tarafına ve külliye-nin girişine yerleştirilmiştir.

#### Mimari :

Günümüze çeşitli onarımlar görenek gelen han, orijinal özelliklerini kısmen korumaktadır.

Cephe duvarlarında, taçkapıda, kapı sövelerinde, eyvanların tonozlarında, ahırın takviye kemerleri ile zemin döşemesinde ince yonu taş; ahır ile odaların duvar ve örtü tonozlarında moloz taş malzeme kullanılmıştır. Önceden örtü sistemleri üstten toprak tabakasıyla kaplıyken, onarımlar sırasında beton mozaikle kaplanmıştır.

Kuzey-güney doğrultusunda inşâ edilen ve dıştan 27.60 x 34.40 m. ölçülerinde olan han, "eş odaklı" plân şemasına sahiptir. Avlu etrafına yerleştirilen eyvan ve kapalı mekânlarla, "L" biçimindeki ahırdan oluşan yapı üç halkalıdır, fakat simetrik değildir Avluyu dört yandan kuşatan hacimler barınak ve servis mekânları olarak tesis edilmiştir. Han, doğu-batı doğrultusunda eğimli bir arazi üzerine inşâ edildiği için doğu cephesi dikdörtgen kesitli dört payandayla desteklenmiştir. Dışa kapalı olan hanın sadece ahır kısmının güney duvarının üst kısmında bir küçük mazgal pencereye yer verilmiştir.

Hana giriş, kuzey duvar ekseninin 2.20 m. doğu tarafına yerleştirilen ve giriş eyvanına açılan taçkapıdan sağlanır. Önceden tamamen yıkık olan taçkapı, 1960'daki onarımlar sırasında sade bir şekilde yeniden yapılmıştır. Basık kemerli giriş açıklığı, üstten sivri tahfif kemeriyle kuşatılmıştır. Taçkapının orijinalinde nasıl bir özelliğe sahip olduğunu bilemiyoruz. Fakat hanın karşısında yer alan ri-batın (zâviye) taçkapısı mukarnas kavsaralı olup, oldukça zengin bir süslemeye sahiptir. Bir ihtimal dahilinde hanın taçkapısının da, ribatınki gibi mukarnas kavsaralı olduğunu düşünebiliriz.

Beşik tonozla kapatılan giriş eyvanın doğu ve batı duvarlarına simetrik olarak birer kapı açılmıştır. Doğu duvarındaki kapıdan sivri beşik tonozla kapatılan mekâna (hancı odası), diğer kapıdan ise ahır kısmına geçilmektedir. Hanın ortasında yer alan ve iki basamaklı merdivenle inilen taş döşeli avlu, 8.20 x 20.25 m. ölçülerindedir.

Avlu dört taraftan eyvan ve odalarla kuşatılmıştır. Avlunun doğu ve batı kanadına bir eyvan-bir oda ve bir eyvan-iki oda şeklinde simetrik olarak beşer (5) hacim yerleştirilmiştir. Eyvanlardan kuzeybatı köşedeki çapraz tonozla, diğerleri de sivri beşik tonozla kapatılmıştır. Basık kemerli birer kapıyla avluya açılan altı oda ise sivri beşik tonozla örtülmüştür.

Avlunun güney kanadında; giriş eyvanı ile aynı eksen üzerinde yer alan ve sivri beşik tonozla kapatılan ana eyvan ile eyvanın doğu ve batı taraflarına simetrik olarak yerleştirilen iki beşik tonozlu oda bulunmaktadır.

Avlunun batı kanadındaki hacimler kuzey-güney yönünde "L" plânlı ahır ile kuşatılmıştır. Ahıra, giriş eyvanının batı duvarında açılan basık kemerli kapıdan girilir. Ayrıca batı kanadın güney köşesinde yer alan odanın batı duvarında da ahır ile irtibatı sağlayan küçük bir açıklık daha bulunmaktadır. Ahırın kuzey-güney doğrultusunda uzanan kısmı dört takviye kemeriyle desteklenen sivri beşik tonozla kapatılmıştır. İç mekâna girişi sağlayan diğer bölümün sivri beşik tonozu da bir takviye kemeriyle desteklenmiş ve örtü sistemleri verev birleşmektedir. Ahırın aydınlığı, tonozun sırtında açılan iki ışıklık ve güney duvarının üst kısmında yer alan bir mazgal pencereyle sağlanmıştır.

Hanın ahır kısmı hariç, diğer bölümler önemli ölçüde yıkılmış durumdaydı. Han yenilenircesine tamir edilmiş olup, bu onarımlar sırasında orijinal dokusunu önemli ölçüde kaybetmiş ve birçok izler de ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı hanın aslî durumunu tespit etmemiz biraz zorlaşmaktadır.

Han sade bir şekilde inşâ edilmiştir.

#### **Kitabe:**

İnşâ kitabesi, han tahrip olmaya başlayınca onarımlar sırasında Eshab-ı Kehf Camii'nin cümle kapısının üst kısmına yerleştirilmiştir. Kitabe, 0.40 x 0.80 m. ölçülerindeki mermer levha üzerine nesih hat ile üç satır olarak yazılmıştır.

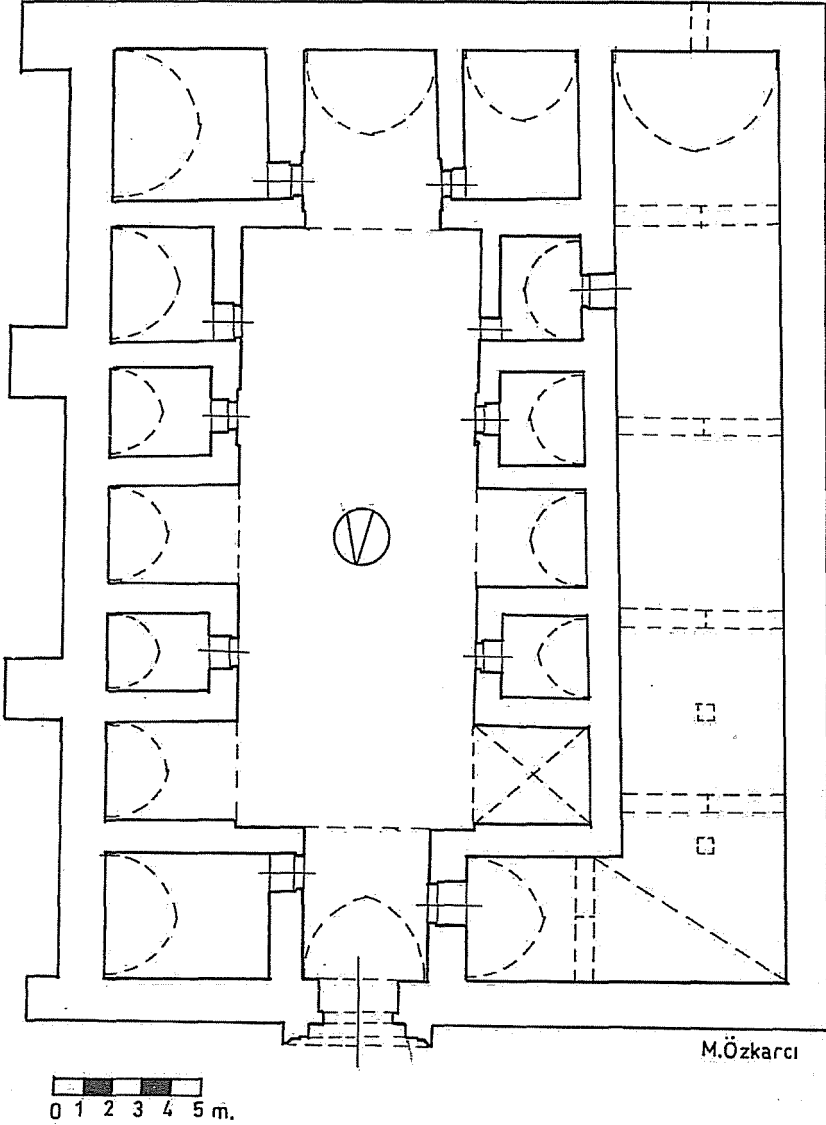
1. *Emere bi-'imâreti'r-ribât fi eyyâmi es-Sultâni'l-muazzam Alâü'd-dünyâ ve'd-dîn*

2. *Ebu'l-feth Keykubât bin Keyhusrev nâsıru emîri'l-mü'minîn alâ emri meliki'l-ümerâ*

3. *Nusretü'd-dîn Hasan bin İbrahîm e'azzellâhü ensârahû fi seneti selâsîn ve site mi'e.*

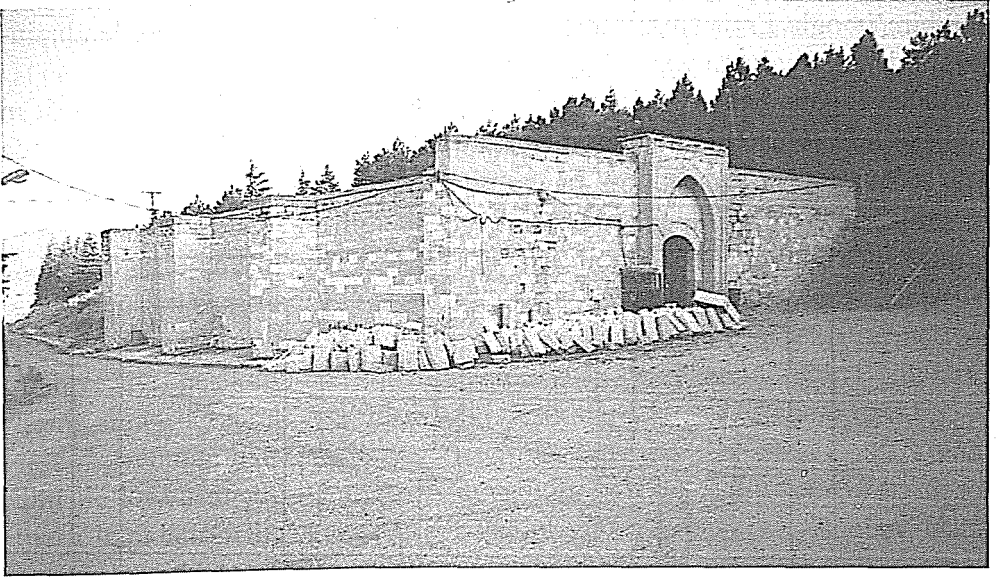
[Bu ribat; dünya ve dini yücelten büyük Sultan, büyük fatih, müminlerin emirinin yardımcısı Keyhusrev'in oğlu Keykubat'ın saltanatı zamanında, İbrahim'in oğlu Emîr Nusretüddin Hasan -Allah onu yüceltip şereflendirsin- tarafından 630 yılında yapıldı].

Kitabeye göre han, Anadolu Selçuklu hükümdarı Alâeddin Keykubât'ın Emîrlerinden Nusretüddin Hasan Bey tarafından 630 H./ 1232-33 M. yılında yaptırılmıştır.

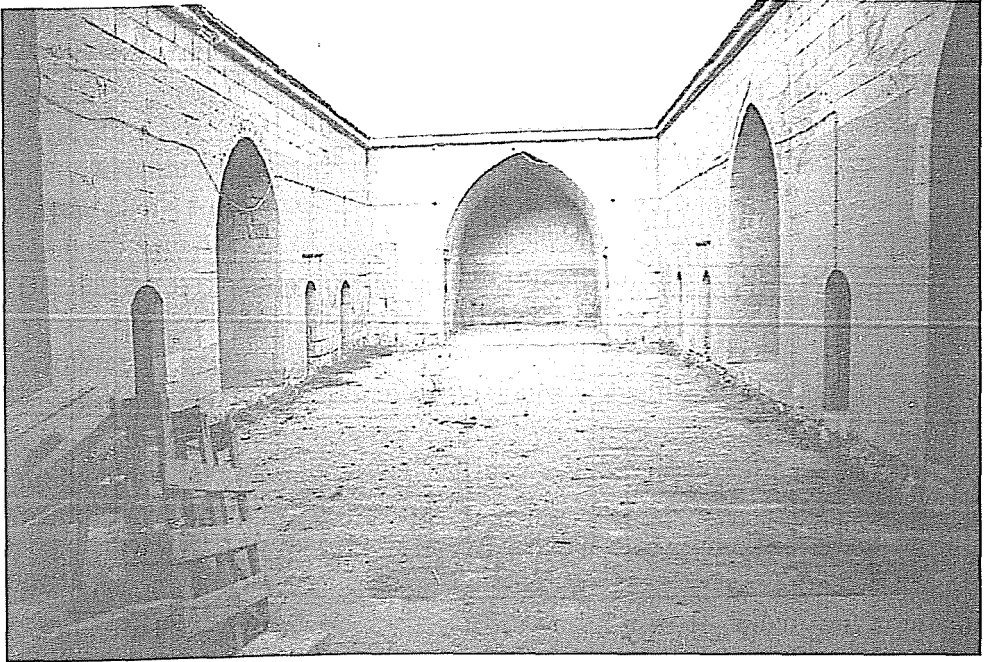


Çizim 3: Afşin Eshab-ı Kehf Hanı plânı.

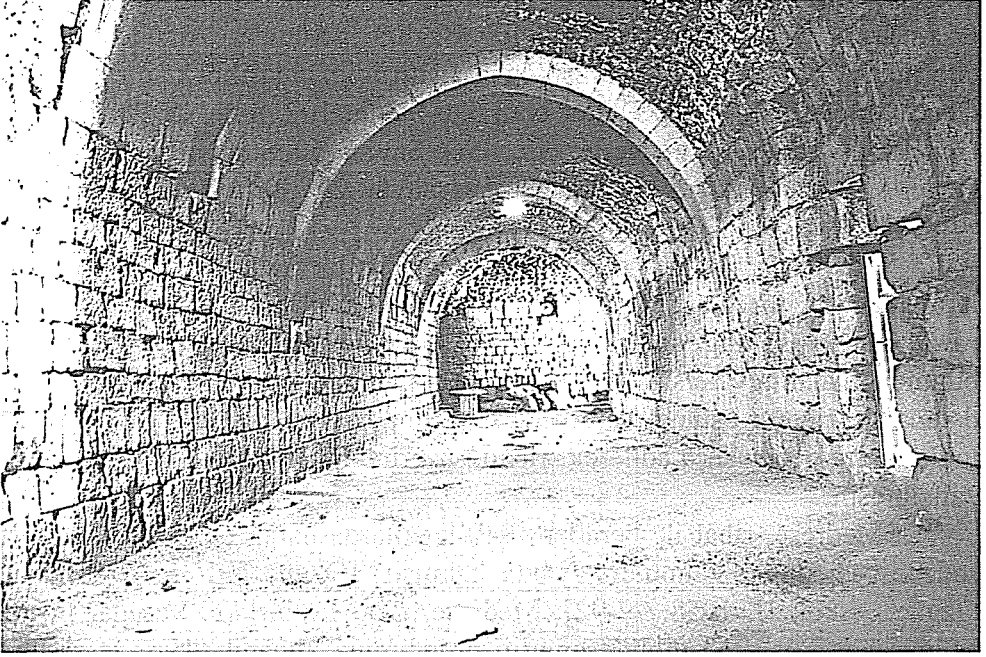




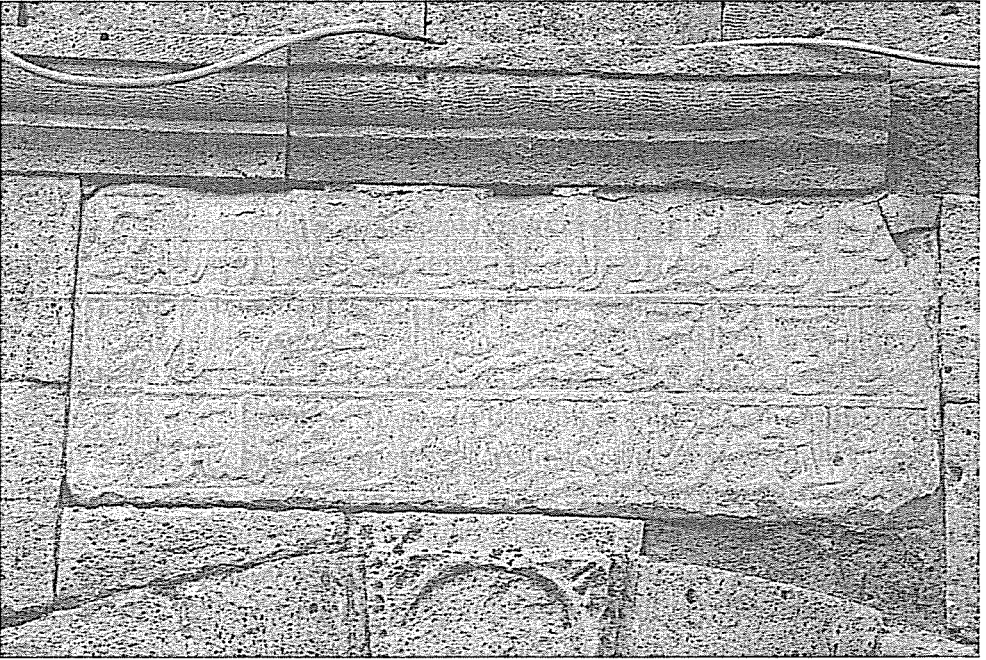
*Fotoğraf 21: Afşin Eshab-ı Kehf Hanı.*



*Fotoğraf 22: Afşin Eshab-ı Kehf Hanı.*



*Fotoğraf 23: Afşin Eshab-ı Kehf Hanı, ahır kısmı.*



*Fotoğraf 24: Afşin Eshab-ı Kehf Hanı, inşâ kitabesi.*

#### IV- MEDRESE

Medresenin inşâ kitabesi olmadığı için yapım tarihini bilemiyoruz. Fakat arşiv belgelerine göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından 1480-1492 yılları arasında inşâ ettirildiği anlaşılmaktadır [Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.: 590 Sayfa: 107, Sıra Nu.:98; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.: 1966 Sayfa:150, Sıra Nu.:166. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.:594 Sayfa: 207, Sıra Nu.:151; Yinanç-Elibüyük II, 1988: 632-633, 834-835].

Ribatın üst katında tuğla malzemeden inşâ edilen ikinci bir yapı bulunmaktadır. Günümüzde “misafirhane” şeklinde bilinen bu yapının, “medrese” olarak yapıldığı anlaşılıyor. Alâüddevle Bey’in medreseyi, külliyeinin bulunduğu alanın yetersiz olmasından ve arazinin topografik yapısından faydalanarak, ribatın üstüne yaptırdığı anlaşılmaktadır. Ribat taş, medrese ise tuğla malzemeden inşâ edilerek, ribatın üzerine binen ağırlık hafifletilmeye çalışılmıştır.

Medrese, ribat ile beraber 1940’lı yıllarda harap bir durumda olup, sadece bazı duvar kalıntıları ayakta kalmıştır [Özgüç XII/45, 1948: 229; Özgüç - Akok II, 1958: 77-92]. Medrese, ribat ile birlikte Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce 1960 yılında onarım programına alınarak, 1963’te restore edilmiştir (Resim: 1-2). Bu tamirde batı duvarı sarımsak renkte ince yonu taştan, diğer duvarlar ise tamamen tuğla malzemeden yapılmış, iç mekânın zemini de taş ile döşenmiştir. Bu onarımlarda medrese, ahşap kirişleme görüntüsü verilen beton dam ile kapatılmıştır. Beton kirişlere de, ahşap rengi verilmeye çalışılarak kırmızıya boyanmıştır. Fakat medresenin orijinalinde ahşap kirişlemeli düz toprak dam ile örtüldüğünü sanmaktayız.

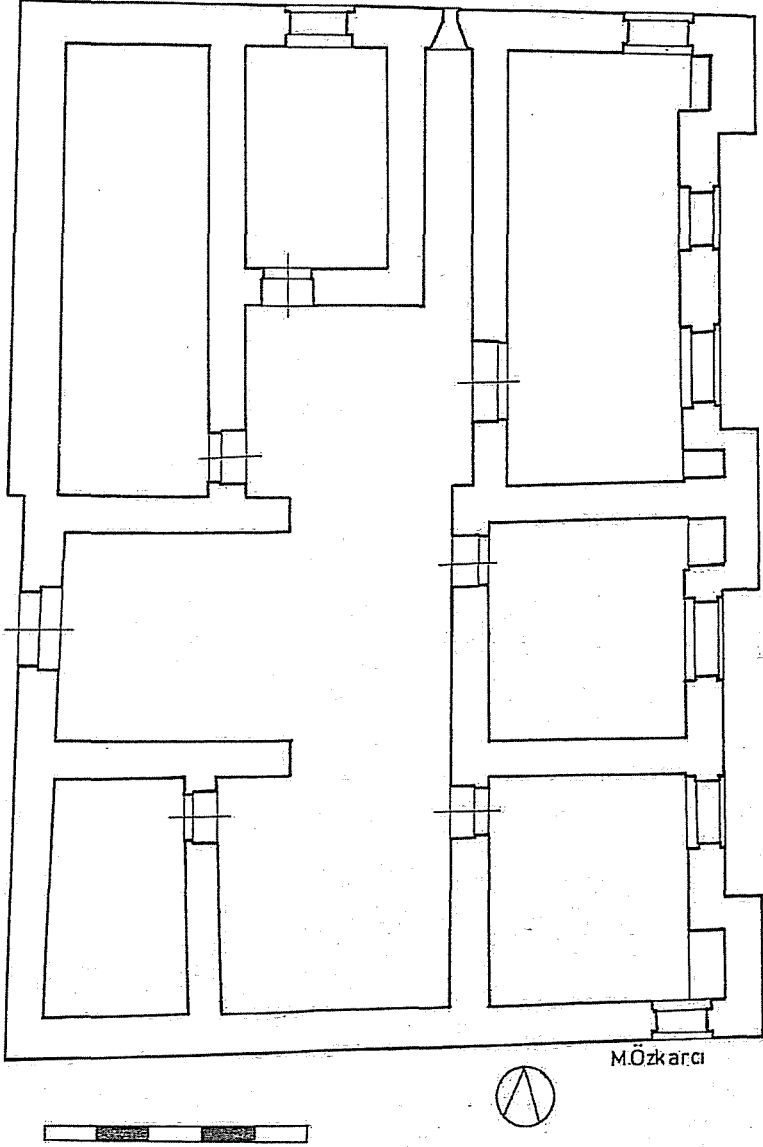
Medrese bugün fonksiyonunu kaybetmiş olup, uzak yerlerden Eshab-ı Kehf’i ziyarete gelen misafirlerin ikametine tahsis edilmiştir.

Medresenin cümle kapısı batı cephede açılmış olup buraya, ribatın kuzey tarafından taş basamaklı merdivenle, güney taraftan da arazinin topografik yapısından faydalanarak hafif rampalı yoldan ulaşılmaktadır.

Medrese hafif çarpık plânlı olup, dıştan yaklaşık 14.00 x 19.40 m. boyutlarındadır. Yapı, kapalı avlulu ve bir eyvanlı medreselerin plân şemasına göre tasarlanmıştır. İç mekâna, batı cepheye yerleştirilen basık kemerli cümle kapısından girilir. Kapıdan önce eyvan görünümündeki giriş hacmine, buradan da sofaya geçilir. Aynı zamanda avlu vazifesi gören sofanın aydınlığı, kuzey duvarında açılan küçük bir mazgal pencere ve odaların pencerelerinden gelen ışıkla aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu mekânın doğu, batı ve kuzey kenarlarına toplam altı oda yerleştirilmiş olup birer kapıyla sofaya açılırlar. Batı taraftaki iki odanın pencereleri olmamakla beraber, diğerlerinde sayıları bir ilâ üç arasında değişen üçer dilimli pencerelere yer verilmiştir.

Eshab-ı Kehf Medrese, ribatın üstüne sonradan yapıldığı için, ribatın boyutuna göre plânlanmıştır. Türk medrese mimarisinde bu yapının plânına benzer örneklerle karşılaşmıyoruz. Fakat Eshab-ı Kehf Medresesi'nin kapalı avlulu, tek eyvanlı medreselerin plân şemasına göre tasarlandığı görülür.

Yapı sade bir şekilde inşa edilmiştir.



Çizim 4: Afşin Eshab-ı Kehf Medresesi plânı.

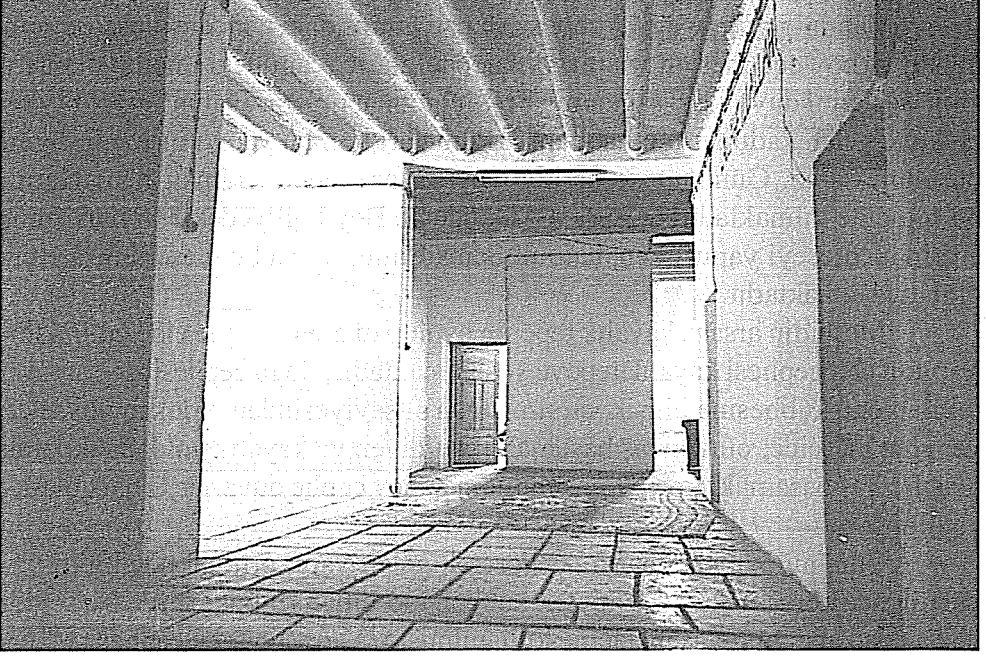


*Fotoğraf 25: Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı ve Medresesi.*

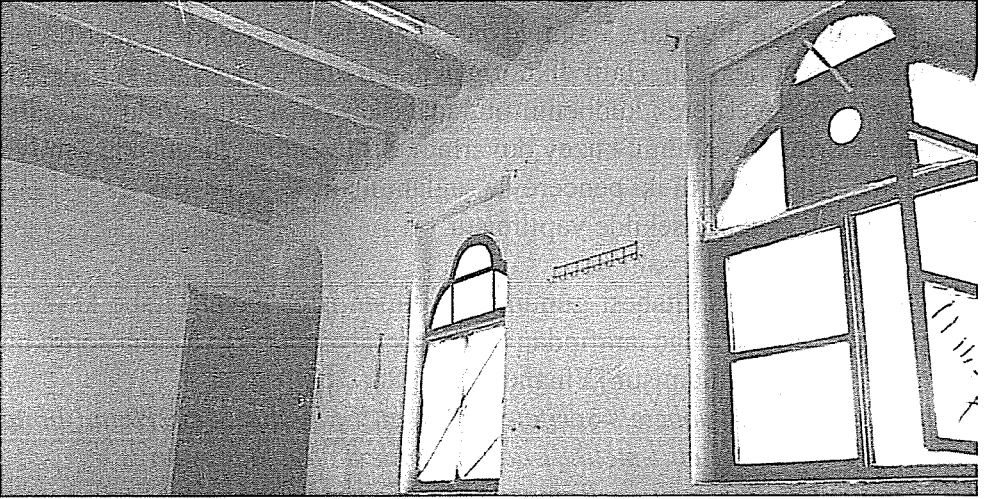


*Fotoğraf 26: Afşin Eshab-ı Kehf Medresesi, güneybatı taraftan görünüş.*





*Fotoğraf 27: Afşin Eshab-ı Kehf Medresesi, iç mekândan görünüş.*



*Fotoğraf 28: Afşin Eshab-ı Kehf Medresesi, iç mekândan görünüş.*

## **V- KADINLAR MESCİDİ**

Mescit inşa kitabesine göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in hanımı Şems Hatun tarafından Ramazan 905 H./ Mart 1500 M. tarihinde yaptırılmıştır.

Bugün külliye de "Kadınlar Mescidi" olarak bilinen yapı, arazinin yapısından dolayı caminin güneybatı tarafına gelecek şekilde caminin üst tarafına yerleştirilmiştir.



Caminin mihrap önü kubbesinin batı tarafındaki pencere mescide açılmakta ve böylece mescitte namaz kılan kadınların, camideki imam ve müezzinin seslerini duymaları sağlanmıştır. Muhtemelen Şems Hatun'un, külliyezi ziyarete gelen kadınların rahat namaz kılmaları için bu yapıyı inşâ ettirdiğini düşünmekteyiz. Günümüzde de külliyezi ziyaret eden kadınlar namazlarını bu mescitte kılmaktadırlar. Ayrıca Alâüddevle Bey külliyezindeki yapıları tamir ettirip medresezi yaptırırken, hanımı Şems Hatun'un da bu mesciti inşâ ettirdiği anlaşılmaktadır.

Mescidin arsası, kayalık tepenin oyulup düzenlenmesiyle elde edilmiştir. Yapının batı cephesi kayalık tepeye yaslanmaktadır; doğu cephesi ise caminin mihrap önü kubbesine bitişik yapılmıştır. Yol seviyesinden oldukça yüksekte yer alan mescide, otuziki taş basamaklı merdiven ve kayalık yoldan çıkılarak ulaşılır. Taş basamaklı merdiven, caminin güney cephe duvarına bitişik olarak yapılmıştır.

Günümüze bazı onarımlar görererek gelen yapı, orijinal özelliğini büyük ölçüde koru-maktadır. Yapı tek kubbeli mescitler grubuna girer. Mescidin inşâsında kaba yonu taş malzeme kullanılmıştır. Yapıya güney cephesine yerleştirilen dikdörtgen kesitli kapıdan girilir. Hafif çarpık plânlı iç mekân yaklaşık 3.80 x 4.70 m. ölçülerinde olup, pandantifli kubbeyle örtülmüştür. Kubbe güney ve kuzeyde duvarlara, doğu ve batı tarafta ise genişletme kemerlerinin üzerine istinat etmektedir. Hafif dikdörtgen planlı olan iç mekânda genişletme kemerlerine yer verilerek kubbenin oturacağı kare alan oluşturulmaya çalışılmıştır. Harimin aydınlığı, kuzey duvarında dışa ve doğu duvarında camiye açılan dikdörtgen kesitli iki pencereyle sağlanmıştır.

Mescit sade bir şekilde yapılmıştır.

#### **Kitabe :**

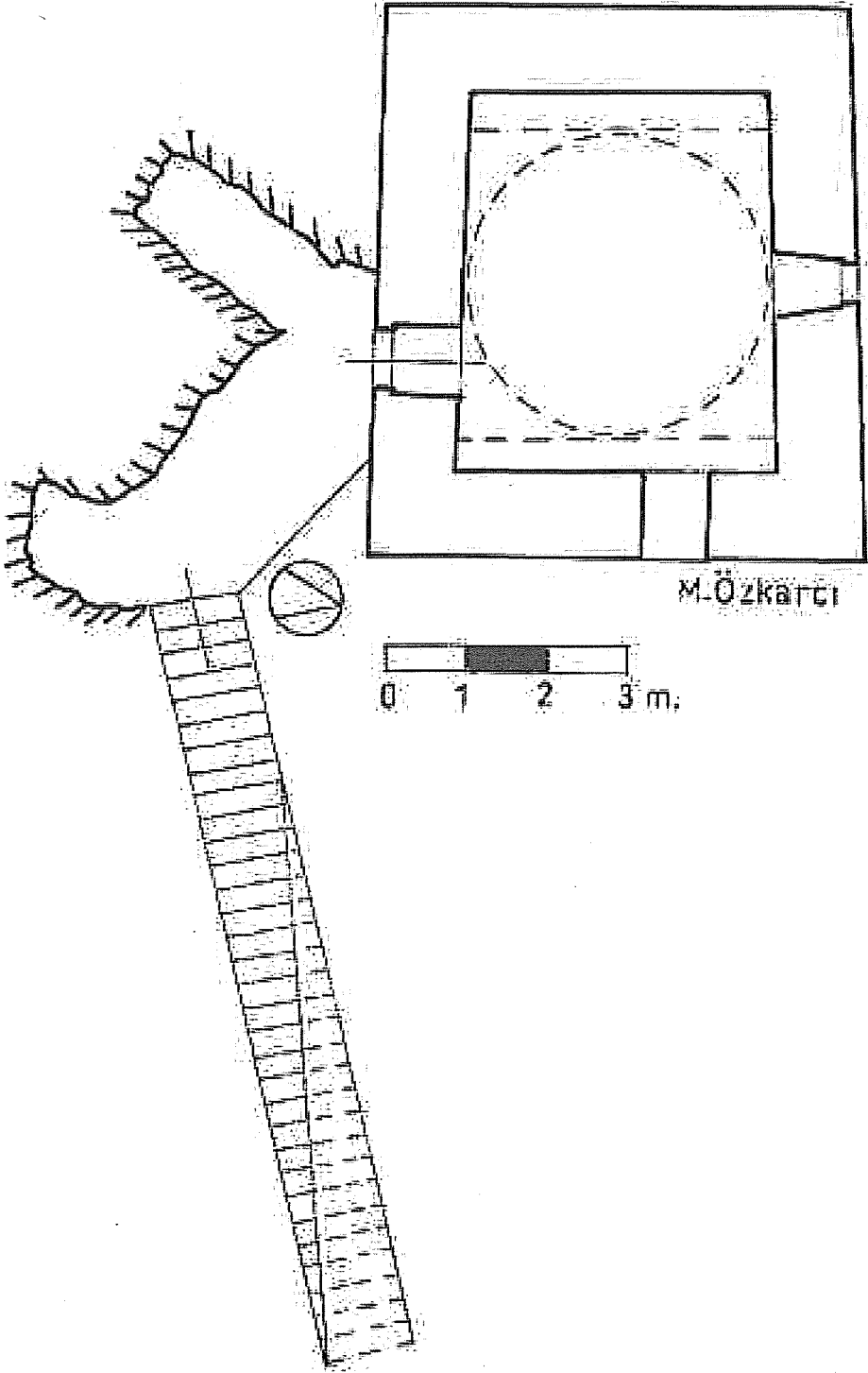
Mescitin inşâ kitabesi günümüze gelmemiştir. Fakat kitabe kaybolmadan önce M.H. Yinanç tarafından okunarak kaydedilmiş ve daha sonra bu notu R. Yinanç yayınlamıştır [Yinanç XX, 1988; 312].

1- '*Ammeret hâze'l-kubbete's-şerîfete seyyidetü'l-havâtîn Şems Hatun bintü Rüstem fi eyyâmî devleti'l-melîki'l-âdil Alâüddevle bin Süleyman ...*

2-*Dulkadir 'azze nasruhû Ramazân sene hamse ve tis'a mi'e.*

[Bu mescit; Dulkadirli Süleyman (Bey'in) oğlu adaletli hükümdar Alâüddevle'nin -Allah onun zaferini yüceltsin- zamanında, Rüstem Bey'in kızı, hatunların ileri geleni Şems Hatun tarafından Ramazan 905 tarihinde yaptırıldı].

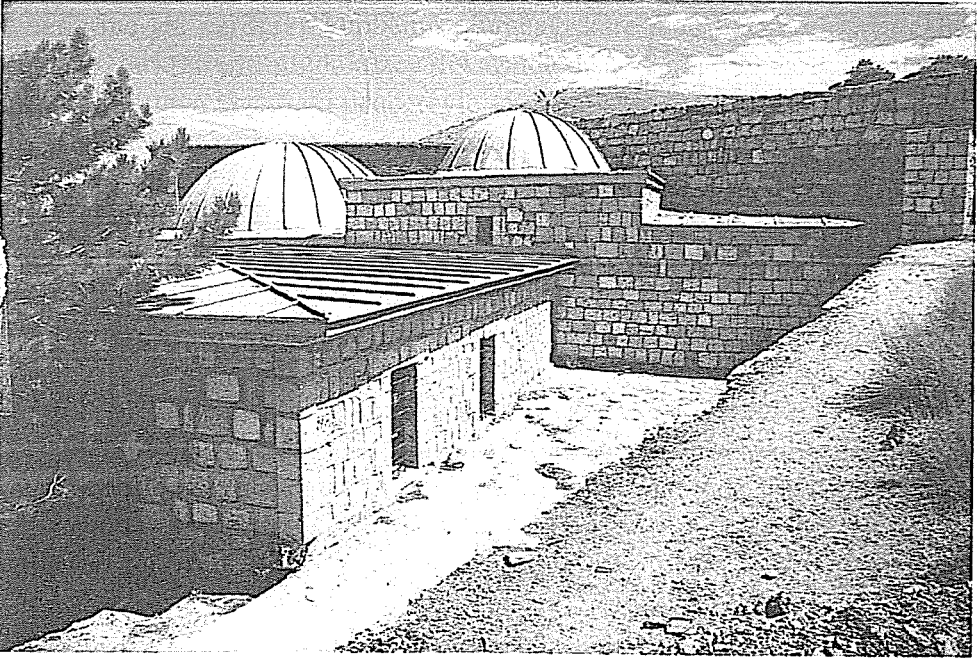
Kitabeye göre mescit, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in hanımı ve Rüstem Bey'in kızı Şems Hatun tarafından Ramazan 905 H./ Mart 1500 M. tarihinde inşâ ettirilmiştir.



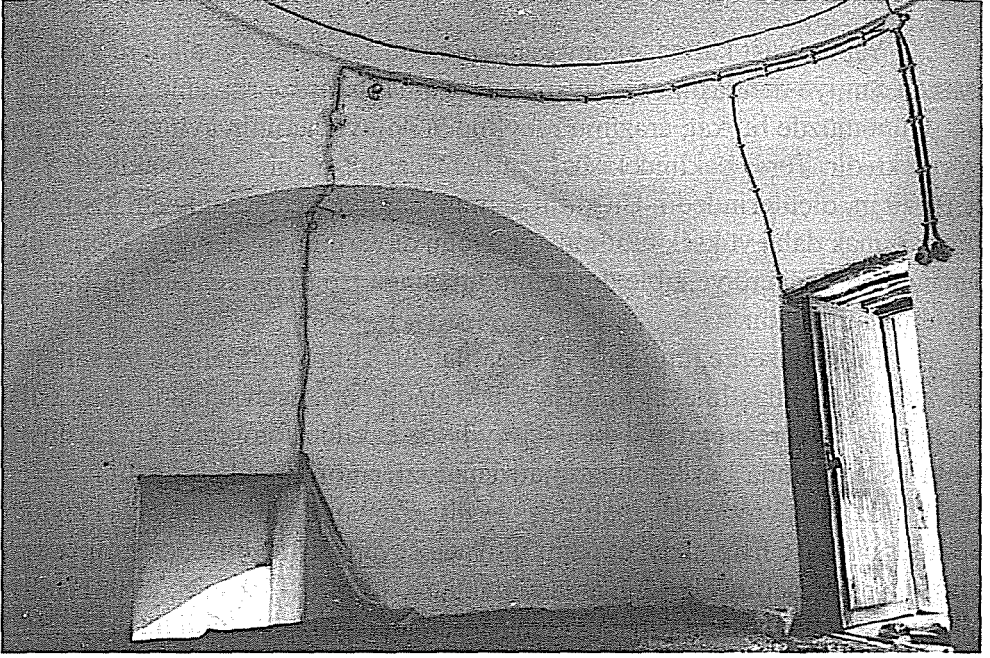
Çizim 5: Aşin Eshab-ı Kehf Kadınlar Mescidi plânı.



*Fotoğraf 28: Afşin Eshab-ı Kehf Kadınlar Mescidi.*



*Fotoğraf 29: Afşin Eshab-ı Kehf Kadınlar Mescidi, kuzey taraftan görünüşü.*



*Fotoğraf 30: Afşin Eshab-ı Kehf Kadınlar Mescidi, iç mekân.*

## VI- PAŞA ÇARDAĞI

İnşâ kitabesine göre yapı, Zilkade 937 H./ Haziran 1531 M. tarihinde yaptırılmıştır. İnşâ kitabesinde yapının, Dulkadirli Ali Bey'in veziri merhum Minnet Çelebi adına yaptırıldığı ifade edilmektedir.

Paşa Çardağı, Eshab-ı Kehf Camii'nin doğu tarafına bitişik olarak iki katlı yapılmıştır. Yapı, doğu-batı doğrultusunda meyilli bir arazi üzerine vâdiye hâkim olacak şekilde inşâ edilmiştir. Zamanla Eshab-ı Kehf i ziyarete gelenlerin sayısı artınca buraya gelenlerin ihtiyacını karşılamak için alt katında üç oda, üst katında mescit olmak üzere bu yapının inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda üst katın bir bölümü arazinin meybinden dolayı caminin avlusunu teşkil etmektedir.

Günümüze restore edilmek suretiyle gelen Paşa Çardağı, orijinal dokusunu kısmen korumaktadır. Yapının cephe duvarlarında kaba yonu taş, iç duvarlarda ve alt katın örtü sisteminde moloz taş, kapı ve pencere sövelerinde ince yonu taş malzeme kullanılmıştır.

Paşa Çardağı'nın alt katına beşik tonozla örtülen 1.25 x 13.20 m. ölçülerindeki geçitten girilir. Geçidin doğu tarafına beşik tonozla kapatılan yan yana üç oda yerleştirilmiştir. Bu mekânlar birer kapıyla geçide, doğu duvarlarında yer alan birer pencereyle de dışarı açılırlar. Odalarda ikişer adet dolap nişine yer verilmiştir.

Yapının üst katına, güney cephenin batı tarafında yer alan ve aynı zamanda camiye de ulaşımı sağlayan altı basamaklı taş merdivenle çıkılmaktadır. Günümüzde bu kat, arazinin meybinden dolayı caminin avlusu vazifesini görmektedir. Teras şeklindeki üst kat hafif çarpık plânlı olup, yaklaşık 8.90 x 10.70 m. ölçülerindedir. Bu katın zemini, camiye geçişi sağlayan kısımdan bir basamak daha yüksek tutulmuştur. Doğu duvarında iki pencere, güney duvarında bir pencere ve kible duvarının ortasında ise basık kemerli bir mihrap nişi bulunmaktadır.

Bugün üzeri eğimli çatıyla kapatılan üst katın, orijinalinde mescit olarak yapıldığı anlaşılmakta ve inşâ kitabesinde de mescit olduğu ifade edilmektedir. Restorasyondan önce 1956 yılında çekilen fotoğrafta kuzey duvarının üst kısmında beşik tonozu hatırlatan izler görülmektedir. Muhtemelen mescit katı beşik tonozla kapatılmış olabilir. Zamanla kutsal mağarayı ziyaret edenlerin sayısı artıp, mevcut cami ihtiyaca cevap vermeyince, caminin doğu tarafına bu mescitin yapıldığı anlaşılmaktadır. 1324 H./ 1906 M. tarihli Haleb Vilâyeti Salnâmesi'nde yapıdan hem Mescit, hem de Dış Camii olarak bahsedilmektedir [1324 Tarihli Haleb Vilâyeti Salnâmesi, 494].

#### **Kitabe:**

Yapının güney cephe duvarının üst kısmında inşâ kitabesi bulunmaktadır. Kitabe 0.50 x 1.00 m. ölçülerindeki mermer levha üzerine sülüs hat ile dört satır olarak yazılmıştır.

*1-Büniye ve ummire hâze'l-mescite'l-cedîd ma'a hucurâti's-selâseti  
lletî tahtehû li-rûhi'l-mağfûri'l-merhûm Minnet Çelebi*

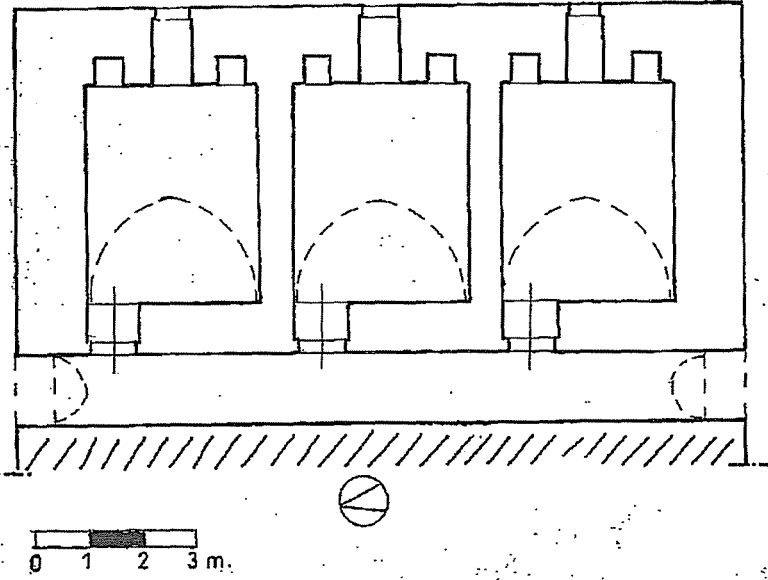
*2-el-müşteher bi-ibn-i Kaba Nâib ellezî hüve a'zamu vüzerâi Ali Bey  
bin Şehsuvar Bey Zü'l-kâdirî*

*3-ve zâlike'l-binâu vaka'a ve temme fi eyyâmi Sultâni'l-a'zam Sultân  
Süleyman bin Sultân Selîm Hân*

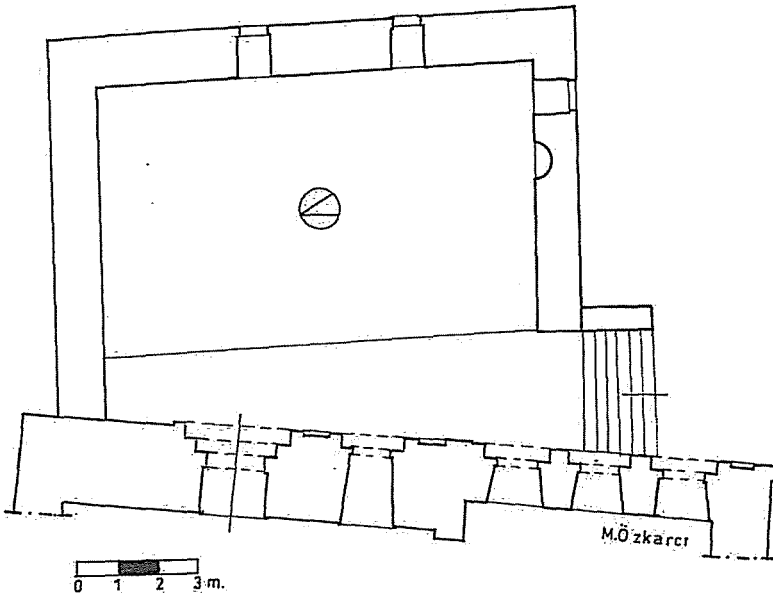
*4-min-âl-i Osmân fi âhiri Zilkâdeti'l-mübârek min seneti seb'a ve  
selâse ve tis'a mi'e.*

[Bu yeni mescit, altındaki üç hücre ile birlikte Dulkadirli Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey'in en büyük veziri olan Kaba Nâib adıyla meşhur, mağfur ve merhum Minnet Çelebi'nin ruhu için inşâ ve imar edildi. Bu yapı, Osmanlıları'ndan Sultan Selim Han'ın oğlu büyük hükümdar Sultan Süleyman zamanında 937 senesi Zilkâde ayının sonunda tamamlandı].

İnşâ kitabesine göre yapı, Dulkadirli Ali Bey'in veziri olan ve Kaba Nâib adıyla tanınan merhum Minnet Çelebi adına yaptırılmış olup yapımı, Kanuni Sultan Süleyman zamanında 15 Temmuz 1531 tarihinde tamamlanmıştır.

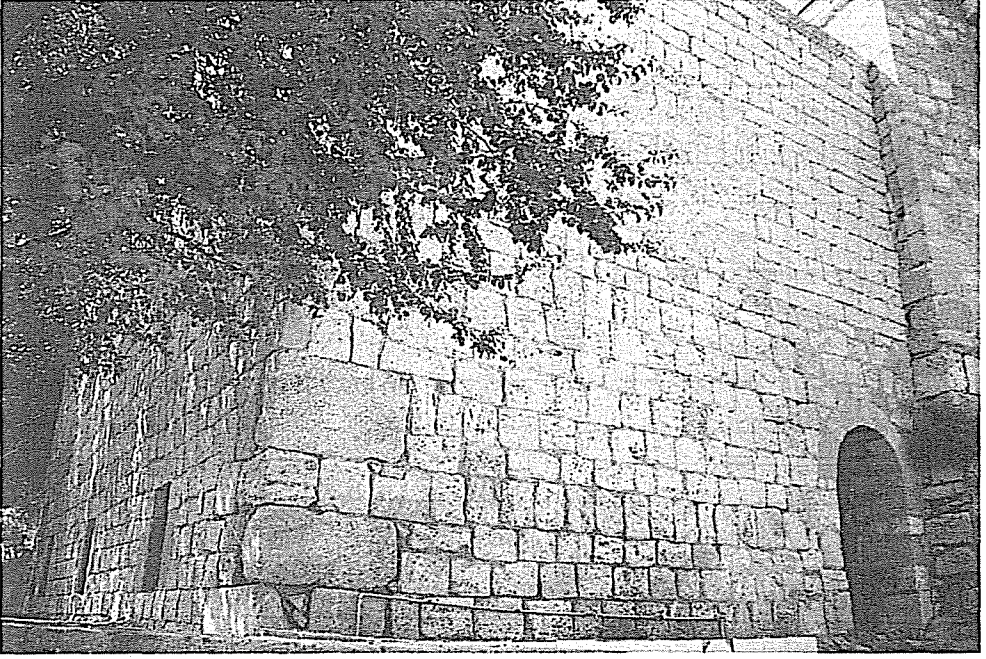


Çizim 6: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, alt kat plânı.



Çizim 7: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, üst kat plânı.

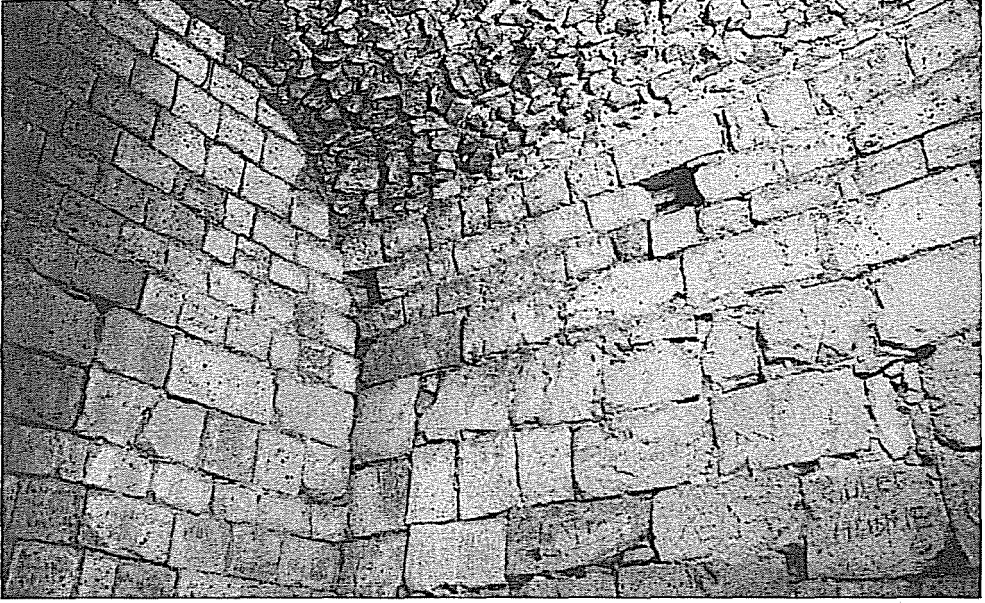




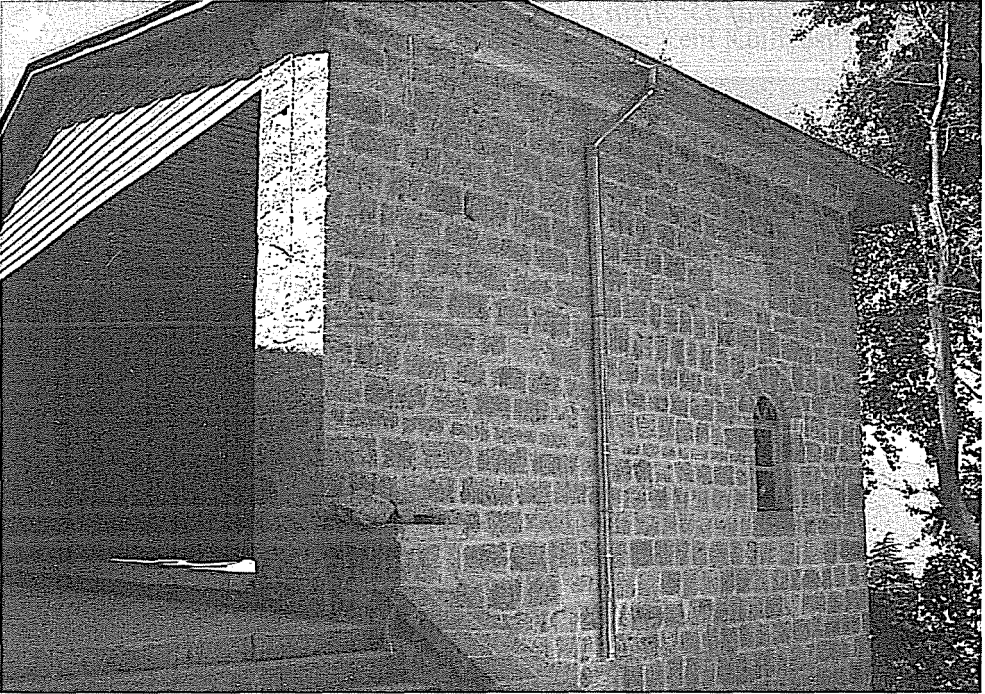
*Fotoğraf 31: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, kuzeydoğu taraftan görünüş.*



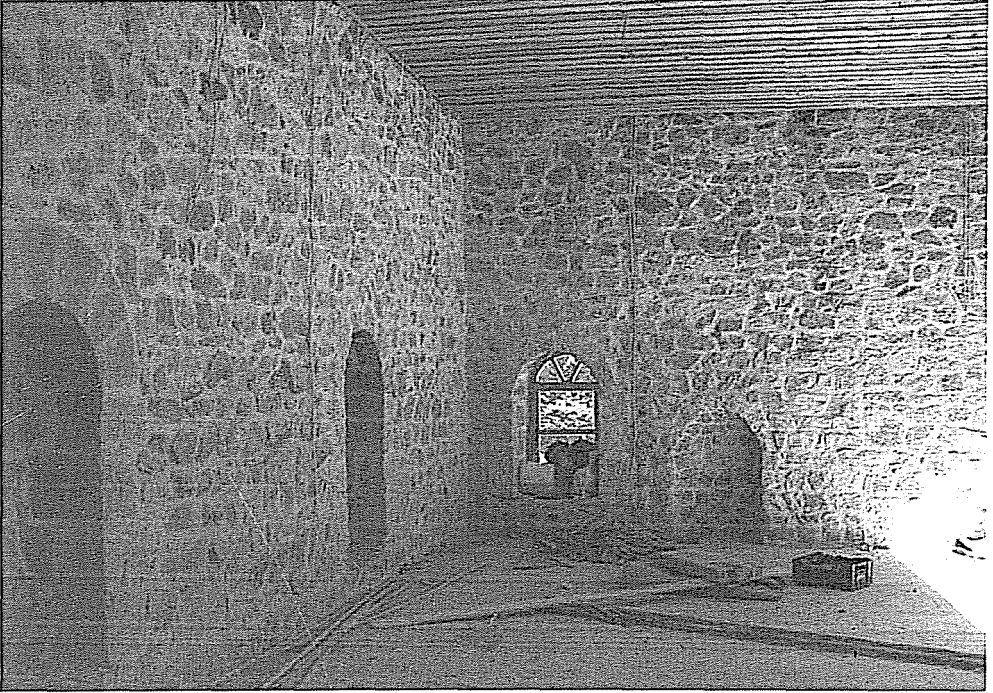
*Fotoğraf 32: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, alt kattaki geçit.*



*Fotoğraf 33: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, alt kattaki oda.*



*Fotoğraf 34: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, üst kat.*



*Fotoğraf 35: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, üst kat.*



*Fotoğraf 36: Afşin Eshab-ı Kehf Paşa Çardağı, inşâ kitabesi.*

## BİBLİYOGRAFYA

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Tahrir Defteri, Nu: 402, s. 1187-1188.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.: 590 Sayfa: 107, Sıra Nu.:98.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.:594 Sayfa: 207, Sıra Nu.:151.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nu.: 1966, Sayfa:150, Sıra Nu.:166.
- 1302 Tarihli Haleb Vilâyeti Salnâmesi.
- 1318 Tarihli Haleb Vilâyeti Salnamesi.
- 1324 Tarihli Haleb Vilâyeti Salnâmesi.
- ALTINÖZ, İ., *Dulkadir Beyliğinin Teşekkülü ve Gelişmesi*, İstanbul Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1995.
- ERSÖZ, İ., “Ashab-ı Kehf” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, İstanbul, 1991, s. 465-467.
- EŞ-ŞEYH MUHAMMED BİN AHMET BİN İLYAS, *Bedâi’z-Zuhur Fî Vakai’d-Duhur*, Kahire, (Baskı Tarihi Yok).
- FİRİKÇİ, A., *Afşin’in Kuruluşu ve Gelişmesi*, İkinci Baskı, Key Matbaası, Ankara, 2002.
- İBNÜ’L-ADİM, *Bugyetü’l-Taleb fi Târîhi Haleb*, I, Neşr: Seyyal Zekar, Darü’l-Fikr, Beyrut (Baskı Tarihi Yok).
- İBN AYAS, *Bedai’z-Zuhur fi Vak’ai-d-Duhur*, Kahire (Baskı Tarihi Yok).
- ÖZGÜÇ, T., “Elbistan Ovası’ndaki Tetkik Gezileri ve Karahöyük Kazısı”, *Belleten*, XII/ 45 (1948), s. 226-232.
- ÖZGÜÇ, T.- AKOK, M., “Afşin Yakınındaki Eshab-ı Kehf Külliyesi”, *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, II (1958), s. 77-92.
- RAMSAY, W.M., *The Historical Geography of Asia Minor*, London, 1890.
- SERTOĞLU, M., “Ashab-ı Kehf (Mağara Yaranı) Vakıflarına Dair Orijinal Bir Belge”, *Vakıflar Dergisi*, X (1973), s. 129-132.
- SÜMER, F., *Eshabü’l-Kehf (Yedi Uyurlar)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.
- VAMİK ŞÜKRÜ, *Tarih-i Evkâf-ı Ümem*, I, İ.Ü.E.F. Kütüphanesinde Yazma Eser).
- YİNANÇ, M.H., “Maraş Emirleri”, T.T.E.M., Sene: 15, Nu.: 8/85, İstanbul, 1341, s. 85-100.
- YİNANÇ, M.H., “Elbistan” mad., *İslâm Ansiklopedisi*, IV, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, s. 223-230.
- YİNANÇ, R. – ELİBÜYÜK, M., *Maraş Tahrir Defteri* (1563), II, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1988.
- YİNANÇ, R., “Eshab-ı Kehf Vakıfları” *Vakıflar Dergisi*, XX (1988), s. 311-319.
- WEINSINCK, A.J., “Eshabü’l-Kehf” mad., *İslâm Ansiklopedisi*, IV, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, s. 371-373.

---

## DİNİ KISSALARIN SOSYAL BÜTÜNLEŞMEDEKİ YERİ VE ROLÜ: ESHAB-I KEHF ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR\*

### ÖZET

Sembolik yönü ve anlatımı ağır basan kıssaların Kur'an-ı Kerim'de önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Şüphesiz bunların bir tanesi de pedagojik yönü ve vurgusuyla öne çıkan Esha-ı Kehf kıssasıdır. Kur'an'ın kıssaları diğer kutsal kitaplardan oldukça farklı bir şekilde yer, zaman ve tarihi tasvirde ziyade içeriği imanın sürdürülebilir kılmasına ve imanın güçlendirilmesine yöneliktir. Bu bakımdan mümin topluluğu her dönemde bunları kendi toplumsal bağlamı içinde yeniden üretebilmektedir.

Sosyolojik düşüncede toplum üyeleri tarafından ortaklaşa paylaşılan değerlerin toplumsal bütünleşmede hayati bir öneme sahip olduğu belirtilmektedir. Bugün sanayileşmiş toplumların en temel problemlerinden biri sosyal birliğin temininde karşılaşılan güçlüklerdir. Bu yüzden, etrafında birleşebilecekleri gelenek üretme çabası içerisindeyler. Oysa Türk-İslam kültüründe "yedi uyurlar" olarak da bilinen Eshab-ı Kehf gibi kültürel miras ve değerlerin önemi inkar edilemez. Çeşitli yerlere ve şahıslara isim verilerek bu dini geleneğin yaşatılması geçmişle bağın sürdürülmesinde oldukça fonksiyoneldir. Kırılğan olan sosyal yapının meşruluğunun sağlamasında dini geleneklerin canlı tutulması son derece önemlidir. Şüphesiz dini sosyalleşmede bu tür kıssaların rolü inkar edilemez. Eshab- Kehf gibi dini-kutsal mekanların ziyaret edilmesi sosyal birliğin temininde hayli fonksiyonel olmaktadır.

Bu bildiride, Eshab- Kehf ile ilgili çeşitli anlatıların ve bunların etrafında oluşturulan kültürün içerik analizine tabi tutularak işlenmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca daha çok küçük birimlerin aksiyonlarının incelenmesinde mikro sosyolojik teori olan sembolik etkileşimcilik çerçevesinde, bilhassa Afşin ve yöresinde bu geleneğin yeniden yorumlanarak sürekli üretilmesi bağlamında dini söylem ve kültüre katkıları da dikkate alınacaktır.

---

\*K.S.Ü İlahiyat Fakültesi Felsefe Ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi, Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi



**The Place and Role of Religious Narratives in the Societal Integration:  
The Case of Ashab-ı Kahf**

**ABSTRACT**

It is known that the narratives with emphasis on symbolic aspect and expression are very important in the Holy Quran. Of course one of the narratives is Ashab-ı Kahf with pedagogical dimension. The Quranic narratives differ completely from the similar ones found in other Sacred Book. First of all the Quranic narratives remind us of the importance of faith development and sustainable of it in our lives and actions instead of recounting the time, place and historical description. For this reason these narratives allowed the Müslim community to rethink and produce the values and goals in their social context.

The functionalist sociological theory suggests that the common values shared by community members have a vital function on the societal integration. Today one of the main problems of the industrialized societies is related to the difficulties on providing the social unity and order. So they seek to invent tradition in order to prevent chaotic and confusing disorder. But in our Turkish-Islamic culture so-called "seven sleepers" or Ashab-ı Kahf narrative is very important value helping to provide a pattern of doing and acting thereby contributing to the integration. Religion has played extremely important role to legitimate the social structure of society, otherwise it is vulnerable or destroyable. Visiting to sacred places just as Ashab-ı Kahf contributes to order our lives in meaningful ways, so it has moral pedagogical dimension.

In this paper, I used content analysis method for various stories and cultural heritage about the Ashab-ı Kahf. On the other hand to rethink of this tradition in the context of Afşin and this region, or produce new interpretive comments by way of symbolic interactionism. Of course these established cultural richness will contribute to the understanding of religious discourse.

**Keywords:** Ashab-ı Kahf, Afşin, religious narratives, integration, moral pedagogy.

Kur'an-ı Kerim'de "kıssa"lar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Sembolik yönü ve değer vurgusuyla öne çıkan Kur'anî kıssaların gerek yöntem gerek tarz ve ifade edilişi bakımından diğer kutsal kitaplardaki anlatılara göre tamamen farklı olduğunu söyleyebiliriz. Yani Kur'an'da anlatılan kıssaların yer, zaman ve tarihi durumu detaylandırmadan ziyade muhtevasının, verdiği mesajın, imani boyutunun, ahlaki aksiyon, tutum ve moral karakter inşa edici yönü ve rolü öne çıkmaktadır.

Kur'an'da Kehf suresinin 9-26. ayetlerinde zikredilen Eshab-ı Kehf Kıssası da diğer kutsal kitaplarda yer alan benzer hikâyelerden(Hristiyan versiyonu için bkz.: Magennis, 1985: 285-295) oldukça farklı olarak pedagojik,



---

etik aksiyon ve karakteri önceleyen yaklaşımıyla ve yönüyle kendine özgü bir yapı arz etmektedir. Bu bakımdan sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi, ekonomi, uluslararası ilişkiler gibi çeşitli sosyal bilim dallarının yanında tabii bilimleri de ilgilendiren konuları veciz biçimde ele alması hasebiyle bu kıssanın bütün yönleriyle incelenmesinin, kıssadan hisse özdeyişi çerçevesinde hayırlı bir iş olduğunu belirtmek isterim. Bildirimde Ashab-ı Kehf kıssasının değer konsensüsü bağlamında toplumsal entegrasyona ve sosyal birliğe katkısı üzerinde duracağım.

Fonksiyonalist sosyolojik din teorisi, toplumların varlıklarını sürdürebilmelerinde toplumsal bütünleşmenin sağlanmasının hayatiyetine işaret etmektedir. Tüm toplum fertlerinin ortak değerler üzerinde uzlaşması, sosyal olgu, süreç ve nesnelere karşı benzer tutum ve tavır içerisinde olması, toplumsal varlığın sürdürülmesinde ön şartlardan biri olan entegrasyonun ya da bütünleşmenin temininde ve devamında oldukça önemli rol oynamaktadır.

İnanç, pratik ve sembollerden meydana gelen din kurumu ve buradan kaynaklanan dini ahlak ve davranış tanımlamaları ve normları, kısaca dünya görüşü kırılğan ve hassas olan, bu yüzden de devamlı meşrulaştırmaya ihtiyaç duyan toplumsal düzenin sürdürülebilir kılınmasında ya da sosyal birliğin ve istikrarın sağlanmasında hayati öneme haizdir(Haralambus, 1997:447-457). Bu bakımdan toplumun sağlıklı bir biçimde ve düzgün işleyebilmesi için toplumsal değerleri içselleştirmiş, sağlam karakterli ve değer yönelimli davranış sergileyen bireylerin yetiştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu çerçevede Eshab-ı Kehf gibi toplumsal anlam haritalarının, moral karakter inşasında fonksiyonel olduğunu söylemek mümkündür.

İşte tam da bu noktada başta Afşin ve yöresi olmak üzere tüm Kahramanmaraş'ta "Esabil" ismiyle yaşatılan Eshab-ı Kehf ve bunun etrafında oluşturulan kültürel birikim ve zenginlik toplumsal kurumların ve ilişkilerin devamında ve sosyal yapımın ihtiyaç duyduğu meşruiyetinin sağlanmasında önemli katkıları olacaktır.

### **Eshab-ı Kehf ve Anadolu Müslümanlığı**

Kur'an'ın 18. Suresi olan Sure-i Kehf'in 9-26. ayetlerinde geçen Ashab-ı Kehf, Afşin ve bölge insanının asırlardır gönlünde yaşattığı ve bunun Afşin'de olduğu noktasında karar kıldığı önemli ziyaret yerlerinden biridir. Türklerin Anadolu'ya gelip burayı yurt edinmesi ve Müslümanlaştırması sürecinde Afşin'de bulunan Eshab-ı Kehf de Kur'an'daki kıssayla ilişkilendirilmiş, Selçuklular ve Osmanlılar zamanında etrafına cami, ribat ve medrese inşa edilerek çok fonksiyonlu bir külliye haline getirilmiştir(Müderrişoğlu, 1991:12).

Dini metinlerle (tekst) bunların anlaşılıp yorumlandığı sosyal bağlamı (konteksti) arasında önemli ilişki vardır. Bu varsayıma göre Kehf kıssası da yeni sosyo-kültürel bağlamı içerisinde, değişik yorum ve algıyla yeni bir inşa sürecine girmiş ortaklaşa duyuş ve düşünüşte ilham kaynağı olmuştur. Burada Eshab-ı Kehf, çeşitli inanış ve kültürel unsurların İslami potada eritilmesiyle yeni bir form ve içerikle somutlaştırılarak kutsal mekan haline dönüştürülmüştür.

Afşin ve bölgesinin İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde, kan bağına dayalı biyolojik anlamdaki “asabiyet” duygusunun yerini sosyal inşaya dayanan yeni dayanışma ve işbirliğini yansıtan bağların aldığını söyleyebiliriz. Şüphesiz daha şehrli değerlerin etrafında dini-sosyal düşünce ve anlayışlar gelişme imkanı bulmuştur. Böylece Eshab-ı Kehf örneğinde her türlü etnik farklılıkları aşan sosyal temelli yeni bir kimlik oluşumuna katkı sağlayacak yönler bulunmaktadır.

Anadolu İslam anlayışı ile ilgili bazı hususları Eshab-ı Kehf çerçevesinde ortaya koymakta fayda vardır. Anadolu Türk İslami anlayışında insanların etnik kökenleri ve dini bağlılıklarını dikkate almadan yaratılmışların en şereflisi olan insana saygı esas alınmıştır. Anadolu insanı, kıssada geçen gençlerin yedi kişi olduğu noktasında sağlanan düşünce birliği çerçevesinde, bu insanların farklı kökene sahip olmalarına rağmen Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getiren birer mümin olarak din kardeşi statüsünde bağrına basmıştır.

Toplumsal bütünleşmenin ve bir arada huzur içerisinde yaşamanın yolunun sosyal inşadan geçtiğini kavrayan Anadolu insanı böylece kolektif bilinç oluşturmuştur. Bu süreçte ahlaki davranış ve moral karakterin temel girdiler olarak beslediği ortak dini-dünya görüşü etrafında bu birlik ruhunun dinamikleri canlı tutulmalıdır. Bu birlik ruhu ve zihniyetinin dinamikleri arasında tek biçimci bir İslami anlayış ve yorum yerine, farklı kültürlere karşı hoşgörölü olabilen bir dini çoğulculuk anlayışı da önemli yer tutmaktadır.

Kitabi-formel İslami anlayışın (Ortodoks) yanı sıra, büyük bir çeşitlilik gösteren informal karakterli halk İslamı (heteradoks) vardır. Her ikisi arasındaki etkileşim süreci İslam’ın yorum zenginliğini ortaya koymakta, sosyo-kültürel çevre ile dini anlayış arasındaki ilişki bağlamında Türk toplumun dini kimliğini de belirlemektedir. Anadolu’ya özgü karakteriyle insana sevgi temelinde bir özgünlük kazanan İslami algı ve yorum sayesinde farklı etnik ve dini kimliklere karşı hoşgörü anlayışı hakim değer olmuştur.

Anadolu İslam anlayışında sufi tarikatlar tarafından geliştirilen tasavvufi yorumların da tesiri vardır. Bu yüzden tasavvufi çerçevede oluşan, İslam öncesi inançlardan ve içerisinde bulunduğu ve karşılaştığı çeşitli kültürel unsurlardan etkilenerek kendine özgünlük kazanan Anadolu Müslümanlığı,

---

Eshab-ı Kehf örnek olayı çerçevesinde görünür kılınmıştır. Çeşitli tarikat-  
lara mensup zatların, bu arada Hacı Bektaş-ı Veli'nin Eshab-ı Kehf'e ge-  
lip 40 gün uzlete çekilmeleri Tasavvufî Türk Müslümanlığının iç içeliğini  
göstermektedir(Sümer: 18).

Bugün İslam dünyasında bilhassa Arap Orta Doğusunda Selefilik akı-  
mı etkili olmaya ve belli bir taban elde etmeye çalışmaktadır. Sufilik anlayı-  
şına karşı dini metinlere bağlılığı ve tekste referansı esas alan lafızcı Selefiye  
akımı Hambeli ekole mensup İbn Teymiyeci kökten gelmektedir. Sert ve hoş-  
görüsüz tavırlarıyla dikkat çeken Selefilik hareketi, tam da Sufiliğin karşısı-  
na konumlanmaktadır. Hatta birçok Müslüman çoğunluklu ülkede Selefiyeci  
akımlar sufi hareketlere karşı cihat ederek silahlı çatışmaya girmektedir. Son  
derece tehlikeli gelişmelere yol açma potansiyelini taşıyan bu gelişmelerin  
merkezindeki Vahabi-Selefi İslam yorumu, sufi yaklaşımlardan da beslenen  
dini kültürü heterodoksluk olarak tanımlayarak buna şiddetle karşı çıkmakta-  
dır.

Kültürden arınmış bir İslam imajı ve asla dönüş vurgulu hareketlerin,  
radikalliği besleme potansiyeli ve ihtimali her zaman mevcuttur. Sufi yak-  
laşım ve anlayışlar Anadolu İslam anlayışında, dünya görüşünün şekillen-  
mesinde, zihniyet dünyasının oluşumunda, sanatta, edebiyatta vb. alanlarda  
etkili olmuştur. Cenab-ı Hak'la kurulan dikey ilişkiler çerçevesinde insan-  
insan, insan-tabiat ve insan-toplum ilişkisi gibi yatay ilişkiler düzenlenmiş  
ve bu çerçevede bir kültür oluşturulmuştur. Buradan hareketle Eshab-ı Kehf  
kültüründe dini ve toplumsal hayatta düzene, istikrara ve işbirliğine katkıda  
bulunacağını düşündüğümüz "alim-mutasavvıf-entelektüel" tipin oluşturul-  
ması yönünde unsurların olduğunu söyleyebiliriz.

Burada İslam'ın yalnızca bir inanç meselesi olmadığı da açıkça görül-  
mektedir. Yani İslam sosyal ve kültürel hayatta çoklu fonksiyonlar icra etmek-  
tedir. Nitekim bu tipin oluşturucularından biri olan entelektüellik boyutuyla  
toplumda karşılaşılan adaletsizlikler gibi olumsuzluklara karşı fikri güç ve  
uğraşısıyla karşı çıkmanın kastedildiği anlaşılmaktadır(Karasipahi, 2009: 88-  
100). Bu çerçevede üretilen İslami düşünce, hoşgörü ve özgürlüğü merkezine  
alarak katı İslami yorum ve algılardan ayrılmaktadır.

### **Eshab-ı Kehf Kıssasında Öne Çıkan Değerler**

Sosyal birliğin ya da düzenin sağlanmasında ahlaki prensip, değer ve norm-  
ların oldukça önemli olduğunu belirtmek isterim. Toplumların varlıklarını ve  
hayatîyetlerini sürdürebilmelerinde değerler üzerinde fikir birliğinin sağlan-  
masının rolü ve önemi açıktır. Eshab-ı Kehf kıssasındaki temel ahlaki pren-  
sipler ve değerler sosyal birliğin temininde fonksiyonel olan değer konsensü-  
süne katkı sağlamaktadır.

Anadolu-Türk İslami anlayışında, insanların etnik kökenlerini ve dini bağlılıklarını dikkate almadan mahlukatın en hayırlısı ve şerefli olan insana saygı esastır. Eshab-ı Kehf kıssasında geçen yedi uyurlar denen insanların menşeleri farklı olmasına rağmen bölge insanı, bunların isimlerini çocuklarına ve çeşitli yerlere vererek bu samimi müminleri ve velileri gönüllerinde ve kültürlerinde yaşatmışlardır.

Sosyolojik araştırmalar, kıssaların pedagojik fonksiyonu çerçevesinde önemli şahsiyet ve olaylarla kurulan bağların, toplumda bütünleşmeye katkıda bulunacağına altını çizmektedir. Kıssaların pedagojik fonksiyonlarından biri, temel değerlerin bireyler tarafından içselleştirilmesine neden olur. Eshab-ı Kehf ile kurulan iletişim yoluyla, kültürel dokumuzda oldukça önemli olan ve aramızdaki ilişkileri düzenleyen sevgi, saygı, hoşgörü, samimiyet, güven, fedakarlık, doğruluk ve dürüstlük gibi değerlerin toplumsal hayatta kökleşmesi sağlanır.

Eshab-ı Kehf ile ilgili çeşitli anlatıların ve bunların etrafında oluşturulan kültürün muhtevası çerçevesinde kadma sosyal hayatta önem verildiğini söyleyebiliriz. Yedi uyurlar olarak kıssada geçen bu müminlerin çeşitli rivayetler yoluyla genç erkeklerden oluştuğuna dair kuvvetli kanaat vardır. Afşin yöresinde ve Kahramanmaraş'ta Mernuş, Mislina gibi isimlerin kadınlara da verildiği görülmektedir. Böylece yedi uyurlara ait olduğu belirtilen bu isimlerin kadınlara da verilmesinin Anadolu İslami anlayışında, kadının dışlanması ve erkeklerle aynı statüye getirilmesinin bir işareti olarak da görülebilir.

Anadolu insanının manevi hayatında Eshab-ı Kehf gibi kutsal olduğuna inanılan yerlerin belli günlerde ve çeşitli vesilelerle ziyaret edilmesi oldukça önemli yer tutmaktadır. Bu bağlamda Eshab-ı Kehf'in yedi defa ziyaret edilmesi karşılığında bir hac sevabının elde edileceğine inanılır (Yalçın, 1997: 70; Alparlan, 2009: 72). Bu tür ritüellik uygulamaların Orta Asya Türk toplumları arasında da yaygın olduğu belirtilmiştir (Özdemir, 2007: 12-13). Dini pratikleri yerine getirmedeki hassasiyetiyle temayüz etmiş olan Anadolu Müslümanlığı ve kültüründe, imkansızlıklar nedeniyle yerine getirilemeyen hac farızasının alternatif yollarla icra edildiği anlaşılmaktadır.

Mağara Arkadaşları'nın isimlerinin gemi şeklinde hat sanatıyla yazılan kitabelerinin gemilere, hatta camilere asılmasının gemileri tehlikelerden koruyacağına inanılır. Ayrıca manevi koruyucular olarak bilinen yedi uyurların isimlerinin yazıldığı bir kağıdın tarlaya gömülmesiyle, bol ürün alınacağı şeklindeki inanış biçimleri, Anadolu halk dindarlığında yaşatılan bir uygulamadır (Sümer: 55,66).

Ekonomik faaliyetlerin pürüzsüz bir biçimde sürdürülmesinde her iş kolunun bir Peygambere, bir veliye veya bir pire dayandırılması Ahilik Teşkilatını akla getirmektedir. Kehf suresinin 19. ayetinde "...birinizi şu gümüş

para ile şehre gönderin, helal ve temiz rızıklardan size getirsin...” emri doğrultusunda mağara arkadaşlarının, müminlerin meşru yollardan kazanç elde edip etmedikleri noktasında manevi bir denetim işlevi gördüklerini söyleyebiliriz.

Eshab-ı Kehf kıssasında, iman esaslarından biri olan öldükten sonra dirilme ve hesaba çekilme prensibi somut olarak gösterilmektedir. Buradan hareketle güçlü bir maneviyat vurgusuyla dünyevi işlerin ve davranış biçimlerinin aşkın varlıkla ilişkilendirilerek yürütülmesi istenmektedir. Böylece bireysel aksiyon ve düşünce biçimleri etik çerçeve dahilinde nihai planda ilahi düzene uygun olarak gelişmekte ve bu doğrultuda hayat anlamlandırılmaktadır. Bu bakımdan kıssalar bireyin etik aksiyon ve moral karakter inşasında oldukça önemli olmaktadır.

Kur’ani kıssaların çeşitli şekillerde insanlara aktarılması ve kutsal olduğuna inanılan mekanların ziyaret edilmesi, dini sosyalleşmede oldukça fonksiyondur. Her şeyden evvel bu tür ziyaret yerlerinde yerine getirilen ritüeller, dini dünya görüşünün güçlenmesine neden olur. Toplum üyeleri bu dünya görüşünden aldıkları değerler ve anlamlara göre dünyayı algılar ve bu bağlamda diğer insanlarla ilişkilerini geliştirir. Ziyaret yerlerinin kognitif boyutuna ilaveten ziyaretçiler arasında duygu ve düşünce birliği sağlayarak hem moral gelişmeye, hem bununla ilişkili olarak sosyal dayanışmaya yaptığı katkı yoluyla sosyal düzeni ve birliği sürdürülebilir kılar.

Eshab-ı Kehf gibi ziyaret yerleri, toplumsal önceliklerin neler olduğu noktasında bir düşünce fırsatı sağlayarak bireylerin moral-ahlaki düşüncelerinde etkili olmaktadır. Yine bu tür yerlerin önemli sosyal ve pedagojik fonksiyonlarından biri de insanların kökenine ve dini kimliğine bakmaksızın insan onurunu incitmemeyi ve insanların birbirine saygılı olmasını öğretmesidir.

Mağara arkadaşlığı tabirinden anlaşıldığı üzere bu insanlar arasında karşılıklı güven duygusu ve değerinin zirveye çıktığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz burada dostluk ve arkadaşlık değeri, bir karşılık beklemeden sırf Allah’ın rızasını elde etmek için dini bir görev mertebesine çıkarılmıştır. Güvenin geliştirilmesi ve sürdürülebilir kılınması, kısaca değerlerin maksimizasyonu sosyal sermayenin önemli bir unsuru olarak hem ekonomik gelişmeye, hem demokratikleşme sürecine önemli katkı sağlayacaktır.

### **Manevi-Moral Sermaye ve Eshab-ı Kehf Kıssası**

Eshab-ı Kehf kıssasında insan ve toplum hayatına yön ve düzen veren temel değerlere vurgunun yapıldığını ve bu moral ilke ve prensiplerin bireyler tarafından içselleştirilmesinin sağlıklı bir toplum hayatı için elzem olduğunu belirtmiştik. Bu kıssadaki değerleri bireysel ve toplumsal olmak üzere iki kategoride toplamak mümkündür. Allah’a bağlılık ve teslimiyet çerçevesinde bireysel hesap verebilirlik insanlarla ilişkilerin kurulması ve sürdürülmesinde fonksiyonel olduğu gibi, dünyaya düzen ve anlam katmaktadır.

Hayatımızda düzenin oluşturulmasında bizi dünyaya, insanlara ve büyük değer attığımız her şeye bağlayan ilişki ağlarının meydana getirilmesi oldukça önemlidir. Sosyal düzenin sağlanmasında bazı insanlar diğerlerine göre daha başarılı olabilmektedir. Şüphesiz bu başarı iskalasmda kaynağını dinin oluşturduğu değerlere bağlılık yönünde irade göstermenin karakter inşasında büyük rolü olacağı düşünülür(Ring, 1998: 12,118). Kıssada anlatılan hususların çeşitli vesilelerle insanlara hatırlatılması, karakterimizi oluşturan moral eğilimlerin, duyguların ve erdemlerin kökleşmesine katkıda bulunur.

Dinin bizim iç dünyamızda tesis ettiği duyguların gücü, düzenin zıttı olan kaotik ortamdanda kaçınıp toplumsal önemi olan aksiyonlara karşı kayıtsız kalmamamızda ve bizi harekete geçirmede görülür.

Din, moral davranış ve etik karakter oluşturma yönünde normlar üretmek etiğin kaynağı olmaktadır. Kıssada anlatılanlar daha yakından tetkik edildiğinde bugün kültürel, ekonomik ve siyasal değerler olarak ifade ettiğimiz birçok değer tanımlamalarının varlığına şahit oluruz. Burada kısaca ekonomik değerler kapsamında yer alabilecek değerlerden yola çıkarak moral sermaye kavramsallaştırması geliştirmeye çalışacağım.

Ekonomik hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi ve insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetin üretilmesinde sermaye oldukça önemli bir üretim faktörüdür. Elbette fiziki-ekonomik sermaye kadar moral sermaye dediğim sermaye türünün de üretim sürecinde ve kalkınmanın sürdürülebilir kılınmasında etkili olacağını düşünüyorum.

Burada bir başka sermaye biçimi olarak etik sermaye, moral aksiyonun yanında, ahlaki gelişme ve bilinçlilik, duygu ve erdemlerden meydana gelmektedir. Ruh ve ahlak değerlerine bağlı olan insanlar(Topçu, 2009: 130) yalnızca Allah'a hesap verebilirlik çerçevesinde tüm sosyal ilişkilerde meşru çizgileri aşmayacaktır.

Dini etik çerçevesinde donanımlı olanlar, neyin, nasıl ve hangi usullerle üretip tüketeceği ve paylaşacağı konusunda uzmanlaşırlar. Kıssada Yemliha'nın helal yoldan alış veriş yapmak üzere şehre gönderilmesi, bir liyakatin ve yeterliliğin önemli bir değer olarak içselleştirilmesi gereğine işaret olarak anlaşılabilir.

Adı geçen surenin 23. ayetinde "Hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım.' deme." uyarısında, usulüne uygun olarak meşru yollardan elde edilecek ürün ve kazanç sürecinde Allah'a güven ve moral olarak yıkılma potansiyeli taşıyan insanın metin olması toplumun sağlıklı bir şekilde işleyişi açısından da önemlidir.

İslami ekonomi ahlaki çerçevesinde, rıza kavramıyla çalışmanın, bereket kavramıyla karın, nasip kavramıyla zararın, takdir kavramıyla da zenginliğin anlaşılabilir ve anlamlı kılındığı anlaşılmaktadır(Bayer, 2009: 136).



---

Sonuç olarak Eshab-ı Kehf etrafında gelişen kültürel davranışlar kolektif bilince etki ederek sosyal adaletin sağlanmasında ve hayatın anlamlı bir şekilde düzenlenmesine yardım edecektir.

## BİBLOGRAFYA

**Alparılan, Y. ve arkadaşları(neşredenler),** *Seyahatname, Şehir Tarihi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş*, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2009.

**Bayer, L.,** "Bir İktisat Zihniyeti İçin Temel Bir Risaleyi Yeniden Okumak", *İş Ahlakı Dizisi*, cilt 2, sayı 4, Kasım 2009.

**Çağrııcı, M.,** *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.

**Haralambus, M. ve Halborn, M.,** *Sociology, Themes and Perspectives*, Collins Educational, London 1997.

**Karasipahi, S.,** "Comparing Islamic Resurgence Movements in Turkey and Iran", *Middle East Journal*, vol. 63, no. 1, Winter 2009.

**Magennın, H.,** "Style and Method in the old English version of the Legend of the Seven Sleepers", *English Studies*, 4, 1985.

**Müderrişoğlu, F.,** "Afşin Eshab-ı Kehf Külliyesi Hanı", *Türkiye İş Bankası Kültür ve Sanat Dergisi Kahramanmaraş Özel Sayısı*, Yıl 3, S. 10, Ankara 1991.

**Özdemir, O.,** *Afşin Yöresi Halk İnanışlarının Türk İnançları ile Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi*, KSÜ Sosyal Bilimler Enst.(Basılmamış Yüksek Lisans Projesi), Kahramanmaraş 2007.

**Sümer, F.,** *Eshab-ı Kehf(Yedi Uyurlar)*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı, İstanbul Tsz.

**Topçu, N.,** "İktisadi ve İçtimai Nizam", *İş Ahlakı Dergisi*, cilt 2, sayı 4, Kasım 2009.

**Yalçm, A.,** *Tarihi, Efsanevi ve Sosyokültürel Açından Afşin*, yy. 1997.

---

## BİR ZİYARET FENOMENİ OLARAK AFŞİN ESHAB-I KEHF

Yrd. Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN

### ÖZET

Bu çalışmada, yöre insan tarafından kutsal kabul edilip bir ziyaret yeri haline getirilen Afşin Eshab-ı Kehf mağarası ve diğer fenomenler üzerinde durulmaktadır. Evrensel bir niteliğe sahip olan ziyaret fenomeni birçok toplumda görülmektedir. İnsanlar, kendilerinde insanüstü bir güç ya da kuvvetin var olduğuna inandıkları kimi dağları, taş/kayaları, mağaraları, ağaçları ve su kaynaklarını ziyaret yeri haline getirmişlerdir. Bu durumun Animizm ve Naturizm inancı ile alakası kurulabilmektedir. Kimi zaman da bu mekânlar eren, evliya, âbid, zâhid, seyyid, şeyh, gazi, şehid, mübarek, sahabe gibi manevi güç ve kuvvetlerinin olduğuna inanılan kimselerin yattıkları yerler olarak düşünülmüştür. Yedi uyurların üç yüz yıldan fazla uyudukları kabul edilen bu mekân ve etrafında cereyan eden diğer kutsalların dini ve kültürel aktarımı sağlanacaktır.

#### **Anahtar Kelimeler:**

Yedi Uyurlar, Mağara, Taş, Zemzem,

### ABSTRACT

In this study, Afşin Eshab-ı Kehf cave and other phenomenon which are regarded as holy and became praying place are studied. Visit phenomenon has a universal quality and is experienced in many societies. People started to visit and pray the places such as mountains, stones, caves, trees and springs in which they think they have supernatural power. There may be a connection between this situation and Animism and Naturism belief. At times these places are thought be the tombs of sayyid, sheikh, ghazi, martyr, sacred, companion people who have spiritual power. This place which is thought to be seven sleepers' place and the other places around it will be studied in cultural and religion aspects.

#### **Key Words:**

Seven sleepers, cave, stone, zam-zam

---

\*KSÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Anadolu toprakları, birçok dinin gelişimine ve intişarına sahne olmuştur. Bir zamanlar bu topraklarda tanrılık iddiasında bulunan Decius'lar, ana tanrı ve tanrıçalar yaşamışlardır. Daha sonraları ise onların yerlerini aziz ve azizeler almışlardır. Türklerle beraber Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi bu bölgede de pirlar, erenler, dervişler neşvünema bulmuşlardır. Bu kimseler bazen Afşin'de olduğu gibi yediler, (Ashâb-ı Kehf)<sup>1</sup> kimi yerlerde ise üçler, kırklar olarak karşımıza çıkmıştır. Türklerin bu coğrafyaya gelmesiyle birlikte en önemli ziyaret yerlerinden birisi Eshab-ı Kehf olmuştur. Türklerin bölgeye gelmesinden önce de diğer din mensupları tarafından ziyaret edildiği anlaşılan Eshab-ı Kehf'in özellikle Süryani Hıristiyanlar tarafından da bilindiği ve yediler'in hikâyelerinin nesiller boyunca anlatıldığı anlaşılmaktadır. (Wensinck 1997: 372) Esasında "Mecmua" adı altında yayınlanmış eserde Eshab-ı Kehf'in (mağara arkadaşları) İsa peygamber'in doğumundan önce uydukları ve yine onun peygamberliğinden sonra uyandıkları belirtilmiştir. (Güllü 2003: 18) Kuran-ı kerim'de geçen "Biz peygamber göndermedikçe hiçbir kavme zulmetmeyiz." (İsra: 15); "Ey Peygamber biz, seni hak ve hakikatlerle dolu bir kitapla müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Kendilerine bir uyarıcı gelmeyen hiçbir topluluk yoktur." (Fatır: 24) ayetleri gereğince her kavme bir peygamber gönderildiği belirtilmektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde Kuran-ı kerim'de anlatılan Eshab-ı Kehf kıssası'nın Hz. İsa ya da Musa veya daha öncesine ait bir Peygamber/Nebi dönemine ait olabileceğini söylemek mümkündür.

Böyle değerlendirildiğinde burasının iki bin yıldan fazla bir zamandan bu yana ziyaret edilen kutsal bir mekân olduğu kabul edilebilir. Türkçede kutsal kelimesi; güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen, tanrıya adanmış veya tanrısal olan anlamlarına gelmektedir. (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük II Ankara 1998:1424) Kutsal mekân ise insanla tanrının buluşma yeridir. Dinlerin tarihlerinde bu türden mekânların pek çok örneği bulunmaktadır. Bunlar daha çok yüksek dağ başları ve mağaralar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bilinen en eski mabetler –tesadüfen veya planlı olarak- dağ ve mağara sembolizminin pek çoğunu devam ettirmiştir. (Sharpe 2000: 52) Dinlerde dağların kutsal oluşu ve onlara karşı tazimde bulunulması, Tanrı'ya en yakın yerler olarak kabul edilmeleri, daha gelişmiş dinlerde ise Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını sembolize etmelerinden ileri gelmektedir. Dağların bulunmadığı yerlerde ise insanlar, yüce varlığa yakınlaşma ihtiyaçlarını çeşitli kuleler inşa ederek karşılamaya çalışmışlardır. (Harman 1993: 400)

*1 Kelime Arapçada mağara arkadaşları anlamına gelmektedir. Yörede "Eshab-ı Kehf" kullanımı yaygın olduğu için biz de aynı kelimeyi kullanmayı tercih ettik.*

Durkheim'e göre dünyada birisi kutsal diğeri ise kutsal dışı olan iki farklı alan bulunmaktadır. Doğal olan alan günlük alışılmış, sıradan işler alanını kapsarken, kutsal alan alışılmışlığın, güncelliğin ve olağanlığın dışında yönelik olan alandır. Dolayısıyla kutsallık birey ya da toplum tarafından kendisine majik-mistik birtakım değerler atfedilmiş, aşırı derecede yüceltilmiş, bu nedenle de aşırı saygıyı hak etmiş, atfedilen değerlerin, yüceliğin ve saygının korunabilmesi, sürekliliğinin sağlanabilmesi için bir takım normlar ve bunlara bağlı yaptırımlarla çevrelenmiş şeylere yüklenen niteliktir. (Emiroğlu ve Aydın 2003: 508-509)

Türk düşünce sisteminde önemli bir yeri olan dağ ve mağara kültürünün Türk mitolojisi (Ögel 1995: 430) ve İslam öncesi inançlarında olduğu kadar, İslam dininde de önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Nitekim Kuran-ı Kerim'de dağ ve mağaranın, evrensel oluşumdaki önemi ve ilk yaratılış sembolü olarak belirlenmesi birçok dağ ve mağaranın kutsal sayılmasına sebep olmuştur.<sup>2</sup> (Ocak 1993: 402) Bunun yanında, Hz. Peygamberin hatrasına binaen Sevr ve Hira mağarası gibi bir kısım yerler de kutsal kabul edilmiştir. Dolayısıyla İslam'ı din olarak kabul eden Türkler, eski inanışlarında var olan dağ, mağara, su vb. kültürlerin yeni dinlerinde de olmasından hareketle Kâbe deki kutsalları önce Türkistan'a oradan da Anadolu'ya taşımışlardır. Bu çerçevede Afşin Eshab-ı Khef'te de aynı durumu görmek mümkündür. Zira Eshab-ı Khef'e geldiğine dair İslam kaynaklarında bir bilgi olmamasına rağmen Hz. Fâtıma'nın bu bölgeye ziyareti, Zemzem, büyük ve küçük şeytan taşlama yerleri, kurban kesme ritüeli ve Eshab-ı Khef'i yedi defa ziyaret edenlerin hacı olacakları gibi inanç ve uygulamaların olduğu görülmektedir. Bu çalışmada sözlü gelenekten derlenen bilgilere ve bu kutsal mekân etrafında geliştirilen inanış ve pratiklere yer verilecektir. Bu çerçevede öncelikle yedilerin başından geçen hikâyeye anlatılacak sonra "Zemzem suyu, Günah kayası/Bol kısık Dar kısık, Çoban pınarı, Azizler Pınarı, Koyun taş ve Hz. Fâtıma yöre insanının deyimiyle Fadime ananın tandırı gibi kutsal kabul edilen mekânlar konu edilecektir.

## 1.ESHÂB-I KEHF /YEDİ UYURLAR

Yörede Eshab-ı Khef veya Yedi Uyurlar adıyla anılan mağara, ilçeye 6 km. mesafede Bencülüs Dağı'nın güneydoğu yamacındadır. Burada başta mağara olmak üzere cami, ribat, medrese ve han'dan oluşan külliye şeklinde bir yapı topluluğu bulunmaktadır. Eshab-ı Khef olarak bilinen külliyedeki yapıların

*2 Ocak bu konuda bilgi verirken, Abdülkadir İnan'ın, Hocalar Tav'ı denilen bir dağdan bahsettiğini ve İslâmiyet'in benimsenmesine rağmen eski âdetten vazgeçemediklerinden şikâyetle, Reşidinin cahil hocalardan şikâyet ederek bunların bu dağı ziyaret etmenin fakirlerin hacı olduğunu söylediklerini anlatıyor. Bu dağın yüksek kısmı Arafat dağını, Kızlar dağı denilen kısmı Kubeyş dağını, yine bir tepe de Mine dağını, pınarı (çeşmesi) da Zemzemi temsil etmekteymiş. Ocak'a göre Dinler tarihi açısından ilginç olan bu durum, Hacı-bektaş ilçesinde Hacı Bektâş-ı Veli'nin tekkesine yakın yüksekçe bir tepe için de söz konusudur. Zira bu tepenin adı da Arafat dağıdır. Bu örneklerden hareketle Ocak, müslüman olduktan sonra Türkler'in belirli ölçüde diğer inançlarında olduğu gibi dağ kültürüyle ilgili inançlarını da takdis ettikleri yerlere İslâm'ın doğduğu coğrafyadaki dağ adlarını vererek bir anlamda İslâmlaştırmak suretiyle yaşatmaya çalıştıklarını gösterdiğini söylemektedir.*

Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı döneminden izler taşıdığı ve kökeninin antik döneme kadar gittiği belirtilmektedir. (Müderisoğlu 1991: 12) Kur'an-ı Kerimde anlatılan bir kıssa olmasından dolayı da Müslümanlar buraya ilgi göstermişlerdir. Yöre halkı, burası için Eshab-ı Kehf kelimesi yanında "Ziyaret", "Yediler", "Yedi Uyurlar" ismini de kullanmaktadır. Daha çok Yedi Uyurlar olarak bilinen menkıbe, Hz. İsa veya Hz. Musa'ya inanan yedi gencin başından geçen olayları anlatmaktadır. (Kehf: 9-26) Gençlerin halk arasındaki isimleri Yemlihâ, Mislinâ, Mekselinâ, Mernûş, Debernûş ve Sazenûş, Kefestatyüş ve köpekleri Kıtmir'dir.<sup>3</sup>

Rivayete göre Efsus denilen şehirde, putperest bir hükümdar yaşamaktadır. Hükümdar kendisini tanrı ilan eder ve ona secde etmeyenleri türlü işkencelerle öldürür. Fakat hükümdarın sarayında görevli eşraftan kimselelerin çocuklarından oluşan bir grup genç, onun Tanrılığına inanmayıp gizlice Allah'a ibadet etmeye başlar. Gençlerin kendisine inanmadığını, buyruğu dışına çıktıklarını anlayan kral, onları cezalandırmak ister. Durumdan haberdar olan gençler, hükümdarın zulmünden korkar, şehri terk etmeye karar verir. Bir sabah vakti henüz kimse yatağından kalkmadan şehri terk eder ve bilinmeyen bir istikamete doğru yürümeye başlarlar. Bu sırada düzlükte koyunlarını otlatan bir çobana rastlarlar. İsminin Kefestatyüş olduğunu söyleyen çoban da onlara katılmak ister. Gençler onu da yanlarına alır. Bu sırada köpeği Kıtmir de peşlerinden gelir. Yanlarında köpek olduğu halde içerisinde su bulunan mağaraya sığınır. Gençler, "Geceyi burada geçirelim, yarın ne yapacağımızı kararlaştırırız." der ve uykuya dalarlar. Peşlerinde olan kralın adamları onların uyudukları mağarayı bulur ancak korkudan içeri giremezler. Zira mağaranın önünde duran "Kıtmir" onlara engel olur. Bunun üzerine kralın adamları onların açlık ve susuzluktan ölmeleri için mağaranın ağzını taşla kapatırlar. Yediler, uyandıklarında ne kadar uyuduklarının farkında olmazlar. Oysa Allah onları yüzyıllarca sürecek bir uykuya yatırmıştır.

Asırlar sonra mağara yakınlarında koyunlarını otlatan bir çoban yağmura tutulur ve kendi kendine "Şu mağaranın ağzını açıp koyunlarımı içeri koysam onları yağmurun zararından kurtarmış olurum." der. Uğraşa uğraşa gençlerin uyudukları mağaraya bir delik açmayı başarır. Bunun üzerine Ulu Tanrı, gençlerin ruhlarını cesetlerine geri gönderir. Gençler uyanır ve aralarından Yemliha'yı yiyecek alması için gümüş paralar ile şehre gönderirler. O, şehrin kapısına geldiğinde bilmediği şeyler görür. Sonra bir satıcının yanına gelip "Şu para karşılığında bana yiyecek ver." der. Satıcı sen bu paraları nereden aldın diye sorar. Yemliha da "Dün arkadaşlarımla bir mağaraya sığınmıştık, sabah olunca bu parayı verip beni şehre gönderdiler." cevabını verir. Satıcı bu paralar önceki hükümdarlar zamanından kalma dedikten sonra onu

*3 Kahramanmaraş ve çevresinde yedilere ait olduğu kabul edilen Debernûş, Şazenûş, Eshabil, Mislinâ, Mekselina, Mernûş gibi isimlerin erkekler yanında kadınlara da ad olarak konulduğunu söyleyebiliriz. Ancak Afşin nüfusuna kayıtlı en yaygın isim, Yediler'in de lideri kabul edilen "Yemliha" dır. Bölge insanı gittikleri yerlere de bu ismi taşımışlardır. Nitekim yıllar önce Kayseri'ye giden yöre insanı Yemliha (Yamula) adını yeni kurdukları yerleşim yerine de vermişlerdir.*

kralın huzuruna götürür. İyi kalpli bir insan olan kral paraları gördüğünde Yemliha'ya "Bu paraları nereden buldun" der. Yemliha satıcıya anlattığını krala da anlatır ve mağaranın yerini tarif eder. Hükümdar, Yemliha'nın arkadaşlarının da mağarada olduğunu öğrenince halkla birlikte mağaraya gider. Mağaranın önüne geldiklerinde Yemliha, "Müsaade ederseniz mağaraya önce ben girip arkadaşlarıma haber vereyim." der. Yemliha arkadaşlarının yanına geldiğinde Tanrı, hepsini yeniden uykuya daldırır. Dışarıda bir süre Yemliha'nın dönmemesini bekleyen hükümdar ve halk onların dışarı çıkmadığını görünce mağaraya girer ve gençlerin ruhlarının cesetlerinden ayrılmış olduklarını görürler. Lakin cesetlerinde bir eksiklik bulamazlar. Bunun üzerine hükümdar "İşte bu Tanrı tarafımdan size gönderilmiş bir delil (ayet) dir" der. (Sümer, ? : 16-19) Yöre halkına göre, kral ve halk mağaraya girdiklerinde Yemliha ve arkadaşlarından bir iz bulamazlar.<sup>4</sup> Bu olay Allah'a, âhirete ve yeniden dirilmeye inanmayan halk için büyük bir mucize olur. Anlatılanlara göre Kıtırmir, mağara önünde ayakları üzerinde, gençler ise mağaranın içerisinde yatarlar. Melekler (kanatlı varlıklar) gelip içeride uyuyanlar şayet sağ tarafına yatıyorlarsa onları sola, sol taraflarına yatıyorlarsa da sağ taraflarına çevirir Kıtırmir'e de gıdasını verip giderler.

Günümüzde Eshab-ı Kefh'e Kahramanmaraş ve ilçeleri, Adıyaman, Kayseri, Malatya, Gaziantep gibi çevre vilayetler yanı sıra diğer il ve ilçelerden de yoğun bir ziyaretçi akını olmaktadır. Burası daha çok akli dengesini kaybedenler, konuşamayanlar, cin çarpmış olduğuna inanılanlar, gözü görmeyen, kulağı duymayan, çocuğu durmayan, epilepsi hastalığı olanlar ile akraba evliliğinden kaynaklanan problemleri olanlar tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>5</sup> Mağaradaki su ile abdest aldıktan sonra ya aynı yerde veya camide "Allah'ım

4 İnanmaya göre, Yemliha ve arkadaşları Afşin'deki Eshab-ı Kefh'ten girmiş, (Ki inanışa göre iki mağarayı birbirlerine bağlayan gizli bir geçit bulunmaktadır.) Tarsus'taki Eshab-ı Kefh'ten çıkmışlardır.

5 Eshab-ı Kefh'in geçmişte de benzer amaçlar için ziyaret edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim buraya iç temizliği, günahattan arınma, sarılıktan sıyrılmak, kara bahtı yenmek, mal ve çocuk sahibi olmak gibi birçok dilek için geldiği belirtilmiştir. Hasan Reşit Tankut, *Maraş yollarında*, (Tıpkıbasım) Kahramanmaraş 2008, s.121

6 Yöre halkının anlattığına göre, zaman zaman Türkistan'ın çeşitli ülkelerinden (Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan gibi) gelen ziyaretçiler zaviyede kırk gün süreyle uzlete çekilmektedirler. Kimi tarikat mensubu kimselerin de Cuma akşamlarını burada dua, ibadet ve zikirle geçirdikleri ifade edilmektedir. Hacı Bektaşî Veli de burada bir süre kalmıştır. Vilayet-nâmede anlatıldığına göre Hacı Bektaş-ı Veli Türkistan'dan Anadolu'ya hareket etmeden önce hacca niyet eder. Giderken Necef Şâhını ziyaret eder, burada erbain çıkarır. Sonra Beytullah'a varır buradan Medine'ye, oradan Kudüs'e sonra da Halep şehrine gelir. Buradan Rûm ülkesine (Anadolu) yürür. Afşin'deki Eshab-ı Kefh Mağarasına uğrar. Mağarada kırk gün (erbain çıkarmak) çile çektikten sonra Kayseri'ye doğru yola çıkar. *Menakıb-ı Hacı Bektaşî Veli "Vilayet-nâme" Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı*, İstanbul 1990, s., 17-18

7 1900'lü yılların başında Eshab-ı Kefh'i ziyaret ettiğini söyleyen Şerefüddin Mağmûmî "*Seyâhât Hâtraları*" adlı eserinde, halkın ikinci zemzem saydığı sudan içtiğini, günümüzde tespit edemediğimiz ancak o zamanlar mevcut olduğu anlaşılan "Kıtırmir Deligi"nden geçtiğini ve "Kıtırmir Yalağı" denilen mahalle para bırakarak ziyaretten ayrıldığını ifade etmiştir. *Seyahatname, Şehir Tarihi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş*, Neşreden Yaşar Alparslan-Serdar Yakar, Ukde yayınları, Kahramanmaraş 2009, s. 72-73,

8 Mescit'in içerisinde mağara girişine denk gelen yerde yöre halkının "tâ " (genellikle duvarda eşya koymak için yapılan niş) dedikleri yer "Küçük şeytan"; han girişinin sağ tarafında tavan kemeri olarak yapılan eski yapının üzeri ise "Büyük şeytan" olarak isimlendirilmektedir. Ziyaretçiler ellerine küçük taşlar alarak önce küçük, sonra da büyük şeytanı taşlamaktadırlar.



kapına geldim, şifamı ver, beni boş çevirme, dualarımı kabul et.” şeklinde dua ederler. Ziyaretçiler hangi amaç için gelmişlerse o amaçlarının gerçekleşeceğine inanırlar. Ağrısı ve sızısı olanlar mağara girişinin sağında Hıristiyanlardan kalma vaftiz taşına ağrıyan yerlerini sürerlerse ağrılarının geçeceğini düşünürler. (Sümer, ? : 21) Eshab-ı Kehf’te kalma süresi hastalığın durumuna göre farklılık arz eder. Bu süre birkaç saat ile bir hafta arasında değişebilmektedir. Ziyaretçiler bu süre içerisinde kervansarayda veya zaviyede konaklarlar.<sup>6</sup>

Eskiden at, at arabası, kağnı ve katırlar üzerinde ziyarete gelirken günümüzde onların yerini traktör, kamyon gibi taşıtlar almıştır. Ziyaretçiler burada kurban kesip yemek yapar gelen misafirlere ikram ederler. Adak kurbanlarının da kesildiği ziyaret yerine yakın akrabalar ve komşular da iştirak ederler. Ziyaretçiler genellikle perşembe ve cuma günleri sabah erken saatte gelir akşam olmadan tekrar evlerine dönerler. Kurbanlar ziyaret yerinin doğusunda kesilir. Yakınlarda bulunan çalılıklara bez bağlanır. Ayrıca mes-cidin bulunduğu girişin sağ tarafında adına “Kıtmir Çanağı/Kıtmir Yalağı” denilen taş oyuğun içerisine madeni para atılır.<sup>7</sup>

Yöre insanına göre Eshab-ı Kehf, Kâbe’den sonra en kutsal yerlerden birisi ve Hac merkezidir. Dolayısıyla hac’da uygulanan bir kısım ritüeller burada da icra edilmektedir. Bunlar arasında kurban kesme ve şeytan taşlama<sup>8</sup> önde gelen uygulamalardandır. Ayrıca bölge insanı Kâbe’deki bir kısım kutsalları da Eshab-ı Kehf’e getirme yoluna gitmişlerdir. Bunlar arasında zezem ve Fadime Ana’nın tandırı başta gelenlerdendir. İnanişaya göre Mağaradaki su ile zezem’in kaynağı aynıdır ve her ikisi de aynı kaynaktan beslenmektedir. Dolayısıyla insanlar “Zezem” olarak gördükleri sudan içmekte; onu, ziyarete gidemeyenlere ikram etmektedirler. Eshab-ı Kehf’i yedi defa ziyaret edenin bir hac sevabı kazanacağı ve günahlardan arınacağı kabul edilmektedir.

Cuma gününün dışında mübarek gün ve gecelerde çevre il ve ilçelerden gelen insanlar (Afşin’in Sesi Gazetesi 2009: 1) zamanının çoğunu Eshab-ı Kehf’te geçirme isteğinde olmakta, bu gecelerde külliyeinin meşcit, medrese ve kervansaray bölümlerinde namaz kılınıp dua edilmekte, mağarada sabaha kadar zikir çekilmektedir. Bazı gecelerde ise mağarada kimse olmamasına rağmen Yedilerin zikir seslerinin duyulduğu, bu seslerin Yemliha’nın Kuran okumasıyla sona erdiği söylenmektedir. Ayrıca Yedi Uyurlar’ın Maraş’ın kurtuluşu ile 1974 Kıbrıs Barış Harekâtında da yer aldıkları anlatılmaktadır.<sup>9</sup> Nitekim savaş zamanlarında farklı boy ve yaşlarda olarak görülen Yedi Uyurlar’ın, yeşil sarıkları ve cübbeleri ile ellerinde sancakları olduğu halde savaşa gittikleri, savaşların kaderini değiştirdikten bir gün sonra tekrar Kehf’e döndükleri anlatılmaktadır. Rivayete göre Yedi Uyurlar, savaş aletleriyle savaşmazlar.

Bunun yerine ya düşman askerlerinin gözlerine görünerek onları korkutur veya Türklerin zayıat vermesini önlemek için, düşmanların attıkları top güllerini havada tutup güvenli bir şekilde yere indirirler.

Eshab-ı Kehf hakkında anlatılan menkıbeler, yörede hala tüm canlılığı ile yaşatılıp nesillere aktarılmaktadır. Yedi uyurlara ait isimlerin yanı sıra Eshabil isminin de yaygın olduğunu da söylemek mümkündür.<sup>10</sup> Yörede Eshab-ı Kehf'le ilgili bir diğer uygulama ise yeni doğan erkek çocukların oraya götürülmesidir. Çocuk birkaç günlük iken Eshab-ı Kehf'e getirilerek mağarada birkaç saat yatırılmakta, sonra Eshab-ı Kehf'in imamı veya bekçisine çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına ise kamet okutulduktan sonra Yedilerden birisinin ismi konulmaktadır.

---

Ali Yalçın, Tarihi, Efsanevi ve Sosyokültürel Açından Afşin, Basım yeri ?, Basım tarihi 1997, s. 70  
9 Eshab-ı Kehf'in Türk denizcilerinin koruyucusu olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim Esahab-ı Kehf'in isimlerinin hat sanatıyla yazılmış gemi şeklinde kitabelerinin gemilerde muhafaza edildiği, böylece gemileri batmaktan kurtaracağı belirtilmiştir. F. Sümer, Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Basım Tarihi?, a.g.e, s. 55, 66

10 Yöre halkının hayatında önemli bir yere sahip olan Yedi Uyurlar, isimleriyle yaşatılmanın yanında çeşitli amaçların gerçekleştirilmesinde de önemli bir figürdür. Nitekim onların isimlerinin yazılı olduğu kâğıdı yanında taşıyanın kaza-belayı defedeceği varsayılır. Hamile kadının onu üzerinde taşımasıyla sağlıklı bir çocuğu olacağı, onu doğum sırasında yatağının üzerine koyarsa kolay doğum yapacağı söylenir. Uyuyamayanların kâğıdı yastığın altına koymasıyla uyuyabileceği, yanan bir ateşin üzerine atıldığında ateşin derhal söneceği, evin bir yerine asılmasıyla da evin başta yangın ve hırsızlık olmak üzere geçimsizlik, hastalık ve afet gibi birçok şeyden korunacaklarına inanılır. Yedilerin isimlerinin kazındığı demir parçasının tarlaya gömülmesiyle de ürünün bol çıkacağı söylenir. Sümer, a.g.e., 20-21; Mehmet Kaya, "Eshabü'l Kehf (Yediler) ve Önemi" Cemre Dergisi Sayı 2-3, (Afşin Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayın Organı), Afşin 1995, s. 41; Orhan Özdemir, *Afşin Yöresi Halk İnanışlarının İslam Öncesi Eski Türk İnançları İle Karşılaştırmalı Bir İncelemesi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Projesi, Kahramanmaraş Şubat 2007, s. 12-13; Üç asır uyumaları neticesinde tabiat yasalarına altüst eden yediler ve köpeğin ismi nazarlık olarak da kullanılmaktadır. Nitekim Yedilerin ismi deri ya da kağıda yazılıp eskiiyip yırtılmaması için de muşambaya sarılıp deriden bir kılıf içerisinde çocukların omuzlarına veya büyüklerin boyunlarına asıldığı takdirde onları nazardan koruyacakları kabul edilmektedir. *Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul 1994, s. 120*

Çoban Kefeştetayyüş'ün asasını yere vurmasıyla çıkan su, yöre halkı tarafından Çoban Pınarı olarak isimlendirilmektedir. Kutsal olduğu düşünülen Çoban pınarı, Afşin'in içme suyunu kısmen de sulama suyunu karşılamaktadır. Söz konusu su üzerinde on dört su değirmeni, birisi de Alauddevle Bey'in karısı Şems Hatun adına yapılmış olan on beş değirmenin olduğu kaydedilmiştir. (Baş ve Tekin 2007: 188)<sup>12</sup> Ayrıca aynı pınarın üzerinde Selçuklu ve Osmanlılar zamanında kadın ve erkekler için ayrı ayrı hamamların yapılmış olduğu ancak günümüze kadar ulaşamadıkları anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Günümüze ulaşan yalnızca köyün camisi olmuştur. Suyun üzerinde inşa edilen cami, kış aylarında pınar suyunun buharı ile ısıtılmıştır. Rivayete göre pınarın suyu bir gün aniden kesilmiş. Bu durumu merak eden değirmen sahibi ve köy sakinleri, kesilme nedenini öğrenmek için suyun gözüne doğru gitmişler. Suyun kaynağına 50 m. yaklaştıklarında su yeniden gür bir şekilde akmaya başlamış. Bu durum pınarın gözünü (kaynağını) insanlara göstermek istememesi olarak yorumlanmış. Öte yandan suyun kesilmesiyle balıkların yok olması gerekirken hiçbir balığın ölmediği görülmüş. Yöre halkının kutsal kabul ettiği Çoban Pınarı'nın balıklarının avlanması günah kabul edilir ve onlara dokunulmaz. Ancak suyun gözüne 600 m. uzak mesafedeki balıkların avlanabileceği söylenir. Anlatılanlara göre bu durumun ihlal edilmesiyle birlikte köyde düzenin bozulacağı ve köylülerin göç etmek zorunda kalacakları düşünülür.

Pınarın üzerinde inşa edilmiş olan köyün camisinde ara vermeksizin kırk gün sabah namazı kılan kimselerin alışılmışın dışında şeylere şahit oldukları anlatılmaktadır. Bunlardan birisi camiye süpüren genç bir kız, diğeri ise cemaatle namaz kılan ancak namaz çıkışında sır olan bir kişinin hikâyesidir. Sabah namazını sürekli camide kılan köylüler, oraya vardıklarında camiye süpüren genç bir kızla karşılaşır ve onun aniden kaybolduğunu görürler. Cami cemaati, tanımadıkları bir kişinin de<sup>14</sup> kendileriyle aynı safta sabah namazı kıldığını, ancak namaz bitiminde kimsenin konuşmasına fırsat vermeden sır olduğunu söylerler. Bazı zamanlarda da camide tanımadıkları yedi insanın namaz kıldığını, bunların da Yediler olabileceğini anlatırlar.

14 Sır olan erkeğin, Hızır aleyhisselam; camiye süpüren esrarengiz kız'ın ise pınarın balıklarından birisi olduğuna inanılmaktadır.

15 Sözü geçen ağacın İbn Abbas'a ait olduğu söylenen Arapça bir risalede sözü edilen ağaçla aynı ağaç olması da mümkün gözükmektedir. Paris Milli Kütüphanesinde olduğu belirtilen risalede anlatılanlara göre, "Yanlarında çoban ile köpeği de olduğu halde Yediler bir çayırılığa gelirler. Çayırılıkta ulu bir ağaç ve ağacın altında da bir pınar vardır. Yediler, pınarın başında bir süre oturup azıklarını yer sonra çoban, yanındaki tulumu pınarın suyu ile doldurur ve yeniden yola koyulur, çok geçmeden dağa varırlar." F. Sümer, a.g.e, s. 62

16 Çoban Pınarı, hasta koyunlar için de şifa kaynağı olarak görülmektedir. Bu durumda olan hayvanlar Kâbe'den getirildiği söylenen ve üzerinde Arapça bir kısım yazıların yazılı olduğu söylenen bakır bir taşı suya atmakta ve hasta koyunlar söz konusu suyu içtiklerinde iyileşecekleri kabul edilmektedir.

Çoban Pınarının yaklaşık 20 m. güney batısında, birkaç yıl önce kendiliğinden devrilip kırılan bir kavak ağacının varlığından da söz edilmektedir. Rivayete göre, sabah namazında cemaat secdeye vardığında söz konusu ağaç da secdeye varır.<sup>15</sup> Bu duruma şahit olan köyden bir kadın yakın çevresinden kimselere, kavak ağacının kendi etrafında dönerek zikir çektiğini ve cemaatle birlikte secdeye vardığını anlatır. Ancak ona kimse inanmaz. Bu duruma üzülen kadın, ağaç yine bir gün secdeye vardığında başındaki kırmızı yazmasını onun en üst dalına bağlar. Ağacın en uç dalına bağlı olan yazmayı gören köylüler, aralarında tartışmaya başlar. Köyden ulu bir zat, kadının bir sırrı ifşa ettiğini bildiğinden ona “Bu sabah ağaç tekrar secdeye vardığında yazmam ağaçtan geri al.” der. Kadın sabah namazında ağaç yeniden secdeye vardığında bağladığı yazmasını oradan alır.

Eshab-ı Kefh’e giden yolun üzerinde olan Çoban Pınarı’nın suyu, ziyarete giden ve gelenler tarafından şifa niyetiyle içilmektedir.<sup>16</sup>

## 6.AZİZLER PINARI

Azizler Pınarı, Emirli köyü Rayıflar Obası sınırları içerisinde. Eshab-ı Kefh’e giden eski yol üzerinde olan pınar, mağaranın 50 m. doğusundadır. Kur’an-ı Kerime göre mağaraya sığınan Yediler, 309 sene uyurlar. Uyandıklarında ne kadar uydukları konusunda birbirleriyle tartışmaya girerler. Sonra açlıklarını fark ederek içlerinden Yemliha’yı ekmek ve yiyecek almak için çarşıya gönderirler. Şehre ulaşan Yemliha, şehrin değişmiş, insanların boylarının kısalmış olduğunu görür. Fırından ekmek alıp arkadaşlarının yanına dönmek isteyen Yemliha, uzun boyu, saç sakalı, kıyafeti vs. ile halkın dikkatini çeker ve insanlar, Yemliha’yı takip eder ve mağara yakınlarına kadar gelirler. Mağaraya yaklaştıklarında Yemliha, peşinden gelenlere “Azizlerim durun! mağaradaki arkadaşlarım sizi kalabalık ve her yönüyle değişmiş görürlerse korkarlar. Bu yüzden onların yanına önce ben girip sizin geldiğinizi, haber vereyim siz de burada durup benden haber bekleyin.” der. Yemliha, hitabını bitirdiğinde ayağını bastığı yerden bir su çıkar. Yemliha’nın “Azizler durun.” hitabının ardından çıkan suya ise “Azizler Pınarı” denilir. Menkıbeye göre Yemliha, halka bu şekilde seslendikten sonra mağaraya girer ve kaybolur.

Bir parmak kalınlığında akan Azizler Pınarı, aktığı yerden birkaç m. sonra yeniden kaybolmaktadır. Yalnızca bahar aylarında fazlaştığı söylenen pınar diğer mevsimlerde aynı oranda akmaktadır. Azizler Pınarı, yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmektedir. Taharete kullanmanın günah olduğu söylenen suyun şifa amaçlı içildiği belirtilir. Buradan götürülen su “Azizler Pınarı’nın suyudur, içerseniz şifa bulursunuz” denilerek komşulara ikram edilmektedir. Ayrıca pınar, çeşitli hastalıklar için şifa niyetiyle kullanılmaktadır. İlçede Azizler Pınarı, Çoban Pınarı, zemzem Pınarı, Mağara Gözü,

Kızlar Pınarı,<sup>17</sup> Elmalı Pınar ile Devlet hastanesine giden yol üzerindeki pınar da Yediler’le bağlantılı kabul edilmektedir. Sayıları yedi olan pınarların her birisinden alınan bir miktar su ile akşam namazı ile yatsı namazı arasında banyo yapılırsa ve uygulamaya üç cuma devam edilirse çocuğu olmayan kadınların da çocuklarının olacağı, felçli hastaların hastalıklarının iyileşeceği kabul edilir.

### 7. FADİME ANANIN TANDIRI

Eshab-ı Kehf külliyesi içerisinde, mağaranın 200 m. kadar batısında bulunmaktadır. 1 m. derinlik ve yarım metre ağız genişliğine sahip ve kendiliğinden oyuk olduğu anlaşılan taş, “Fadime Anamızın Tandırı” diye isimlendirilmektedir. Tandırın yanı başında düz kayanın üzerindeki iki taş oyuğun onun dizlerini koymasıyla oluşan izler, aynı kayanın üzerindeki oklava, evirgeç ve hamur yumağı şeklindeki kaya oluşumlarının da onun ekmek yapmakta kullandığı malzemeler olduğuna inanılmaktadır. Rivayete göre Hz. Fatıma Eshab-ı Kehf’e kadar gelmiş ve burada bir süre yaşamış. Bu süre içerisinde tandırda pişirdiği ekmekler ile Yedileri beslemiştir.

Eshab-ı Kehf’i ziyarete gelenler “Bir de Fadime Anamızın makamını ziyaret edelim.” der ve Fadime Ana’nın tandırını da ziyaret ederler. Ziyaretçiler Fadime Ananın oturduğu düşünülen yere oturup onun dizlerini koyduğu yere kendi dizlerini koyar, başta hamur yumağı olmak üzere Fadime Ana tarafından kullanıldığı düşünülen eşyalara elleriyle dokunur ellerini, yüzlerine veya ağrıyan yerlerine sürerler. Bazıları ise burada iki rekât namaz kılıp dileklerinin gerçekleşmesi için dua eder.

Fadime Ananın Tandırı yakınında bir taşın üzerinde bulunan bir ayak izinin ise geyik atlaması ile oluştuğuna, yine kayanın yakınındaki çalıların ise çalıya dönüşmüş köpek olduğuna inanılır. Rivayete göre çoban Kefeştetayyüş ile köpeği Kıtımir itburnu çalısının olduğu yerde istirahat ederken hava birden kararır, şiddetli bir yağmur başlar. Durumun kötüye gittiğini ve Kıtımir’in öleceğini anlayan Kefeştetayyüş, “Allahım! ya onu çalıya dönüştür veya buradan kurtar.” diye dua eder. Allah onun duasını kabul eder ve köpek çalıya dönüşür. Bundan dolayı söz konusu ağaca “İtburnu Çalısı” denilir. Burayı ziyaret edenler, dileklerinin kabul olması için itburnu çalısına çaput bağlarlar.

17 Kızlar pınarı, Afşin’in kuzeybatısında Göz Suyu’nun 150 m. kadar kuzeydoğusunda bir kayanın arasından çıkmaktadır. İnanışa göre yılda bir defa, mübarek gecelerin birisinde pınardan yedi kız çıkar ve kuşluk vaktine kadar kalır. Kuşluk vakti olduğunda ise pınarın gözüne girerek kaybolur. Bu sürede kızları gören kişinin bahtının açık, ömrünün uzun olacağı ve cehennem ateşi görmeyeceğine inanılır. A. Yalçın, a.g.e., s. 61

---

## KAYNAKÇA

Afşin'in Sesi Gazetesi, Sayı 3889, 17 Eylül Perşembe 2009.

**Alparslan, Yaşar-Yakar Serdar.** Seyahatname, Şehir Tarihi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş, Ukde yayınları, Kahramanmaraş 2009.

**Akbaba, Abdurrezzak.** Afşin Kaymakamlığı köylere hizmet götürme birliği Afşinli Şairler Antolojisi, Kahramanmaraş 2000.

**Boratav, Pertev Naili.** 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul 1994.

**Emiroğlu, Kudret-Aydın Suavi,** Antropoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları Ankara 2003.

**Gölpınarlı, Abdulkaki.** Menakıb-ı Hacı Bektâşi Velî "Vilayet-nâme" İstanbul 1990. Güllü, Gül. "Mitolojiden Teolojiye Eshabü'l Kehef". Milli Folklor Sayı 59, 2003. s. 14-21

**Harman, Ömer Faruk** "Dağ" DİA C. 8, İstanbul 1993.

**Kaya, Mehmet.** "Eshabü'l Kehef (Yediler) ve Önemi" Cemre Dergisi Sayı 2-3, (Afşin Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayın Organı), Afşin 1995. s. 41;

**Müderrişoğlu, M. Fatih.** "Afşin Eshab-ı Kehef Külliyesi Hanı", Türkiye İş Bankası Kültür ve Sanat Dergisi Kahramanmaraş Özel Sayısı Yıl 3, Sayı. 10, Ankara 1991. s.12

**Ocak, Ahmet Yaşar,** DİA, C. 8, İstanbul 1993, s. 402

**Ögel, Bahaddin,** Türk Mitolojisi C. II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

**Özdemir, Orhan.** "Afşin Yöresi Halk İnanışlarının İslam Öncesi Eski Türk İnançları İle Karşılaştırmalı Bir İncelemesi", KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Projesi, Kahramanmaraş Şubat 2007, s. 12-13;

**Sharpe, J. Eric,** Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram, (Çev. Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000

**Sümer, Faruk.** "Eshabü'l-Kehef (Yedi Uyurlar)", Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Basım Yeri? Basım Tarih?, s. 21

**Tankut, Hasan Reşit.** Maraş yollarında, (Tıpkıbasım) Kahramanmaraş 2008.

**Tekin, Rahmi-Baş Yaşar.** Maraş Vakıfları, Konya-Ereğli 2007.

**Taşyürek, Hayati Vasfi.** "Yedi Uyurlar Destanı" Cemre Dergisi, Sayı: 2-3, Afşin Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayın Organı Bahar-Yaz 1995, s. 42-45

**Yalçın, Ali.** Tarihi, Efsanevi ve Sosyokültürel Açından Afşin, B. Yer ? Basım tarihi 1997

Türkçe Sözlük II, Türk Dil Kurumu Ankara 1998.

**Wensinck, A. J.** "Eshâbü'lkehef", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi C. IV, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Eskişehir 1997.



---

## ASHÂBÜ'L-KEHF'İN TARİHSEL SÜRECİ

Doç. Dr. İlyas GÖKHAN\*

### ÖZET

#### ASHÂBÜ'L-KEHF'İN TARİHSEL SÜRECİ

Bu bildiriye Maraş-Afşin'de bulunan Ashabü'l-Kehf Mağarasının tarihsel süreci incelendi. Roma İmparatorluğu zamanında Efsus'ta Hıristiyanlığı kabul eden 7 genç baskılar yüzünden bir mağaraya sığındılar. Bu mağarada 300 yıl uykuya yattılar. Onlar uyandığı zaman Efsus'a Bizans İmparatorluğu hakim olmuştu. Efsus valisi bu mağaranın önüne bir kilise inşa etti. Mağara'nın olduğu Efsus şehri Selçuklular tarafından fethedildi. Buraya Maraş valisi cami, han ve medrese inşa etti. Dulkadir Beyleri de bu mağaraya önem verdiler. Osmanlı Döneminde de Efsus ve Kehf mağarasına önem verildi.

**Anahtar kelimeler:** Ashabü'l-kehf, Maraş, Efsus, Afşin, Roma, Bizans, Selçuk, Osmanlı, Dulkadir

### ABSTRACT

#### ASHABU'L-KEHF OF THE PROCESS

In this paper, in the Marash -Afsin Ashabü'l-Kahf Cave examined the historical process. In the Efsus the time of the Roman Empire accepted Christianity took refuge in a cave of the seven young prints. This cave lay asleep for 300 years. They had been dominated by the Byzantine Empire Efsus'a when they wake up. Efsus governor has built a church in front of the cave. Efsus the city was conquered by the Seljuks in the cave. Here the governor of Marash, mosques, khans and has built a madrasa. Dulkadir Bey gave importance to this cave. Efsus importance during the Ottoman period and was awarded the cave Cave.

**Key words:** Ashabu'l-Kehf, Marash, Efsus, Afsin, Roman, Byzantine, Seljuk, Ottoman, Dulkadir

---

\*Nevşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi - igokhan@nevsehir.edu.tr

Bildirimize başlarken “Ashâbü’l-Kehf” isminin doğru yazılışına da dikkat etmemiz gerektiğini belirtmek istiyorum. Bazı araştırmacılar bu ismi “Eshab-ı Kehf” şeklinde yazmaktadırlar. Hatta Ashâbü’l-Kehf ismi Afşin’de mağaranın olduğu yönü gösteren levhalarda, turizm haritalarında ve devletin resmi belgelerinde Eshab-ı Kehf şeklinde yazılmıştır. Bu yazılış yanlış olup eshab kelimesi “*sehebe*” fiilinden gelmekte olup yerde sürüklenmek, çekmek, peşi sıra sürülmek gibi anlamları vardır. Eshab ise isim olarak bulut anlamına gelir. Ashâb ise “*sâhabe*” fiilinden gelmekte olup arkadaşı, dostu, refakatçisi ve yoldaşı olmak demektir. Ashâb isim olarak arkadaş ve dost anlamına gelmektedir. Asâbü’l- Kehf mağara arkadaşları demektir. Bu mağarada uyuyan yedi genç mağara arkadaşı olmuşlardır. Bu sebeplerden dolayı bu ifadeyi “Ashâbü’l-Kehf” şeklinde yazmak ve okumak gerekmektedir.

Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının muhtelif yerlerinde birçok Ashâbü’l-Kehf mağarasının bulunduğu rivayet edilse de büyük ihtimalle bu mağara Afşin’de bulunmaktadır. Ashâbü’l-Kehf mağarasının bulunduğu Afşin bölgesi tarih boyunca pek çok milletin hâkimiyet sürdüğü ve medeniyet oluşturduğu bir bölgedir. Bölgede Asur Koloni Çağ, Hitit (Eti), Makedonya, Roma, Bizans, Müslüman Araplar, Selçuklular, Haçlılar, Dulkadihliler ve Osmanlılar gibi devletler hâkimiyet sürmüşlerdir. Yedi Uyurlar hadisesinin geçtiği dönem M. S. 200’li yıllardır. Anadolu’da Hıristiyanlığın yayıldığı bir dönem olan bu süreçte bölgeye Büyük Roma İmparatorluğu hâkimdir. Roma’nın zulmünden Hıristiyanlar Kapadokya’da yer altı mağaralarına sığınmışlardı. Dönemin Roma İmparatoru ise Decius ( Dakyus- Dakyanus) (249–251) olup zalim bir hükümdardı. Onun zamanında Hıristiyanlığı kabul edenlere ağır işkenceler yapılmaktaydı. Yedi Uyurların uyandığı dönem ise M. S.450’li yıllardı. Bu dönemde ise Büyük Roma İmparatorluğu ikiye ayrılmış olup Afşin yöresine Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu hâkimdi. Dönemin Bizans İmparatoru II. Teodosios (408–451) olup adil bir hükümdardı. Bu imparator Yedi Uyurlar hadisesini duyunca karısı ile birlikte mağarayı ziyarete gelmiştir. Hıristiyanlarca da kutsal yer olarak kabul edilen Efsus bölgesi ile ilgili VII. Yüzyıl Hıristiyan kaynakları bilhassa da Süryani kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır.

Ashâbü’l- Kehf mağarasının ağzı doğu yönündedir. Yedi Uyurlar Hadisesi ortaya çıktığında dönemin bölgedeki valisi mağaranın ağzına bir kilise inşa ettirmişti. Bu kilise şimdiki mescidin yerindeydi. Devrin mimari tarzı olan Korint nizamı ile inşa edilen kilisenin kalıntıları ile mescit yapılmıştı. Günümüzde mescidin içindeki sütun ve kible tarafında bulunan taşlardan bu anlaşılmaktadır.

637 Yılında Müslümanlar Maraş ve Afşin bölgesini fethettiler. Aynı yıllarda Antakya, Misis ve Tarsus bölgesi de fethedilmişti. Müslüman

Araplar Tarsus'u bölgenin merkezi yapmışlardı. . Oluşturulan Avasım ya da Sugur eyaletinin merkezi olan Tarsus'ta Müslüman valisi bulunmaktaydı. Maraş, Antakya ve Malatya bölgesi de Tarsus'a bağlıydı. O sırada Efsus (Afşin) bölgesi de Tarsus'a bağlıydı. Bundan dolayı da Efsus ile Tarsus karıştırılmıştır. Efsus'tan bahseden bazı İslam kaynakları burayı Tarsus'un beldelerinden biri olarak zikretmişlerdir. Bundan dolayı da daha sonraki dönemlerde bu mağara Tarsus'ta aranmıştır. Bölgede bulunan bir mağaraya da Kehf mağarası denmiştir. 1873'te Osmanlı Padişahı Abdülaziz buraya bir cami inşa ettirmiştir. Tarsus'taki mağaranın olduğu bölgede Hıristiyanlık dönemine ait kilise ve kalıntıları bulunmamaktadır. Ayrıca bu mağara Kehf Sure'sinde anlatılanlara uymamaktadır. Mağaranın ağzı ise güney yönüne bakmaktadır. Burası mağaradan ziyade bir kuyu şeklinde yapıya benzemektedir.

Tarsus'un adı hiçbir zaman Efsus olmamıştır. En eski kaynaklar Tarsus'tan bahsetmektedirler. Ama hiçbir zaman buranın adını Efsus olarak zikretmemişlerdir. Çukurova bölgesinin en eski şehirlerinden biri olan Tarsus hakkında bilgi veren Ksenophon (M.Ö.430-362) "Anabasis Onbinlerin Dönüşü" adlı eserinde Tarsus'tan bahsederken Tarsos ismini kullanmıştır. (Ksenophon, 2011: 39-41) İskender tarihini kaleme alan Flavius Arrianos adlı yazar Miladi I. Yüzyılın sonlarında Tarsus'tan Tyros şeklinde bahsetmiştir. (Arrianos, 2005: 93) Yine M.I. yüzyıl yazar Strabon adlı yazar Tarsus'tan bahsederken Tauros adını kullanmıştır.(Strabon, 2009: 3-11)

İslâm kaynaklarında daha çok Efsus'taki mağaranın Kehf Ehlinin uyuduğu yer olduğu kabul edilmektedir. Kaynaklarda Afşin'in eski adı olarak Ebsus, Efsus, Arabsus, Arabisus gibi isimlerle geçmekte olup bu yer Dikyanus/Dakyanus (Diokletianus) şehri olarak bilinirdi. XIII. Yüzyılın başında ünlü İslam Coğrafyacısı Yakut'ul- Hamevi Mucemül'-Büldan adlı eserinde, Efsûs'u Anadolu şehirlerinden Elbistan yakınlarında bir nahiye olarak zikreder ve Ashâbü'l-Kehf ve er-Rakim'in orada bulunduğunu yazar. Kendisi Anadolu'lu olan bu müellif burada harap halde bulunan büyük eserlerin olduğunu belirtir. (Yakut, 1996: 73) Bu şehri 1237'de Kayseri'ye giderken Ashâbü'l-Kehf makamı olduğu için ziyaret ettiğini belirten Halebli tarihçi İbnü'l-Adim Efsus'la ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Bu bilgilere göre: Ashâbü'l-Kehf ehlinin yaşadığına inanılan mağara bir dağ yamacında olup, önünde ziyaretçiler için Maraş valisi tarafından inşa ettirilmiş misafirhane ve diğer binalar bulunmaktadır. Mağaranın yakınında adı Efsus olan bir kasaba olup, yıkılmış ve harap halde bulunan surları hâlâ ortadadır. Bu bilgileri verdikten sonra İbnü'l-Adim Ashâbü'l-Kehf ehli ve onların yaşadığına inanılan şehir hakkında bilgi veren sahabe, tarihçi, müfessir, muhaddis ve Anadolu'ya gazâ amacıyla gelen Müslüman komutanların isimleri ve verdikleri bilgileri aktarır. Bütün bu bilgi ve rivayetlere dayanarak söz konusu Ashâbü'l-Kehf ehlinin bulunduğu mağara

mağara ve şehrin Efsus olduğunu açıklar. Efsus: Yedi Uyurlar'ın uyuduğu mağaranın bulunduğu inanılan şehir. Khef: Yedi Uyurların uyuduğu mağara, er-Rakim ise onların isimlerinin yazılı olduğu bakır levhanın adıdır. İbnü'l-Adim daha VII. Yüzyılda İslam büyükleri ve tefsircilerinin Ashâbü'l-Khef mağarasından bahsettiklerini belirtir.

İbnü'l-Adim eserinde 30 sahife ayırdığı Tarsus'la ilgili maddesinde Ashâbü'l-Khef Mağarası'nın bu şehirde olduğuna dair hiçbir kayıt düşmemiştir. Bazı bilgin ve din âlimlerinin Ashâbü'l-Khef Mağarası'nın Tarsus'ta olduğuna dair bilgileri ise bir yanlış anlaşılardan kaynaklanmaktadır. İslâm fetihleri sırasında oluşturulan Bizans hudutlarındaki Sugûr ya da Avâsım şehirlerinin merkezi genellikle Tarsus olup valisi de burada oturmaktaydı. Efsus ya da Arabisus olarak zikredilen Ashâbü'l-Khef Mağarası'nın bulunduğu mevkiden bahsedilirken, burası Tarsus'un beldelerinden biri olarak verilir. Yakut el-Hamevî, eserinin bir yerde Efsus'u, Elbistan yakınlarında zikrederken, başka bir yerinde de Tarsus Sugûru'nda Ashabü'l-Khef beldesinin olduğunu yazar. (Yakut, 1996: 231) Müellifin iki ifadesi de aynı yere işaret etmektedir. Çünkü bunu anlayabilmek için avâsım ya da sugûr kelimelerinin ne olduğunu bilmek gerekir. Tarsus, Avâsım'ın ya da Sugûr'un merkeziydi. Buradan Antakya'ya, Maraş'a, Afşin'e, Elbistan'a ve Malatya'ya kadar olan yerler Tarsus'un sugûru yani oraya bağlı şehirlerdi. Burada bahsedilen sugûr bir şehrin sınırı olmayıp, İslâm hudutları ile Hıristiyanlar arasındaki bütün sınır bölgelerini kapsamaktaydı. Anadolu'da birçok yer gibi Efsus ya da Arabisus da Avâsım'ın merkezi olan Tarsus'a bağlıydı. Ancak zamanla Ashabü'l-Khef mağarası Efsus'da değil de Tarsus'ta aranmaya başlanmıştır. Ashabü'l-Khef ya da Efsus'un nerede olduğu konusunda tefsirci veya din âlimlerinden ziyade tarihçi, coğrafyacı, sanat tarihçisi ve arkeologların sundukları kanıt ve görüşleri esas almak daha mantıklı gelmektedir. Birinci gurup gezip görmeden bulunduğu yerde elde ettiği kaynak ve delillerle açıklama yaparken, ikinci gurup tarihi, coğrafi ve arkeolojik bilgilere dayanarak hüküm verir. Günümüzde Ashabü'l-Khef'in Tarsus'ta olduğunu söyleyenlerin XIII. yüzyıl müelliflerinden İbnü'l-Adim'in eserinde, başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabe ve Anadolu'ya ilk giren Müslüman komutanların görüşlerine dayanarak yazdığı Efsus maddesini dikkate almadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşılık bu müelliften dört beş yüz yıl sonra yaşayan Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi gibi Osmanlı müelliflerinin görüşlerine dayanmaktadırlar. Oysa daha I. İzzeddin Keykâvus (1211–1220 ve kardeşi Alâeddin Keykubad (1220–1237) zamanında Maraş Emiri tarafından Afşin'deki Ashabü'l-Khef mağarası önünde yapılan mescit, medrese, hankâh ve kervansaray gibi eserler görmezlikten gelinmiştir. Dulkadir Beyliği ve Osmanlılar zamanında da burada pek çok eser inşa edilmiştir. Hatta bu yapıların taşları incelendiğinde Bizanslılar

zamanında burada yapılmı olan kilise ve bazı binaların kalıntılarında alındığı anlaşılır. Buradaki mescidin sütun başları Korint ve İon tarzı denilen mimari tarzların özelliklerini yansıtır. Ashabü'l-Kehf hadisesinin Anadolu'da ilk Hıristiyanlar zamanında geçtiği düşünülürse, daha onlar zamanında burasının kutsal bir yer kabul edilmesi bu yapıların olmasıyla kanıtlanmaktadır. Ashabü'l-Kehf'in Tarsus'ta olduğunu iddia edenler buradaki en eski eserin XIX. Yüzyılda yapılmı olduğunu görmezlikten gelmişlerdir. Yabancı tarihçi ve coğrafyacıların da neredeyse tamamı Ashabü'l-Kehf mağarasının Afşin'deki yer olduğunu kabul etmektedirler. Bu konularda hüküm verilirken tarihî belgeler daha iyi incelenerek, coğrafi bilgiler ve arkeolojik malzemeler de dikkate alınmalıdır. ( Sümer, 1985; 35, R. Yinanç, 1988:311-319)

Yahya b. Muin adlı müellif tarihinde ismi Azabzus olarak yazılan Arabsus Şam köylerinden biridir. İbn Hurdadbih'te adlı coğrafyacı Ashâbü'r-Rakim'in bulunduğu, Tarkis ismiyle anılan yerin Bilad-ı Rum'un nahiyelerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Orada Afsis kalesi bulunmakta olup Ashâbü'l-Kehf' burasıdır diyerek Mesleme adlı Müslüman komutanın Rum'a (Anadolu) sefere giderken buradan geçtiğini belirtmektedir. Hz. Ömer'e ait olan bir rivayete göre, Anadolu'ya yürüyen İslâm ordularının başında bulunan komutanlar, kendileri ile düşmanları arasında Ashâbü'l-Kehf ehlinin saklandığı mağara olan Arabsus'un bulunduğunu söyleyerek buranın korumasız olduğunu beyan etmişlerdir. Halife de Ashâbü'l-Kehf ehlinin hayırlı insanlar olduğuna dair sözler söylemiştir. Bu sırada İslam Orduları Anadolu'ya Maraş'a bağlı Pazarcık- Hades (Bozlar), Akçaderbend ve Elbistan yoluyla girerlerdi. Elbistan üzerinden Efsus'a uğrayan İslam orduları buradan Kayseri'ye doğru geçerlerdi. İşte bu seferler sırasında Efsus yakınlarında bulunan Ashâbü'l-Kehf mağarası hakkında da bilgiler verilmiştir. Ebû Ubeyde, Hades'in (Çağlayancerit- Bozlar) nahiyelerinden biri olarak zikrettiği Arabus'un Ashâbü'l-Kehf ehlinin yaşadığı mekân olduğunu beyan eder.

İbnü'l-Adim, ziyaret ettiği Ashâbü'l-Kehf mağarasıyla ilgili gözlemlerini yazar. Burada Maraş sahibi (M. H. Yinanç, 1340: 87) tarafından vakıflar kurularak binalar tesis edildiğini, bir çardak bulunduğunu insanların buraya ziyaret amacıyla geldiklerini yazar. Ayrıca mağaranın Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı özelliklere uyduğunu belirterek Kehf Suresi'nin iki ayetini yazar. (İbnü'l-Adim, 1992: 330-335) İbn Hurdadbih ve Kazvinî gibi müellifler Ashâbü'l-Kehf'in Rum dağlarında (Anadolu) bir yerde olduğunu zikrederler. (Hurdadbih, 1988:106-107, Kazvini, 1988: 208-209) Ashâbü'l-Kehf ehlinin yaşadığı mağaranın nerede olduğu hala tartışılmakla birlikte Afşin'de olduğunu hemen hemen kesinleşmiştir (Sümer, 1989: 30; R.Yinanç 1988: 311-312). Artık dinî, tarihî, coğrafi ve arkeolojik belge ve kalıntıların bu şehrin Afşin'de olduğunu ispatlamıştır. (Özkarcı, 2007: 629-701) Ashâbü'l-Kehf

Mağarası'nın Afşin'de olduğuna dair Faruk Sümer Hoca değerli bir eser yazmıştır. Bu eserde tefsir, hadis ve tarih kitapları incelenerek, Ashâbü'l-Kehf ehlinin yaşadığı mağaranın Afşin'de olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. (Sümer, 1989: 14-50) Refet Yinanç Hoca ise Ashâbü'l- Kehf vakıfları üzerinde bir makale yazmıştır. Bu makalede Selçuklu, Dulkadirli ve Osmanlı Dönemlerinde Ashâbü'l- Kehf vakıfları ve mütevellileri tahrir ve arşiv kayıtlarından çıkarılarak incelenmiştir. (R.Yinanç, 1988: 311-319) Yine Afşinli olan Ali Avşaroğlu adlı araştırmacı da Ashâbü'l-Kehf'le ilgili önemli bir eser ortaya koymuştur.

### **Bizans Dönemi**

Bizans İmparatorluğu zamanında Göksun, Afşin ve Elbistan önemli bir Thema'ydı (bölge). Bir İstanbul Patriği V. Yüzyılın başında Göksun'dan Efsus'a giderken yolda ölmüştü. Bilhassa Hurman şehri ve kalesi hem İran hem de Irak üzerinden gelen yolların kesişme merkeziydi. Araplar İstanbul yolunun Hurman'dan geçtiğini yazmaktadırlar. 1071 Malazgirt savaşından sonra Ermeni asıllı bir Bizans valisi olan Phileretos Efsus'tan Urfaya kadar uzanan bir Ermeni beyliği kurmuştu. Phileretos Huni'yi (Artıtaş) Ermenilerin dini merkezlerinden biri yapmıştı. Burada bir Katagigosluk ( Ermeni Patriklik Merkezi) oluşturulmuştu.(Mateos, 1987:176)

### **Selçuklular Döneminde Ashâbü'l- Kehf Mağarası**

Anadolu'nun Türkler tarafından fethi sırasında 1086'da Emir Buldacı adlı bir Türkmen beyi Afşin ve Maraş bölgesini Phileretos'un elinden almış ve bölgede 1097 yılına kadar bir beylik kurmuştu. 1097'de Haçlılar tarafından kuşatılan Selçuklunun başkenti İznik'in yardımına giden Emir Buldacı'dan bir daha haber alınamamıştır. 1097'de Konya- Kayseri-Göksun ve Maraş üzerinden Antakya'ya giden Haçlılardan ayrılan bir kol Afşin ve Elbistan yöresini de işgal edip burada bir feodal beylik kurdular. Bir Haçlı komutanı adına Hurman kalesinde bir yazıt bulunmaktadır. Haçlıların bölgedeki hâkimiyeti 1149'a kadar aralıklarla sürer. Bu dönemde Danişmentli ve Selçuklular Elbistan ve Afşin bölgesine akınlarda bulunurlar. Sultan I. Mesud'un oğlu II. Kılıç Arslan Afşin, Elbistan ve Maraş'ı alır. II. Kılıç Arslan'ın sultanlığı zamanında 1180'lerde komutanlarından Hüsameddin Çoban'a Maraş iktâ edilirdi. Hüsameddin Çoban, oğlu ve torunları 1258'de bölgenin Ermenilerin eline geçişine kadar bir Selçuklu Maraş Uç Beyliği kurarlar. Hüsameddin Hasan Bey tarafından oluşturulan Maraş Uç Beyliği onun soyundan gelenler tarafından 1258'e kadar devam etmiştir. Bu dönemde adı Maraş emiri olarak geçen Melik İbrahim hariç, dört emir görev yapmıştır. Ancak bunlardan Nusretüddin Hasan Bey müstesnâ diğerlerinin Maraş ve çevresinde herhangi bir imar faaliyetinde bulunup bulunmadıklarını bilmiyoruz. Nusretüddin Hasan Bey'in uzun süre bu görevde bulunması ve zamanının en güçlü ümerasından biri



olması nedeniyle sürekli saldırılara ve tahribata uğrayan Maraş'ı ve çevresini yeniden imar ettirdiği belirtilir. Ancak onun yaptırdığı eserlerden Ashâbü'l-Kehf"tekiler hariç günümüze kadar gelmemiştir.

Nüsretüddin Hasan Bey, Ashâbü'l-Kehf'in bulunduğu Afşin ilçesinin 7 km kuzeybatısında bulunan yerde bir külliye inşa ettirmiştir. Bu külliye mescit, hankâh (tekke), medrese ve ribattan (kervansaray) oluşmaktadır. (R.Yinanç, 1988: 311-319) Bu binaların daha önce burada bulunan yapılar üzerine veya onlardan kalan sütun ve taşlarla inşa edildiği anlaşılmaktadır. Roma veya Bizanslılar zamanında Hıristiyanlar tarafından burada inşa olunan bir kilisenin varlığı bilinmektedir. Özellikle mescidin yapısına bakıldığında kullanılan malzemenin eski bir kilise veya Bizans eserinden kaldığı açıkça anlaşılır. 1277'de Baybars'ın Anadolu seferine katılan ve Ashâbü'l-Kehf"teki eserleri gören İbn Abdi'z-Zâhir oradaki mağaraya yakın bir yerde, üzerinde Rumca ve eski yazılar bulunan bir sütun gördüğünü yazmaktadır. Müellif kendisinin daha önce Husban'a yakın Belka'da(Ürdün) olduğu iddia edilen Ashâbü'l-Kehf mağarasının gerçek yerinin burası olduğunu da söylemektedir. (Sümer, 1985: 75) Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından kutsal mekânlardan biri sayılan Ashâbü'l-Kehf mağarasına birçok ziyaretçi gelmekte idi. Bunların ihtiyaçlarının karşılanması ve konaklamalarının sağlanması için burada binalara ihtiyaç vardı. Bundan dolayı I. İzzeddin Keykâvus'un emriyle Maraş Emiri Nusretüddin Hasan Bey, bu eserleri inşa ettirmiştir. Bu külliyenin inşasına I. İzzeddin Keykâvus zamanında başlanmış ve I. Alâeddin Keykubâd'm sultanlığı döneminde 1233'te bitirilmiştir. Eserlerin yapılış tarihine bakıldığı zaman 20 yıl kadar inşaatın sürdüğü anlaşılmaktadır. Ribatın kitabesi *"Bu tekkenin yapılmasını, Galip Sultan Ulu Şahinşah (I. İzzeddin Keykâvus'un lakabı Sultanü'l-Galip'tir), Milletlerin sahibi, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, dünyanın ve dinin kudreti, fatihler fatihi, Emiri'l mü'mininin burhanı, Keyhüsrev oğlu Keykâvus zamanında ulu, yüce, bilgili, adil emir ve kumandan, Tanrı'nın yardımına ve rahmetine muhtaç, Sultana mensub İbrahim'in oğlu Ebu Ali Hasan emretti, Bu 612 yılının Ramazan ayında tamamlandı."* (Miladi, 1215 Aralık veya 1216 Ocak ayı) (Sümer, 1989: 42-43, Yinanç, 1988: 312) Hicri 612 (Milâdi 1215-16) ve mescidin kitabesi *"Bu ribatın inşasını dünya ve dinin yücesi ulu sultan, fatihler fatihi ve Emiri'l- Mü'minin'in yardımcısı Keyhüsrev oğlu Keykubâd devrinde Beylerbeyi İbrahim oğlu Nusretüddin Hasan'ın emri üzerine Tanrı ona yardımını güçlendirsin 630 yılında yapıldı."* Miladi, 1232-1233 miladi tarihleri göstermektedir (Sümer, 1989: 44-45, Yinanç, 1988: 312) Aslında bu mescidin kitabesi olmayıp 1902 yılında mescidin tamiri sırasında duvarın içinde bulunmuş ve mescidin kapısı üzerine konmuştur. Nusretüddin Hasan Bey tarafından yaptırıldığı rivayet edilen medresenin ise kitabesi yoktur.

Bu külliyeinin esasını cami, zâviye ve medrese meydana getirmektedir. Osmanlı belgelerinde ribat, zâviye manasına gelmektedir. Zâviye, tekke, ribat aynı zamanda misafirhane anlamına da gelir. Bundan dolayı mescidin üzerindeki kitabenin başka bir esere ait olduğu sanılmaktadır. (Yinanç, 1988:312).

İnşa edilen binaların devamlılığını sağlamak ve gelen giden misafirlerin ihtiyaçlarını temin etmek için de Afşin ilçesinde bugün Atlas Yazısı denilen ovadaki birçok köyün vergi gelirleri Ashâbü'l-Kehf vakfına bağışlanmıştır (M. H. Yinanç, 1340: 92, R. Yinanç, 1988:312-314). Bu eserlerin korunması ve yaşatılmasına daha sonraki dönemlerde büyük önem verilmiştir. Osmanlı belgelerinde Ashâbü'l-Kehf vakfından, buranın görevlilerinden ve bir takım vergi muafiyetlerinden bahsedilmektedir. Bunun I. Alâeddin Keykubad tarafından vakfedildiği de belirtilmektedir. Bu vakıf Dulkadir Beyliği ve Osmanlılar zamanında da korunmuş ve eserler de çeşitli tamiratlardan geçirilmiş, yeni yapılar eklenerek günümüze kadar ulaşmıştır. (R. Yinanç, 1988: 123-123, Karadeniz, 2008: 186)

Daha öncede belirtildiği gibi Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında pek çok yerinde Yedi Uyurlar olarak bilinen ve 300 yıldan fazla uyuduklarına inanılan Ashâbü'l-Kehf ehlinin mağaraları olduğuna inanılır. Bu mağaralardan biri olan Efsus'takinin olayın cereyan ettiği yer olduğunu ifade eden birçok bilgin bulunmaktadır. Bunlar Muhammed İbn İshak (ö.767), Taberi, Zemaşeri (ö. 1144), el-Herevî (ö. 1215), Yakut el-Hamevi (ö.1229), İbnü'l-Esir (ö.1234), İbnü'l-Adim (ö. 1260), Zekeriya el-Kazvinî (ö. 1283), İbn Bibi, Kadı Beyzavî (ö.1292), Muhyiddin İbn Abdi'z-Zâhir (ö.1292), Ebu'l-Fidâ (ö. 1331), İbn Kesîr (ö. 1369) ve İbn Haldun (ö. 1406) gibileri olup mağaranın Efsus'ta olduğu konusunda birleşirler. (Sümer, 1989,32-37) Ortaya çıkan sorunlardan biri de Efsus'un neresi olduğudur. Anadolu'da yeri belli olan bugünkü Afşin eski ismi ile Efsus varken, başka bir yerlerde Efsus aranmıştır. Selçuklular zamanında burada yapılan eserlerden önce Bizans dönemine ait kilise kalıntılarını varlığı tespit edilmiştir. Selçuklu dönemi kaynakları Ashâbü'l-Kehf'in yerini Afşin olarak göstermektedirler. Osmanlı tahrir ve evkaf kayıtlarında ise Anadolu'da Ashâbü'l-Kehf mağarasının sadece Afşin'de olduğuna işaret edilmektedir (R. Yinanç, 1988: 311-312).

Memluk dönemi tarihçilerinden Baybars el-Mansuri ed-Devadari de (ö.1325) Baybars'ın Anadolu seferini anlatırken, Ashâbü'l-Kehf ve er-Rakim'den bahsederek bunların Efsus'ta bulunduğunu ve sultanın buradan geçtiğini söyler. (el-Mansuri, 1998: 155) Son dönem Memluk tarihçisi İbn-i İlyas da bu makamın yeri konusunda diğer müelliflerle aynı fikirdedir. (İbn-i İlyas, 1996: 208-212) Ünlü İslam Coğrafyacısı Yakut el-Hamavî de bu mağaranın bugünkü Afşin'de olduğunu söyleyenlerden biridir. (Yakut,1996: 73) M. Halil Yinanç, İ. Kılıç Kökten, Faruk Sümer ve Refet Yinanç gibi

---

müelliflerimiz de yaptıkları araştırmalarda Ashâbü'l-Kehf mağarasının yerinin kesin olarak Afşin'de olduğunu kabul etmektedirler (M.H. Yinanç:1340: 44-49, Kökten,1960: 44-49, Sümer, 1989: 32-40, R.Yinanç,1988: 312).

Sultan I. Alâeddin Keykubad'm 1237'de ölümü üzerine yerine 16 Yaşındaki oğlu II. Gıyaseddin Kehlüsrev geçer. Onun zamanında, Moğolların önünden kaçan binlerce Türkmen Anadolu'ya sığınır. Bunlar arasında Türkistan ve Horasan Erenleri de bulunmaktaydı. Mevlana ve Hacı Bektaş Veli gibi sufiler Selçuklu ülkesine geldiler. Genç Selçuklu sultanı zevk ve sefaya dalmış ve devlet yönetimini Sadettin Köpek adlı vezirine bırakmıştı. Bu vezir de mal ve mülk peşine düşüp hatta sultanlığı ele geçirmek istemişti. Bu yüzden Anadolu'ya gelen Türkmenler ve erenlerle ilgilenen olmamıştı. Amasya'da Baba İlyas Horasanî adlı Türkmen Dervishi yönetimden memnun değildi. Onun müritlerinden Baba İshak Kefersud (Gerger) ve Samsat'ta büyük bir ayaklanma başlatıp şeyhinin bulunduğu Amasya'ya doğru ilerlerken Maraş üzerinden Elbistan'a gelir. Önüne çıkan Selçuklu orduları dağıtılır. Maraş, Göksun, Afşin ve Elbistan yöresinden pek çok Türkmen de bu ayaklanmaya iştirak ederler. Bu sırada Elbistan bölgesinde yaşadığını zannettiğimiz Hacı Bektaş Veli bu isyana iştirak etmez. Ancak kardeşi Menteş, Baba İshak isyanına katılır. Selçuklular Amasya'daki Baba İlyas'ı öldürürler. Şeyhlerinin öldürüldüğünü öğrenen Baba İshak ve adamları Konya'ya doğru yürürler. Ancak önlerine çıkan Selçuklu ordusu Kırşehir Malya ovasında onları bozguna uğratar. Baba İshak ve Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş öldürülür. Hacı Bektaş Veli, bir müddet Elbistan yöresinde yaşar. Bu sırada Ashâbü'l-Kehf mağarasının bulunduğu yere gelerek bir süre burada kalır. Selçukluların Baba İshak İsyana katılanlara ve yandaşlarına karşı yürüttükleri siyaset sebebiyle kendisini emniyette hissetmeyerek izini kaybettirmek için daha güvenli bir yer olan Sulucakarahöyük'e (Hacıbektaş) çekilerek orada ömrünü tamamlar.

Dulkadir ve Osmanlı dönemlerinde de kutsal bir yer olarak kabul edilen Efsus'taki Ashâbü'l-Kehf'e önem verilmiştir. Buraya bazı yapılar yanında bölgede yaşayanlar vergiden muaf tutulmuşlardır. Bölge insanı Yedi Uyurların isimlerini çocuklarına vermişlerdir.

**Sonuç:** Dünyanın muhtelif yerlerinde olduğu iddia edilen Ashâbü'l-Kehf ehlinin 309 yıl uyuduğuna inanılan mağaranın biri de Kahramanmaraş'm Afşin ilçesinde bulunmaktadır. Ashâbü'l-Kehf olayı Hıristiyan kaynaklarında anlatılmaktadır. Bu olayın olduğunu Kur'an-ı Kerim de Kehf Suresinde haber vermektedir. Mesele bu olayın nerde cereyan ettiğidir. Arkeoloji, Coğrafya, Astronomi ve Sanat tarihi gibi ilimlerden faydalanarak ve Tarih ve Tefsir kitaplarındaki bilgilere bakarak güçlü ihtimalle Ashâbü'l-Kehf mağarasının Afşin'de olduğunu söyleyebiliriz.

**KAYNAKÇA:**

Arrianos, Flavius: **İskender'in Seferi**, Çev. Furkan Akderin-Yay. Haz. Yiğit Değer Bengi, Alfa Yayınları, İstanbul 2005.

Baybars el- Mansuri ed- Devadari , **Zubtetü'l- Fikre Fi Tarihi'l- Hicre**,( Neşr. D.S.Richards), Beyrut 1998

İbn Hurdadbih, Zekeriya Kazvinî: **Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcudât**, Neşr. Faruk Said, Darü'l Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1988.

İbn-i İyas: **Bedayi'iz-Zuhur fi'Vakayi'id-Duhur (Edeb-Tarih-Kısas-Fukaha)**, Mektebet Matbaat al- Fecri'l-Cedid, Kahire 1996.

İbnü'l-Adim: **Bugyetü't-Talep fi Tarihi Halep I**, Beyrut 1992.

Karadeniz, Hasan Basrı:"Osmanlı Devletinin Beylikleri İlhakı Siyaseti ve Dulkadir Beyliğinin İlhak", **Dulkadir Beyliği Araştırmaları II**, Kahramanmaraş, 2008.

Kökten, İsmail Kılıç: "Maraş Vilayetinde Tarihten Dip Tarihe Geçiş", **Arkeoloji Dergisi**, Sayı X/I 1960.

Ksenophon: **Anabasis Onbinlerin Dönüşü**, Çev. Oğuz Yarlığaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011

Özkarıcı, Mehmet:**Türk Kültür Varlıkları Envanteri Kahramanmaraş**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007.

Ramsey, William Mitchell: **Tarsus (Aziz Pavlos'un kenti)**, Çev. L. Zoroğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Strabon:**Geographika**, Çev.Adnan Pekman, Arkeoloji Yayınları, İstanbul 2009.

Sümer, Faruk: **Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1989.

Sümer, Faruk: **Yabanlu Pazarı**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1985

Urfalı Mateos, Vekayiname, (H. Andreasyan), TTK Yay, Ankara 1987.

Yakut el Hamavi: **Mucemü'l-Buldân**, Cilt. I, Dar Sader, Beyrut, 1996.

Yinanç, Mükrimin Halil:"Maraş Emirleri", **Türk Tarih Encümeni Mecmuası**, Sayı 82, İstanbul 1340.

Yinanç, Refet: "Eshab-ı Kehf Vakıfları", **Vakıflar Dergisi**, Sayı XX, Ankara 1988.

Yinanç, Refet:"Dulkadir Beyliği,"**Dulkadir Beyliği Araştırmaları II**, Kahramanmaraş 2008.

## ARAPÇA KAYNAKLARDA AFŞİN (EFSÛS)-ASHÂB-I KEHF

Doç. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN\*

### ÖZET:

Ashab-ı Keff kıssası ile ilgili bazı bilgiler Kuran'da yer almakla birlikte olayın nerede meydana geldiğine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihi, dini ve edebi kaynaklarda genel olarak olayın Efsus şehrinde meydana geldiği görülmektedir. Biz bu bildirimizde dört kaynak bağlamında olayın Efsus'ta meydana geldiğini ele alacağız.

**Anahtar kelimeler:** Ashab-ı Keff, Kuran, Efsus.

AFŞİN (EFSUS) - COMPANIONS OF CAVE ACCORDING TO THE ARABIC SOURCES

SUMMARY: Companions of the Cave (Ashab-ı Keff) parable to participate in the Qur'an, along with some information about the occurrence of the event where there is no clear information. Historical, religious and literary sources, in general, seem to occur in the event Efsus. From this study, we will use four resources. we'll discuss the topic occurred in Efsus

Key Words: Companions of the Cave, Quran, Efsus.

Not: Gönderdiğim bildiride "özet" başlığını "GİRİŞ" başlığı ile değiştirelim. Özeti kısaltarak İngilizcesi ile birlikte gönderiyorum.

### GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in Keff suresinde anlatılan Ashâb-ı Keff ifadesi, mağara arkadaşları olarak bilinen bir grup inançlı genç hakkında kullanılmıştır. Kuran-ı Kerim, bu inançlı gençlerin (Ashâb-ı Keff) Allah inancını terk edip, putperestliği din olarak kabul eden toplumdaki ayrılarak bir mağaraya sığındıklarını ve orada uzun süre uyutulup, tekrar diriltildiğinden bahseder. Keff suresinde bu gençlerin mağarada uyutulmaları, mağaranın fiziki özellikleri, tabiattaki konumu ile ilgili bazı detayları görmek mümkündür<sup>1</sup>.

Ashâb-ı Keff kıssası ile ilgili bazı bilgiler Kuran'da yer almakla birlikte olayın hangi şehirde olduğuna dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihi, dini, coğrafi vb. kaynaklarda olayın farklı şehirlerde geçtiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bu yerler arasında en çok öne çıkan Efsûs ve Arabisus kentleridir. Bu kentler, aynı yerlerdir. Efsûs'a zaman içinde Aribisus da denilmiştir. Cumhuriyet dönemine kadar Efsûs ve Arabisus gibi değişik adlarla anılan kent, Cumhuriyet döneminde Afşin olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklik nedeniyle, tarihi kaynaklarımızda Afşin ismini aramamız mümkün değildir. Afşin'in bulunduğu topraklara verilen Efsûs, Arabisus, Ebsus ve yarpuz gibi isimlerin, inceleme ve araştırma esnasında göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

\* Doç. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN, KSU İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Keff suresinde, olayın ayrıntıları ve olayın vukuu bulunduğu mekanın bazı fiziki özelliklerinin görmek mümkündür. Bkz. Keff, 18/9-19.

Tarihî, dinî ve coğrafi kaynaklarda Ashâb-ı Khef kıssasının Efsûs (Arabibus vb) kentinde geçtiğine dair pek çok bilgiye rastlıyoruz. İlk dönem dinî, tarihî ve edebî metinlerinde Efsûs adının Ashâb-ı Khef ile birlikte anıldığı görülür. Bu konuda önemli bir farklılık da görülmemektedir. Bazı tefsir kaynaklarında da Ashâb-ı Khef olayının geçtiği yer Efsus olarak belirtildikten sonra, bu şehre Tarsus denildiğini belirtilir. Onlara göre, Afşin'in Cahiliye döneminde adı Efsus, fetihlerden sonra ise Tarsus şekline dönüşmüştür. Ancak tarihi verilere göre Efsus ile Tarsus arasında böyle bir ilişki ve ad değişimi söz konusu değildir<sup>2</sup>.

Çalışmamızı, dört eserden hareketle ele alacağız. Bu eserler şunlardır<sup>3</sup>:

1. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin, "*Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*" adlı eseri,

2. İbnü'l-'Adim'in, "Buğyetü't-Taleb fi Târihi Haleb" adlı eseri,

3. Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvinî'nin, "*Âsârü'l-Bilâd*" adlı eseri,

4. Muhammed Teysir Zabya'nın, "*Ehlü'l-Khef*", adlı eseri.

## DİNÎ, TARİHÎ KLASİK METİNLERDE ASHÂB-I KEHF

### EFŞÛS VURGUSU

#### 1. TABERÎ TEFSİRİ

Tefsir tarihi süreci içerisinde en büyük tefsir olarak kabul edilen Taberî tefsirinde Ashâb-ı Khef olayı çok değişik açıdan ele alınır. Muhammed et-Taberî ilk müfessirlerin görüşlerine geniş olarak yer verir. Biz bunlara değinmeyeceğiz. Rivayet zincirleri içerisinde, konunun içeriği ve nerede, hangi hükümdar döneminde geçtiğine dair İbn Abbas'tan (ra) yaptığı nakil tarihi bir vesika olarak çok önem arz etmektedir. Taberî'nin, İbn Abbâs'tan yaptığı uzun nakli, Efsus adının geçmesi ve ayrıca ilk döneme ait önemli ve farklı bilgilere yer veren bir vesika olması nedeniyle kendi çevirimizle nakledeceğiz.

"Ashâb-ı Khef (gençler), şehirde gece gündüz Allah'a ibadet ediyorlardı. Ağlıyorlar ve Allahtan yardım istiyorlardı. Bunların sayısı sekiz idi. En büyükleri Meksilminâ idi. Kralla konuşan o idi. Diğerlerinin adları: Mahsimilininâ, Yemliha, Martûs, Keşutuş, Birunus, Dinumus, Yetunus ve Kâ-lus idi<sup>5</sup>. Dakyanus, gençlerin yaşadığı şehir halkını toplayıp putlara tapmalarını ve onlar adına kurban etmelerini emrettiği zaman gençler, Allaha yakarıp şöyle dua ettiler: "*Göklerin ve yerlerin yaratıcısı Allahım! Biz senden başka bir ilaha tapmayız. Aksi takdirde yoldan çıkanlardan oluruz. Mümin kullarından bu ateşle imtihanı kaldır ve üzerlerindeki bu belayı kaldır. İman eden, ibadetlerini sadece gizli yapabilen, yöneticilerden gizlenen kullarını*

2 Tefsir Kaynaklarındaki Efsus-Tarsus karışıklığı ve nedenleri ile ilgili bkz. Yaşar Alparslan, *Eshâb-ı Khef*, Ukde yayınları, 2010, Kahramanmaraş, s.71-85

3 Bu eserlerdeki Ashab-ı Khef ile ilgili Arapça metinler, Yaşar Alparslan'ın, "*Eshâb-ı Khef*" adlı eserinin ekler bölümü için çevirisi yapılmıştır. Bu bildiriye, söz konusu yaptığımız çevirilerden hareketle konuyu ele alacağız. Bkz. Yaşar Alparslan, *Eshâb-ı Khef*, Ukde yay., Kahramanmaraş, 2009, ss.233-278. 4 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, VIII, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ss.130-138.



*rahatlığa erdir*". Bunların gizli olarak ibadet ettikleri küçük bir mescitleri vardı. İnkarcıların ileri gelenleri onların bu mescitte ibadet ettiklerini fark ettiler. Bu gençlerin durumunu gözden geçirdiler. Vaziyeti Dakyanus'a bildirmeyi tasarladılar. Onlardan bir grup, bu gençlerin mescidine vardı. Onları secde ederken, Allah'a yalvarırken ve Dakyanus'un baskısından kurtarması için Allaha dua ederken gördüler. Bu grubun başkanı onlara Dakyanus insanları topluyor ve durumlarını gözden geçiriyor, siz neden oraya gitmediniz, derhal oraya gidiniz, dedi. Adamlar, oradan ayrıldılar ve durumu Dakyanus'a bildirdiler. Dakyanus'a durumu şöyle rapor ettiler: "İnsanlar sizin belirlediğiniz kurban mahallinde toplanırken, yakınlarınızdan bir grup genç sizinle alay ediyor, emirlerinize itaat etmiyor, sizin taptığınız ilahı reddediyor ve kendilerinin yaptıkları mescide gidiyorlar. Meryem'in oğlu İsa'nın müminleriyle birlikte hareket ediyorlar ve İsa'nın Rabbine tapıyorlar. Senin yönetiminde çalıştıkları halde bu durumdan vazgeçmiyorlar. Bu gençler sekiz kişi, reisleri ise Meksilminâ". Dakyanus, bunları duyunca hemen buldukları mescitten yanına getirtti. Dakyanus gençlere şöyle söyledi: "İlahlarımıza kurban kestığımız mahalle gelmenizi engelleyen nedir?" Şehir halkının önderi mi olmak istiyorsunuz. Size kimler katılıyor? Daha sonra onları şöyle tehdit etti: Ya diğer insanların ilahlarımıza kurban yaptıkları gibi kurban yaparsınız ya da sizi öldürürüm. Meksilminâ, Dakyanus'a şöyle cevap verdi: "Bizim azameti gökyüzü ve yeryüzünü kaplayan bir ilahımız var. Biz ondan başka bir ilaha tapmayız ve onun yerine başka bir ilahı koymayız. Biz sadece Rabbimiz olan Allaha taparız. Hamd, tekbir ve tespihi ona yaparız. Bunu yaparken ona şirk koşmayız. Kurtuluşu ve hayrı sadece ondan isteriz. Putları asla kabul etmeyiz. Şeytana kul olmayız. Ruhumuzu ve bedenimizi putlara teslim etmeyiz. Allah bize hidayet verdikten sonra putlara dönmeyiniz. Sen bize istediğini yap". Meksilminâ'nın arkadaşları da Dakyanus'a aynı sözleri tekrarladı. Bunun üzerine Dakyanus, onların üzerindeki resmi elbiseleri çıkartmalarını emretti. Gençlere, "ben sizi hemen öldürürdüm ama hanedanımdan ve aynı şehirden olduğunuz için cezanızı erteliyorum. Ayrıca çok gençsiniz, size mühlet veriyorum, aklınızı başınıza alın. Yakınlarımdan bu duruma düşmesini istemem", dedi. Sonra onları dışarı çıkardılar. Dakyanus, yakın bir şehre bir işi için yola çıktı. Gençler, Dakyanus'un şehirden ayrıldığını görünce o gelmeden aralarında toplantı yaparak şehirden ayrılmaya karar verdiler. Yanlarına babalarından para alarak şehirdeki Bencilus dağındaki mağaraya doğru yola koyuldular. Bu mağarada kalıp Allaha ibadet etmek istiyorlardı. Dakyanus da şehre döndüğünde haberi alıp yapacağını yapması durumunda ibadet halinde olacaklardı. Birbirlerine sarıldılar, evlerinden bir miktar para aldılar, bir kısmını sadaka olarak verdiler, diğer kısmını ise nafakaları için yanlarına aldılar. Onlara ait bir köpek de eşlik etti. Nihayet dağdaki mağaraya geldiler. Mağarada Allahın rızasını elde etmek için namaz kıldılar,

5 Ülkemizde Ashab-ı Kehf'in isimleri şöyledir: Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş ve Kefeştatayyuş'tur.

oruç tuttular, teşpih, tekbir ve hamd yaptılar. Yiyecek işlerini Yemliha'ya havale etmişlerdi. Yemliha, onların en yakışıklı ve en cesuru idi. Gizlice şehre gelerek yiyecek alırdı. Şehre girerken tanınmamak için iyi elbiselerini çıkarır, fakirlerin giydiği türden eski elbiseler giyerdi. Yanındaki parayla bununla yiyecek şeyler alırdı. Kendileri ilgili haberleri dikkatle takip ederdi. Acaba şehir halkı ve yöneticiler kendisi ve arkadaşlarından söz ediyorlar mıydı? Tüm bunları gizlice araştırırdı. Daha sonra yiyecekleri mağaradaki arkadaşlarına götürür ve öğrendiği bilgileri arkadaşlarına anlatırdı. Uzun süre bu devam etti.

Dakyanus ayrıldığı şehre tekrar dönmüştü. Bu şehir "Efsûs"tur. Dakyanus halkın ileri gelenlerine putlar için kurban yapmalarını emretti. Onlar da emri yerine getirdi. İman ehli durumdan endişe edip korkup, gizlendiler. Yemliha da bu sırada şehirde arkadaşlarına yiyecek alıyordu. Hızlıca arkadaşlarının yanına az bir yiyecekla ağlayarak döndü. Arkadaşlarına Dakyanus'un şehre döndüğünü ve yaptığı baskıları anlattı. Arkadaşları duydukları haberlerden ürperdiler, korktular ve dua edip, Allaha sığınarak Allaha secde ettiler. Daha sonra Yemliha onlara "kardeşlerim, başınızı secdeden kaldırın, size yiyecek getirdim, hadi onlardan yiyin ve Allah'a güvenin", dedi. Başlarını kaldırdılar, korkularından gözlerinden yaşlar akıyordu. Yemeklerini yediler. Güneş batmak üzereydi. Oturup durumu müzakere ettiler. Üzüntülerini paylaştılar ve gelen haber karşısında korkularını ifade ettiler.

Onlar bu korku içindeyken Allah onları mağarada yıllarca uyuttu. Köpekleri de mağaranın kapısında ön ayaklarını uzatarak onlara eşlik etti. Onlar Allahın takdir ettiği kadar mağarada uyumuşlardır. Onlar gerçek mümin idiler ve ahirete inanıyorlardı. Yiyecekleri yanlarındaydı.

Ertesi gün Dakyanus onları aradı ancak adamları, gençleri bulamadılar. Dakyanus şehrin ileri gelenlerine şöyle dedi: "Bu gençlerin durumu beni rahatsız ediyor. Gençler benim onlara kızdığımı ve onları cezalandıracağımı sanıyorlar. Halbuki onlar buldukları dini terk eder tekrar bizim dinimize dönerlerse onları cezalandırmayacağım. Eğer dediklerimi yaparlarsa onları serbest bırakacağım ve önceliklere yaptığım cezayı onlara uygulamayacağım", dedi. İnsanlar da Dakyanus'a şöyle cevap verdiler: *Sana karşı gelen, isyankar, facir kişileri cezalandırman hakkındır. Sen bu gençlere mühlet verdin, başkasına yapmadığın toleransı gösterdin. Eğer onlar isteselerdi size gelir ve itaat ederlerdi. Ancak onlar tevbe etmediler, dinlerinden ayrılmadılar ve yaptıklarından dolayı da pişmanlık duymadılar. Onlar mallarını dağıtarak şehri terk ettiler. Senin geliş anında da kaçtılar ve bir daha görünmediler. Sen istersen gençleri tekrar getirebilirsin. Babalarına haber gönder, onlara oğullarının yerlerini söylemeleri konusunda baskı yap.*

Dakyanus, bu duruma çok kızdı ve hemen gençlerin babalarını huzuruna getirtti. Onlara şöyle dedi: "Emrime isyan eden isyankar oğullarınız

nerede? İlahlarımızı terk ettiler derhal onları bulun ya da yerlerini söyleyin!” dedi. Gençlerin babaları da şöyle cevap verdiler: “Biz senin emrine itaatsizlik yapmayız ve senin ilahına taparız. Onlar adına kurban keseriz. Biz isyankar değiliz. Oğullarımız ise mallarımızı aldılar, savurganca harcadılar ve şehirde çarçur ettiler. Daha sonra da Bencilüs dağma gittiler. Şehirle dağ arasında uzak mesafe olduğu için oraya kaçtılar”. Onlardan aldığı bu cevap üzerine Dakyanus onları serbest bıraktı. Adamları ile ne yapacaklarını görüştü. Bu sırada Allah Dakyanus’un zihnine gençlerin bulunduğu mağaranın kapısını örmesi fikrini getirdi. Böylece Allah, gençlere lütuf ederek mağaraya kimsenin girmemesini ve orada dolaşmamasını sağladı. Allah onları tekrar diriltmek ve kendilerinden sonraki nesle mucize göstermek, kıyametin mutlaka kopacağı ve kabirde bulunanları tekrar dirilteceği düşüncesini göstermek istedi. Dakyanus mağaraya geldi ve içeri girmeden mağaranın kapısını sağlamca örülmesini emretti ve şöyle seslendi. “İlahlarımızı terk eden bu gençleri bırakın açlık ve susuzluktan ölsün. Sığındıkları mağara da kabirleri olsun”. Allahın düşmanını onları mağarada ölüme terk etti. Dakyanus onlara yaptığı şeylerden dolayı kendisini diri zannediyordu. Halbuki gerçek ölü kendisi idi. Allah gençlerin uyku esnasında ruhlarını aldı. Aynı şekilde köpekleri de ön ayakları üzerinde uzanmış vaziyette idi. Allah rahmetiyle onları sağ ve sola çeviriyordu.

Daha sonra Kral Dakyanus’un maiyetinden imanını gizleyen iki kişi adları Patrus ve Runâs idi- Ashâb-ı Kehf gençlerinin durumu, adları, nesepeleri, babalarının adları ve başına gelen olayları kurşun iki levha yazmaya karar verdiler. Sonra levhanın konulacağı bakır kutu yaptılar. Mağaranın iki köşesine levhaları astılar. Kutuyu da mühürlediler. Daha sonra şöyle söylediler: Belki Allah kıyametten önce mümin bir topluluk vasıtasıyla bu gençlere yardım edecektir. Bu kutuyu açan kişiler onların haberlerine vakıf olacaktır. Dakyanus ve adamları da Allah’ın murat ettiği zamana kadar yaşadı daha sonra maiyetiyle beraber helak oldu. Kendisinden sonra pek çok nesil gelip geçti”.

Muhammed b. Cerir, Hz. Muhammed’in (a.s) amcasının oğlu İbn Abbas’tan naklettiği bu vesikada, “*Dakyanus ayrıldığı şehre tekrar dönmüştü. Bu şehir “Efsûs”tur.*” ifadesinde açıkça Ashâb-ı Kehf olayının Efsus olduğu ortaya çıkmaktadır.

## 2. İBNÜ’L-‘ADİM’İN, BUĞYETÜ’T-TALEB FÎ TARÎHİ’L-HALEB ADLI ESERİ <sup>6</sup>

İbnü’l-‘Adim, Efsûs’un diğer adı olan Arabisus başlığı altında şehir hakkında geniş bilgi verir ve buranın Ashâb-ı Kehf olayının geçtiği yer olduğunu belirtir.

6 Bkz. İbnü’l-‘Adim, Bugyetü’t-Taleb fi Tarihi Haleb, I, nşr. Suheyl Zekkâr, Dârü’l-Fikr, Beyrut, ts, ss.330-334.

İbnü'l-'Adim'in, Arabisus başlığı altında yazdığı yazıyı kendi çevirimizde özetleyerek nakletmenin konunun özü açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

"Arabisûs, Şam sınırında bir bölgede bulunmaktadır. Bazı alimler, Arabisûs'un Rum diyarındaki (Anadolu toprakları) geçidin arkasında yer alması nedeniyle Şam'a sınır olmadığı ifade etmişlerdir.

Bu şehrin değişik adları vardır, Bunlar; Ebs, Efsûs, Erebisûs, Arabisûs'dur. Burası, Dakyanûs'un hüküm sürdüğü şehirdir. Arabisûs, Ashâbü'l-Kehf'in ziyaret mahalli olmuştur. Ashâbü'l-Kehf, Efsûs'a yakın bir dağda bulunmaktadır. Şehrin surları yıkılmış ve bazı izlerini taşıyan parçalar kalmıştır. Duvarların bir kısmı kendiliğinden bir kısmı ise bazı insanlar tarafından yıkılmıştır. Burada işlek bir çarşı bulunmaktadır. Bu meskûn bölge, imarlı ve gelişmiştir.

Yahyâ b. Muîn, "et-Târih" adlı eserinde el-Asmaî'nin şöyle dediğini nakleder: "*Abdullah b. Sâlih'e Azbsus'u sorduğumda, bana bu şehrin adının "Arabisûs" olduğunu ve kendisinin bu şekilde bildiğini söyledi*".

Ebû Ubeyd, Arabisûs hakkında şu bilgileri kaydetmiştir: Arabisûs olarak isimlendirilen bu şehir, Hades (Göynük) tarafında tanınmış sınır bir şehirdir. Onlar Hz. Ömer tarafından gönderilen bir ahitnameyi kabul etmişlerdir. Hz. Ömer bu ahitnamede onların şehirlerini terk etmeleri karşılığında sahip oldukları şeyin iki katı verileceği vaadinde bulunmuştu. Ancak anlaşmaya uyulmamıştır. Anlaşmayı bozanlar ise sadece bir grup insandır. Anlaşmanın yaptırımı savaştı. Ancak anlaşmayı bozan sadece bir grup olduğundan savaş değil şehrin terk edilmesi yaptırımı uygulanmıştır.

Arabisûs şehrinin yakınında bir dağ vardır ki bu dağda Kuran-ı Kerim'de zikri geçen Ashâbü'l-Kehf'in sığındığı mağara vardır. Tefsir kitaplarında Arabisûs şehrine şu ayetle atıfta bulunulmuştur. "*Birinizi şu para ile şehre gönderin, baksın hangi yiyecek daha temiz ise ondan size yiyecek getirsin, fakat çok dikkatli davranın, sakın sizi birisine sezdirmesin!*"<sup>7</sup>.

Ben, bu mekanı ziyaret ettim ve Allah'ın şu ayette bildirdiği şekilde burasını gördüm. "*Güneşin, doğduğu zaman mağaralarından sağa doğru eğildiğini, battığı zaman da sola doğru onlara dokunmadan geçtiğini görürsün. Onlar mağaranın geniş bir açıklığı içerisinde dirler*"<sup>8</sup>. Mağaranın yanına ziyaretçiler için oldukça büyük bir bina yapılmıştır (mescit). Burası Ashâb-ı Kehf için vakf edilmiştir. Maraş Valisi de gelen ziyaretçilere yemek ziyafeti vermektedir.

Ebü'l-Kasım b. Revâda da Ashâb-ı Kehf ile ilgili şöyle söyler: "*Ashâbü'l-Kehf'in bulunduğu şehir, Rustâkü'l-Evâsî bölgesinde Rumlara ait bir şehirdir. Kehf (mağara) ise "Bencilüs" dağındadır. Asahabü'l-Kehf'in bulunduğu mahalledeki mescitte Arapça şöyle yazılıdır. مورلا دالب كم لسم ل خدي نوصح عبرأ حتفوي*

“Mesleme Rum diyarına girer ve kırk kale alır”.

İbnü'l-'Adim'in verdiği bilgiler ve seyahat ederek yaptığı tanıklık çerçevesinde Arabisus'un Ashâb-ı Kehf olayının geçtiği mahal olduğu ortaya çıkmaktadır.

### 3. ZEKERİYYA B. MUHAMMED EL-KAZVİNÎ'NİN ÂSÂRÜ'L-BİLÂD ADLI ESERİ<sup>9</sup>

Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvinî, “Âsârü'l-Bilâd” adlı eserinde Efsus başlığı altında verdiği bilgiler ve Efsus'un Ashâb-ı Kehf olayının geçtiği yer olarak değerlendirmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Çevirisini yaptığımız yazıdan özet olarak nakiller yapacağız.

“Efsûs, Rum diyarının (Anadolu) meşhur şehirlerindedir. Burası, Ashâbü'l-Kehf'in zalim Dakyanus'un baskısından kaçtığı şehirdir. Kehf (mağara) ile Efsûs arası iki fersahtır. Mağara, küçük ve büyük ayı yıldız takımının bulunduğu yöne baktığından buraya güneş girmez. Mağarada şekilleri değişmemiş ölüye benzer bir tarzda uyuyan yedi insan bulunmaktadır. Bunların altısı, sırt üstü uyumakta, biri ise mağaranın sonunda sağ tarafı üzerine uyumaktadır. Sırtı ise mağaranın duvarına yaslıdır. Ayak uçlarında ise ölü vaziyette ama bedeni bozulmamış bir köpek vardır. Köpek kollarını yırtıcı hayvanın avının beklerken aldığı pozisyon gibi ön tarafa uzatmış bir vaziyette durmaktadır. Mağarada bir mescit vardır ki buraya gelip dua edenin duasının kabul edileceği beklentisi hakimdir. Şehir halkı geceleyin burada kuvvetli bir ışık görür ve bu ışığın Ashâbü'l-Kehf'den yansıdığına inanırlar.

Müellif, Vehb b. Münebbih'ten Ashâb-ı Kehf ile ilgili geniş bir rivayete yer verir. Bu rivayeti buraya almıyoruz. Sadece Efsûs aının geçtiği pasajı nakletmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. “Onlar günün sonunda olduklarını mağaraya sabahleyin geldiklerini düşünüyorlardı. Birbirlerine kaç gün kaldıklarını sordular. Bir gün ya da daha az şeklinde cevap verildi. Çünkü güneşin henüz batmadığını fark etmişlerdi. Ancak saçlarının ve tırnaklarının uzunluklarına bakınca kaç gün kaldığımızı Allah daha iyi bilir, dediler. Çobana sen dün bize az yiyecek getirmiştin “şu parayı al, şehre git ve bize yiyecek al”, dediler. Çoban korkarak mağaradan ayrıldı nihayet şehrin kapısına geldi. Şehrin girişinde daha önceki putun olmadığını gördü. Sonra şehre girdi. İnsanlara bakıyordu ancak kimseyi tanıyamadı. Çarşıya vardı, alacağı yiyecekler için parayı uzattı. Ancak dükkan sahibi “*bu para eski ve şu an tedavülde değildir*”, dedi. Ancak o, olan parasını verdi. Dükkan sahibi “tamam istediğini al” dedi. Dükkan sahibi durumu komşusuna fısıldadı ve şöyle söyledi: “*Bu adamın büyük bir hazine bulduğunu zannediyorum*”. Çoban ikisinin fısıldayarak konuşmasından kendisini tanıdıklarını düşünerek paraları bırakıp,

7 Kehf, 18/19.

8 Kehf, 18/17.

9 Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd, Dâru Sâdu, Beyrut, ts. ss. 498-501*

orayı terk etti. Dükkan sahibi insanlara seslenerek adamın büyük bir hazine bulduğunu bildirdi. Çobanı yakaladılar, kralın huzuruna çıkardılar ve çobanın yanındaki dirhemlerden bahsettiler. Kral adamın korkusunun dinmesi için onu bir süre yalnız bıraktı. Bir süre sonra kral, “çobana durum nedir? korkma durumunu anlat” dedi. Genç, krala “bu şehrin adı nedir?” dedi. “Efsûs” olduğu söylendi. Genç adam, “Dakyanus’a ne oldu” dedi. “Allah onu üç yüz sene önce helak etti” denildi. Çoban da Dakyanus’u ve Ashâb-ı Kehf olayını anlattı. Kral, bu adamın aklında eksiklik hissediyorum, dedi. Bunun üzerine çoban “söylediklerimi tahkik etmek isterseniz, sizi arkadaşlarımla (Ashâbü’l-Kehf) yanına götürüyüm siz de onları görürsünüz”, şeklinde cevap verdi”.

el-Kazvinî’nin yazısında yer verdiği şu ifadelerde Efsûs’un Ashâb-ı Kehf ile ilişkilendirildiği görülmüştür. “Kral adamın korkusunun dinmesi için onu bir süre yalnız bıraktı. Bir süre sonra kral, “çobana durum nedir? korkma durumunu anlat” dedi. Genç, krala “bu şehrin adı nedir?” dedi. “Efsûs” olduğu söylendi”.

#### 4. MUHAMMED TEYSİR ZABYA’NIN EHLÜ’L-KEHF ADLI ESERİ<sup>10</sup>

Muhammed Teysir Zabya, söz konusu eserde Hıristiyan kaynaklarında Ashâb-ı Kehf olayını geniş olarak ele alır. Biz onun söz konusu eserinden özet olarak nakiller yapacağız.

“Kurân-ı Kerim’de adının geçtiği ve Ashâb-ı Kehf ‘in (rakîm) sığındığı mağaranın (kehf) nerede olduğu konusu, ilk anda akla gelen ve dillere pelesenk olan bir sorudur. Bizim bu konuya cevabımız şöyledir: Söz konusu mağara (kehf) hakkında Müslüman müfessir ve tarihçilerin görüşleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Kurân-ı Kerim mağaranın nerede olduğunu belirtmemiş, aynı şekilde hadislerde de mağaranın yeri ile ilgili bir bilgi (işaret) söz konusu olmamıştır. İslâm kaynaklarındaki rivayetler, Hıristiyan kaynaklarına dayanmaktadır. Hıristiyan kaynaklar ise değişik sebep ve dini taassuptan dolayı inançlarına kesinlik kazandırmak amacıyla argümanlar ortaya koymaya çalışmışlardır. Aynı durum Ashâb-ı Kehf konusunda da olmuştur. Onlar, yedi uyurların yerini (Ashâb-ı Kehf) Rum diyarında (Anadolu topraklarında) Akdeniz’e yakın Efsûs kentinde olduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddiası, tarihi bir belgeye ya da tarihî-coğrafi bir işarete dayanmamaktadır. Üzücü olan ise, müfessir ve tarihçilerimiz çoğu, Kuran-ı Kerim’deki kıssaları ele alırken, Hıristiyan tarzını ve görüşlerini benimseyerek herhangi bir araştırma yapmadan veya ilmi bir işaret aramadan bunları nakletmişlerdir. Aynı şekilde İsrailiyat haberleri, Müslüman bilginlerin kıssaların naklinde önemli rol oynamıştır. Yine Hıristiyan ve Yahudî kaynakları dışındaki bilgiler de kıssaların aktarımında önemli olduğu görülmektedir.

<sup>10</sup> Muhammed Teysir Zabya, *Ehlü’l-Kehf, Dâru’l-İ’tisâm, Kahire, 1978, ss. 43-45*

Hıristiyan tarihçi ve din adamlarının mağaranın Efsûs'ta olduğu görüşünü benimsemelerinde şu düşünce etkili olduğu görülür; O dönemde Efsûs Hıristiyanların en önemli merkezlerinden biri idi. Efsûs, Hıristiyanlık merkezlerinden olmadan önce de Yunan Tanrılarında Artemis'e tapınma merkezlerindendi. Artemis'in heykeli Efsûs'un ortasında bulunuyordu.

Mahmûd el-Âbidî, Ashâb-ı Kehf hakkında yazdığı bir yazısında şu bilgilere yer verir: Kilisenin o dönemde uğraştığı konulardan biri de, ölümden sonra dirilme düşüncesi idi. Dönemin Efsûs bilginleri ölümden sonra dirilme düşüncesi üzerinde ortak bir fikir ortaya koymak için çalışma yaptılar. Onlara göre, "Sekiz genç" kıssası ve onların uzun süre uyuyup tekrar dirilmeleri (uyanmaları) hadisesi, kıyametin insanın bedeni ile olacağı hakikatını ispat edebilirdi".

Alman Yahudi müsteşrik Şâht ise "Yedi Uyurlar" olayını benimseyip yayılmasını sağlamıştır. Yirmi yılı aşkın süredir yayımlanan "el-Müstemi'u'l-Arabî" dergisinde kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapta, Yedi uyurların Efsûs'ta olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Amman (Ürdün) yakınlarında bir yerde olma ihtimalinin de bulunduğunu ifade etmiştir.

Beyrut Amerikan Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Dr. Enis Feriha Ashâb-ı Kehf ile ilgili araştırma yaparak "el-Ebhâs" adlı dergide makale olarak yayımlamıştır. Dr. Enis Feriha, Yunan ve Süryanî kaynaklarından yaptığı nakillere göre mağaranın Efsûs'ta olduğunu belirtmiştir.

Fransız müsteşrik Louis Massignon da 1961 yılında "Yedi Uyurlar" (en-Nâimûn es-Seb'a-Ehlü'l-Kehf- Les Sept Dormants) adıyla Fransızca bir eser kaleme almıştır. Eserde kendi dini görüşlerini destekleyen bazı görüş ve açıklamalara yer vermiştir. Ayrıca makalesinde Dr. Gshund'dan da şu nakilleri yapmıştır: "*Efsûs şehrindeki ilk Hıristiyanların imanlarını takviye etme hususunda Ashâb-ı Kehf'in çok önemli bir yeri olmuştur. Aynı şekilde Hıristiyanlar Hz. Meryem ve Aziz Yuhanna'nın uykusuna Ashâb-ı Kehf'in uykusu gibi bakmışlardır. Zira Onlar uzun süre uyuyup daha sonra uyanmışlardır*".

Massignon'dan sonra Jan Picard bu konu üzerinde çalışmış ve bu dini kıssaya iki dinin, Allaha ibadette ihlâs ve adanış, eziyet ve işkencelere sabır ile kıyamette ruhun bedenle birlikte dirileceği teorisinin ispatı konularında ittifakının ortaya konulması açısından "İslam-Hıristiyan Diyaloğunda Köşe Taşı" (Hacerü'z-Zâviye li'l-Hivâri'l-İslâmiyyi'l-Mesîhî) adını vermiştir". Muhammed Teysir Zabya'nın, yaptığı çok farklı Hıristiyan kaynaklarından Ashâb-ı Kehf olayının Efsus kentinde geçtiği görülmektedir.

Sonuç olarak; dört kaynaktan yaptığımız nakiller ve bilgiler çerçevesinde Ashâb-ı Kehf olayı, Efsus kentinde vuku bulmuştur. Efsus'u Afşin'in eski adı olarak kabul ettiğimizde, Ashâb-ı Kehf olayının Afşin'de meydana geldiğini söyleyebiliriz.



---

## ASHAB-I KEHF'İN İZİNDEN ARPASUS VE ARABİSSOS'U AFŞİN'E DÖNÜŞTÜREN TARİHİ SÜREÇ<sup>1</sup>

Yrd. Doç. Dr. Necati DEMİR\*

### ÖZET

Bu bildiri 20-22 Eylül 2012 tarihleri arasında Kahramanmaraş ilinde gerçekleştirilen “ULUSLAR ARASI İNANÇ TURİZMİ VE ESHA-I KEHF SEMPOZYUMU”nda sunulmuştur. Bildirinin başlığı “*Ashab-ı Kehf'in İzinden Arpasus ve Arabisos'u Afşin'e Dönüştüren Tarihi Süreç*”tir. Bu bildiri-  
de, Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinin topografik ata isimleri olan Arpasus, Arap'su, Ebsus (İbsos) ve Arabissos'un, tarihi süreç içinde değişerek Efsus (Yarpuz)'a nasıl dönüştüğü incelenmiştir.

### SUMMARY

This paper is presented “International Symposium On Religious Tourism and Eshab-ı Kehf” in Kahramanmaraş (a province of Turkey) between 20 and 22st September 2012. The title of paper is “The Historical Process That Arpasus and Arabisos Transforming Into Afşin With Background Of Eshab-ı Kehf”. In this paper is observed, Arpasus, Arap'su, Ebsus (İbsos) and Arabissos, those are the topographical names of Afşin, that is a county of Kahramanmaraş, how transformed into Efsus (Yarpuz) with changed historical process.

### Anahtar Sözcükler

Arabissos, Arbisos, Ebsus, Yarpuz

---

\*KSU İlahiyat Fakültesi, ndemir@ksu.edu.tr

**1.Efsus isminin Topografik Ata<sup>2</sup> İsimleri: Arpasus-Arabisos-Efsus** Afşin'in antropolojik atası olan "Efsus (Yarpuz) nahiyelerini güneyden ve batıdan Anti Toros Dağları'nın kolu olan yüksekliği 3000 metreyi bulan Binboğa ve Berut Dağları çevrelemektedir. Deniz seviyesinden 1240 metre yüksekte bulunan Efsus'un Atlas Yazısı denilen kuzey ve doğu yönlerinde geniş ovalar bulunmaktadır. Hurman, Söğütlü ve Göksun Çayları ile ve bunların birleşmesiyle büyüyen Ceyhan (yerli halkça buna, orta zamanlarda olduğu gibi bugün de Cahan adı verilmektedir) Nehri ile sulanan Elbistan Ovası eski çağdan intikal eden kadim şehirlerin enkazı ve höyüklerle doludur. Hitit ve Komagenlerin devrine ait olan Tilhöyük, Karaelbistan, Ozanhöyük, Karahöyük, Çavlıhan, Telafşin, Mehre, Huni ve Efsus höyükleri gibi harabeler bulunmaktadır. Eski ve orta çağlarda Afşin, yörenin en büyük yerleşim merkezi olmuştur." (Yinanç, 1965; 223). 7. asırda İslam akınları karşısında Bizans'ın güçlü garnizon kenti olup 643'lerden sonra da tarihte Arabissos Kalesi adıyla geçen kent, tahrip olup yıkılır (Uçar, 1990; 68; Demir, yayıma hazır Afşin ve Yöresi Tarihi)<sup>3</sup> , Müslüman Arapların bölgedeki iki asırlık hakimiyetinden sonra üç asır tekrar Bizans, Haçlılar ve Ermeni nüfuzu altında kaldı. Malazgirt zaferini kazanan Sultan Alparslan huzuruna kabul ettiği komutanlarını Anadolu'nun fethine memur ederek ele geçirecekleri toprakları kendilerine, sonra da varislerine ikta edeceğini bildirince birçok Türk komutanı Anadolu'da fetihlere başladılar. "Bu komutanlardan biri olan Çavuldur Bey de Maraş ve Sarız'ı

1 Yrd. Doç. Dr. Necati Demir, KSU İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi.

2 Günümüzdeki yerleşim yerlerinin tarihteki ata isimlerine bir açıklık getirmek amacıyla bu kavramı kullanıyorum. Bir yerleşim yerinin tarihteki ata ismi, topografik ve antropolojik olmak üzere ikiye ayrılmalıdır. Günümüzdeki bir coğrafyanın topografyasının tarihte de aynı olması büyük ihtimal dahilindedir. Ama günümüzdeki bir toplumun antropolojisinin tarihte de aynı olması küçük bir ihtimaldir. Çünkü bir coğrafyada çok çeşitli toplumlar yaşamakta ama coğrafyanın topografyası değişmemektedir. Örneğin Anadolu Coğrafyası yazılı tarih içerisinde, değişmediği halde üzerinde kaybolan ve varlığını sürdüren birçok toplum yaşamış ve yaşamaya devam etmektedir. Luwiler, Hititler, Asurlular, Lidyalılar, Persler, Makedonlar, Selevkoslar, Romalılar, Bizanslılar, Müslüman Araplar, 1071 Malazgirt Zaferinden sonra da belirgin olarak Türkler yaşamış ve yaşamaktadır. Bu yüzden Afşin'in Efsus, antropolojik atası, Arabissos ise topografik atasıdır.

3 Muhammed b. Sirin Efsus şehrinin, Halife Ömer zamanında Şimali Suriye Emiri tarafından tahrip edildiğini söyler. Abbasilerin ilk devirlerinde Müslümanların Bizans'a yapmış oldukları sefer ve gazaların tarihini yazmış olan Muhammed b. A'iz de aynı malumatı verir: Umeyr b. Sa'd, Ömer b. el-Hattab'ın yanına geldi ve şunları söyledi: Bizimle Rumlar arasında, Arbessüs denilen bir şehir var. Buranın halkı, bizim gizli şeylerimizi düşmanlarınıza haber veriyorlar; düşmanlarımızın gizli şeylerini ise bize bildirmiyorlar. Bunun üzerine Ömer: "Onların yanına varınca, kendilerine bir koyun yerine iki koyun, bir inek yerine iki inek, her bir şeyin yerine iki şey vermeyi teklif et; eğer onlar bunu kabul ederlerse haklarını ver ve onları yerlerinden çıkart. Eğer senin bu teklifini kabul etmezlerse, kendilerine bir yıl süre tanı ve sonra şehri yık", dedi. Umeyr, bu teklifi yaptı; onlar reddettiler. Bunun üzerine onlara bir yıl süre tanıdı, sonra şehri yıktı. Umeyr İslami savaş ilkeleri doğrultusunda Arabissos Kalesi'ni kuşatıp ya Müslüman olmalarını ya da cizye verip zımni olmalarını veyahut da bir yıl içerisinde kenti terk etmelerini teklif eder. Ancak Bizans ordusunun üzerine gelmesi üzerine Suriye'ye çekilir. Bir yıl içerisinde Arabissoslular Müslümanlara karşı dostane bir tutum sergilemedikleri için 643'te İmparator 2. Konstans (641-668)'in generallerinden Valentios İstanbul'a dönünce, Araplar tekrar Anadolu'ya girerler ve Umeyr, Arabissos'u ele geçirir:

---

taraflarını 1071-72’de fethetmiştir.” (İlyas Gökhan-Selim Kaya, 2008; 114. Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedani, 1338, 1, 49)

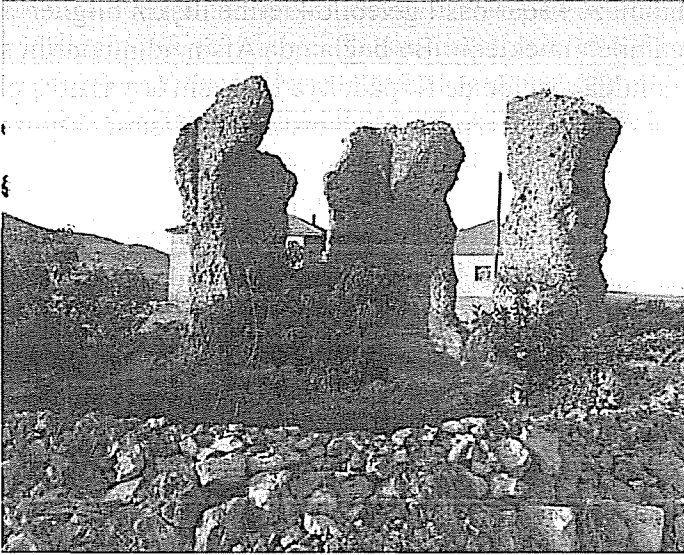
Böylelikle 11. asırda Selçuklu Türklerinin eline geçen bölge, kısa bir süre sonra Ermeni Prensiğinin, Hatay’daki Haçlı Kontluğunun nüfuzu altında kalıp Anadolu Selçuklu Devleti kurulduktan sonra ancak 13. Asırda yığıntıların yanında Efsus adında küçük ama mamur bir köy haline gelmiş ve Ashab-ı Kehf Külliyesi kurulmuş, Dulkadirli Beylerince de imar ve ilaveler yapılarak vakıf haline getirilmiştir. Efsus, 1525’ten itibaren Elbistan kazasının karyesi 1802 yılından sonra da nahiyesi olmuş, 1910’da belediye, 1944’te de ilçe teşkilatına kavuşarak Afşin adını almıştır.

Kökenbilim (etimoloji); dilbilim (filoloji) araştırmalarında ortaya çıkan bilimsel disiplin olup, bir terimin ilk ortaya çıkışından günümüze kadar geçirmiş olduğu değişiklikleri ve farklılaşmaları inceleyen bilimsel bir disiplin anlamına gelir. Bu disiplin sayesinde şu an yaşayan ve kullanılan sözcük ve kavramların kökenlerine, hangi dillerde ne anlamda kullanıldıklarına ve değişerek günümüze kadar nasıl gelebildiklerine ilişkin bilgiler daha sağlıklı bir biçimde edinilebilmektedir. Bu bağlamda Afşin adının tarihi süreç içinde genelde Anadolu’da, özelde de Kapadokya bölgesinde yaşamış olan toplumlarda değişerek Arpasus, Arap’su ve Arabissos’tan Efsus (Yarpuz)’a nasıl dönüştüğünü açıklamak için etimoloji disiplininden yararlanacağız.

Kahramanmaraş’m Afşin ilçesinin topografik ata isimleri olan Arpasus, Arap’su, Ebsus (İbsos), Arabissos, 1071’den sonra ise Bizans kaynaklarında Aramisos ve İslam kaynaklarında da Efsus’tur. Bu isimler, tarihi sırayla: Hititler döneminde Arpasus (Eyicil, 2005;289) Asur kralı II. Sargon döneminde (MÖ: 727-705) (<http://www.osi.hu/cpd/ete/armenia/nogokhayos.html.16/09/2009>), Arabissos, Seleukoslar döneminde Efsus’un adını Ebsus olarak zikredenler de bulunmaktadır . (Eycil, 2005; 289) Besim Atalay da İskender Çağı ve İskender Krallıkları döneminde Efsus’un İpsos (İpsus) olarak anıldığından söz etmektedir. (Atalay, 1933/1923) Romalılar (Ostrogorsky, 1981; 73) döneminde Arabissos farac, 1987; 164) ve Bizanslılar Arabissos (Yinanç, 1965; 223), İslam kaynaklarında ise Efsus Eyicil, 2005; 289) olarak belirtilmiştir. 1071’den sonra ise Bizans kaynaklarında Aramisos adıyla geçmektedir. (Alexiad, 1996; 434) Ebu’l Ferec de bu yerden Arbisos (Farac, 1987; 204) diye bahseder. Honigmann da bu adın Ermenice’de Arap’su şeklinde telaffuz edildiğini belirtir. (Honigmann, 1970; 72) Selçuklular döneminde İbn-i Bîbî, Erbisos (Bal, 2005; 544) ismiyle anar. Osmanlılar döneminde de resmi ismi Efsus, yöresel ismi ise Yarpuz olmuş, Arifi Paşa, Binboğa ve Atlas Yazısı Türkmenleri’nin Efsus, yerine Yarık ismini kullandıklarını belirtmektedir. (Eycil, 2005; 289) Kent Dulkadirli ve Osmanlı döneminde Efsus olarak tamandı. Şemseddin Sami, Efsus’u Elbistan kazasına bağlı bir nahiye

merkezi olarak tanımlanmaktadır. 1910 yılında belediyeleşen Efsus (Yarpuz) 02.08.1944 gün ve 4642 sayılı kanunla ilçe örgütüne kavuşarak Afşin adını aldı. Cumhuriyet döneminde Elbistan'a bağlı bir bucak merkezi iken 02.08.1944 gün ve 4642 sayılı kanunla 1944 yılında ilçe merkezi yapılarak Afşin adı verilmiştir.

Afşin adı, Bizans kaynaklarında Arabissos, Arapça eserlerde Efsus şeklinde geçer. Selçuklular devrinde de aynı adla anılır. Sonra bu ad, halkımızca Yarpuz şekline çevrilmiştir. Afşin adının; Sultan Alparslan döneminde Alparslan'ın değerli kumandanlarından Afşin Bey'den geldiği (Sümer, 1987; 4) yaygın bir görüştür. Ancak, Afşin isminin ilk kez 1944 yılında, Mükrimin Halil Yinanç ve Hasan Reşit Tankut tarafından Bekçi-oğlu Afşin'in ismini yaşatmak amacıyla yeni ilçe olan Efsus'a verilmesi bu yaygın görüşü sarsar. Bilge Umar da bu görüşe katılmaz. Ona göre, güçlü bir olasılıkla, Yarpuz, Arabissos adının Türk ağzına uydurulmuş biçimidir. (Alexiad, 1996; 434) Ancak Bilge Umar'a göre Yarpuz'un Arabissos'un Türk ağzıyla ifade biçimi



olduğu görüşü zorlama bir yorumdur. Umar, bir başka ihtimalden daha söz ediyor: Anna Komnena'nın *Malazgirt'in Sonrası* adlı eserinde, Afşin-Elbistan yöresindeki kale kentlerinden söz ederken Herzfeld'in zikrettiği Tel Khampson'un büyük bir ihtimalle, Tilafşin Kalesi olduğunu belirtir. Çünkü Hellençe'deki -tel ve Arapça'daki -til; Türkçe'de 'höyük' anlamına gelmektedir. (Alexiad, 1996; 434). Osman Turan'a göre de, Arabissos, Erbisus veya Efsus ve bu gün de Afşin'e dönüşmüştür. (Turan, 1993; 286) Afşin'in Hüyükklü (Tilafşin) Köyü'ndeki höyük günümüzde geniş bir yığıntı halinde bulunmaktadır. Burada bir de 'kis' denilen malzemedeki yapıma tarihi kalıntı vardır. Gezdiğim ve çeşitli yönlerden fotoğrafladığım tarihi kalıntı, daha çok bir konak ya da saray görüntüsünü vermektedir.

Hasan Reşit Tankut'un Maraş'tan yöreye doğru yaptığı gezi notlarında, "Tepenin (Hüyükli'deki höyük) eteğinde hatları belirsiz bir konak kadidi vardı. Yıkıntı haline gelmiş fakat yığıntı olmamıştı. Abasına bürünmüş bir çöl adamı gibi upuzun, sade kafes ve gölge olarak dikeliyordu. Nedir dedim, eski saray harabesi dediler. Tilafşin adını şimdi anlar gibi oluyordun. Til, tel ve tul şekilleriyle de bazı tepelere verilen bir isimdir. Arapça'ya da Türkçe'ye de eski kaynaktan aynı geçmiş olmalıdır. Adın, Afşin kısmına gelince, onun da Türk Tarihini dolduran Afşinlerden birisinin olması gerekiyor," (Tankut, 1944; 99-100) der. Tilafşin Köyü 1563 yılı Maraş Tahrir kayıtlarında Defter-i Hakanî defterlerinde geçmektedir. (Yinanç-Elibüyük, 1988; (harita 5) Bu belgede Elbistan Kazası (1563) başlığı altında yöremizin bir haritası verilmekte ve Efsus (Afşin)'un kuzeyindeki ve güneyindeki köyler şöyle gösterilmektedir: Kuzeydeki Köyler: Armutalan, Oğlakkayası, Koçovası, Marabuz, Kerevin, Kabolak, Tanır, Lorşun, Hunu, Sevin, Uzun Kilise, Emirilyas, Alemdar, Çomu, Çavlıhan, Mekir, Arıstıl, Sinekli, Kuşkaya, Karagöz. Güneydeki Köyler: Çağılhan, Kötürecik, Ördcecik, Kitiz, Tombak, Kamışcık, Kargabük, Tılavşın, Aldaş, Solcak (Yinanç, Yrd. Doç. Dr. Mesut Elibüyük, 1988: Harita 5.)

Sümer, Sultan Baybars'ın Moğolları Hunu Ovası'nda yenmesinden sonra Türklerin Efsus (Arabissos) karyesinin adını Yarpuz'a çevirdiklerini belirtmektedir. "Türkler savaşın vuku bulduğu Hunu Köyü'nün güneyindeki Efsus (Arabissos) şehrinin adını Yarpuz'a çevirerek Türkçeleştirmişlerdir. (Sümer, 1985; 75).

XI. yüzyılın ünlü Türk lügatçisi Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ı Lügat-it-Türk'ünde Yarpuz'a güzel kokulu bir ot, kır nanesi ve yılan yiyen bir hayvan, firavun sıçanı anlamlarını verdiğini görüyoruz. Yılan, yarpuzdan kaçır. Örnek olarak da 'Kaça barsa yarpuz utru kelür', yani yılan yarpuzdan kaçır, (fakat) nereye gitse ona karşı gelir'. (Bu sav, sevmediği şeyden çekinen ve fakat yine o şeye yakalanan kimse için kullanılır) (Kaşgarlı Mahmud, tarihsiz; (39-40). Zamanımızda Yarpuz'un yerini Afşin almıştır ki, hayret vericidir. Afşin, Yarpuz'a yakın bir tepenin adı idi. Bu sebeple bu iki ad yan yana yaşılabilirdi. Eshabü'l-Kehf'in uyuduklarına inanılan yer, Yarpuz'un (Afşin) hemen batısındadır. Bizim müellif gibi eski ve tanınmış birçok müellif de Eshabü'l-Kehf'in, yani mağara yârânı'nın burada olduklarına inanmışlardır. (İslam Ansiklopedisi, 1991; 467). Bundan dolayı Maraş Beyi Nusrete'd-din Hasan (ölümü: 1234) burada bir ribat, bir kervansaray ve bir de cami yaptırmıştır. Dulkadirli burda bazı binalar meydana getirmişler ise de bunlar harap olmuştur)" (Sümer, 1985; 75).

## 2.Ashab-ı Khef'in Yeri Neresidir ve zulme maruz kalmaları ve uyanmaları hangi tarihlerle eşleşmektedir?

Anadolu'da Selçuklu mimarisinin önde gelen eserlerinin birisi olan Ashab-ı Khef Külliyesi ilçemiz olan Afşin'de bulunmaktadır. Bu görkemli Selçuk eseri bizim Anadolu'da dokuz asırdır yaşadığımızın en belirgin kanıtlarından biridir. Savaş ve yokluk yıllarında yıkılmaya ve yığıntı haline gelmeye ramak kalmışken aslına uygun biçimde yeniden onarılmıştır. Bu onarımda payı olan herkese teşekkür ve minnet borcumuz vardır. Ashab-ı Khef, Arapça iki sözcükten oluşan bu terkip, mağara ashabı, mağara dostları, mağara arkadaşları anlamına gelmektedir. İslâm kültüründe hadisenin kaynağı 110 ayetten oluşan Kur'anda Khef Suresi içindeki 9-10-11-12-13-14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26. ayetlerdir.

Dini metinleri tarihsel yöntemle işlenmesindeki güçlük, genelde yer, zaman ve şahıs adları verilmeyen dini kaynaklı metinlerin yer, zaman ve şahısların belirlenmesini gerekli gören tarih yöntembilimiyle işlenmesi durumudur. Konuya girmezden önce olgucu-atomcu ya da modern batı biliminin temel ölçütlerine değinmek zorunluluğu doğuyor. Modern bilim mantalitesi, rasyonel (akılla temellendirilme), tutarlı, genel ve nesnel olmayan kanıtların dikkate alınmasına sıcak bakmaz. Batıda Rönesans dönemlerinden sonra hız kazanan tarih metodolojisine ilgisizliğimiz asırları alıp, İbn Haldun'un 14. Asırda ortaya koyduğu tarihi coğrafyaya ve nesnel gerekçelere dayandırılan organizmacı tarih metodolojisi de göz ardı ettiğimizden dolayı tarihimizi altın çağ anlayışıyla (geçmişin övgünün övgüsü geleceğin de kötüleceği örgüsüne dayandırmışız. Oysaki İslami tarih anlayışı temel dini kaynakların ruhundan hareketle atalara körü körüne itaati değil, hakikate itibar edilmesini ve adalet ölçülerine dayanılmasının yanında geleceğin kötümserlikle değil ümit var olunmasıyla karşılanmasını öngörmektedir. Modern bilim bizden ne istiyor? Övgülerle göklere çıkararak ya da yergilerle yere batıran öznel bir anlayışla değil makul, nesnel, aklın ilkelerine ters düşmeyen sayısal gerçekliklere ve rasyonel açıklamalara dayanan veriler istiyor. Aslında bir tarih de böyle telif edildiği zaman bizi ikna edici olabilir.

Konumuz olan Ashab-ı Khef'i bu ölçütlerle irdelediğimizde sanırım daha inandırıcı ve ikna edici olur. Çünkü Ashab-ı Khef'in 309 yıl uyudukları olgusu temel alınır ve Roma İmparatorluk Tarihi içinde İsevilere zulmün ne zaman başlayıp ne zaman kesin olarak bittiği, yine Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu içinde ne zaman resmi din kabul edildiği ortaya konulursa sanırım açıklamalar rasyonel bir temele oturtulabilir.

Kur'anda bu konuda Ashab-ı Khef'in sığınıp uyudukları Mağaranın yeri ve tarihi bildirilmeyip sadece "üçyüz yıl uyudukları dokuz yıl da kendileri ilave ettikleri" ifadesi geçmektedir. Bu durumda Kur'anın Bağlamı'na ve

---

Hadis Usulü'ndeki kıstaslara uymayan –yer, tarih, isim ve sayı veren- hadislere ve tefsir kitaplarına bakarak tezimizi güçlendirmek oldukça zordur. Modern bilimin istediği kanalı deneyenler sanırım daha avantajlı duruma geçer. Olay nerede ne zaman gerçekleşmiştir? Kabaca Roma İmparatorluk çağında Arabissos (Afşin) ya da Tarsus ile Efesus'ta olduğu belirtilmektedir. Burada ilk yapılacak şey; Roma İmparatorluk döneminde imparatorların Hıristiyanlara aralıklarla yaptıkları üç asırlık sistematik yıldırma ve zulmün mercek altına alınmasıdır.

Hıristiyanların, Eshabü'l Khef ile ilgili hatıraları aynen şöyledir: Roma hükümdarı Decius (Akşit, 1985; 405) Hıristiyanları öldürmeye girişince, asil bir aileye mensup yedi kardeş, dinlerini terk etmelerini isteyen Efesus Valisinin tehditlerine cesaretle direndikten sonra, bir mağaraya sığındılar. (Sümer, 1987, 23) Bundan sonrası hem olayın tarihi hakkında Hıristiyan ve Müslüman kaynakları ihtilaf içermekte hem de uyku sürelerine ilişkin farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Hıristiyan kaynakları Ashab-ı Khef'in uyku sürelerini 158 ve 197 yıl olarak, İslâm kaynakları ise 300-209 yıl olarak belirtmektedirler. Roma imparatorluk tarihi içinde İsevilere şiddetli ve acımasız uygulamalarıyla iki imparator öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki Decius (249-251) ve ikincisi de Diocletianus (283-305) tur. (Akşit, 1985; 405-406) Bunların her ikisinin isminin telaffuz biçimi yöremizdeki halk söyleyişindeki Dakyanus ya da Dakyus'a uygundur. F. Sümer Hoca, Decius'un (249-251) yıllarındaki hükümlanlığını söz konusu etmese de hesabı bu tarih (250) üzerinden 158 yahut 197 yıl geçtikten sonra 408 veya 447 yılında uyandıklarını belirtiyor. II. Theodosius (408-450)'ün başa geçtiği 408 yılından neredeyse 100 yıl önce Bizans İmparatorluğu Hıristiyanlık ve her türlü mezhebi serbest hale getirmişti. (Akşit, 1985; 574) Yedi Uyurlara baskıyı yapan kralın Diocletianus olduğu söz konusu edilecek olursa, Hıristiyan kaynaklarına göre bu kez uyanma olayının Diocletianus (283-305)'ün iktidar süresi içinde Hıristiyanlara gelen baskının 303 yılından itibaren başlaması dolayısıyla 303'e 158 eklendiğinde Roma imparatorluk kronolojisi içinde imparator Markianos (450-457) (Ostrogorsky, 1981; 55), 197 eklendiğinde de I. Anastasios (491-518) (Ostrogorsky, 1981; 59) döneminde uyanmış olacaktırlar.

Matematik mantık yoluyla hesabı verilebilir ve tarihsel gerçeklere uygun düşen ama hiçbir kaynakta da söz konusu edilmeyen diğer bir ihtimalin daha olduğu kamsımdayım. Bir zihin jimnastiği yaparak mevcut yorumlara şunu da ekleyebiliriz. Yahudilerin dışmda İsevilere ilk zulmü yaptıran İmparator'un Neron (54-68) (Akşit, 1985; 105) olduğu bilinmektedir. Roma imparatoru Neron'un, 64 yılındaki Roma yangını (Akşit, 1985; 114) ndan sonra İsevilere Roma'da bir zulüm dalgası gelmiştir. Arabisos'ta Yedi Uyurları takibata uğratan yöneticinin Neron'un kale komutanlarından ya da valile



## 20 - 22 EYLÜL 2012 KAHRAMANMARAŞ

rinden biri olması durumunda Ashab-ı Kehf'in (64-65)'li yıllarda mağaraya sığınmaları söz konusu edilebilir. Bunların mağarada 158 yıl uyudukları söz konusu edildiğinde İmparator Marcus Aurelius (218-222) döneminde 218 yılında, eğer 197 yıl uyudukları söz konusu edilirse Egnatius Gallienus (253-268) un döneminde 267 yılında uyanmış olacaklar ki, her iki tarihte de Hıristiyanlık Roma'da serbest bir din haline gelmemiştir. Eğer Müslümanların iddia ettikleri gibi (309 Hicri, 300 Miladi) yıl uyudukları söz konusu edilirse, 360 yılında uyanmış olmaları gerekir ki, bu tarih, Flavius Cladius Julianus (360-363), Flavius Cladius Jovianus (363-364), Flavius Valentianus I. (364-375), E. Gratanus (378-383), Flavius Valentianus II. (383-392), Theodosius I. (379-395) ün imparatorluk dönemlerine yakındır. Bu dönemler Hıristiyanlığın kesin olarak Roma'nın ikinci ve son kez resmi din edildiği yıllardır. Jovianus'un kısa süren iktidarı döneminde, selefi Julianus'un imparatorluk içinde yeniden diriltiği Paganizm, yerini tekrar Hıristiyanlığa bıraktı. Böylelikle (363-364) de Hıristiyanlık kesin bir dini özgürlük zaferine kavuşmuştu. (Akşit, 1985; 597) Dolayısıyla İsevilik'in Anadolu'da yayıldığı tarih olan 60'lı yıllardan Hıristiyanlığın imparatorluk içinde -323'te Constantinus tarafından- resmi din olarak kabul edilmesine ve sonra tekrar yasaklanmasına ve nihayet ikinci ve son kez resmi din haline geliş tarihine kadar geçen süreç içinde hüküm süren tüm Roma imparatorlarının din politikalarının irdelenmesi gerekmektedir.

### 3. Arabissos'un Kuruluşuna İlişkin Tarihsel Bir gezinti

Afşin (Arabissos) e ilişkin en eski belge Asurlular dönemine ilişkindir. MÖ: 713 yılında bölgeye yaptığı ikinci seferinde Asur Kralı II. Sargon, kendisinin damadı olan Tabal Kralı Ambaris ile birlikte Asurlular'a isyan hazırlığında bulunmakta olan Muşki Kralı Midas, Urartu Kralı Russa ve diğer kralları devirip yerlerine Asurlu valiler tayin ederek ülkesine geri döndü. (Günaltay, 1987; 307-312)

"Assyria'nın fethi Asurlular tarafından amaçlanınca, Mita, komşu küçük krallıkları, II. Sargon'a karşı kışkırttı. Sinuhtu prensi Assyrialılara vergi ödemek durumunda bırakıldı, Sargon II, onu tahttan indirerek onun ülkesini Ptolome'nin Tyna'sına göre Kataonia bölgesi içinde bir kent olan Arabissos -günümüzde Yarpuz-u Atuna prensi Matti'ye verdi. Sinuhtu muhtemelen Sis ve Yarpuz arasındaki Saros (Sarız)'un ortasında kurulmuştu." <http://www.osi.hu/cpd/ete/armenia/nogokhayos.html>. 15/09/2009) .

Bu tarihi veriyle Afşin'in yerinde, adı bilinmese de, Asur Kralı Sargon II'nin hükmettiği dönem olan MÖ: (722-705)'lerde Tabal Beyliğinin merkezi olarak kendisinden bahsettiren bir kentin bulunduğu söylenebilir.

Akademisyenler için, bir konuya vakıf olmadan o konu hakkında hüküm vermek kadar ağır bir yük olmasa gerek. Bir araştırmacı olarak yargıda

---

bulunmak istiyorsunuz, ama akıl, gelebilecek eleştirileri başkasından önce işini yapıyor ve yargınızı esnetiyor. Beş yıldır üzerinde çalıştığım *Afşin ve Yöresi Tarihi* isimli çalışmamda Afşin (Arabissos)'in tarih sahnesine ilk kez ne zaman ortaya çıktığı konusunu aydınlatmaya çalışıyorum. Arabissos'un, II. Sargon zamanında tarih sahnesine çıksın istiyorum ama elde belge yok. Tarih isteğe değil, belgeye bağlı olarak yazılan bir bilimsel disiplindir. Ermeni tarihçi Nogokhayos, yukarıdaki satırlarda da belirtildiği gibi II. Sargon'un (522-507) yıllar arasında bölgemizdeki Geç Hitit Beyliklerini ortadan kaldırması konusunu işlerken yöredeki "Tabal Beyliğinin merkezi olan kente Ptolemaios I (305-285)'un Tyna'sına göre, Arabissos diyerek açıklamaktadır. Fakat kendi dönemine kadar bu kentin adı bilinmediği için Bizans dönemindeki Arabissos'un yerine işaret ederek açıklıyor.

Başka bir kaynaktan Afşin-Elbistan Bölgesi tarihinden Asur Kralı II. Sargon döneminde bir kez daha söz konusu edilmektedir. Mita Kargamış'ı fethetmeyi başardı fakat II. Sargon, onu Que ve fethedilmiş diğer bölgelerden Mita'nın Harrua şehrine kadar bölgeden püskürttü. Harrua Seleokusların yerinde Calicadnus (Göksu) ile aynı yerde kurulmuştu. Mita, Kilikya'dan Suriye'ye, Kilikya'nın dağlarına doğru hareket etmekle hata yaptı. Suriye'ye vergi veren küçük prensliklerin bölgesi olan Kilikya Dağları'na kadar kendi topraklarına katmıştı. Bit Burutas'ın ülkeleri, Kommana, Malatya ve (Maraş'taki) Kummuh ülkeleri birer birer Suriye'den ayrılmıştı. Uas-sarme, Hulli'nin oğlu, Bit Burutas'ın kralıydı. Daha sonra III. Tiglatpalasar tarafından Tabal Krallığı olarak adlandırıldı. Sonuç olarak Hullilerin yaşadığı bir şehir ya da bölge olan Tabal ile aynıdır. Sargon, kızkardeşi Ahad-abis'u'yu Hulli'nin oğlu Ambris'le evlendirdi ve kızma çeyiz olarak Hilakku (Cilicia) yu verdi. Bu aynı zamanda Kayseri'nin doğusundaki Zamantı Vadisi'nin nasıl kurulduğunu açıklar. Ambris şu lütuflara rağmen Mita ve Urartu Kralı Rusa tarafından ayartılıp velinimetine (Sargon) karşı isyan etti. Sargon onu cezalandırarak ülkesini Suriye'nin bir eyaleti yaptı. Komana Kralı Gunzianu, komşu kral Ambris gibi aynı sebepten ötürü tahttan indirildi ve onun ülkesi Malatya'ya ilhak edildi. Malatya Kralı Tarhunazi de Sargon'a ihanet etti. Daha sonra hapsedildi ve onun eyaleti Kummuh prensi Mutallu'ya geçti. Mutallu Sargon'a sadık değildi ve Urartu eyaletine kattı. Sargon onu sürgüne gönderdi ve Kummuhu prensliği Suriye'nin bir eyaleti oldu." (<http://www.osi.hu/cpd/ete/armenia/nogokhayos.html.15/09/2009.>)

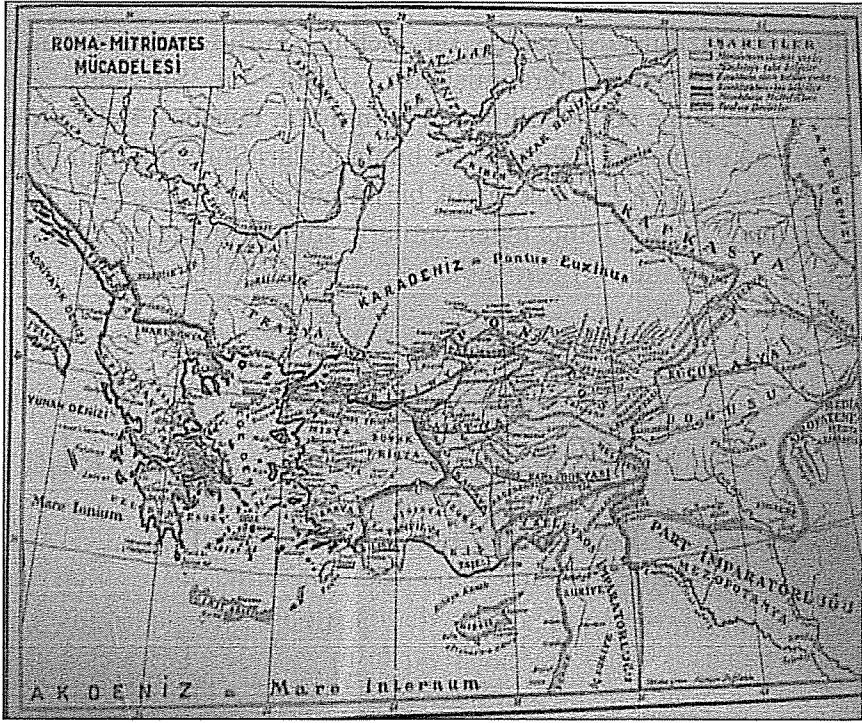
Afşin'e ilişkin Roma dönemindeki belgelere gelince; Roma, imparatorluk yönetimiyle idare edildiği için imparatorluk toprakları eyalet ve vilayetlere bölünmüştü. Eyaletlerin yönetim merkezleri (başkent) vardı. Eyaletlerin içinde de vilayet yönetimleri vardı. Roma Cumhuriyetinde senato tarafından Proconsul denilen bir yıllığına atanan eyalet valileri vardı.

(<http://en.wikipedia.org/wiki/Proconsul.29/0/2011>). Bunlar Devlet dininin başı sayılan imparator (Akşit, 1985; 56) adına devletin tanrılarına ibadet edilmesine nezaret ederlerdi.

Afşin, (Arabissos) ismiyle ilk kez Roma İmparatorluğu sınırları içindeki Kapadokya Eyaleti ve Kataonia bölgesini gösteren MS: 140 yılından kalma bir haritada (Ramsay, 1960; 280-281 arası) geçmektedir. Dolayısıyla il-çemizin geçmiş izlerini artık Roma İmparatorluk tarihi içinde büyük ve önemli bir kent olarak yakalamaya çalışacağız. Afşin-Elbistan yöresi, Anadolu'nun tarihi geçmişi içinde Osmanlılar dışında her dönemde gerek askeri gerekse ticari önemi olan yolların kavşağında bulunduğundan doğudan batıya, batıdan doğuya ya da güneyden kuzeye, kuzeyden güneye sefer yapan ordular ve ticaret yapan tacirlerin en fazla takip ettikleri yollardan biri olmuştur. İmparator Vespasianus (69-79) döneminde Kapadokya Eyaleti'ndeki düzen, Roma garnizonunun varlığı ile korunuyordu. Bu yüzden Vespasianus doğudaki bu emniyet düzenini daha sağlamlaştırmak için MS: 72'de Commegene (Umar, 1993; 459). kralı IV. Antiochos'u Parthia (Özsait, 2000; 334-378) ile gizli ilişkiler kurduğu gerekçesiyle tahtından azlettiğini bildirip Suriye Valisine, Commegene krallığına son vermesi emrini verdi. IV. Antiochus'un oğulları Armenia Kralı Vologases'e sığınınca, bu kez Vespasianus, Armenia Kralını da tahtından azlederek burayı ve Kapadokya'yı Galatia Eyaletiyle birleştirdi. (Akşit, 1985; 146).

Hadrianus (117-138) Roma imparatorları içinde geziye çıkarak imparatorluk topraklarını en çok gözleme fırsatı bulan kişidir. Onun bu gezilerdeki amacı; imparatorluğun ekonomik ve askeri gücünü yakından tanımak, buna göre de tedbirler almaktı. Hadrianus 124 yılında Akdeniz'de sahil boyunca seyredererek Afrika ve Cyrenaica'yı ziyaret etti. Antiocheia (Antakya)'ya çıkarak Fırat dolaylarına gitti. Bu arada savaş hazırlıklarında bulduklarını haber aldığı Parthların Kralı ile görüşerek barışın korunmasını sağladı. Tarsus'a uğrayıp Tyana (Umar, 1993; 805) ve Melitene (Malatya) yolu ile Trapezus (Trabzon) a kadar çıkarak Karadeniz boyunca ilerledi. Ancyra (Ankara)'ya uğrayarak Bithynia'ya geçti. Burada ve Mysia'da Stratonicea, Hadrianapolis gibi şehirler kurdu.(Akşit, 1985; 201).

Hadrianus, ikinci doğu gezisine 128'de başladı, 133 yılına kadar Roma'ya dönmedi. 128'de kışı Atina'da geçirerek, 129'un baharında Ephesus'a geçerek şehrin limanını onarttı... Sonra Caria, Lycia, Pamphylia Phryga'dan geçerek Cilicia'ya gitti. Melissa'da Alcibiades'in mezarını ziyaret etti. Antiocheia'ya, sonra da Cappadokia'ya geçti ve Samasota (Samsat)'da yerli kral ve idarecilerle toplantı yapıp dostluklarını yeniledi. (Akşit, 1985; 201-202).



Harita 1

Hadrianus'un her iki gezisi içinde gezdiği yerlere gidebilmesi için Cappadokia Eyaleti'ndeki Kataonia bölgesi içinde gösterilen yöremizden geçmiş olması gerekir. Çünkü Arabisos'un büyük bir garnizon kenti olarak haritada gösterildiği tarih MS: 140 tarihidir. Yani Hadrianus'un genelde Anadolu'ya özelde de Kapadokya Eyaletine ve Kataonya Vilayetine yaptığı geziler sırasında Arabissos'un bölgenin ticari ve askeri sefer yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla bir garnizon kenti olarak kurulmuş olması mümkündür. Çünkü bu gezilerden onbeş yirmi yıl sonra Arabissos haritalarda gözükmeye başlamıştır. İlçemize ilişkin bu belgelerden hareketle tarihi geçmişini kurgulama imkanına sahibiz. Ayrıca, Abu'l Farac Tarihi'nde şu bilgilere rastlamaktayız. "Roma İmparatoru Tiberius, devrinin 4. yılında karın ağrısından ve bağırsak bozukluğundan hasta olmuştu. Ölmek üzere olduğunu anlayınca kızı Augusta'yı Kapadokya'daki Arabissos'tan gelme olan Mauricius'a zevce olarak verdi, tacı onun başına geçirdi ve üç gün sonra da öldü" (Farac , 1987; 164). Bazıları Mauricus (582-603)'un, General Tiberius'un daha sonra kent haline getirdiği Kapadokya'daki Arabissos Köyü'nden olduğunu söyler.

Arabissos'un kuruluş zamanına ulaşabilmenin bir yolu da Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) olgusunun izini takip etmektir. Faruk Sümer'e göre, Batı Avrupalı Hıristiyanlar mağara arkadaşlarının başından geçenleri

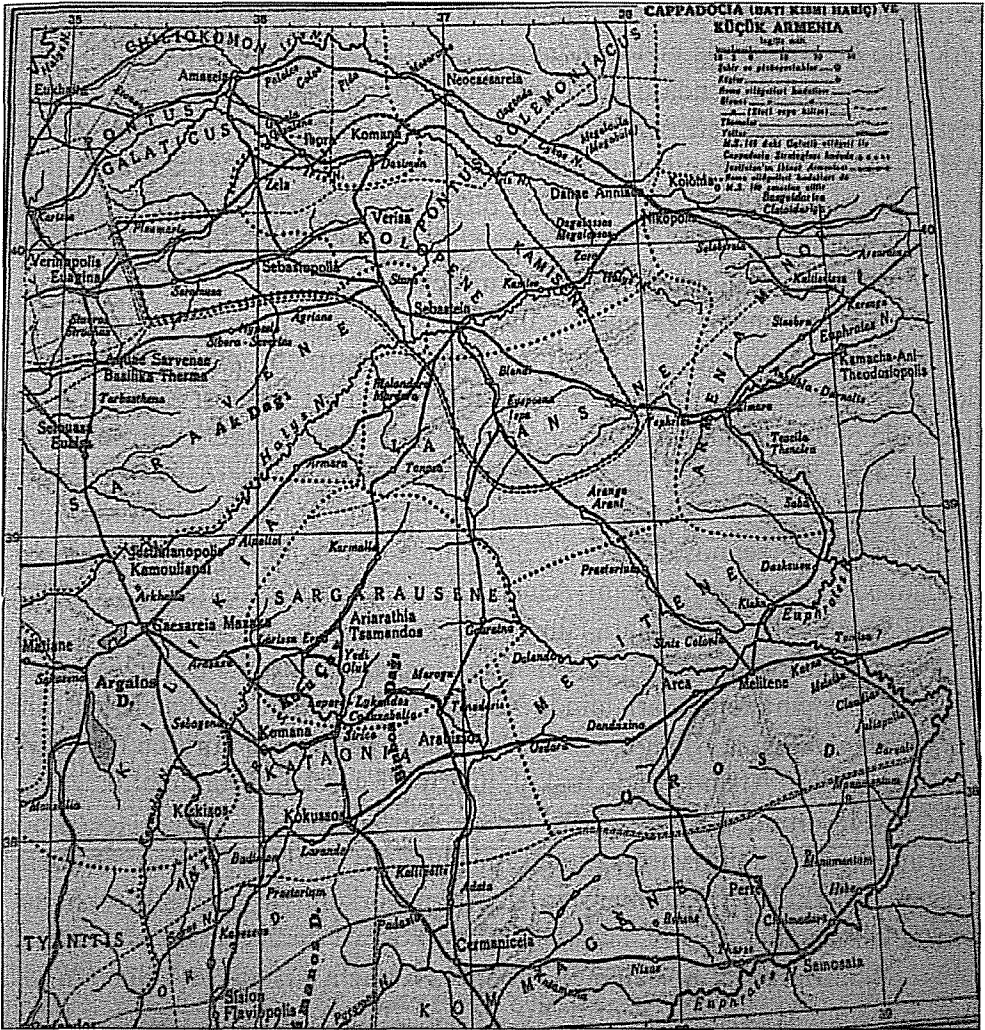
VI. Yüzyılda yazılmış Süryanice bir metnin, Turlu Gregoire tarafından Latince'ye çevirisinden öğrenmişlerdir. Fakat bu Süryanice metnin Yunanca'dan tercüme edilip edilmediği bilinmiyor. Eshabü'l Kehf'i Mekkeli müşriklerin sıkı temas ve münasebette buldukları Süryanilerden öğrenmiş olmaları (Sümer, 1987; 23). çok büyük bir ihtimaldir. Arabissos'un, MÖ: 8-7. asırda kurulmuş olduğu ikinci elden verilerle söylenebilirse de Romalılar ve Bizanslılar döneminde de önemli bir kent merkezi olduğuna ilişkin birinci elden belgelere sahibiz.

### *Afşin'in, Arabissos İsmiyle Tarih Atlaslarında Görülmesi*

Ramsay'ın muhtelif zamanlardaki yolları gösteren Eski Küçük Asya Haritası (Ramsay, 1960; 22-23) nda Afşin (Arabissos) ismiyle gösterilmektedir. Afşin, İskender İmparatorluğu içinde ortaya çıkan Krallıklar Dönemini ortadan kaldıran Roma İmparatorluğu döneminde Kilikya Vasallığı içindeki Kataon Bölgesini gösteren MS: 140 yıllarına ait bir haritada (Ramsay, 1960; 280-281). Arabissos olarak bu günkü Afşin'in yerinde gözükmektedir. Haritada yerleşim birimlerinin bir kısmı şehir ve piskoposluklar bir kısmı da köyler diye ayrılmıştır. şehir, yani piskoposluk olarak gösterilen Arabissos'un batısında Kokussos (Göksun), güneyinde Germaniceia (Maraş), kuzeyinde köy olarak gösterilenler: Tanadaris (Tanır), kuzey batısında da Maraga (Ramsay, 1960; 300; Umar, 1993; 549-550). yine doğusunda Osdara (Umar, 1993; 621). gösterilmektedir. Afşin'in (Arabissos) adıyla tarih sahnesinde görüldüğu tarih olan MS: 140 tarihlerinde Roma İmparatoru Antonius Pius (138-161) başta bulunuyordu. Pius, Küçük Asya'da meydana gelen büyük depremden sonra yıkılan yerlerdeki yol, köprü ve su kemerlerini yeniden inşa ettirdi. Döneminde vergilerin toplanmasında şiddete başvurulmadı. Eyaletler genellikle barış ve huzur içinde yaşadılar. (Akşit, 1985; 213).

Mavrikos (582-602)'un ortak politikaları Sasanilerin elinde bulunan Ermenia Arazisini elde etmek için onların savaşçı halkına gözlerini çevirmeleridir. (Ostrogorski, 1981; 73).

Mavrikus, İran'daki taht karışıklıklarından yararlanarak büyük Husrav Anuşirevan'ın torunu genç Hüsrev'in tahta geçmesini sağlayıp İran Ermenia'sının büyük bir kısmını Bizanslılara terk eden bir antlaşmayı 591 yılında yaptı. (Ostrogorski, 1981; 73). Hüsrev Anuşirevan Ermenia'ya saldışıcı Mavrikos, Arabissos ve Hanzit (Umar, 1993; 79; Honigmann, 1970; 74). 'ten asker toplayarak Kitritz yanında karargâh kurmuştu. (Honigmann, 1970; 20).



Harita 2 Ramsay, 1960; 281-282)

#### 4.Ashab-ı Kehf'in Afşin'de Olup Olmadığı Sorununa Rasyonel Bir Yaklaşım

Ashab-ı Kehf'in mekanının nerede olduğundan çok onun tarihte oynadığı rol ve dini düşünce içinde gördüğü işlev öne çıkmaktadır. Roma İmparatorluk Çağında MÖ I. Asırda gerçekleştiği belirtilen ve dönemin çok tanrıcı, bu dünyacı pagan dini yapı içinde tevhit inancına bağlı olmaları yüzünden dönemin Roma valisi tarafından ölümle cezalandırıldıkları için kenti terk edip bir mağarada gizlenen gençler, Hıristiyan kaynaklarında 158 ya da 197 İslam kaynaklarında da 309 yıl uyutulduktan sonra uyandırıldıklarında kişilerin trajik öyküsü etrafında yıllar içinde birer fenomen halini alırlar. Ashab-ı Kehf'in mekanının nerede olduğuna ilişkin ne kutsal kitaplarda ne de tarihi belgelerde bir ipucu olmamakla birlikte birkaç nokta bu kutsal mekanın Afşin'de olduğuna ilişkin çağrışım yaptığı da göz ardı edilecek bir durum değildir. Bunları maddeler halinde belirtmek istersek:

4.1.Kur'anda sözkonusu edilen –ayete uygun fiziksel durum fizikçi ve astronomlardan oluşan bir bilim heyetine yaptırılan- güneşin mağaranın doğması ve batması sırasında girişine teğet geçmesi Ashab-ı Kehf'in Afşin ilçesinde olduğunu güçlendiren önemli bir kamt olarak değerlendirilebilir.

4.2. Somut sosyolojik gerçeklere gelince bunlardan ilki: başka hiçbir yörede görülmeyen ama asırlardan beri bu yörede Mekselina, Yemliha, Mislina, Sazennuş, Tebernuş'un yanında büyük ihtimal Ashabü'l Kehf' tamlamasının ilk kısmının yani Ashabü'l'ün değişerek Esabil biçimine gelen sözcük, yerli halkça çocuklara isim olarak konmasıdır.

4.3.İkincisi de Anadolu Selçuklu Devleti, Dulkadirli Beyliği ve Devlet-i Alî Osmani toprakları içinde Ashabı Kehf olduğu söylenen yerleşim yerlerinden yalnızca Afşin'e vakfiye kurularak bu manevi kurumu mukayyet altına almasının Afşin lehinde makul, tutarlı bir gerekçesi sunulabilir.

4.4.Somut sanatsal gerçekler de asırlardan beri zaman içerisinde onarımlar görmüş olmasına rağmen Ashabı Kehf Külliyesi (Ribat, Medrese, Mescit (Erkekler ve Kadınlar) ve Han tüm görkemiyle yaklaşık sekiz asır ayakta kalmasıdır.

4.5.Somut tarihi belgelere gelince, Efsus'a ilişkin 74 belgenin 18'i Ashab-ı Kehf Külliyesi'ne aittir. 10'u Dede Baba tekkesi, 1'i Gerger Köyü arazileri, 2'si Efsus Camii Kebir, 1'i Elbistan Voyvodasının Efsus'ta ikamet etmesi, 7'si Efsus'ta vergi sorunu, 15'i Efsus Nahiye Müdürleri, 4'ü Efsus'ta ayaklanma, 3'ü ayaklanmayı bastırmak için Efsus'a gönderilen askerin mültezimin ekili arazilerini telef etmesi, 1'i Fırka-ı Islahiye, 5'i Zeytun'da asayiş sonunu, 1'i redif Teskeresi, 1'i Efsus'ta Askeri Alay'ın kalkması, 1'i Efsus'un 1902 yılında nüfusuna ilişkin, 1'i Elbistan'ın Maraş'tan ayrılmak için Mutasarrıflık talebi, 1'i Efsus'ta 1914'te çıkan yangın, 2'si de Efsusluların Maraş'm Kurtuluşuna iştirak ettiklerine ilişkindir.



## Kaynakça

- Akşit, Niyazi *Roma İmparatorluk Tarihi*, İÜEF Yayınları, İst., 1985.
- Alexiad, Anna Kommena *Malazgirt'in Sonrası*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Yay., İst., 1996.
- Arifi Paşa, "Elbistan ve Maraş'ta Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", TOEM (Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası), 7. Sene, no 38, 1 Haziran 1332/1916.
- Atalay, Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, Matbay-ı Amire, İst., 1339/1923, Aktaran: Yusuf Özbaş (1973).
- Bal, Dr. Mehmet Suat 'Kahramanmaraş İlinde Bazı Yer Adlarının Tarihi Kökeni', Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004), Cilt: II, İst., 2005.
- Bar Hebraeus Gregory, *Abu'l Farac Tarihi*, cilt: 1, İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ank., 1987.
- Eyicil, Ahmet Afşin *Ashab-ı Kehf*, I. Kahramanmaraş Sempozyumu Cilt I, İst., 2005.
- Gökhan, İlyas -Selim Kaya, Maraş Emirleri, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş, 2008, s. 114. Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedani, *Camiü't-Tevarih*, (neşr. Behmen Kerimi), Tahran 1338/1922, 1, 49.
- Günaltay, Şemsettin Yakın Şark II, TTK. Yayınları, Ank., 1987.
- Honigmann, Ernst Bizans Devletinin Doğu Sınırı, Çev. Fikret Işıltan, İÜEF Yayınları, İst., 1970.
- <http://www.osi.hu/cpd/ete/armenia/nogokhayos.html>. 16/09/2009.
- <http://www.osi.hu/cpd/ete/armenia/nogokhayos.html>. 15/09/2009.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Proconsul>. 29/0/2011.
- İbn-i Bibî, *el-Evamirü'l-Ala'iyye* (Selçukname) cilt: 1, Tıpkı Basım, Adnan Sadık Erzi, Ank., 1956, Çev. Mürsel Öztürk, II Cilt, Ank., 1996.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügat-it-Türk*, Çev., Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları 523, TTK Basımevi, tarihsiz.
- Ostrogorsky, Georgy *Bizans Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, TTKY, TTK Basımevi, Ank., 1981.
- Özgüç, Tahsin *Elbistan Ovasında Tetkik Gezileri ve Kara Höyük Kazısı*, Belleten, 1948, Cilt: XII, Sayı 45.
- Özsait, Mehmet "Anadolu'da Hellenistik Dönem", Anadolu Uygurluklar Ansiklopedisi 2, Görsel Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Ramsay, W. M. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, Çev. Mihri Pektaş, ME Basımevi, İst., 1960.
- Sümer, Faruk Yabanlu Pazarı, Türk Dünyası Araştırmaları Yay., İstanbul, 1985.
- TURDAV Yayınları, İst., 1987. Turan, *Osman Selçuklular Zamanında Türkiye*, İst., 1996.
- Tankut, Hasan Reşit *Maraş Yollarında*, Recep Ulusoglu Basımevi, Ank., 1944.
- Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İşaret Yayınları, Ank., 1990.
- Umar, Bilge *Türkiye'de Tarihsel Yer Adları*, İnkılâp Yay, İzmir, 1993.
- Yinanç, Mükrimin Halil İ.A., Cilt IV, Elbistan maddesi, MEB, Maarif Basımevi, İst., 1965.
- Yinanç, Refet, Yrd. Doç. Dr. Mesut Elibüyük, Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, *Maraş Tahrir Defteri*, No: 1 Cilt I, Ank., 1988.

---

## “KLASİK İSLAMİ KAYNAKLAR IŞIĞINDA, ESHAB-I KEHF’İN YAŞADIĞI BÖLGENİN MUHTEMEL KOORDİNATLARI”

Yrd. Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK \*

### ÖZET

Eshabı-Kehf kıssası, Kur’ân nassıyla sabit olmakla beraber, hadisenin nerede geçtiği net olarak belli değildir. Dünyanın ve özellikle Anadolu’nun çeşitli yerlerinde, Eshab-ı Kehf’e isnat edilen mekanlar bulunmaktadır. Bu mekanlardan biri de, Kahramanmaraş ili Afşin ilçesi sınırlarında bulunmaktadır. Bu bildirinin amacı, Klasik İslami kaynakları göz önünde tutarak, Eshab-ı Kehf’in bulunduğu mekanın muhtemel koordinatlarını ortaya koymaktır. Anahtar Kelimeler: Eshab-ı Kehf, Yedi Uyurlar, Kahramanmaraş, Afşin.

### ABSTRACT

Story of Ashab-al-Kahf is one of The Holy Qur’an’s story and The Qur’an’s stories are absolutely truth for Muslims. However, according to The Holy Qur’an, not clearly where they lived and slept. There are various parts of the world and especially in Anatolia, spaces attributed to Ashab-al-Kahf. One of those places is near the city of Kahramanmaraş province “Afşin”. The purpose of this paper, keeping in mind the classical Islamic sources, to determine their whereabouts.

**Keywords:** Ashab-al-Kahf, Seven sleepers, Kahramanmaraş, Afşin.

---

\*Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi  
yunusemre.gorduk@gmail.com

Kur'ân Kıssaları'nın en önemlilerinden biri "Kehf" ismiyle anılan sûrede yer alan "Eshab-ı Kehf" kıssasıdır. Arapça olan "Eshab-ı Kehf" ifadesi, "mağara sahipleri", "mağara arkadaşları" gibi anlamlar ifade eden bir tamlamadır. Halk arsında "Yedi Uyurlar" diye de anılan bu mümin gençlerin başlarından geçen harikulâde halleri, aynı zamanda tarihî bir hadise olarak nakleden ilk ve en sahih kaynak Müslümanlar için Kur'ân'dır: İlk kaynaktır, çünkü İslâmiyet Kur'ân'ın nüzûlüyle ortaya çıkmıştır; en sahîh kaynaktır, çünkü bütün zaman ve mekânları görüp gözeten Rakîb ve Müheymin olan Alah'ın gönderdiği mesajdır.

Eshab-ı Kehf hadisesi Kur'ân'ın nassı ile kat'i ise de olayın nerede geçtiğine dair bir kesinlik söz konusu değildir. Nitekim Kur'ân kıssalarının gayesi, yer ve zaman kaydıyla tarihi bilgiler vermekten ziyade müminler için ders ve ibret görevi yapmaktır. Bununla beraber hadisenin nerede vukûa geldiği ve Eshab-ı Kehf'in bulunduğu mekan her zaman merak konusu olmuştur.

Özellikle Orta Doğu'da, ülkemizin üzerinde kurulduğu Anadolu coğrafyasında ve Dünya'nın değişik bazı yerlerinde, Eshab-ı Kehf'e izâfe edilen bölgeler, mekanlar, makamlar, dağlar ve mağaralar bulunmaktadır. Her ne kadar Tarsus bölgesinin bu açıdan büyük itibarı olsa da, konuyla ilgili çok önemli bir yeri olan Afşin'in şimdiki kadar yeterli ilgiyi görmediği, hatta biraz da ihmale uğradığı anlaşılmaktadır.

Şimdi başta tefsir ve tarih kaynakları olmak üzere, bazı klasik İslâmî eserlerdeki veriler ışığında, Eshab-ı Kehf'in yaşadığı bölgenin muhtemel koordinatlarını tespit etmeye çalışacağız.

### Tefsirlerin Verdiği Bilgiler

Rivâyet tefsirlerinin en meşhuru olan Câmîu'l-Beyan'da Taberî (310/922) "ab j c an t ay an m au n al k r m i q r l au f l k l ab a h v an t t b s h m" <sup>2</sup> ayetinde geçen "Eshab-ı Kehf" ve "Rakîm" ile ilgili birçok nakil yapar: "Rakîm" bazı müfessirlere göre yer ismidir. Diğer bir kısım müfessirler ise "Rakîm"i, Eshab-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu kitabe şeklinde tarif etmiştir. İlk görüşe sahip olanların ekseriyetine göre "Rakîm", Eshab-ı Kehf'in bulunduğu vadidir. Bazıları Usfan ve Eyle arasında, Filistin'in alt tarafında bir vadi olduğunu da söylemiştir. İbn Abbas'a dayandırılan rivayete göre "Rakîm", Eshab-ı Kehf'in ve mağaralarının bulunduğu dağdır.<sup>3</sup> Bu dağın adı "Bencelûs"<sup>4</sup>, "Bencalûs" veya "Benaclûs", mağaranın adı ise "مزيج Hizem"dir.<sup>5</sup> Eshab-ı Kehf'in Dakyanus'un şerrinden kaçtıkları şehrin adı ise "Efmûs"<sup>6</sup> veya "Efsûs"tur.<sup>7</sup> Taberî, Tarih'inde ise şehrin adını "Defsûs" olarak kaydeder.<sup>8</sup> Sonradan gelen birçok müfessir, Kehf ve Rakîm hakkındaki bu rivayetleri aynen tekrarlamıştır.

\*Yrd. Doç. Dr., Dicle Üni. İlahiyat Fak. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bl. 1 Kehf, 18/9-26.

İbn Ebî Hâtîm (327/ 939), Taberî'nin verdiği bilgilere ek olarak, mağaranın iki dağın arasında olduğunu söyler. Keza Semerkandî (373/ 973), İbn Abbas'a dayanan bir nakil ile Eshab-ı Kefh'in bulunduğu kentin "Efsûs" olduğunu teyit eder.<sup>10</sup> Mâverdî (450/1059)<sup>11</sup> ve Hâzin (741/ 1340)'e<sup>12</sup> göre de Eshab-ı Kefh Şehri "Efsûs"tur.

Sa'lebî (427/ 1036), diğer müellifler gibi Eshab-ı Kefh şehrinin "Efsûs", mağaranın bulunduğu dağın "Bencelûs", mağaranın adının ise "مريخ" Hîrem" olduğunu bildirir. Bazı rivayetlerde şehrin adı "Defşûs" olarak geçtiğini belirten Sa'lebî, bunun yanında İbn Abbas'tan, "Rakîm"ın Gatafan ve Eyle arasında bir vâdi olduğunu ve Eshab-ı Kefh'in orada bulunduğunu nakleder. Ka'bu'l-Ahbâr ise "Rakîm"ın onların karyesi olduğunu söylemiştir.<sup>13</sup>

İbn Atıyye (542/ 1147) hicrî 504 tarihinde Endülüs Bölgesi'nde Gırnata Şehri taraflarında "Lûşe" diye bir karyeyi gezdiğini, hadisenin geçtiği yer olarak ziyaret edilen bu karyede, Eshab-ı Kefh ile ilgili çeşitli belirtiler gördüğünü bildirir. Burası "Dikyus" diye isimlendirilen eski bir şehrin kalıntılarını da içine alan bir beldedir. Bu arada Şam Bölgesi'nde de aynı amaçla ziyaret edilen bir mağaranın olduğunu, üstünde "Rakîm" ismi verilen bir mescidin bulunduğu belirtir. Ebû Hayyan (745/ 1345) İbn Atıyye'nin Endülüs ile ilgili verdiği bilgileri naklettikten sonra, Hristiyanlığın en çok yayıldığı ve çoğaldığı yerlerden biri olması hasebiyle Endülüs bölgesinin, Eshab-ı Kefh için gayet uygun ve doğru olduğunu belirtir.<sup>16</sup>

Bağavî (510/ 1116), şehrin adını "سوسقأ" Eksûs" olarak kaydeder.<sup>17</sup> Râzî (606/ 1209), bu şehrin günümüzde "Tarsus" adı verilen şehir olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Keza Beydâvî (685/ 1286)<sup>19</sup> ve Nesefî (710/ 1310)<sup>20</sup> de bu şehri "Tarsus" olarak zikreder. Bursevî (1127/ 1715) Tarsus'un eski adının "Efsûs" olduğunu;<sup>21</sup> Şevkânî (1250/ 1835) de benzer bir şekilde bu şehrin sonradan Tarsus adı verilen "سوسقأ" Deksûs" olduğunu ifade eder.<sup>22</sup>

### Hadîs Şerhlerinde Eshab-ı Kefh

Fethu'l-Bârî müellifi İbnü'l-Hacer el-Askalânî (852/ 1448) Eshab-ı Kefh'in yeri konusunda ihtilaf olduğunu belirterek bir nevi özet yapar: "Haberler onların Bilâd-Rum'da olduğunu göstermektedir.

2 Kefh, 18/9: "Yoksa sen Eshab-ı Kefh ve Rakîm'in şaşılacak âyetlerimizden olduğunu mu sandın?"

3 Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVII, 602-603.

4 Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVII, 608-609.

5 Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVII, 603.

6 Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVII, 609.

7 Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVII, 627, 630-633, 635.

8 Taberî, Tarih, VIII, 269.

9 İbn Ebî Hâtîm, Tefsîru'l-Kur'ân, VII, 2351.

10 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 336.

12 Mâverdî, en-Nüket ve'l-Uyûn, III, 287.

13 Hâzin, Lübbâb, III, 153.

14 Sa'lebî, el-Kesf ve'l-Beyan, VI, 146-157.

Taberî İbn Abbas'a dayanan zayıf bir isnadla 'Eyle'ye yakın olduğunu söyler. Tarsus yakınlarında, Eyle ve Filistin arasında, Zeyzâ yakınında ve Endülüs'ün Gırnata bölgesinde olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır."<sup>23</sup>

Umdetu'l-Kârî müellifi Aynî (855/ 1451) de Askalânî'nin özetine benzer bir şekilde şunları söyler: "Eyle ve Filistin arasında, Eyle'ye yakın, Nineva topraklarında ve Belkâ da olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Rûm bölgesinde olduğunu ifade eden birçok haber vardır ki doğru olan da budur: Tarsus yakınlarında oldukları, "نيستسلي" İlistin" yakınında olup Efsûs şehrinde yaşadıkları şeklinde haberler vardır. Bu şehir Kostantınıyye'ye altı fersah<sup>24</sup> uzaklıktadır. İçinde buldukları mağaranın adı 'Mancelûs'tur."<sup>25</sup>

### Tarih ve Coğrafya ile İlgili Eserlere Göre Eshab-ı Kehf

Bin iki yüz yirmi yıl önce vefat eden büyük İslam tarihçisi İbn Hişâm (213/ 828), es-Sîretu'n-Nebeviyye adlı meşhur eserinde Hz. İsa'nın havarilerinin gittiği beldeleri sayarken, "سوسفأ" Efsûs" adlı şehrin Eshab-ı Kehf gençlerinin karyesi olduğunu söyler.<sup>26</sup>

Yaklaşık on iki asır önce vefat eden İbn Hurdâzbih (280/ 893), "سيسسفأ" Tarksîs" bölgesindeki Rüstâku'l-Evâsî'de bulunan "سيسسفأ" Efsîs" adındaki şehrin Eshab-ı Kehf şehri olduğunu belirtir.<sup>27</sup>

Mes'ûdî (346/ 957), Eshab-ı Kehf'in Efsîs Şehrinde, Rum Dağları'ndan "مورشسواخ" Doğu Havis" diye bilinen bir dağda olduğunu belirterek<sup>28</sup> Efsîs'in otuzsekizinci paralelde olduğunu söyler.<sup>29</sup> Bu ilginç ayrıntıya nazaran paralel ve meridyen haritasına bakıldığında, Eshab-ı Kehf ile meşhur olan iki ilçemizden Tarsus'un 37. paralelde, Afşin'in ise 38. paralelin biraz üstünde olduğu görülmektedir.

Makdisî (355/ 966), Eshab-ı Kehf'in bulunduğu şehrin "Efsûs" veya "Tarsus" olduğunun söylendiğini belirtir. Mağaranın bulunduğu dağın ismini "Naclûs", mağaranın ismini ise "موزح" Hezûm" olarak kaydeder.<sup>30</sup>

İbnü'l-Adîm (660/ 1262) İbn Hurdazbih'in verdiği bilgileri nakledip<sup>31</sup> değişik bazı rivayetlerden de bahsettikten sonra "سوسبرع" Arbsûs" diye bir şehri ziyaret ettiğini, Kehf Sûresi'nde bahsedilen yerin bura olduğunu, Eshab-ı Kehf mevkiinin üzerine, ziyarete gelmek isteyenler için büyük bir mescit

14 Klasik eserlerde geçen "Şam" bölgesi ile, Hicaz, Irak, Suriye, Filistin gibi ülkelerin bulunduğu coğrafya ve Türkiye'nin bu coğrafyaya mücâvir güney ve iç bölgelerini de içine alan oldukça büyük bir alan kastedilmektedir. Buna kısaca "Ortadoğu da" denebilir. Günümüz Türkesinde "Şam" adı verilen Suriye'nin başkenti Arapça da "Dimaşk" دمشق, İngilizce de ise "Damascus" olarak ifade edilmektedir.

15 İbn Atıyye, Muharrer, III, 511.

16 Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhîd, VII, 143.

17 Bağavî, Meâlimu't-Tenzîl, III, 173.

18 Râzî, Mefâtih, XXI, 446.

19 Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, III, 276.

20 Nesevî, Medârik, II, 292.

21 Bursevî, Rûhu'l-Beyân, V, 229.

22 Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, III, 327.

23 Askalânî, Fethu'l-Bârî, VI, 503.

yapıldığı söyler. Keza bir rivâyete göre de Eshab-ı Kehf şehrinin Rum Bölgesindeki Rustâku'l-Evâsî'de olduğunu, mağaranın ise "Bancelûs Dağı"nda bulunduğunu ifade eder.<sup>32</sup> Arbsûs'un batısında Bancelûs Dağı'nda olan bu mağara, konum itibariyle Şam bölgesinin son hududunda yer almaktadır.<sup>33</sup> İbnü'l-Adîm bu kente "سسبأ Ebsis", "سسفأ Efsis" ve "سوس برأ Erbsûs" denildiğini de belirtir.<sup>34</sup>

Fas'lı coğrafya ve harita bilgini Şerîf el-İdrisî<sup>35</sup> (560/ 1165), "Afşin"e son derece benzer olan "نيسفأ Efsîn" adıyla bahsettiği kentle ilgili şunları söyler: *Efsîn Bölgesi'nde dört adet kale bulunmaktadır. Efsîn Şehri Rüstâki'l-Evâsî'de bulunmaktadır Efsîn için Eshab-ı Kehf'in şehri denmektedir. Eshab-ı Kehf Amûriye ile Nikiya arasında bulunan Rüstak mağarasında bulunmaktadır. Bu mağara, yüksekliği bin zira'dan<sup>36</sup> daha az olan bir dağdadır. Yer seviyesinden, Eshab-ı Kehf'in bulunduğu bölüme çıkan merdiven gibi bir tünel bulunmaktadır. Dağın zirvesinde, kuyuya benzer bir mağara vardır. Kayalardan oyulmuş sütunlar üzerinde revaklar bulunan bu kısım üç yüz adım kadar bir mesafeye tünel kapısına kadar iner. Bu kısımda çeşitli (beytler) odalar bulunur. Bu odalardan birinin eşiği bir adam boyu kadar yüksektir ve taştan oyulmuş kapısı vardır. Bu odada Eshab-ı Rakîm bulunmaktadır. Yanları üzere uyur vaziyette ve yedi kişiden ibarettir. Fânî olan cisimleri öd, mür ve kâfurla kaplanmıştı. Ayak uçlarında, kıvrılarak oturan köpeklerinin sadece kafası çürümemiştir. Buna rağmen hiçbir parçası kaybolmaksızın bütün kemikleri mevcuttur.*<sup>37</sup>

el-İdrisî bu açıklamayı yaptıktan sonra İbn Atıyye'nin de bahsettiği, Endülüs'te Eshab-ı Kehf'in makamı zannedilen başka bir yerden daha söz eder. Ancak daha önce bahsettiği Efsîn'deki dağ ve mağaranın Eshab-ı Kehf'e izafesinin daha sahîh olduğunu belirtir.

24 Fersah, üç mil uzunluğu ifade etmektedir. Bkz. Halil b. Ahmed, Kitabu'l-Ayn, IV, 332.

25 Aynî, Umde, XVI, 49.

26 İbn Hişâm, es-Sîretu'n-Nebeviyye, II, 608.

27 İbn Hardâzibe, el-Mesâlik, s. 106.

28 Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 115.

29 Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 116.

30 Makdisî, el-Bed'u ve'l-Tarih, III, 129-130.

31 İbnü'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb, I, 330.

32 İbnü'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb, I, 334.

33 İbnü'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb, I, 470.

34 İbnü'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb, I, 330.

35 el-İdrisî'nin coğrafya ve harita ilmi yanında, eczacılık, tıp, botanik, edebiyat ve şiir alanında da saygın bir yerinin olduğu bilinmektedir. Bkz. Şerîf el-İdrisî, Nüzhetü'l-Müştâk, s. 1-8. (Eserin mukaddimesi)

36 Zira': Kolun, dirsekten orta parmak ucuna kadar olan uzunluğu, arşın. Çeşitli yer ve alanlara göre 58 cm. ile 80 cm. arasında değişebilmektedir.

37 Şerîf el-İdrisî, Nüzhetü'l-Müştâk, II, 802-803.

38 Şerîf el-İdrisî, Nüzhetü'l-Müştâk, II, 803.

39 İbn Asâkîr, Tarihu Dimaşk, LVIII, 70.

40 el-Cevzî, Nüzhetü'l-A'yun, I, 561; el-Muntazam, IX, 67.

41 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 327.

İbn Asâkîr (571/ 1176) Eshab-ı Kehf'in yaşadığı şehrin ismini, müfessir Bağavî gibi "سوسقأ Eksûs" olarak kaydeder.<sup>39</sup>

Ebû'l-Ferec el-Cevzî (597/ 1201), Mukâtil'den yapmış olduğu rivayette şehrin adının "Efsûs" olduğunu belirtir.<sup>40</sup> İbnü'l-Esîr (630/ 1233) naklettiği çeşitli rivayetlerde hem "Efsûs"<sup>41</sup> hem de "Efsîs"<sup>42</sup> adlarını zikreder. el-Kazvîni (682/ 1283)<sup>43</sup> İbnü'l-İberî (685/ el-Herevî (611/ 1215) "سيتسلبأ Eblistîn" şehrinin, Dakyanus'un harap kenti Ebsus yakınlarında olduğunu, burada eski yapıların, acaip eserlerin bulunduğunu ve Eshab-ı Kehf'in beldenin batı tarafında olduğunu belirtir.<sup>49</sup> Keza İbn Şemâil (739/ 1339) "Ebsus"un Eblistîn yakınlarında harap bir kent olduğunu ve Eshab-ı Kehf'in orada olduğunun söylendiğini belirtir.<sup>50</sup>

Yakut el-Hamevî (626/ 1228) şehrin ismini "سسبأ Ebsis" olarak kaydetmiştir.<sup>51</sup> Diğer bir kavle göre "سوسفأ Ufsûs" olarak zikrettiği beldenin Tarsus kıyılarında olduğunu ve buraya Eshab-ı Kehf şehri dendiğini bildirir.<sup>52</sup> İbn Şemâil (739/ 1339) de Hamevî'nin naklettiği aynı bilgileri verir.<sup>53</sup>

Makrîzî (845/ 1442) Dakyanus'un Eshab-ı Kehf'i Şam bölgesindeki "ءاقلب Belkâ"dan çıkardığını nakleder.<sup>54</sup> İbnü'l-Acemî (884/ 1479) Dakyanus'un şehrinin "Tarsus" olarak bildirir.<sup>55</sup>

el-Hımyerî (900/ 1495) de, kendinden önceki müelliflerin verdiği, bizim de bir kısmını üstte belirttiğimiz bilgileri naklederek, "سسفأ Efsîs", "سسفأ Efsmîs" veya "سوسفأ Efsbîn" adlarıyla anılan şehrin Eshab-ı Kehf şehri olduğunu ifade eder.<sup>56</sup>

Son devir müelliflerinden 1933'de vefat etmiş olan el-Ğazzî (يزغلا), Maraş Livâsı'nın Elbistan Kazası bölgesinde bulunan yerlerden biri olarak saydığı "Efsûs" şehri hakkında şu bilgileri verir: "Şu anda 'Barnûz' (زوبراب) adı verilen küçük bir beldedir. Roma'nın meşhur İmparatoru Dakyanus'un başkenti olan bu belde, hicretten önce 1628'de kurulmuştur. Eshab-ı Kehf makamının bulunduğu 'Benahîlûs' (سولي خاناب) Dağı'na ve ondan yarım saatlik mesafe de bulunan Eshab-ı Rakîm'e çok yakın olan bu beldenin eski adı 'İbsûs' (سوسبأ) tur."<sup>57</sup>

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 296.

43 Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 498.

44 İbnü'l-İberî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, I, 129.

45 ed-Dümevri, *Hayâtu'l-Hayevân*, II, 390, 393.

46 İbn Haldun, *Tarih*, II, 173.

47 İbnü'l-Verdî, *Tarih*, I, 54.

48 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, XXII, 133.

49 el-Herevî, *el-İşârât*, s. 56.

50 İbn Şemâil, *Merâsıdu'l-İttıla'*, I, 15.

51 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 75.

52 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 231.

53 İbn Şemâil, *Merâsıdu'l-İttıla'*, I, 18, 101.

54 Makrîzî, *es-Sülûk*, IV, 229.

55 İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb*, I, 128.

56 Hımyerî, *er-Ravdu'l-Muattâr*, s. 49.



el-Ğazzî, Mu'cemu'l-Büldân'da Elbistan bölgesinin Eshab-ı Khef ve Eshab-ı Rakîm'i içine aldığı söylenildiğini de belirtir.<sup>58</sup> el-Hamevî söz konusu eserinde “Ebsus”u anlatırken şöyle demektedir: “Rum Bölgesi”nde, “Eblisîn” yakınlarında, harap olmuş bir kentin adıdır. Eshab-ı Khef ve Rakîm, Dakyanus'un şehri olan bu beldede bulunmaktadır. Harabiyeti ile birlikte ilginç eserleri ihtiva etmektedir.”<sup>59</sup>

Görüldüğü gibi el-Hamevî (626/ 1228)'nin “Eblisîn” diye zikrettiği bölgenin “Elbistan” olduğu anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Aynı şekilde el-Herevî (611/ 1215) ve İbn Şemâil (739/ 1339)'in de, yakınlarında Eshab-ı Khef'in bulunduğu belde diyerek anlattıkları yer bugünkü Elbistan'dır.

Bu cümleden olarak el-Aynî (855/ 1451)'nin Eshab-ı Khef ile ilgili üstte zikrettiğimiz, “İlisîn (veya Eylisîn) yakınlarında olup Efsûs şehrinde yaşadıkları şeklinde haberler vardır”<sup>61</sup> diyerek yaptığı nakildeki “Eblisîn” ve İbn Haldûn'un zikrettiği “Eblisîn”<sup>62</sup> ifadeleri ile de “Elbistan” bölgesinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Sonuç itibariyle aksi bazı rivayetler bulunmasına rağmen, hem tefsir hem de İslam tarihi ve coğrafyasıyla ilgili temel kaynaklardaki hakim görüş, Eshab-ı Khef'in “Efsûs” adlı şehirde yaşamış oldukları ve halen buldukları mağaranın da bu kentin yakınlarındaki bir dağda olduğu yönündedir. Dolayısıyla Eshab-ı Khef'in muhtemel koordinatları açısından, “Efsûs” diye anılan kentin günümüzde nereye tekabül ettiği, kanaatimizce en önemli noktadır.

Eshab-ı Khef'in yaşadığı söylenen ve kaynakların kahir ekseriyetinde “Efsûs” diye anılan şehrin Afşin olduğunu ifade eden birçok kaynak bulunmaktadır. Afşin'in 1944'e kadar Efsûs adıyla anılmış olduğu elimizdeki bilgiler arasındadır. Eski isimlerinden birinin “Efsûs” olması, bu beldenin Eshab-ı Khef'e ev sahipliği iddiasını teyit eden çok önemli bir husustur. Bunun yanında Mes'ûdî'nin 38. paralelde olduğunu söylediği “Efsîs” ve Şerif el-İdrisî'nin etimolojik olarak “Afşin”e son derece benzeyen “Efsîn” adıyla bahsettiği şehir doğrudan Afşin'i gösterir niteliktedir.

Yakut el-Hamevî, el-Herevî, İbn Şemâil, İbn Haldûn ve el-Aynî'nin; Eshab-ı Khef'in, günümüzde Elbistan olduğu anlaşılan bölgede yaşadığına dair naklettikleri bilgiler de Afşin'e işaret eden diğer önemli karineler olarak dikkat çekmektedir.

57 el-Ğazî, *Nehru'z-Zeheb*, I, 450; III, 604.

58 el-Ğazî, *Nehru'z-Zeheb*, I, 449.

59 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 73.

60 Bir çok kaynakta Elbistan'ı ifade ettiği anlaşılan “Eblisîn” isminin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. İbnü'l-İberî, *Tarih*, s. 267; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-Zâhire*, XII, 17; XIII, 106; XIV, 22; XV, 104; XVI, 172; *Havâdisu'd-Duhûr*, I, 275; II, 339; *el-Aynî*, *Ikdu'l-Cemân*, I, 143, 149; İbnü'l-Adîm, *Buğyetu'l-Taleb*, I, 373; *es-Sâfedî*, *el-Vâfi*, XXIV, 157; *Makrîzî*, *es-Sülûk*, III, 230; VI, 263, 269; VII, 306; *Kalkaşandî*, *Subhu'l-A'sâ*, VII, 352.

61 *Aynî*, *Umde*, XVI, 49.

62 İbn Haldûn, *Tarih*, VIII, 558.

Geçtiğimiz asırda yaşamış olan el-Ğazzî gibi bazı müelliflerin direkt olarak, “Maraş Livası’nın Elbistan Kazası’ndaki Efsûs” şeklinde verdikleri bilgiler de geçmiş asırlarda yaşayan bilginlerden bize ulaşan bu önemli verilere dayanmaktadır.

## Kaynakça

Kur’ân-ı Kerîm

el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Hanefî Bedrüddin (v. 855/ 1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XXV), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

-----, *Ikdu'l-Cemân fi Tarîhi Ehli'z-Zemân*, y.y., ts.

el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 510/ 1116), *Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (I-V), thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsırüddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî (v. 685/ 1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, (I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1997.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî (v. 1127/ 1715), *Rûhu'l-Beyân*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

el-Cevzî, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/ 1201), *el-Muntazam fi Tarîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk*, (I-XIX), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

-----, *Nüzhetu'l-A'yuni'n-Navâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Rıza, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.

ed-Dümeyrî, Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali Ebû'l-Bekâ Kemalüddin eş-Şâfiî (v. 808/ 1406), *Hayâtu'l-Hayevân el-Kübrâ*, (I-II), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî (v. 745/ 1345), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, (I-X), thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999.

el-Ğazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (v. 1351/ 1933), *Nehru'z-Zeheb fi Tarîhi Haleb*, (I-III), Dâru'l-Kalem, Haleb 1998.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî el-Basrî (v. 170/ 786), *Kitabu'l-Ayn*, (I-VIII), thk. Mehdi el-Mahzumi / İbrahim es-Samrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, yayınyeri yok, ts.

el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah er-Rûmî, (v. 626/ 1228), *Mu'cemu'l-Büldân*, (I-VII), Dâru Sâdir, Beyrut 1995.

el-Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer eş-Şeyhî Ebû'l-Hasan (v. 741/ 1340), *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, (I-IV), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

el-Herevî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Ali (v. 611/ 1215), *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye*, Kahire 2002.

el-Hümyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdülmün'im (v. 900/ 1495), *er-Ravdu'l-Muattâr fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbâs, Müessesetü Nâsır, Beyrut 1980.

İbnü'l-Acemî, Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Halil Muvaffakuddin Ebû Zerr Sıbt (v. 884/ 1479), *Künûzü'z-Zeheb fi Tarîhi Haleb*, (I-II), Dâru'l-Kalem, Haleb 1996.

İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetullah b. Ebî Cerâde el-Ukaylî Kemâlüddîn (v. 660/ 1262), *Buğyetu't-Taleb fi Tarîhi Haleb*, (I-XII), thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fıkr.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. Hibetullah (v. 571/ 1176), *Târîhu'd-Dımaşk*, (I-LXXX), thk. Amr b. Garâme el-Umrevî, Dâru'l-Fıkr, 1995.

İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temâm (v. 542/ 1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (I-V), thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v. 327/ 939), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, Mecdüddin Ebû's-Suâdât el-Mubarek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdülkerim eş-Şeybânî (v. 630/ 1233), *el-Kâmil fi't-Tarîh*, (I-X), thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1997.

İbnü'l-Hacer el-Askalânî, el-Hâfiz Ebû'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali (v. 852/ 1448), *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII), thk. Muhammed Fuad Abdülbaki- Muhıbbüddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1959.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Veliyyüddîn el-Hadramî el-İşbilî (v. 808/ 1406), *Dıvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Tarîhi'l-Arabi ve'l-Berberi Ve Men Âserehüm Zevî'l-Şe'ni'l-Ekber*, (I-VIII), thk. Halil Şehade, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988.

İbn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (v. 280/ 893), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdır, Beyrut 1889.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Hümeyrî el-Muâfirî Ebû Muhammed Cemâlüddin (v. 213/ 828), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (I-II), thk. Mustafa es-Sekâ/ İbrahim Ebyârî/ Abdülaziz eş-Şelebî, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1955

İbnü'l-İberî, İbn Ehrûn (Hârûn) b. Tuma el-Malatî Ebû'l-Ferec (v. 685/ 1286), *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, thk. Anton Salihani el-Yesûfî, Dâru's-Şark, Beyrut 1992.

İbn Şemâil, Abdülmümin b. Abdülhakk el-Kutay'î el-Bağdâdî el-Hanbelî Safiyyuddin (v. 739/ 1339), *Merâsîdu'l-İttıla' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bukâ'*, (I-III), Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.

İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî (v. 874/ 1470), en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısra ve'l-Kahire, (I-XVI), Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşadi'l-Kavmî, Dâru'l-Kütüb, Mısır ts.

-----, *Havâdisu'd-Duhûr fi Medyi'l-Eyyâmî ve's-Şuhûr*, (I-II), thk. Muhammed Kemalüddin İzzüddin, Âlemu'l-Kütüb, y.y. 1990.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer (v. 749/ 1349), *Târîhu İbni'l-Verdî* (I-II), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Kalkaşandî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fizârî (821/ 1418), *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ*, (I-XV), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

el-Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud (v. 682/ 1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

el-Makdisî, el-Mazhar b. Tâhir (v. 355/ 966), *el-Bed'u ve't-Tarîh*, (I-VI), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye. y.y., ts.

el-Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebû'l-Abbas el-Hüseynî Takiyyüddin (v. 845/ 1442 ), *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, (I-VIII), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/ 1059), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (I-VI), thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali (v. 346/ 957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Dâru's-Sâvî, Kahire ts.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn (v. 710/ 1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (I-III), thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut 1998.

en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Abdüddâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî Şihabüddin (v. 733/ 1332), *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, (I-XXXIII), Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2002.

er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî (v. 606/ 1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

es-Sâfedî, Salâhuddin Halil b. Aybek (v. 764/ 1363), *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyat*, (I-XXIX), thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut 2000.

---

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427/ 1036), *el-Kesf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, (I-X), thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/ 973), *Bahru'l-Ulûm*, (I-III), Yaymyeri yok, ts.

Şerîf el-İdrisî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdris el-Hasanî et-Tâlibî (v. 560/ 1165), *Nüzhetü'l-Müşâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, (I-II), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Yemenî (v. 1250/ 1835), *Fethu'l-Kadîr*, (I-VI), Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut 1992.

et-Tâberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (v. 310/ 922), *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (I-XXIV) thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, I. bs. Beyrut 2000.

-----, *Târîhü'l-Ümem ve'l- Mülûk*, (I-XIII), y.y., Beyrut 1987

---

## SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMDA ESHAB-I KEHF (NAHÇEVAN ESHABİ-KEHF ZİYARETGAHI ÖRNEĞİ)

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT

Sosyo-kültürel boyutu ile dini bir içerik taşısa da Eshab-ı Kehf değişik coğrafyalarda varlığını korumakla bütün zamanlarda toplumsal barışın, dinler arası diyalogun odak noktası olmuştur. Özellikle Türk Müslüman dünyasında yaygın olan Eshab-ı Kehf mağaraları eskiden dinlere, inançlara ve dillere öngörü ile yaklaşmayan milletimizin barışçıl çapalarının göstergesidir. Hem tarihsel hem de inançsal bakımdan Eshab-ı Kehf olayı ve ziyaretgahları farklı halklar, farklı dinler arasında anlaşmayı, toleranslığı sağlayacak en önemli kültür miraslarıdır. Hem Hristiyan hem de Müslüman topluluk tarafından aynı düzeyde algılanan ancak Müslümanlarca daha çok önemsenen bu yedi uyur olayı kutsal kitabımız olan Kuran-ı Kerime de girmiş, Yüce Yaratanın mutlak gücünün sembolüne çevrilmiştir. O bakımdan Eshab-ı Kehf olayının sosyo-kültürel bağlamı tarihi süreç içinde değişmeden günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir. Diğer dinlerle beraber İslam tarafından da ezoterik bir algılamaya tabii tutulan yedi uyur olayı Nahçevan Özerk Cumhuriyetinde de en eski ve köklü ziyaret yerlerinden biri olup toplumsal yaşamın inanç öbegini kendinde barındırmaktadır.

Sovyet rejiminin ateist tebligatı sonucunda camilerin, mescitlerin kapatıldığı bir zamanda dahi Eshab-ı Kehf diğer dini-tasavvufi mekanlar, yatırlar, makamlar gibi inanların kutsal ziyaret yeri olmak özelliğini koruyabilmiştir. Bu bildiride sözlü kültürden yazıya, oradan da tekrar sözlü edebiyata aktarılan Eshab-ı Kehf olayı onun sosyo-kültürel fonksiyonu ve Türk mitolojisindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eshab-ı Kehf, toplumsal boyut, sosyo-kültürel fonksiyon

### ASHABİ - KEHF DUE TO THE SOCIAL-CULTUREL VIEW (NAKHCHIVAN ASHABİ - KAHF SACRED PLACE)

Ashabi-Kahf having the social-cultural level with the religion content saving the existence in different geography was the main point among the dialogs of the social peace and religion. Especially, Ashabi Kahf caves being the popular in Mouslem Turkish world are the examples of peace effort of our nations watching the religions, beliefs and languages. Due to the historical and belief Ashabi Kahf event is the important cultural heritage which saves the understanding, tolerancy among different nations and religions. Valued very much by Mouslems these seven dream events have entered the Holy Koran and have become the symbol of absolute strength of Creator. With the help of other religions Islam religion this seven dream event is also one of the sacred places in Nakhchivan.

As a result of atheist Soviet regime when the mosques were closed Ashabi Kahf had saved the character of being sacral, religious place. In this paper the event of Ashabi Kahf which passed from oral culture to the written text, again from it to oral culture, its social cultural function and its place in Turkish mythology are investigated.

**Key words:** Ashabi Kahf, social level, social cultural function

## GİRİŞ

Bugün kültürler arası diyaloga ihtiyacın duyulduğu bir zamanda insanların kutsal ziyaret yerlerinden biri olan Eshab-ı Kehf adı ile bilinen mağaraların barışın ve hoşgörünün, inancın ve sabrın simgesine çevrilmesi gözlemlenir. Özellikle Türk Müslüman dünyasında yaygın olan Eshab-ı Kehf mağaraları eskiden dinlere, inançlara ve dillere öngörü ile yaklaşmayan Türk milletinin barışçıl çapalarının göstergesidir. O bakımdan Eshab-ı Kehf olayının sosyo-kültürel bağlamı tarihi süreç içinde değişmeden günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir. Burada Eshab-ı Kehf olayının eski Türklerin ecdad mağara inancı ile birleşerek yeni bir dini boyut kazanması, sözlü kültürümüzde yaşayan mitolojik inançların dini inançlarla yoğrularak ortaya yeni bir yapılanma çıkarmasının da kayda değer olduğunu belirtmek gerekir.

### a) Dini Turizm Açısından Eshab-ı Kehf

Yüce Yaradana saf ve koşulsuz sevginin remzi olan Eshab-ı Kehf eski Türklerin ilahi varlıkları sevgi ile algılamayın en parlak örneği gibi bin yıllar boyunca varlığını korumuştur. Sosyo-kültürel boyutu ile dini bir içerik taşısa da Eshab-ı Kehf değişik coğrafyalarda varlığını korumakla bütün zamanlarda toplumsal barışın, dinler arası diyalogun odak noktası olmuştur. Hem Hıristiyan hem de Müslüman topluluk tarafından aynı düzeyde algılanan ancak Müslümanlar tarafından daha çok önemsenen bu yedi uyur olayı kutsal kitabımız olan Kuran-ı Kerime de girmiş, yüce yaratanın mutlak gücünün sembolüne çevrilmiştir. Hem Musevilik hem Hıristiyanlık hem de İslam tarafından ezoterik bir algılamaya tabii tutulan yedi uyur olayı Nahçevan Özerk Cumhuriyetinde de en eski ve köklü ziyaret yerlerinden biridir.

Sovyet rejiminin ateist tebligatı sonucunda camilerin, mescitlerin kapatıldığı bir zamanda dahi Eshab-ı Kehf diğer dini-tasavvufi mekanlar, yatırımlar, makamlar, türbeler gibi inananların kutsal ziyaret yeri olmak özelliğini koruyabilmiştir. Eshab-ı Kehf sadece Nahçevan'da bölge insanların dini ziyaret yeri olmakla kalmamış en önemlisi insanların dayanışma yeri toplumsal barışın, paylaşımın, dayanışmanın, en esasısı da inanç kardeşliğinin merkezi olmuştur. O bakımdan sovyetler zamanında onarılması, tamiri yasaklansa da insanların oralara akın akın gitmesinin karşısı alınmamıştır. Sovyet rejiminin güçlü oldu zamanlarda da kendini komünist bilen, ateist propaganda yapan, rejimin katı taraftarları olanlar dahi gizlice Eshab-ı Kehf'i ziyaret etmiş, dileklerde bulunmuşlardır. Azerbaycan Türklerinin inancına göre kutsal ocak sayılan bu ziyaretgah Sovyet rejiminin yasaklarına bakmaksızın her zaman ziyaret edilmiş, hatta yaygın inanca göre Eshab-ı Kehf'i yedi yıl aralıksız ziyaret etmek Hac ve Kerbela ziyaretine beraber tutulmuştur.

Eshab-ı Kehf olayı hakkında resmi dini bilgilerle (İslam dininde Kef suresinde kaç kişi oldukları, kaç yıl uydukları belirtilmez.) beraber halk arasında anlatılan çok sayıda mitolojik hikayeler söylenegelmektedir ki bunlar da toplumun dini birlik duygularını daha da pekiştirir.

Azerbaycan'da en tanınmış dini turizm abide kompleksinden biri olan Eshab-ı Kehf yılın bütün mevsimlerinde yerli ve yabancı ziyaretçi akınına uğramakla hem dini hem de toplumsal kaynaşma görevini yerine yetirir. Son dönemlerde turizmin gelişmesi ile bağlı dini ziyaret yerlerinin de yabancı turistlere açılması, bu yerlerle ilgili efsane ve söylentilerin derlenip yayımlanması da gündeme gelmektedir. Azerbaycan'da İslami değerlerle bağdaşan Diri Baba, Gemigaya, Nuh tufanı, Eshab-ı Kehf vs. bağlı ziyaret yerleri daha çok bilinmektedir ki bugün inanç turizminin temellerini oluşturur.

### **b) Dini İnançların Mitleşmesi, Yazılı Kültürden Sözlü Aktarıma**

Eshab-ı Kehf Mağarası değişik coğrafyalarda Suriye'de, İordaniya'da, Türkiye'de Tarsus'da, Kahramanmaraş'ta, Güney Azerbaycan'da ve Nahçevan'da vb. yerlerde mevcut olsa da onun hakkında anlatılan mitolojik efsane hemen hemen aynıdır. Bu mitolojik anlatıya göre insanların tanrılara inanın gücünü kaybettiği bir dönemde yedi arkadaş yeni yaranan Hıristiyan dinine girdikleri için eziyet ve azaplara duçar kalıyorlar. Bu yedi insan - Yemliha, Mekseline, Mislina, Mernuş, Sazenuş, Tebernuş ve Kefşetetaş (Nahçevan'da yerli ağızla Təmlixa, Bərnuş, Sərnuş, Məksilma, Məslina, Sazənuş, Kəftəntuş (çoban) və onlara sadıq olan itləri Qıtmir) adındaki gençler putperestliğe dönmeyi kabul etmediklerinden Rum hükümdarı Dakyanus'un huzuruna çıkarılmışlar. Bu hükümdar gençlere putperestlik dinine dönmeği teklif etse de yedi arkadaş bunu kabul etmez. Hükümdarın verdiği birkaç günlük zamandan yararlanarak köpekleri Kıtmir ile birlikte ölümden kurtulmak için kaçarlar ve gelip bir mağaraya sığınır. Allah bu yedi genci mağarada 300 yıl sürelik bir uykuya yatırır. Tam 300 yıldan sonra gençler uyanırlar ve ilk uyanan yiyecek almak için kente gider ancak zamanın bu kadar geçmesinden habersiz olduğu için kullanımdan çıkmış parayı esnafa verdikte, esnafın şikayeti üzerine yakalanır. Ondan parayı nereden bulduğunu sorarlar O da yalnız olmadığını yedi arkadaşıyla beraber mağarada kaldığını söyler. Adamlar gençle birlikte mağaraya geldiğinde yedi yavru kuşun tünediği bir yuvadan başka hiçbir şey görmezler.

Yukarıda verilen mitolojik efsane daha çok Hıristiyan yönlüdür. Ancak İslam inançları bağlamında da birkaç mitolojik efsane yaratılmıştır ki temelinde Kuranda geçen olaylar yer almaktadır. Bu inançlara ve söylentilere göre sahabelerden Ebu Bekr ve Hz. Ali Eshab-ı Kehf'e gitmiş ve bu yedi adam uykudan uyanıp onları görmüş ve konuşmuşlar. Hatta inanca göre bu

*1 Qədirzadə Q., Abbasova S., "Asafkəf Mağarasına İnam, Onun Tarixi Kökləri", Sovet Naxçıvanı, 6.01.1982*



yedi uyur uyandıktan Hz. Muhammed'e iman ettiklerini bildirmiş ondan kendileri için dua etmesini istemişler. Alevi-Şii yönlü anlatıya göre ise Eshab-ı Kehf sakinlerinin kurtarıcı niteliği taşıyan onikinci imam Mehdi geldiğinde uyanıp ona katılacağı ileri sürülmüştür.

Nahçevandaki Eshab-ı Kehf dağı ve oradaki mağara şehirden 12 km uzaklıkta İlandağ ile Nehecir Dağı arasındaki doğal bir mağarada yerleşen ve eskiden beri ziyaretgah gibi kullanılan kutsal mekandır. Nahçevandaki Eshab-ı Kehf mağarasının (yerli ağızla Asafkəf) doğal yapısı burasının ilkel insanların yaşayış meskeni olduğu kanaatini doğurur. Yedi Uyurun bulunduğu inanılan mağaranın önünde eskilerde pınar varmış ki (şimdi kurumuştur) bu da orada ikamet eden insanların su ihtiyacını karşılıyormuş. Odalara benzer doğal sığınma yerleri ile kaplı mağara insanları kışın soğuktan, yazın sıcağın koruma görevini üstlenmiştir.<sup>1</sup> Ayrıca yakılan ocaklar da burasının bir yaşayış meskeni olduğunu gösterir. Mağaranın girişi kayalarla örtülmüştür ki bu da oraya yabancıların girişini zorlaştırır. Kayaların aşınmış olması ve kayganlığı da buralarda insanların uzun yıllar yaşadığından haber verir. Giriş kollarla ve ağaçlarla o kadar örtülmüştür ki oraya dahil olmak neredeyse imkansızdır. Ancak ziyaretgahın halka açılması ile giriş yeniden yapılmıştır. Bu da bugün Eshab-ı Kehf adı ile bilinen mağaranın çok eskilerden yaşayış meskeni olduğunu ve insanların kutsal olarak kabul ettikleri yedi kimsene olayını da bu mağara ile bağlamaları dini yapılanmanın zaman zaman devam ettiğini kanıtıyor.

Arap dilinde mağara sakinleri anlamına gelen Eshab-ı Kehf hakkında mevcut mitolojik efsaneler Kuran'ın on sekizinci suresinde (Kef) verilen bilgilerin genişletilmiş, yerli coğrafyaya uyarlanmış varyantlarıdır. Azerbaycan mitolojik hikayelerine göre Allahın birliğine inanan yedi genç köpekleri ile birlikte Allahın kudretiyle birkaç yüzyıl uyumuş, uyanıp kendileri için yeni, aynı zamanda yabancı olan dünyayı gördükten sonra yeniden uykuya gitmişler.

Bu mağaranın girişinde eskiden Kuran'ın malum suresinden 9-12, 17-18. ayetleri taş bir levha (145x35 sm) üzerinde yazılıymış, ancak aynı levha 18. yy.da yenilenmiştir. Bu konuda kitabede bilgi verilmiştir: "Qar, yağış təsirindən burada yazılmış xətlər məhv olmuşdu. Ona görə də bu əzəmətli məkanın taleyi barəsində Naxçıvan ölkəsinin hakimi Şükrulla xan Kəngərli adı çəkilən ölkənin keçmiş hakimi, xeyirxah əməllər banisi Heydərqulu xanın xələfi-qərar verərək buyurdular ki, həmin lövhənin üzünü təzədən, səhsiz ayrı bir daş lövhəyə yazdırsınlar və yadigar olaraq keçmiş lövhənin yerinə nəşb etsinlər. Bu əmrə əsasən mərhum, mömin Molla Mustafanın oğlu Məhəmməd Xətib Naxçıvani işə başlayıb, 1190-cı ilin səfər əl-müzəffər ayında (22.03-20.04-1776) lövhəni yazıb qurtarmışdır."

Dünyanın değişik yerlerinde mevcut olan Eshab-ı Kehf mağarası ve yedi uyur hakkındaki mitler semavi kitaplarda verilen kutsal bilginin zamanla halk anlatımında ikinci sözel yaşama geçtiğini ispat eder.

### **c) Eshab-ı Kehf'in Sosyo-Kültürel Fonksiyonu**

Aslında eski Türklerin inançlar sistemi, Tanrı telakkisi, atalar kültü ve en önemlisi de doğa inançları ile birebir bağlantılı olan Eshab-ı Kehf yalnız dış yönü itibarı ile dini bir içerik kazanmış, alt yapısında taş, su, ağaç, ecdad mağara kültürlerini bütün zamanlarda koruyabilmiştir.

Bütün ziyaret yerlerinde olduğu gibi Nahçevan Eshab-i Kehf ziyaret kompleksi de birkaç sosyo-kültürel fonksiyon üstlenmiştir ki bunların birçoğu Türkler arasında İslamiyet'ten önce de mevcut idi. Bunlardan ilki yöre ve çevre insanların kutsal ziyaret görevlerini yerine getirmek için Eshab-ı Kehf'e gelip orada adadıkları kurbanları kesmeleri ve dualar ederek geri dönmeleridir. Ailevi veya toplumsal ziyaret amaçlı kesilen ve herkes tarafından yenilen kurban ritüeli zamanı dilekler tutulur, bolluk, bereket, sağlık ve huzur istenir. Bu amaçla Eshab-ı Kehf ziyaretinin arazisinde bazı yapıtlar faaliyet gösterir. Burada en önemli meselelerden biri de ziyaret için belli bir zamanın olmaması, yaş ve cinsiyet sınırının koyulmamasıdır. Ziyarete yaya gitmek, kurban kesmek, kesilen kurbanın ziyarete gelenler arasında dağıtılması uygulanması gereken kurallardır. Bundan başka ziyaretin bir önemli şartı da orada bulunan kutsal mekanları da görmek, onlara saygı göstermektir. Özellikle halk arasında yaygın olan inanca göre Hz. Ali Eshab-ı Kehf'i ziyaret etmiş, orada namaz kılmış, atı Düldülün ayak izleri de taşlarda kalmıştır. O bakımdan yedi uyurun yattığı mağaranı ziyaretle beraber Hz. Ali'nin namaz kıldığı yeri de ziyaret etmek vacip sayılır. Ayrıca Düldülün ayak izleri olarak kabul edilen ve yerden beş-altı metre yükseklikte olan çalalara niyet edilerek üç defa küçük taş atmak da adettir. İnanca göre taş çalalarda kalırsa niyet kabul edilmiş sayılır.

Eshab-ı Kehf mağarasına çatmamış yol boyu eski mezarları ziyaret etmek, kol-koslara çaput bağlamak da adettendir. Niyet amacı ile bağlanan bu rengarenk çaputlar büyük ihtimalle daha eski inançlarla bağlantılı olup Türk dünyasının her yerinde uygulana gelen bir inanç sistemi içinde değerlendirilmelidir.

Asıl ziyaret mağaranın duvarlarında bulunan izlerdir ki, bunlar duvarlara yaslanmış insan izlerini anımsatır; yerli cemaat bunlara yedi kimsene der. Ziyarete gelenler bu izleri öpmekle, ellerini onlara sürmekle saygılarını göstermiş olurlar.<sup>2</sup>

Bireysel niyetle – sağalmak, çocuk sahibi olmak, evlenmek vs. ziyarete gelenler genelde mağaranın yukarı tarafında bulunan Cennet Bağı adlanan yerin sol kısmında delikli taştan geçip onun etrafında üç defa dolanırlar.

Bugün Eshab-ı Kehf'i ziyaret eden yerli ve yabancı turistler burada birlik beraberlik içinde ziyaretlerini gerçekleştirir, kesilen kurbanlık hayvanın etinden pişirilen yemeği paylaşmakla sosyo-kültürel anlamda sosyal harmoniyi korumuş olurlar. Ancak bizim gerçekleştirdiğimiz ziyaret zamam belli oldu ki kurbanın orada pişirilip dağıtılması artık uygulanmamaktadır. Kurbanlık eti eve götürüp fakirlere paylamak daha çok uygulanmaktadır.

Eshab-ı Kehf ziyaret kompleksine gelenler a) sağalmak isteyenler, b) çocuk sahibi olmak veya evlenmek isteyenler, c) işlerinin iyi gitmesini dileyenler vb. niyetlerle gelenlerdir.

#### **d) Eshab-ı Kehf Türk Mitolojik İnançları Paradigmasında**

Eshab-ı Kehf'le bağlantılı mitolojik inançların oluşmasında eski Türk doğa kültürünün rolü büyüktür. Bugün Nahçıvan'da Eshab-ı Kehf'le ilgili anlatılanların içeriğinde **ağaçla, taşla, su ile bağlı motiflerin** çokluğu bir kez daha doğa kültürünün yedi kimsene olayına dönüştüğünü kanıtıyor. İlk önce Eshab-ı Kehf diğer bölgelerde var olan aynı adlı ziyaret yerlerinden farklı olarak dağlık bölgedir. Yerli cemaat bu dağa eskiden beri kutsallık atfederek orasını her zaman korumuştur. Bu dağdaki mağara kutsal bilinen Eshab-ı Kehf olayı ile bağdaştığından ziyaret yeri gibi önemi daha da artmıştır. Bölgede Eshab-ı Kehf dağı ile birlikte diğer kutsal dağlar da vardır ki, onlar da birer olaylarla alakalandırılmıştır. Örneğin Eshab-ı Kehf dağına yakın Haça dağı (halk arasında İlanlı dağ) Nuh tufanı ile bağlantılıysa Göynük adı ile bilinen bir diğer dağ da orada bulunan Göynük piri ile alakalıdır. Dağ kültürünün bütün Türk dünyasında geniş yayıldığını dikkate aldıkta Eshab-ı Kehf dağının da aslında Türk mitolojik inançları bağlamında şekillendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Koruyucu dağların aynı zamanda atalar mağarası ile bağlantılı olması Türklerin bu kutsal dağlarda atalara kurban sunmaları dağ inancının kutsal kitaplarda hakkında bilgi sunulan Eshab-ı Kehf olayı ile çaprazlaşmasını sağlamış kutsalı daha da kutsallaştırmıştır.

Eski Türkler taş yığınlarına da büyük önem vermiş dağ eteklerinde yığılan bu taşlara bazen oba/ova demekle onları yurdun koruyucu ruhları adlandırmışlardır.<sup>4</sup> Hem eski Türklerin hem de Moğolların yol kenarlarında taş kalakları oluşturması ve onları oba adlandırması aynı ile Eshab-ı Kehf ziyaret kompleksinde de görülür. Nitekim ziyarete gelenlerin mağaraya giden yol boyu taş kalakları oluşturmaları oba kültürünün izleridir. Eshab-ı Kehf'de Cennet Bağı adlanan yerde de taş yığılılarının varlığı bu iki inancın sentez halinde varlığını koruduğunu kanıtıyor. Eshab-ı Kehf ziyaretine gelenler bu taş yığınlarının ve onların etrafında oluşturulan ocakların onları düşmandan,

<sup>2</sup> Bkz. *Qədirzadə Q., Eshabi Kehf, Bakü, 2002*

<sup>3</sup> Bayat F., *Türk Mitolojik Sistemi. Kutsal Dişi – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlk Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji, Cilt: 2, İstanbul, 2007, s.236-238*

<sup>4</sup> Bkz. Bayat F., *Ecdat Kültüründen Oba Kültürüne Geçit, Ayıntap, sayı 5, Eylül-Aralık 2005, s.2-4*

<sup>5</sup> *Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, Bakü, 1988, s.82*

---

hastalıktan, kötü ruhlardan koruyacaklarına inanırlar. Bundan başka ziyarete gelenler mağaranın duvarlarına taş yapıştırır, Düldülün ayak izlerine taş atır, Damcıhanada ve Cennet Bağında taşları üst üste yığarlar vs. Eshab-ı Kehf’de kara taşı ziyaret etmek taş kültürünün yeddi kimsene inancında mühim rol oynadığını bir kez daha kanıtlamış olur. Hem de halk arasında bu kara taşın Ocaktepe yatırındaki kara taşla kardeş olduğu söylenir. Söylentiye göre Eshab-ı Kehf’teki kara taş her gece Ocaktepedeki ablası olan kara taşı ziyaret eder.

Ziyaretin en zor geçilen yeri olan Cennet Bağındaki taş yığınları ve tenha dağdağan ağacı en kutsal objeler arasındadır. Dileği olanlar bu dağdağan ağacına çaput bağlıyorlar. Genelde Eshab-ı Kehfle bağlantılı inançlar sisteminde ağaç kültürünü rolü çok büyüktür. Türk mitolojisinde ağaç ve orman kültürü ile ilgili yazılanlardan da görüldüğü gibi istisnasız olarak bütün ziyaret yerlerinde kutsal ağaçlar veya kollar vardır ki bunlara çaput bağlamak geleneği hem İslam hem Hıristiyan hem de Şamanist Türk toplumunda aynı şekilde uygulanır. Ağaçlara çaput bağlanması ağaç iyesini memnun etmek, ondan yardım istemek anlamına gelir. Çaput bağlama aynı zamanda ağaç iyesine ve ziyaretgahta yatan kutsal varlığın şerefine kurban sunma gibi de anlaşılmalıdır.

Ziyarete gelenler Eshab-ı Kehf’de kutsal bilinen dağdağan ağacının meyvelerinden derleyip onları yerler ve bunların hastalıklara şifa vereceğine inanırlar. Ayrıca bu ağaçtan hazırlanmış boncuğu çocukların boynundan asırlar ki, onları hastalıklardan ve özellikle de yaman gözden korusunlar. Ona göre de hem Nahçevan’da hem de Azerbaycan’ın diğer bölgelerinde dağdağan ağacını kesmek yasaklanmıştır. İnanca göre bu ağaç ona zarar verenlere kargış (beddua) eder.

Eshab-ı Kehf ziyaretgahında su kültürü ile bağlantılı mitolojik inançlar da mühim yer tutar. Şöyle ki Eshab-ı Kehf ziyaretgahının giriş kısmında bulunan havuz-pınar kutsal sayılır. İnanca göre ziyarete gelenler bu sudan içir ve ondan yiyecek hazırlıyorlar. Yedi uyurun aşağı tarafında bulunan pınar daha da kutsal bilinir. Ayrıca bu ziyaret yerinden bir az aşağıda kendiliğinden kaynayan pınarın da hastalıklara ilaç olacağına inanılır. Bu pınarda yıkanmak bütün hastalıklardan ve sıkıntılardan arınmak anlamına geliyor. Sadece hastalar değil, hasta olmayanlar da arınmak, ziyaretin kabul olması niyeti ile bu pınarda yıkanılır. Bundan başka Eshab-ı Kehf’de Damcıhana adlanan yerde dilek tutularak beklenilir ve tavandan damlayan suya göre dileğin kabul edileceği belirlenmiş oluyor.

Buradan şu sonuca ulaşabiliriz. Bir ziyaret yeri özellikle de Eshab-ı Kehf gibi kompleks inanç yerleri en azından dağ, taş, mağara, ağaç, su beşlisi ile kutsalın kutsalı bağlamında değer kazanmış, inanç katmanlaşması sonucunda mitolojik çağdan bugüne kadar varola gelen dini sistemi, insanların manevi yaşamını canlı tutmağa çalışmıştır.

### Sonuç

Eshab-ı Kehf adı ile bilinen ziyaret yerlerinin dini içeriği ile beraber sosyo-kültürel fonksiyonu ve insanların kaynaşması bakımından önemi büyüktür. Sosyal adaletin, paylaşımın, arınmanın odak noktası olan Eshab-ı Kehf ziyaretgahı bütün zamanlarda dini ve milli hissi pekiştirmiş, bizi geleceğe inam ruhunda yetiştirmiştir. Ayrıca yazılı bilgilerin sözelleşmesi (kitaptan sözlü anlatıya geçiş) süreci bakımından da Eshab-ı Kehf anlatıları önem taşımaktadır. Hem tarihsel hem de inançsal bakımdan Eshab-ı Kehf olayı ve ziyaretgahları farklı halklar, farklı dinler arasında anlaşmayı, toleranslığı sağlayacak en önemli kültür miraslarıdır.

### Kaynakça

Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, Bakü, 1988

Bayat F., Ecdat Kültüründən Oba Kültürünə Geçit, Ayıntap, sayı 5, Eylül-Aralık 2005

Bayat F., Türk Mitolojik Sistemi. Kutsal Dişi – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji, Cilt: 2, İstanbul, 2007

Qədirzadə Q., Abbasova S., “Asafkəf Mağarasına İnam, Onun Tarixi Kökləri”, Sovet Naxçıvanı, 6.01.1982

Qədirzadə Q., Eshabi Kehf, Bakü, 2002

---

6 Şakir Ü., Türk ve İslam Geleneğinde Ağaç, Ankara, 1963

# İNANÇ TURİZMİNDE ESHAB-I KEHF'İN YERİ VE ÖNEMİ (THE ROLE AND IMPORTANCE OF SEVEN SLEEPERS IN RELIGIOUS TOURISM)

Doç. Dr. Sadettin PAKSOY - Doç. Dr. Mustafa PAKSOY\*

## ÖZET

*İnanç turizmi, kutsal yerlerin bu dinlere mensup turistlerce ziyaret edilme sonucu ortaya çıkan bir turizm şeklidir.*

*Türkiye’de inanç turizmi kapsamında görülecek sayısız eserler bulunmaktadır. Bu eserler sadece İslam Dini ile ilgili olmayıp, diğer semavi dinleri de ilgilendirmektedir. Bu durum, Ülkemizin inanç turizmi açısından eşsiz bir zenginliğe sahip olduğunu göstermektedir.*

*Anadolu’nun hemen her tarafında ziyaret etmeye değer bir kültür mirası bulunmaktadır. Tarihte farklı medeniyetler tarafından bırakılan bu miraslar, büyük bir hoşgörü içinde günümüze kadar gelebilmiştir. Öyle eserler vardır ki, bunlar bütün dinler tarafından kutsal sayılmış, değer verilmiş ve bugün inanç turizminin birer turistik ürünü haline gelmiştir. Eshab-ı Kehf ziyaret yeri de bunlardan birisidir.*

*Bilindiği gibi, Eshab-ı Kehf-Kehf olayı Kur’anı Kerim’de ve diğer semavi kitaplarda “yeniden dirilme” inancının delilleri arasında gösterilmektedir. Bir rivayete göre Eshab-ı Kehf-Kehf (yeddi uyurlar) 309 yıl uyur vaziyette kalmış ve tekrar uyanmıştır.*

*Yeddi uyurlara atfedilen farklı yerlerde mekânlar bulunmakla birlikte, Afşin’deki yerin gerçeğe en uygun yer olduğu belirtilmektedir.*

*İnanç turizminin olduğu yerlerde ekonomik faaliyetlerin de olması kaçınılmazdır. Turistlerin ihtiyaçlarını karşılayacak otel, motel lokanta, hediyelik eşya dükkânları vb. gibi işletmeler yöre ekonomisine katkıda bulunmakta ve ekonomik hayatı canlı tutmaktadırlar.*

*Bu çalışmada, Afşin’de bulunan yeddi uyurların inanç turizmi kapsamında ekonomik gelişmeye etkileri ele alınmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: İnanç turizmi, Ekonomik gelişme. Eshab-ı Kehf, Afşin.*

## ABSTRACT

*Religious tourism is a kind of tourism that some people visit these sacred places.*

*In Turkey, there are a lot of sacred places. These sacred places are not only about İslam but also other religions. This situation shows that Turkey has got a unique richness.*

*There is almost everywhere a place which can be visited in Anatolia. Different civilizations had established these sacred places and they still exist today. Some of them have been accepted from all of religions. They are products of religious tourism today. Eshab-ı Kehf is one of these products.*

\*Kilis 7 Aralık Üniv.İİBF - spaksoy@kilis.edu.tr

*As is well known, Eshab-ı Kehf is shown as the evidence of "resurgence" all of the religions. According to a rumor, Eshab-ı Kehf had slept 309 years and than again awoken.*

*According to a strong argument, Eshab-ı Kehf had slept in Afşin.*

*Wherever there is a religion tourism, there are economical activities there. Businesses like hotels, motels, restaurants etc. contribute to local economy and live the economy.*

*In this study, The importance of Eshab-ı Kehf where might be in Afşin has been investigated in terms of religion tourism.*

**Keywords:** Religion tourism, Economics development, Eshab-ı Kehf, Afşin.

## 1.GİRİŞ

İnsanların sürekli yaşadıkları, çalıştıkları ve her zamanki olağan ihtiyaçlarını karşıladıkları yerlerin dışına, dini inançlarını yaşamak, inanç çekim merkezlerini görmek amacıyla yaptıkları turistik amaçlı gezilerin turizm olgusu içerisinde değerlendirilmesi İnanç Turizmi olarak tanımlanabilmektedir (<http://www.ktbyatirimisletmeler.gov.tr>). Dünyanın hemen her yerinde farklı dinlere ait inanç çekim merkezleri bulunmaktadır. Bu merkezlerin her biri inanç turizminde birer turistik ürün olup, insanları kendilerine çekmektedirler. Müslümanlar için en önemli inanç çekim merkezi "KABE"dir. Mekke, Medine ve Kudüs şehirleri de İslam dini açısından çok önemli yerlerdir. Diğer semavi dinlerden Yahudiler "KUDÜS"ü, Hıristiyanlar ise "ROMA-VATİKAN"ı temel inanç merkezleri kabul etmektedirler. Semavi dinler dışındaki diğer dinlerin de önemli inanç merkezleri bulunmaktadır. Örneğin, Budizm'in kutsal ziyaret yerleri; Budanın doğum yeri (Lumbin), Aydınlanma yeri (Bodhi Gaya), Buda'nın ilk vaaz verdiği geyik parkı (Sarnath 'da), Buda'nın öldüğü Uttar Prades şehri, Ganj nehridir. Budizm'den farklı bir din olan Hinduların en önemli inanç merkezi de "GANJ NEHRİ"dir. Bu inanç merkezlerinin olduğu yerlerde inanç turizmi de kendini göstermektedir. Bu merkezler, sosyal hayat için önemli olduğu kadar, ekonomik hayat için de önemlidir.

Eshab-ı Kehf, sadece İslam dini açısmadan değil, Hıristiyanlık açısından da önem arz etmektedir. Bu nedenle dünyanın farklı 33 yerinde Eshab-ı Kehf mekanı bulunmaktadır (<http://eshabikehf.blogcu.com>). Bunlardan üçü ise Türkiye'dedir. Bunlar Afşin, Efes ve Tarsus olarak belirtilmektedir. Eshab-ı Kehf'in yeryüzünde bu kadar çok yerde mekanının bulunması, O'nun hem İslam hem de Hıristiyanlık açısından ne kadar çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Hıristiyanlar, İzmir'in Selçuk ilçesindeki Efes antik şehrinin yakınlarındaki Panayır Dağı eteklerinde bulunan mağarayı Eshab-ı Kehf'in mağarası olduğunu kabul etmektedirler

Öte yandan, Yedi Uyurlar mağarasının Afşin ilçesinde olduğunu kanıtlamak için Afşin Eshâb-ı Kehf Derneği bilim adamlarından oluşan bir heyete rapor hazırlanmış ve bunu yerel mahkemede açtıkları keşif davası ile karara bağlatmıştır. Ülkemizde Yunus Emre'nin, Somuncu Baba'nın farklı yerlere mekanları olduğu gibi, Yedi Uyurların da farklı yerlerde mekanları görülmektedir.

Diğer inanç merkezlerinde olduğu gibi, Afşin Eshab-ı Kehf mağarası inanç turizminin bir ögesini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Afşin İlçesi için önem arz etmekte ve İlçeye sosyo-ekonomik açıdan katkı sağlamaktadır.

## 2.TURİZMİN SOSYO-EKONOMİK ETKİLERİ

Turizm sektöründe, dünyada 300 milyon insan istihdam edilmektedir. Son yıllara bu sektör yerel ve bölgesel düzeylerde de önem kazanmaktadır (TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006: 1). Diğer sektörlerle canlılık kazandırması, döviz gelirlerini arttırılabilmesi, istihdama katkısı vb olumlu ekonomik etkilerinin yanında turizm sektörü, farklı dil, din, ırk ve kültürden olan insanların bir araya gelmesine vesile olarak dünya barışına da hizmet etmektedir.

Dünya Turizm Örgütüncü hazırlanan “Turizm 2020 Yılı Vizyonu” çalışmasında, 2020 yılında 1,5 milyar insanın turist olacağı ve turizm gelirlerinin ise 2 trilyon ABD dolara ulaşacağı öngörülmektedir (TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006: 2). Turizm istihdam yaratır ve çoğaltıcı etkiye sahiptir. Bir otelin yapımı bile birbirine bağlı birçok iş imkanı oluşturur. Gıdadan hediyelik eşyaya, mobilyadan imalat faaliyetlerine vb alanlarda üretim artışlarına yol açar (Tümertekin ve Özgüç, 2009: 64).

Turizmin sosyo-ekonomik etkileri aşağıda verilmiştir (Zaman ve Uzun, 2010: 1155):

### *Turizmin sosyal etkileri:*

- Toplumun kültürel seviyesinde artış olur.
- Yabancı dil bilen sayısında artış olur.
- İnsanlar arasında dostluk artar.
- El sanatları gelişir ve folklorlara olan ilgi artar.
- Halk doğal ve tarihi değerlere sahip çıkar.
- Yöre halkının hayata bakış açısı genişler.
- Sosyal faaliyetler artar.
- Dış göç azalır.
- Kadın çalışan sayısını arttırır.
- Şehrin yaşam biçiminde dinamizm ve canlılık artar.
- Kültürel kalkınmaya katkı sağlar.



*Turizmin ekonomik etkileri:*

- Bölgeye gelecek yatırım ve yatırım sayısı artar.
- Ülkeye döviz kazandırır.
- İstihdam yaratır.
- Halkın refah seviyesi artar.
- Yeni ürünlerin üretilmesini sağlar.
- Çalışma şartlarında değişiklikler olur.
- Yöre halkı turistler ürün ve hizmet satarak gelir elde ederler.
- Yerel yönetimler için vergi artışı sağlar.
- Ulaşım, konaklama, el sanatları, eğlence gıda sektörü olumlu yönde etkilenir.
- Şehrin altyapısına olumlu katkı sağlar.
- İnşaat sektörü canlanır.

### 3.TURİZMİN ÇEVRESEL ETKİLERİ

Turizmin soyo-ekonomik etkilerinin yanında çevresel etkileri de vardır. Turistik bir değeri (turistik ürün) olan ve turist çeken bir şehirde önemli çevresel değişiklikler gözlenmektedir. Bunlar (Zaman ve Uzun, 2010: 1156):

- Kent içerisindeki park sayısı ve yeşil alanlar artar.
- Ulaşım ağı genişler.
- Bölgeler ve yöreler arası gelişmişlik farkını azaltır.
- Çevrenin daha iyi değerlendirilmesini ve şehir planlamacılığını teşvik eder.
- Kentın mimari dokusunun korunmasını ve gelişmesini sağlar.
- Önemini kaybetmiş eski yerleşim yerlerini yeniden canlandırır.
- İnsanların bilinçlenmesini sağlar ve çevre temizliğine katkı sağlar.

### 4.AFŞİN İÇİN ESHAB-I KEHF'İN ÖNEMİ

Afşin, Kahramanmaraş'ın bir ilçesi olup, İl merkezine uzaklığı 143 km'dir. Afşin'in adı Arabasus'tan gelmektedir ve buraya Yarpuz da denilmektedir. Bugün burada oturanların tamamı Türk ve Müslüman olup halk daha çok tarımla uğraşmaktadır. Afşin ilçesinde birçok tarihi eser bulunmaktadır. Bu eserlerden en önemlisi Ashab-ı Kehf'tir. Afşin yöresinde, Dakyanus ve Ashab-ı Kehf hakkında bilinenler nesilden nesile aktarılmaktadır. Halk arasında söylenen bilgilere göre, Ashab-ı Kehf mağarası Afşin'de bulunmaktadır. Kehf Suresi ve İslam bilginlerinin yorumları Ashab-ı Kehf'in Afşin'de olduğunu desteklemektedir. Bu mağara, Afşin'in kuzey batısında 6 km uzaklıkta Bencilüs dağının güney doğusunda, sarp bir yamaçta bulunmaktadır.

Biruni, Salebi ve Makrizi gibi bilim adamları Ashab-ı Kehf'in Afşin'de olduğunu belirtmektedir. Müslümanlar burayı aldıkları zaman Ashab-ı Kehf'in önünde İsa Kilisesi harabesi vardı. Kilise harabesi üzerine Nusreddin Hasan Bey tarafından 1215-1233 tarihleri arasında mescit inşa ettirildi.

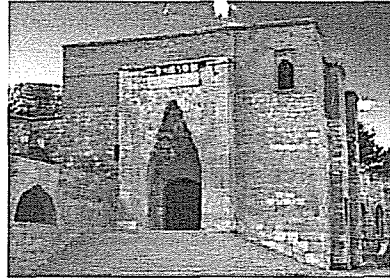
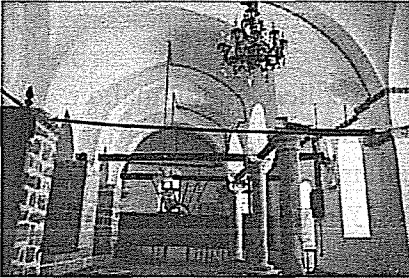
Bugün orada bu mescit bulunmaktadır. Selçuklular devrinde burası büyük bir külliye ile donatılmıştır. Külliye cami, ribat ve han bulunmaktadır. Külliye'nin yaşaması için Selçuklular tarafından buraya vakıflar yapılmıştır. Daha sonra Dulkadiroğulları döneminde de burası imar edilmiş ve ilave vakıflar yapılmıştır (<http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr>; Eyicil, Ahmet).

Bugün “Efes” dünyanın tanıdığı bir inanç merkezi haline gelmiştir. “Efes” Hıristiyan dünyası için bir “hac” merkezi kabul edilmektedir. Bu nedenle de inanç turizmi “Efes”te hep canlı tutulmaktadır.

Afşin de turizminin gelişmesi için Eshab-ı Khef önemli bir inanç merkezi konumundadır. Merkezi ve yerel yönetimler ile sivil toplum kuruluşları işbirliği içinde el ele vererek İlçedeki bu inanç merkezine sahip çıkmalı, korumalı, tanıtmalı ve dünya turizmine kazandırmalı ve bir cazibe merkezi haline getirilmelidir.

Bu amaçla Eshab-ı Khef ile ilgili olarak;

- Çevre düzenlemesi yapılmalı,
- Çevre temizliğine önem verilmeli,
- Ziyaretçilerin tüm ihtiyaçlarını karşılayacak tesisler yapılmalı,
- Ziyaret yerinde görev yapan personel eğitilmiş olmalı,
- Varsa, ulaşım ile ilgili sorunlar giderilmeli,
- İngilizce ve Arapça dillerinde broşürler ve CD’ler hazırlanarak, ulusal ve uluslararası tanıtım yapılmalı,
- Yerel ve ulusal medyada sürekli gündemde tutulmalıdır.



Fotoğraflar: Afşin Eshab-ı Khef inanç merkezi

## 5.ESHAB-I KEHF’İN İNANÇ TURİZMİNDE YERİ VE ÖNEMİ

Dünyada 33 ayrı yerde Eshab-ı Khef’in yeri bulunması, Eshab-ı Khef’in önemini ortaya koymaktadır. Eshab-ı Khef olayı İslam ve Hıristiyan dinleri için önemlidir. Belki de insanlık tarihinde dünyada ilk tek olarak gerçekleşmiş “Bas-u Badel Mevt (yeniden dirilme) olayıdır. Böyle bir olay yukarıda belirtilen her iki dine göre haktır ve gerçektir.

Dünya nüfusuna baktığımızda, Hıristiyanların, 2.2 milyar inanan sayısı ile hala dünyanın en büyük inanç grubu olduğu, ikinci sırada 1.6 milyar inananla Müslümanların bulunduğu belirtilmektedir (<http://www.ensonhaber.com>).

Başka bir ifade ile, dünya nüfusunun yarısından fazlası Eshab-ı Kehf olayına inanmaktadır. Turizm 2020 Yılı Vizyonuna göre 1,5 milyar insanın turist olacağı hesaba katıldığında, bunların yaklaşık bir milyarı Müslüman ve Hıristiyanlardan oluşacaktır. Durum böyle olunca, Eshab-ı Kehf inanç turizminde çok büyük bir yere ve öneme sahip olmaktadır. Bu potansiyeli iyi değerlendirmek gerekmektedir. Yani, Afşin Eshab-ı Kehf inanç merkezinin hak ettiği ziyaretçi sayınma ulaşması için gayret gösterilmelidir. Sonuçta hem insanlar manevi olarak tatmin olacak, hem de Afşin'in sosyo-ekonomik olarak gelişmesi ve kalkınması sağlanacaktır.

### 6.SONUÇ

Semavi dinler olarak bilinen Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Musevilik inançlarının Anadolu topraklarında olgunlaştıkları ve etkilerinin tüm dünyaya ülkemizden yayıldığı söylenebilir. Bu üç büyük dinin günümüze kadar ulaşan kültürel değerleri inanç turizmi açısından büyük bir potansiyel oluşturmaktadır. Bunlardan biri de Afşin Eshab-ı Kehf inanç merkezidir.

Kahramanmaraş ve Afşin'in bugüne kadar gerek diğer turizm çeşitlerinden ve gerekse inanç turizmden hak ettiği payı aldığını söylemek mümkün değildir. Bunun farklı nedenleri olabilir. Önemli olan bu nedenleri iyi analiz edip, çözüm üretmektir.

Afşin Eshab-ı Kehf inanç merkezinin ziyaretçi akınına uğraması ve inanç turizminde hak ettiği yeri alabilmesi için yapılması gereken işler vardır. Bunlar;

- Kültürel ve tarihi mekanlar restore edilerek korunmalıdır.
- Festivaller, sempozyumlar, konferanslar, filimler, fuarlar vb. etkinlikler düzenleyerek iyi bir tanıtım yapılmalıdır.
- Tur operatörleri bilgilendirilerek, yabancı turistlerin İl ve İlçeye gelmesi sağlanmalıdır.
- Afşin'de turistlere yönelik yeterince turistik işletmeler (otel, motel, lokanta, kamp yerleri vb) faaliyet göstermelidir.
- Turizm teşviklerinden yararlanılmalı, turizm amaçlı projeler yapılarak hayata geçirilmelidir.
- TC Kültür ve Turizm Bakanlığı ve diğer ilgili web sayfalarında Afşin Eshab-ı Kehf inanç merkezinin tanıtımı yapılmalıdır.
- Alt yapı, üst yapı, çevre düzenlemesi ve temizliği ihtiyacı karşılayacak ve iyi şekilde yapılmalıdır.
- Turizmin, sosyal, kültürel ve çevresel etkileri göz önünde bulundularak, Afşin'in kalkınmasına bütün yöre halkının katılımı sağlanmalıdır. "Turizmin dünya barışına hizmet ettiği" gerçeğinden hareketle, yöre halkı bilinçlendirilmeli ve eğitilmelidir.

---

## Kaynakça

<http://eshabikehf.blogcu.com/eshab-i-kehf-in-afsin-de-oldugu-mahkeme-karariyla-ke/718509>, 07/08/2012.

<http://www.ensonhaber.com/dunyadaki-hristiyan-ve-musulman-sayisi-2011-12-20.html>, 09/08/2012.

<http://www.ktbyatirimisletmeler.gov.tr/TR,9952/inanc-turizmi.html>, 03/08/2012.

[http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos\\_mak/makaleler/Ahmet%20EY%C4%B0C%C4%B0L/269-288.pdf](http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos_mak/makaleler/Ahmet%20EY%C4%B0C%C4%B0L/269-288.pdf), (Eyicil, Ahmet, AfşinEshab-ı Kehf; Selçuk Üni. Sos. Bil. Enst.), 09/08/2012.

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, Türkiye Turizm Stratejisi, s. 1, Ankara.

Tümertekin ve Özgüç, 2009, Ekonomik Coğrafya, Çantay Kitapevi, İstanbul.

Zaman, S. ve Uzun, E., 2010. Ulusal Kamuoyundaki Şırnak Algısı ve Şırnak'm Turizm Potansiyelinin Bu algıyı Değiştirebilme Olasılığı, Uluslar arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2012, Sempozyum Bildiri Kitabı, Şırnak, Türkiye.

---

## ANADOLU KÜLTÜRÜNDE YEDİ UYURLAR

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS\*

**Özet:** Hıristiyan kültüründe yer alan “Yedi Uyurlar” hikayesi ile İslam’daki “Ashab-ı Kef” kıssası arasında benzerlikler vardır Mağaradaki kalış süreleri ve kalanların isimleri ile ilgili ufak farklılıklara rağmen, hikayelerde vurgulanan ortak husus, zalim yöneticinin zulmü karşısında imanından taviz vermeyenlerin Allah tarafından himaye edilişi ve insanoğlunun ölümden sonra yeniden dirile-ceği gerçeğidir.

Hıristiyanlara göre “Yedi Uyurlar” olayı Efes’te meydana gelmiştir. “Yedi Uyurlar” Hıristiyanlar tarafından aziz olarak kabul edilmişler ve Latin Katolik Kilisesi’nde olduğu gibi Ortodoks Kilisesi’nde de bunlar için anma tö-renleri yapılmakta, dini ayinler düzenlenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yedi Uyurlar, Efes, Afşin, Tarsus, Ashab-ı Kef

### THE LEGEND OF THE SEVEN SLEEPERS IN THE ANATOLIAN CULTURE

**Abstract:** There are similarities between the legend of seven sleepers in the Christian culture and “Ashab-ı Kef” in the Islamic culture. Despite the fact that there are some minor differences regarding the duration of sleep in the cave and the exact names of the sleepers, the common point stressed in both legends is that the sleepers never obey the cruel administrator with the help of divine being, the divine being protects them and they always keep their faith despite so heavy torture.

According to the Christian culture, the legend of the seven sleepers takes place in Ephesus and they are regarded as “saints” and they are honoured both by the Latin Catholic Church and Orthodoxy.

**Key words:** Seven sleepers, Ephesus, Afşin, Tarsus, Ashab-ı Kef

---

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi A. B. Dalı Öğretim Üyesi.

Akdeniz çevresinde hakimiyetini kurmuş ve başkent bugünkü Roma şehri olmak üzere uzun yıllar bölgede dini ve siyasi iradeyi elinde bulunduran devlet Roma İmparatorluğudur. Romalılar teşkilat ve idarede, askerlik, iktidar, hukukta ve dünyaya hükmetmede son derece ilerlemişlerdi. İnsani değerler bakımından bu ileriliğe karşı din ve ahlaki ölçülerde oldukça bozuk bir durumdaydılar.<sup>1</sup>

Roma İmparatorluğunun inancı ile ilgili olarak, tüm kaynaklarda putperest bir yapıdan söz edilmektedir.<sup>2</sup> Hatta günümüzde İtalya'nın başkenti Roma şehrinin bir mahallesi durumundaki Katolik dünyasının merkezi olan Vatikan Devleti'nin kurulduğu tepe, Hıristiyanlık öncesi putların idare merkezi olarak kullanılmıştır. Pontif denen bir yönetici<sup>3</sup> bugünkü Saint Pierre Kilisesi'nin bulunduğu tepedeki sarayından yöneticilerin ve halkın sıkıntılarına çare bulan kişidir.<sup>4</sup>

Hıristiyanlığı yaymak için dönemin en güçlü devletinin başkentine gelen, yabancıların havarisi olarak isimlendirilen, Tarsuslu çadırcı Pavlos ve havarilerden Aziz Petrus<sup>5</sup>, Roma yönetimince burada öldürülmüştür. İmanlarından dolayı öldürülmüş olmaları sebebiyle zaten ruhsal sıkıntılarını giderme arayışında olan halk Aziz Petrus ve Pavlos'un tanıttığı Hıristiyanlığa girmeye başlamıştır.

Roma yönetimi bu yeni inancın yayılmasını önlemek için zaman zaman baskılar uygulamış, sürgün ve katliamlar gerçekleştirmiştir.

M. S. 60'lı yıllarda, İmparator Neron zamanında, Roma'da 48 papaz, 7 şemmas tarafından idare edilen 1500 kadar dul ve yetim öldürülmüştür.<sup>6</sup> M. S. 98'den 120'ye kadar eski Roma hakimiyetini kurma hayali ile diğer inançlara yaşama hakkı tanımayan, Roma şehrindeki putperest merkezleri ve mabetleri yeniden inşa eden imparator Marcus Trajanus'tur.<sup>7</sup> Trajanus, "Hıristiyanları aramayın, fakat ihbar edildikleri ve Hıristiyan olarak tanındıkları takdirde, cezalandırın. Dinlerinden vazgeçenleri serbest bırakın" demiş ve onun bu sözü sonraki imparatorları bağlamadığı halde, uzun zaman Hıristiyanlara karşı resmi mücadelenin kuralı olarak kalmıştır.<sup>8</sup> M. S. 117-138 yılları arasında imparatorluk yapan Hadrien, Anadolu içlerinde Hıristiyanları ağır şekilde cezalandırmış, 138-161 yılları arasında Antonin, Yahudilerin Bar Kohba isyanına katılmadıkları için eziyet edip öldürdükleri Filistin civarı

*1 Oktay Akşit, Roma İmparatorluk Tarihi, İstanbul-1985, s. 169-171;K. Bihlmeyer-H. Tuchle, I- IVncü Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Çev. Antun Göral, İstanbul-1972, s. 7.*

*2 Sabahat Atlan, Roma Tarihinin Ana hatları, İstanbul-1970, s. 18-21.*

*3 Bu kelime aynı zamanda Fransızca " le pont = köprü " anlamına da gelmekte olup, bu dünyadaki sıkıntılarını görünmeyen güçlerle ilişkisini kurarak geçiren kişilere verilen bir ünvanıdır.*

*4 Mehmet Aydın, "Vatikan Ruhani Devletinin İdari Yapısı", Diyanet İlmî Dergi, Cilt 33, Sayı 4, s. 1.*

*5 Aziz Petrus için St. Pierre'den başka İtalyanca St. Pietro veya Kifas kelimeleri de kullanılmakta.*

*6 Hıristiyanlık Tarihi, Yeniyaşam Yayınları, İstanbul-2004, s. 85;K. Bihlmeyer-H. Tuchle, a. g. e., s. 31. Oktay Akşit, a. g. e., İstanbul-1985, s. 114.*

*7 "Trajanus" Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt 12.*

*8 K. Bihlmeyer-H. Tuchle, a. g. e., s. 49.*

Hıristiyanlar için ses çıkarmamış, İmparator Marc Aurele ( 161-180) ise Hıristiyanlığı hor görmüş ve her türlü felaketin kaynağı olarak kabul etmiş, birçok Hıristiyan köyünü talan etmiştir.

M. S. 200'den itibaren Roma yönetimi Hıristiyanlar yanında Yahudiliğe geçenleri de takibe almış, 201'de Yahudiliğe girişin esaslarından olan sünnet olarak Yahudiliği benimseyenlere ölüm cezası vermiş, 202'de de Hıristiyanlığa inanmayı yasaklamıştır.<sup>9</sup>

M. S. 248-251 tarihleri arasında kısa bir süre yönetime gelen balkan asıllı imparator Decius'da seleflerinden farklı bir yönetim tarzı benimsemiştir. Hatta asıl adı Decius Valerianus iken kendisinden 150 yıl kadar önce tarihe iz bırakmış imparator Marcus Trajanus gibi kalıcı olma arzusu ile Decius Valerianus Trajanus adıyla imparatorluğu yönetmiştir. Roma'ya eski şan, şöhrat ve gücünü sağlamak için hem cumhuriyetçiliği hem de yönetim şekli olarak imparatorluğu bir arada tutan uygulamalarda bulunmuş olan Decius, sivil yönetimi senatoya vermiştir. Hıristiyanlara eziyet ederek eski Roma putperest yaşantısını yeniden canlandırmaya çalışmış, her Roma vatandaşının yöneticiler ve halkın önünde tanrılar adına bir kurban sunduktan sonra kendisine bağlılık göstermesini M. S. 250 yılında çıkardığı bir fermanla uygulamaya koymuştur.<sup>10</sup> Bunu ihmal eden veya yapmayanlara karşı uygulanan cezalar; zindana atılmak, mal ve mülküne el konulması, sürgüne gönderilmek, madenlerde işçi olarak çalıştırma, şartlara göre ölüm cezası şeklindeydi. Özellikle piskoposlar bu cezalara çarptırılıyor halkın da Hıristiyanlık'tan dönmesi hedefleniyordu. Antakya piskoposu Babylos, ve Kudüs piskoposu Alexandre zindan hapsindeyken ölenler arasındadır. Decius, " Roma'da bir piskoposun yerine rakip bir imparatoru görmeyi tercih ederim" diyecek kadar Hıristiyan düşmanı bir imparator olarak tarihe geçmiştir. Ve böylesi şiddetli baskı sonucu, İskenderiye, Kartaca, İzmir ve Roma gibi başlıca şehirlerde Hıristiyanlar topluca putperestliğe yeniden dönmüşlerdir.<sup>11</sup>

M. S. 249 yılında Kartaca'da (Tunus'ta) piskopos olan aziz Cyprianus, Latin Katolik kilisesinin en meşhur ve saygın Kilise Babaları'ndan ve birçok eser bırakan birisidir. 250 yılında imparator Decius'un baskısı ile şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Dînî yıkım karşısındaki direnişi ve inancından taviz vermeyişi daha sonraki yıllarda Cyprianus'un başının kesilerek öldürülmesine sebep olmuştur.<sup>12</sup>

251 yılında ölen imparator Decius'tan sonra yönetime gelen imparatorlar Gallus ( 251-253) ve Valerien ( 253-260) hem yönetimdeki problemler hem de veba salgınının verdiği sıkıntılar sebebiyle Hıristiyanlarla uğraşmışlar ve Hıristiyanlık 313 Milan fermanı ile din olarak varlığı kabul edilmiş,

9 K. Bihlmeyer-H. Tuchle, a. g. e. , s. 51.

10 "Decius" Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt. 3

11 K. Bihlmeyer-H. Tuchle, a. g. e. , s. 54.

12 "Cyprianus" Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt. 3; K. Bihlmeyer-H. Tuchle, a. g. e. , s. 55.

380'de de Roma İmparatorluğunun resmi devlet dini olarak havariler dönemi saf yapısından oldukça taviz vererek Roma topraklarına yerleşmiştir.

Hıristiyanların Roma topraklarında ilk 3 asır içerisinde karşılaştıkları muameleler ve bunları gerçekleştiren yöneticiler hakkında biraz genişçe vermeye çalıştığımız bilgiler, Hıristiyan toplum içerisinde “Yedi uyurlar” olarak bilinen hikâyenin başkahramanlarının nasıl bir inanç ortamında yaşadıkları ve nelere maruz kaldıklarını daha iyi anlamamız içindi. Şimdi konuya açıklık getireceğini düşünerek Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) mağarasının bulunduğu düşünülen ve dönemin Hıristiyanları açısından önemli üç merkezi Tarsus, Afşin ve Efes hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

Anadolu coğrafyasının en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Tarsus, coğrafi, ticari, ekonomik ve stratejik önemi yanında bir dinler merkezi olarak ta dünya kültür tarihinde ayrı bir yere sahiptir. Yahudiler, Daniel peygamberin mezarının burada olduğuna inanmakta ve buraya ayrı bir önem vermektedirler. Hıristiyanlar ise Hıristiyanlığın mimarı olarak bakabileceğimiz Aziz Pavlos'un doğum yeri ve ilk Hıristiyan toplulukların oluşum yerlerinden birisi olması sebebiyle ziyaret yerleri arasında görmektedirler.

Afşin, Anadolu'nun orta kesiminde Antakya ile Kapadokya gibi iki önemli kültürel merkez arasında tarihin eski dönemlerinden beri kavşak konumunda olan bir şehirdir. Süryanice metinlerde ve İslam kaynaklarında şehrin adı Efsus olarak isimlendirilmiştir. Romalılar döneminde imparator Maurice (582-602)'in doğum yeri oluşu sebebiyle Efsus(Afşin) gelişmiş bir şehir durumundaydı. Kültürel merkez oluşunda Antakya Hıristiyan Kilisesine bağlı piskoposların buradaki faaliyetlerinin katkısı büyük olmuştur.<sup>14</sup>

Tarihi zenginliği ve Hıristiyanlık tarihi açısından önemli olan bir diğer merkez Efes'tir. Efes, Hıristiyanlığa ait birçok olayın geçtiği bir yer konumundadır. Hıristiyanlığa göre Mesih İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra Kudüs'ü terk eden Hz. Meryem, buraya gelmiş, ömrünün son günlerini Bülbül Dağı'nda bulunan Meryem Ana Evi'nde geçirmiş ve muhtemelen burada ölmüştür. Katoliklerin rağbet ettikleri bu rivayeti<sup>15</sup> diğer Hıristiyan mezhepleri zayıf olarak değerlendirilmektedir. 19 ncu yüzyıl sonunda Avusturyalı bir rahibenin gördüğü iddia edilen bir rüya sonrası Katolik kilisesi ve Avusturya Elçiliği öncülüğünde buraya Meryem Ana Evi inşa edilmiştir.<sup>16</sup> Ayrıca Yeni Ahit'teki Yuhanna İncili'nin ve Vahiy adlı bölümün yazarı Aziz Yuhanna'nın uzun yıllar hayatını sürdürdüğü ve mezarının bulunduğu yer yine Efes'tir. Vahiy bölümünden anlaşıldığına göre ilk iki asırdaki Hıristiyan toplulukların oluşumunda söz edilen yedi merkezden Antakya'dan sonraki en önemli yer Efes'tir.

13 Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, T. D. V. yayınları, Ankara-1995, s. 22.

14 Faruk Sümer, *Eshabu'l- Kehf(Yedi Uyurlar)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul-1989.

15 Ali İhsan Yütek, *Hz. Meryem ve Efes*, İzmir-2001, s. 29.

16 Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyoner Faaliyetleri*, Ankara-1982, s. 69.



Aziz Pavlos, putperest inanca sahip Efes'e, yeni ahitten anladığımız kadarıyla ikinci ve üçüncü seyahatlerinde uğramış, hatta Efeslilerin aşırı reaksiyonu sonucu iki yıldan fazla hapisteye kalmıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla Efes, Aziz Pavlos'un hatıralarının bulunduğu bir yerdir.<sup>18</sup>

Efes'in bir diğer önemi konsillerden kaynaklanmaktadır. Konsiller Hıristiyanlık tarihinde inancın şekillenmesi ve Hıristiyan birliğinin oluşumu açısından büyük bir öneme sahiptir. Bunlardan 431 yılındaki konsil Efes'te gerçekleştirilmiş olup, Hz. İsa'yı tanrı makamına oturtan Hıristiyan dünyası, İsa'yı doğuran Hz. Meryem'in de "Tanrı Annesi=Teotokos" olması gerektiğini tartışmış ve Efes'te bunu karara bağlamıştır.<sup>19</sup> Son olarak Hıristiyanlara göre "Yedi Uyurlar" olayı Efes'te meydana gelmiştir. Panayır Dağı'nın doğu tarafında gerçekten saf ve samimi inanmanın Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'teki örneği olarak gösterebileceğimiz şahıslara ait mezarlar bulunduğu iddia edilmektedir.

#### **"Yedi Uyurlar" ile ilgili Hıristiyan kültüründe yer alan hikaye:**

"Yedi Uyurlar" hikayesinin muhtemel çıkışı tarihsel olarak Étienne d'Éphèse' e dayandırılmaktadır. Bu hususta en eski el yazması nüsha 7 nci yüzyıla ait olup *Codex Vaticanus* adıyla Vatikan'da bulunmaktadır. Hikayenin dayandırıldığı rivayet zinciri şu şekildedir:

Étienne d'Éphèse..... 448

Jacques de Saroug.. 452-521 (Süryanice olduğu ifade ediliyor)

Pseudo Zacharie ... 569 (Grekçe ve Süryanice kaynaklardan faydalanmıştır)

Jean d'Éphèse ..... 507-586 ( 558 yılında Efes Rahibidir. )

Gregoire de Tours.... 530-594.<sup>20</sup>

Bu şekliyle Hıristiyan kaynaklarına göre "Yedi Uyurlar" ile ilgili en eski kaynak 587 yılına ait olup Tours'lu Grégoire'ın notlarına dayanmaktadır.<sup>21</sup> Daha sonraları bu metinler birçok kez Latince ve Grekçeye çevrilmiş ve batı dünyasınca da tanınmıştır. 18 ve 19 ncu yüzyılda yapılan oldukça yoğun araştırmalar sonrası Franz Miltner tarafından 1923 den 1937 yılları arasında Efes'te yapılan arkeolojik kazılar sonrası Hıristiyanlık'ta yedi uyurlar hakkında yeni bilgiler verilmiştir, 1953 yılında E.Honigman ise bu çalışmalarını tamamlayan kişidir.<sup>22</sup> Ünlü şarkiyatçı Louis Massignon'da yaptığı mukayeseli

<sup>17</sup> Resullerin İşleri, 19/23-41.

<sup>18</sup> Ali İhsan Yitik, Hz. Meryem ve Efes, İzmir-2001, s. 28. Louis Massignon, *Le Culte des Sept Saints Dormants d'Éphèse*, Paris-1961

<sup>19</sup> Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma konuları, Konya-1989, s. 124; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, T. D. V. yayınları, Ankara-1995, s. 56-57.

<sup>20</sup> Bu konuda kaynak göndererek yardımcı olan Fr. Pierre Mazué'ye ve İstanbul Latin Katolik Kilisesinden Fr. Aloys'a teşekkür ederim.

<sup>21</sup> François Jourdan, *La Tradition des Sept Dormants*, Paris-1983, s. 40.

çalışmalarla Hıristiyan ve İslam dünyasındaki bu hikayenin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>23</sup>

“Yedi Uyurlar”ın İmparator Decius döneminde mağaraya sığındıkları hemen hemen kesindir. Tarih olarak da M. S. 250 olduğu söylenmektedir. Fakat mağarada kalış süreleri 158 veya 197 yıl şeklinde kesin olmadığı için kaynaklar ve tarihi bilgilere göre uyanış tarihleri de ihtilafıdır. Hikayedeki fırıncının, imparatorun Theodosius olduğunu söylemesinden hareketle uyanış tarihleri kuvvetle muhtemel 448 veya grek kaynaklarına göre de 449 olarak belirlenmektedir.<sup>24</sup> Hikaye genel olarak şu şekildedir:<sup>25</sup>

“M. S. 250 yıllarında Roma imparatoru Decius, Hıristiyan düşmanıydı ve düşmanca davranışlar sergiliyordu. Decius imparatorluğunun önemli şehirlerini bir şehirden diğerine devamlı geziyordu. Zeus, Apollon ve Artemis adına gerçekleştirilen bir bayramda da Efes’e gelmişti. Decius’un emriyle yaşlı, genç çocuk herkes tanrıların önünde saygı gösterisi yapıyordu.<sup>26</sup> Asil bir aileye mensup, yedi genç bu törenlere katılmamışlardı. Decius bunu duyunca gençleri çağırması ve:

- Söyleyin. Niçin emirlerime itaat etmiyorsunuz? der.

Gençler şu cevabı verirler:

- Biz insan eliyle yapılmış sağır putlara tapmayız. Biz ancak bize yardım eden Göklerin Efendisi’ne inanırız. Senin Efendilerin Zeus, Artemis ve Apollon’dur. Bizim kıralımız ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tur.

Decius bu cevaba hiddetlenir ve gençlere asası ile vurarak:

-Diğer şehirleri dolaşıp gelinceğe kadar bu gençleri serbest bırakın, eğer bu inançlarından dönmezlerse o zaman hesaplaşırız. Der.

Gençler aralarında tartışır ve Efes’i derhal terk etme kararı alırlar.<sup>27</sup> Yakındaki bir dağın tepesindeki kayalıkta bir mağara vardır. Oraya gizlenmeye karar verirler ve üzerinde putperest kırallarının resminin bulunduğu birkaç altın dışında yanlarına hiçbir değerli şey almazlar. Bu yedi genç yanlarındaki köpekle Mağaraya saklandıkları gece kendilerini öldürecek olan zalim kıraldan koruması için Göklerin Efendisi’ne yalvarırlar.

Kıral Efes’e geri döndüğünde emirlerine itaat etmeyen gençlerin nerede olduğunu sorar. Mağaraya saklandıklarını öğrenince onları orada açlıktan ölüme terk etme düşüncesiyle mağaranın girişini taşlarla ördürür. Gençler uzun zaman uykuya dalarlar.

22 François Jourdan, a. g. e. s. 41-42.

23 Louis Massignon, La Crypte Dolmen des VIII Saints Dormants d’Ephese, Paris-1992, s. 5-7

24 François Jourdan, a. g. e. s. 49.

25 Biz bu hikaye için François Jourdan ve Louis Massignon’un verdikleri metinleri karşılaştırarak tercemesini yaptık. Louis Massignon, a. g. e. , s. 17-21 arası ve François Jourdan, a. g. e. s. 59-68 arasındadır

26 François Jourdan, a. g. e. s. 60.

27 François Jourdan, a. g. e. s. 62.

28 François Jourdan, a. g. e. s. 67.

*Mağaraya girenlerin isimleri Latince olarak : Maximianus, Malchus (Marcus), Martinianus, Constantinus, Dionysius, Iohannes ve Serapio'dur.*

*Putperest karallar ve imparatorlar döneminin sona ermesinden sonra Efesli bir zengin dağda hayvanlar için yaptırdığı ağıla zaman içerisinde bir kısmı da yıkılmış olan yedi genç ve köpeklerinin uyuduğu mağaranın girişindeki taşları kullanır ve mağara girişi böylece açılır.*

*Yedi kardeş ışığında tesiri ile uyanırlar. Onlar sanki bir gece uyuduklarını sanmaktadırlar ve içlerinden birini ekmek almak için şehre gönderirler. O, ekmek almak için şehre geldiğinde fırıncı ve halkın hayret ve şaşkınlığı ile karşılaşır. Çünkü fırıncıya uzattığı paranın üzerinde 200 yıl önceki zalim imparator Decius'un resmi vardır. Şimdiki imparatorun adı Theodosius'tur.<sup>28</sup>*

*İnsanoğlumun yeniden dirileceğinin isbatı olan bu kişileri imparator ziyaret etmiş ve daha sonra bu yedi kardeş yeniden uykuya dalmışlardır.<sup>27</sup> "*

"Yedi Uyurlar" Hıristiyanlar tarafından aziz olarak kabul edilmişler ve Latin Katolik Kilisesi'nde 27 Temmuz'da anılmaktadırlar. Ortodoks Kilisesi'nin inancına göre ise "Yedi Uyurlar" 4 Ağustos'ta uykuya dalmışlar, 22 Ekim'de uyanmışlardır. Onlar da bu günlerde dini ayinler düzenlemektedirler.<sup>30</sup>

Sonuç olarak; Biz bu çalışmamızda İslam dünyasında fazla yaygın olarak bilinmeyen ve İslam kaynaklarında da birkaç yüzeysel anlatım dışında ayrıntıya girilmeyen bir hususun Hıristiyanlıkta da var olduğunu belirtmeye çalıştık. Zaten Kur'an bu olaydan bahsederken geçmişte putperest bir dönemdeki zalimce idare eden yöneticinin halka zulmüne karşı Allah'a sığınanlardan bahsetmektedir. O halde bizim İslam öncesi bu uygulamayı tesbit edip çıkar-mamız olayın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Fakat bu araştırmalarda öne çıkarılan en önemli husus sanırım olayın geçtiği yerle ilgili tartışmalardır.

Kur'an, zaman zaman Mekke'den, Medine'den veya miraç hadisesindeki gibi "Kulu (Muhammed)'i Mescidi Haram'dan... Mescidi Aksa'ya götür-ren..."<sup>31</sup> şeklinde nokta belirtirken bu konuda da istese olayın geçtiği yeri koordinatlarıyla verebilecekken vermemiştir. Günümüzde dünya üzerinde kırka yakın yerdeki halk, olayın kendi beldelerindeki mağarada geçtiğini iddia etmektedir. Bunun üç tanesi de ülkemizdedir.

Yukarıda da görüldüğü gibi Ashab-ı Kehf'in Mağaradaki kalış süreleri ve kalanların isimleri ile ilgili ufak farklılıklara rağmen Hıristiyan kültüründe yer alan "Yedi Uyurlar" hikayesi ile İslam'daki "Ashab-ı Kehf" kıssası arasında benzerlik oldukça fazladır. Ortak noktaları zalim yöneticinin zulmü karşısında

29 François Jourdan, a. g. e. s. 68.

30 Faruk Sümer, *Eshabü'l Kehf*, İstanbul-1989, s. 24. Not: Sinan Yıldız, "Ashab-ı Kehf" İstanbul-04, S. 84 bu eserde "... Latın kilisesinde 7 Temmuz... Ortodoksların ise mağaraya kapanış 4 Ağustos, uyan-dıkları gün 23 Ekim..." denmektedir.

30 Kur'an, İsra:1.

imanından taviz vermeyenlerin Allah tarafından himaye edilişi ve insanoğlunun ölümden sonra yeniden dirileceği gerçeğidir.

Buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu hikayenin anlatımında yer birinci derecede önemsenecek husus değildir. Bu anlatımlarda öne çıkarılması gereken ve özellikle çocuklara ve gençlere eğitim dönemlerinde verilmesi gereken mesaj, zulme karşı boyun eğilmemesi, zalimane yönetimin yanlışlığı, kişinin her tür sıkıntılı durumda yaratıcısını unutmayıp, O'na sığınması gerektiği gibi hususlardır.

### **Kaynakça:**

- 1-Kitabı Mukaddes.
- 2-Akşit Oktay, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul-1985.
- 3-Atlan Sabahat, *Roma Tarihinin Ana hatları*, İstanbul-1970
- 4-Aydın Mehmet, “*Vatikan Ruhani Devletinin İdari Yapısı*”, Diyanet İlmi Dergi, Cilt 33, Sayı  
-----: *Hiristiyan Kaynaklarına Göre Hiristiyanlık*, T. D. V. yay. , Ankara-1995.  
-----: *Müslümanların Hiristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya-1989.
- 5-“*Trajanus*” Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt 12.
- 6-“*Decius*” Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt. 3.
- 7-“*Cyprianus*” Meydan Larousse, İstanbul-1970, Cilt. 3.
- 8-*Cilacı Osman, Hiristiyanlık Propagandası ve Misyoner Faaliyetleri*, Ankara-1982.
- 9-*Hiristiyanlık Tarihi*, Yeniyaşam Yayınları, İstanbul-2004.
- 10-Jourdan François, *La Tradition des Sept Dormants*, Paris-1983.
- 11-K. Bihlmeyer-H. Tuchle, *I-IVncü Yüzyıllarda Hiristiyanlık*, Çev. Antun Göral, İst.-1972.
- 12-Massignon Louis, *La Crypte Dolmen des VIII Saints Dormants d'Ephese*, Paris-1992  
-----: *Le Culte des Sept Saints Dormants d'Ephèse*, Paris-1961
- 13-Sümer Faruk, Eshabü'l Kehf, (Yedi Uyurlar), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul-1989.
- 14-Yıldız Sinan, “*Ashab-ı Kehf*” İstanbul-2004.
- 15-Yitik Ali İhsan, Hz. Meryem ve Efes, İzmir-2001.

---

## AFŞİN YÖRESİNDE ÇOCUKLARA AD VERME GELENEĞİ VE ESHAB-I KEHF

Ferudun KOÇER<sup>1</sup>

### ÖZET

Birçok kişinin adları, buldukları bölgenin coğrafyasından, tarihinden, inançlarından ve anne-babaların dünya görüşlerinden-yaşayış şekillerinden izler taşır. Bir toplumun sosyo-kültürel etkilerinin incelenmesinde, o toplumdaki kişi adlarının önemi büyüktür.

Bu çalışmada Afşin yöresinde yaşayanların görüşlerinden ve ad analizlerinden hareketle, çocuklara ad verme geleneğinde Eshab-ı Kehf'in etkisi ana hatları ile ortaya konulması amaçlanmıştır. Afşin nüfusuna kaydedilen çocukların adları ve bu adların Eshab-ı Kehf ile ilişkisi bilimsel yönden incelenmiştir. Bu bağlamda adların kullanım sıklığı, sırası, ad verme geleneğimiz içinde taşıdığı sosyo-kültürel izleri ile ilişkisi araştırılmıştır. Eshab-ı Kehf' de belirtilen (Yemliha, Mekselina, Misliha, Mernuş, Tebernuş, Sazenuş, Kefeşatayyuş ) adların yöre halkı tarafından kullanımı hakkında tespitler yapılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Eshab-ı Kehf, Afşin yöresi, Ad verme, Kültür

### TRADITIONAL NAME GIVING TO CHILDREN IN AFSIN REGION AND ESHAB-I KEHF

### ABSTRACT

The names of many people are marked by geography of the region, history, beliefs and worldviews as well as life styles of their parents. Public names in the community are of great importance on a study of the socio-cultural impacts. In the present study, it is aimed to determine the effects of Eshab-ı Kehf on the traditional name giving for children through name-analysis and interview with Afsin inhabitants. The association with the registered children name in Afsin population and Eshab-ı Kehf was scientifically investigated. In this context, the relation between use- frequency, and order of traditional name giving and socio-cultural traces was carried out. Determination of names referred to Eshab-ı Kehf (Yemliha, Mekselina, Misliha, Mernuş, Tebernuş, Sazenuş, Kefeşatayyuş) were performed with respect to their uses.

**Keywords:** Eshab-ı Kehf, Afşin, giving name, culture

---

1 Kilis 7 Aralık Üniv. Edebiyat Fakültesi,79000 / Kilis - ferudun-kocer@hotmail.com

## GİRİŞ

Ad, Arapça “**ism**”, Farsça “**nâm**” kelimelerinin karşılığı olup, en basit ifadeyle; varlıkları sembolize eden, onların zihnimizde şekillenmesine yarayan kelime türü olarak tanımlanır. İsimler, canlı, cansız bütün varlıkları ve mefhumları tek tek karşılayan isimlere özel isim, cins cins karşılayan isimlere ortak isim (cins isim) denir. Kişi adları; Türkçe, Arapça, Farsça kelimeler ve eklerinden oluşmaktadır. Diğer dillerden geçen ve yaygın olarak kullanılan isimler de bulunmaktadır (Kalkandelen, 2008: 57-76).

İnsanoğlu, geçmişten günümüze kadar sevdiği, saydığı sıfatları, isimleri devamlı hatırlamak, yad etmek evlatlarına ad olarak, evinde beslediği hayvanlarına ad olarak, herhangi bir taşınmaza ad olan eşyaya ad olarak vurmuş, o andan itibaren, o nesneye vurduğu o isimle, anmaya, çağırmaya başlanmıştır. Verilen her ad bir sebebe dayanmış ve yeni bir hayat bulmasında vesile olmuştur (Afşaroğlu, 2000: 348; Güllüdağ, 2002: 79-85).

Yeni doğan her çocuğa ad koymak, bir görenek gereği olmaktan çok bir ihtiyaç ve zorunluluk olmuştur. Hatta adın önemi insanın ruhu gibi gösterilmesinden kaynaklanmıştır. Bu sebeple de özel bir masal motifi haline gelmiştir.

Dede Korkut destanlarındaki ad koyma geleneğine göre isim hemen konmuyor. Genç olup bir yiğitlik göstermek şarttır. Bu yiğitliği gösterdikten sonra Dede Korkut çağırılıyor, dua edilip, gence yiğitliğiyle alakalı bir isim konuyor. Bunu Dede Korkut Kitabı'nda Dirse Han'ın oğlu Boğaç'a ve Uruz Beyin oğlu Saklap'a isim verilmesi örneğinde görüyoruz. Destan ve masal kahramanları törenlerle ad alıyorlar. Yine Dede Korkut kitabında Beyrek'e ad konulması uzun uzun anlatılıyor; “*Pay Püre'nin oğlu beş yaşına girdi, beş yaşından on yaşına girdi, on yaşından onbeş yaşına girdi*” ifadeleriyle Beyrek'in büyümesi anlatılıyor ve konu ad koymaya getiriliyor. Oğlunun yiğitliğini duyan Pay Püre oğlunun baş kesip kan döktüğünü Dede Korkut'a söylüyor ve adı Bamsı Beyrek konuyor (Şen, 2006: 153-159; Karademir, 2008: 331-354; Bostancı Gülcan, 2009: 362-375).

Altay efsanelerinde adı olmayan çocuk yetişkin bir genç, daha önemlisi kahraman sayılmıyor. Ad almadan önce çocuklara “Adsız” olarak hitab ediliyor. Bunu yedi yaşına gelip de adı bir türlü konmayan “*Bana bir ad takın herkes bana 'Adsız' diyor. Yoksa ben daha yaşayamam*” diyen Bey Böyrek örneğinde görüyoruz (Sakaoğlu, 1998: 68).

Ebu'l-gazi Bahadır Han'ın Secere-i Terâkime'sinde “O çağlarda Moğol'un âdeti öyle idi ki, ta oğlan bir yaşına gelmeyince ona ad koymazlardı. Oğlan bir yaşına gelince Kara Han ülkeye davet çıkardı ve büyük toy yaptı. Toy günü oğlam meydana getirip Kara Han beylerine dedi ki: Bizim oğlumuz bir yaşına geldi. Şimdi buna ad koyasınız, deyip beyler cevap vermeden önce

oğlan, benim adım Oğuz'dur, dedi" ifadeleri de başka bir örnek olarak gösterebiliriz (Ergin, 1992: 20).

Ad verme işi; destan, hikâye ve masallarda gördüğümüz kadarıyla boy başkamna, saygın bir konuğa veya boyun şamanına aittir. İslamiyet'ten sonra ise bu işi derviş üstlenmiştir. Ad verme, doğumdan sonra çocuğun gelişimini izleyen, onun annesi, babası, dedesi, ninesi, ailenin diğer üyeleriyle ve toplumsal çevresiyle ilişkilerini düzenleyen kural, adet, tören ve işleminden ilki ve önemlisidir. Etki gücünü yitirmekle beraber ad koyma törenle ve kutlanarak yapılmakta, mevlit okutulmakta, kurban kesilmekte, yemek verilmektedir. Çocuğa ad koyarken, sağ kulağına ezan, sol kulağına kâmet okunmaktadır. Adlar, kaynakları bakımından; Allah adlarıyla ilgili olanlar, "abd" ile, "tanrı" sözüyle oluşturulanlar, Hz. Muhammed'in ve yakınlarının adları, cennet ile ilgili adlar, din büyüklerinin adları, Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili adlar, Kâbe ile ilgili adlar, sûre adları, ülke adları, deniz, ırmak, göl adları, ağaç adları, çiçek adları, bitki adları, gök ile ilgili adlar, hayvan adları, sebze ve meyve adları, boy adları, âlet adları, müzik ile ilgili adlar, renk adları, sayı ile ilgili adlar, değerli taş adları, su ile ilgili olanlar, sevgi ifadeli adlar olmak üzere gruplandırılabilir.

Bazı isimler bir takım sebeplere dayanarak konulur. "Allahverdi", "Hüdâverdi", "Hakverdi" gibi isimler Allah'ın gözü üstünde olsun diye konulur. Güçlü ve cesur olmaları temennisiyle erkek çocuklar "Arslan", "Kaplan", "Buğra"dır. Güzel kız çocukları "Güneş"tir, "Gökçe"dir, "Gökmen"dir. İlk doğan kız çocuğuna "İlkay", "İlkgül", "İknur", erkek çocuğuna "İlker", kız çocuğunun doğumuna son vermek dileğiyle de "Yeter", "Tamam", "Songül" gibi isimler konmaktadır. Doğduğu yer ve güne göre isim alanlar da vardır. Hıdırellez günü doğanlara "Hıdır", "Hızır", "İlyas", Ramazan Bayramı arifesinde doğan erkek çocuklarına "Arif", kızlara "Arife", Berat Kandili'nde doğanlara "Berat", Salâ vakti doğan kız çocuklarına bilhassa köylerde "Eyna", erkek çocuklarına "Selâmi", Kadir gecesinde doğan erkek çocuklarına "Kadir", kız çocuğuna "Kadriye", Eylül ayında doğanlara "Eylül", Muharrem ayında doğanlara "Muharrem", Nisan ayında doğanlara "Nisan", şevval ayında doğanlara "Sevval" adları verilirken, bazı yörelerde Cuma günü doğan çocuğa "Cuma" adını koymak da çok yaygındır (Aydil, 1989: 17-23; Karademir, 2008: 331-354; Kalkandelen, 2008: 57-76).

Çocuğu olup yaşamayan aileler çocuğuna "Durak", "Duralı", "Duran", "Durdur", "Durmuş", "Yaşar" gibi adlardan birini verirler. Yine çocuğu olmayıp yatırlara adak adayarak çocuk isteyenler ve yatıra göre isim verenler bulunmaktadır. Gaziantep civarında yaşayanların çocukları "Habeş", "Ökkeş", "Bilal", "Hıdır"dır. Afyon'da "Emir"dir. Diyarbakır'da "Şeyh Musa" adlı yatıra adanarak doğan çocuk erkekse "Şehmuz", kızsaa "Sultan" adını aldığı görülmüştür (Karademir, 2008: 331-354; Kalkandelen, 2008: 57-76).

Bir insana ad verilışı o ulusun kültürüyle ilişkilidir. Her ülkede bir takım ad verme gelenekleri vardır. İnsanoğlunun bu konuda ortak eğilimleri olduğu gibi, toplumdan topluma birbirinden farklı, kendine özgü geleneklerin de olduğu bilinmektedir. İsimlerin verilış sebepleri genellikle dinî, millî ve yöresel sebeplerle olduğu bildirilmiştir. Kişi adlarının kaynakları; mezar taşları, nüfus kütükleri, kadı (şeriye) sicilleri, vakfiyeler, modern çağda telefon rehberleri, okul kayıt defterleri, evlilik kayıt defterleri, doğumevi kayıt defterleri, ölüm kayıt defterleri gibi yazılı belgelerdir (Güllüdağ, 2002: 79-85).

#### Eshab-ı Kehf adları ve anlamları

Eshab-ı Kehf'in isimleri Katolik Kilisesi'ne göre; Maksimyanus, Malkus, Martinianus, Dionisiyus, Joannes (Yuannis, Yahyâ), Serapion ve Konstantinus'tur. Fakat Grégoire de Tours'a (MS.538-594) göre bunların adları; Ahilidis, Diomedis, Diogenus, Probatas, Stefanus, Sambatus ve Kuiriakus'tur. Doğu Kilisesi'ne göre ise bunlar: Maksimilyanos, Yamblikos, Martinos, Yuannis, Diyonisos, Eksakostadinos ve Antonios'tur. Ancak bunların köpeklerinden hiç söz edilmemektedir (Tandaç, 1944:15). Batı kökenli kaynaklarda Malkhos, Markianos, Maksimilianos, Ioannes, Denis, Serapion, Kostantionos olarak yer alırken, doğu kökenli kaynaklarda değişerek Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş, çoban Kefeştatayyuş olarak geçtiği bildirilmiştir (Karakaya ve Uygun, 1989: 46-53; Güllü, 2003: 14-22).

Fahrettin Razi, Hz. Ali den rivayet edilen habere dayanarak Eshab-ı Kehf'in isimlerini bildirmiştir. Buna göre Eshab-ı Kehf'in isimleri Yemliha, Mekselina, Mislina, Mertones, Debernuş ve Şazenuş olduğu yedincisi onlara yolda katılan çoban Kefeştatayyuş, sekizinci ise çobanın köpeği Kıtımir olduğu bildirilmiştir (Sümer, 1989: 22; Afşaroğlu, 2000: 348; Eyicil, 2005: 269-287) (Çizelge 1.1).

Eshab-ı Kehf'in isimlerinin tespiti ile ilgili muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Afşin halkı arasında söylenen ve Eshab-ı yemin olan (Dakyanus'un sağ tarafında oturan üç vezirin çocukları) Eshab-ı Kehf'in isimleri Yemliha, Mekselina, Mislina dır. Eshab-ı yesarın (Dakyanus'un sol tarafında oturan üç vezirin çocukları) isimleri Mernuş, Tebernuş, Şazenuş tur. Çobanın adı Kefeştatayyuş ve köpeklerinin ismi Kıtımir'dir.

**Çizelge 1.1.** Tüm kaynak ve tefsirlerin ittifakla üzerinde durduğu Eshab-ı Kehf isimleri ve karşılıkları (Afşaroğlu, 2000: 348).

<i>Tefsircilerin ittifak ettiği duruma göre okunuşları</i>	<i>Efsusta (Afşin) halk arasında söylenişleri</i>	<i>Arapca karşılıkları</i>
Yemliha	Yemliha	Hayat
Mekselmina	Mekselina	İsim
Meslina	Meslina	Semi
Mertones	Mernuş	Basar
Deberbos	Tebernuş	İradet
Sesabyan	Şazenuş	Kudret
Festatayos	Kefeştatayyuş	Kelam
Kıtımir (Köpek)	Kıtımir	Tekvin



## Adların Kullanım Analizi

Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü verilerine göre; Kahramanmaraş yöresinde nüfus kütüklerine kayıtlı en çok kullanılan 5 kadın adı sırasıyla Fatma, Hatice, Ayşe, Emine, Elif ve 5 erkek adı sırasıyla Mehmet, Ali, Mustafa, Ahmet ve Hasan olduğu belirlenmiştir.

Eshab-ı Kehf Dernek Başkanı Arıkan'a (2002) göre Afşin nüfus kayıtlarında ölü ve sağ birlikte olmak üzere 318 adet Yemliha, 92 adet Mekselina, 2 adet Mislina, 1 adet Mernuş, 79 adet Tebernuş, 5 adet Şazenuş olmak üzere toplam 497 ad verildiği belirlenmiştir.

Ayrıca Elbistan ilçe nüfus müdürlüğü 2008 yılı kayıtlarına göre 286 adet Yemliha, 28 adet Mekselina, 10 adet Mislina, 18 adet Mernuş, 79 adet Tebernuş, 9 adet Şazenuş olmak üzere toplam 430 adın verildiği belirlenmiştir.

2010 ve 2011 yılları içerisinde toplam 57 bebeğe bu isimlerin verildiği, bu isimlerden 5 erkek bebeğe Mekselina, 5 erkek bebeğe Yemliha, 3 erkek bebeğe Şazenuş, 2 erkek bebeğe Debernuş, 5 kız bebeğe ise Mislina isimleri verilmiştir. Verilen adlardan Yemliha adının en fazla verildiği bunu Mekselina adının takip ettiği belirlenmiştir.

Afşin Belediye Başkan Fazlı Aydoğan'ın Eshab-ı Kehf isimlerini teşvik etmek amacıyla başlatılan kampanya çerçevesinde ilçede Eshab-ı Kehf isminin verildiği çocuk sayısının; 77'ye ulaştığı, 2012 yılı ilk üç ay içerisinde toplamda 20 yeni doğan çocuğa Eshab-ı Kehf isimleri verildiği belirtilmiştir.

## SONUÇLAR

Hz. Muhammed (as) Eshab-ı Kehf isimlerinin çocuklara öğretilmesini tavsiye etmiştir. İbni Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre; Eshab-ı Kehf'in isimlerini öğrenmek ve yazmakla insanın musibetten kurtulacağı, bunların isimlerinin yazılı olduğu kağıdı yanan bir ateşin üzerine konsa ateşin sönebileceği bildirilmiştir. Ayrıca Eshab-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu kağıt ağlayan çocukların yanına konsa ağlamayacağı ve hasta ise şifa bulacağı bildirilmiştir.

Bu inanca göre:

- Eshab-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu kağıdı, üzerinde taşıyan kimsenin kaza ve belalardan korunacağına ve tüm korkulardan emin olacağına inanılmaktadır.

- Eshab-ı Kehf'in isimleri yazılı kağıt, doğum yapan kadının üzerine takılsa doğum sancısı çekmeyecek, kolay doğum yapacak ve çocukları sıhhatli olacak. Yine bu kağıt uyuyamayan birinin yanına konsa uyuyacak.

- Kağıt suda eritilerek hastalara suyu içirilse derdinden şifa bulacak. Eve konsa evde yangın ve hırsızlık olmayacak. Aile fertleri evde huzur ve sıhhat bulacak.

•Kağıt, karada, denizde ve havada giden vasıtaların üzerinde bulunursa bu vasıtalar emniyette olacak.

•Ağlayan çocuğun yastığının altına konulsa ağlaması kesilecek.

•Bir kimse Eshab-ı Kehf'in isimleri yazılı kağıdı üzerinde taşırsa o şahıs korkudan emin olacak ve isteğini elde edecek.

•Eshab-ı Kehf isimlerinin kazındığı demir parçasını tarlasına gömen bir kimsenin tarlasında bereket hasıl olacağı söylenmiştir.

Eshab-ı Kehf'in adı karınca duası içinde zikredilmektedir. Karınca duası çok müşterinin gelmesi için yörede dükkanlara ve iş yerlerine asılmaktadır. Nitekim Kayseri Bedesteni'nin güney yan bölümünde açılan kapının üzerinde Eshab-ı Kehf'in isimleri yazılıdır.

Eshab-ı Kehf'in uyudukları mağara halk tarafından evlenme, çocuk sahibi olma, bir hastalıktan kurtulma ve bazı dileklerin gerçekleşmesi veya sadece sevap kazanmak amacıyla Ramazan ayında çok ziyaret edilmektedir. Diğer zamanlarda da halk burayı sık sık ziyaret ederek Eshab-ı Kehf'e olan saygısını ve sevgisini göstermektedir.

Eshab-ı Kehf'in Türk denizciliğinin manevi koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Bu gençlerin isimlerinin gemi şeklinde yazılması bu inançtan ileri gelmektedir. Gemi şeklinde yazılan Eshab-ı Kehf'in isimleri gemilere asıldığı ve bu isimlerin gemileri denize batmaktan kurtaracağına çeşitli vasıtalarda bulundurulduğunda kaza ve belalardan korunacağına inanılmaktadır (Afşaroğlu, 2000: 348; Eyicil, 2005: 269-287; Alparslan, 2010: 135-138).

Ad, bireysel kimliğin ötesinde kişiyi tarihsel ve toplumsal boyutlarda bir topluluğa veya topluma ait kılan önemli bir sembolik göstergedir. Adlardaki sembolik bağlayıcılık nedeniyle "ad verme uygulamaları", belli bir kültüre, dünyaya aidiyeti ve kolektif ruha katılımı sağlama işlevine sahiptir. Bu anlamda adın özellikle kişinin sosyo-kültürel kimliğini gösteren bir varoluş parolası olduğu bildirilmektedir (Çelik, 2007: 5-21).

Geçmişten günümüze herhangi bir bölge ya da ülkede en çok kullanılan adların bilinmesi gerçekten önemlidir. Bu türden bilgi bize o bölge ya da ülkedeki kültürün kimliğini gösterecektir. Zaman içinde en çok kullanılan adlardaki değişimler ise genelde kültürde özelde ad verme gelenekleri üzerindeki harici kültürel tesirlerini ortaya koyacağı düşünülmektedir (Uca, 2004: 145-150).

Eshab-ı Kehf adlarının analizinde, Afşin yöresi ile kalmayıp il merkezi ve ilçelerinin de ad analizinin yapılması gerekliliği ortaya çıkarken, bölgede Eshab-ı Kehf isimlerinin yaşatılmaya ve çocuklara ad olarak verilmeye devam edildiği belirlenmiştir.

Sonuç olarak Eshab-ı Kehf'in isimleri ve sayısı hakkında kıssanın özü ve manasını ayeti kerime ile sonlandıralım. (İnsanların kimi:)

---

“Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; yine: “Beş kişidir; altıncıları köpekleridir” diyecekler. **(Bunlar)** bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. **(Kimileri de:)** “Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir” derler. De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Öyle ise Eshâb-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması haricinde bir münakaşaya girişme ve onlar hakkında **(ileri geri konuşan)** kimselerin hiçbirinden malumat isteme **(El Kehf/22)**. **(Hamdi Yazır, 2005:295)**

## KAYNAKLAR

- Afşaroğlu Ali, 2000. Eshab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları), Erkam Matbaası, İstanbul, s.348.
- Alparslan Yaşar, 2010. Eshab-ı Kehf Vukuu, Şuyuu, Maraş Tarihi Serisi 29, Öncü Basımevi, Kahramanmaraş, s.304.
- Arıkan H. Bayram Veli, 2002. <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-8542-34-kutlu-insanlarin-sirli-magarasi.html>
- Aydil Erol, 1989. *Şarkularla, Şiirlerle, Türkülerle ve Tarihi Örneklerle Adlarımız*, Ankara, s.17-23.
- Bahadır Han Ebu'l-Gazi, *Şecere-i Terâkime (Türklerin Soy Kütüğü)*, Çev. Muharrem Ergin, ty. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Editör. Hakkı. Dursun Yıldız, İstanbul, 1992.
- Çelik Celaleddin, 2007. Bir Kimlik Beyanı Olarak İsimler: Kişi İsimlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım, *Journal of Sociological Research*, 2:5-21.
- Çolak Bostancı Gülcan, 2009. Kişilere İsim Vermenin Sahne Arkası, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3, 362-375.
- Eyicil Ahmet, 2005. “Afşin Ashab-ı Kehf” Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul, Mayıs-Haziran, 269-287.
- Güllüdağ Nesrin, 2002. Sarıkamış Başköy’ de Kişi Adları, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, s: 79-85.
- Hamdi Yazır M. Elmalılı, 2005. Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, sad. Sadi Çögenli, Huzur Yayınevi, s.640.
- Kalkandelen Hilal, 2008. Türkçemizde Kullanılan Kişi Adları, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2): 57-76.
- Karademir Fevzi, 2008. Gaziantep’te Çocuklara Ad Verme Geleneği ve 2007 Yılında Verilen Adlara Ad Bilimsel Bir Yaklaşım, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2): 331-354.
- Karakaya Enis ve Selçuk Uygun, 1989. “Yaşayan Bir Anadolu Efsanesi: Efes’te Yedi Uyurlar Mezarı”. *Türkiyemiz*, 59, 46-53.
- Sakaoğlu Saim, 1998. *Dede Korkut Kitabı İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar*, Konya, I, s.68.
- Sümer Faruk, 1989. Eshâbü’l Kehf (Yedi Uyurlar). İstanbul: *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*.

Şen Semra, 2006. Türklerde Ad Verme Törenleri, Adların Önemi, Ad Verme ile İlgili Gelenek ve İnançlar, *Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, s.6, 153-159.

Uca Alaattin, 2004. "Türk Toplumunda Ad Verme Geleneği", *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 23, 145-150.

Güllü, Gül, 2003. Mitolojiden Teolojiye Eshabü'l Kehef, *Millî Folklor*, 8(59), 14-22.

Tandaç Fehim, 1944, Öz Söz, Dini Bilgilerinin Özünden Söyler, *Edit. Ahmed Yüksel Özemre Doğu Neşriyatı, İstanbul*, s.55.

---

# ESHAB-I KEHF KISSASI VE BENZERLERİ İŞİĞİNDA ÖLÜM – DİRİLİŞ İLİŞKİSİ ÜZERİNE TEOLOJİK VE VAROLUŞ- SAL BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Metin YASA\*

## Özet:

Farklı kültürlerde görülen ve uykuyu merkeze alan kıssaların; içerdikleri öz-ler, yönlendirdikleri hedefler ve sundukları mesajlar nedeniyle, teolojik ve varoluşsal yorumlanmaya uygun oldukları anlaşılır. Bu bildiri, kısaca, Eshab-ı Kehf kıssası ve benzerlerinin sunduğu temel bir mesaj olarak eskatolojik öne- me sahip bir konu olan ölüm-diriliş ilişkisi üzerine yapılmış bir dizi teolojik ve varoluşsal değerlendirmeden oluşmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Eshab-ı Kehf, Ölüml, Diriliş, Zamanın Göreceliği

## Abstract:

The stories which sleep-centered and seen in different cultures are understood to be appropriate to the theological and existential interpretation in due to their nature, messages and targets. This paper briefly consists of a set of theological and existential valuation on death-resurrection relation as a message which has an eschatological important and presented by the Friends of Cave and the similars.

**Keywords:** Friends of Cave, Death, Resurrection, Relativity of Time

---

\*On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - metinyasa@yahoo.com

## GİRİŞ

## A. Konunun Kısa Bir Betimi

Kur'an-ı Kerim'e göre, Eshab-ı Kehf, mağaraya sığınan, uzun süre mağarada uyuya kalan, uyudukları gibi uyanan, uyandıktan sonra uyumadan önceki durumlarını tartışan ve yiyecek almak için içlerinden birini şehre gönderen, sayıları belirsiz, inançlı bir grup gencin kıssasını içerir (bkz.: *Kurân-ı Kerim*, 18/9-26).

Eshab-ı Kehf'in kimliği ile ilgili olarak, Taberi'nin rivayetlere dayalı naklettiği bir grup inançlı Hıristiyan genç olan Efes'li Yedi Uyuyanlar görüşünün mü (et-Taberi, 1985: VIII, 182vd; ayrıca bkz.: Öztürk, 2010: 317), yoksa İbn Kesir'in Hıristiyanlık öncesi bir dönemde yaşamış olabilecekleri düşüncesinin mi (İbn Kesir, 1983: III, 74) daha doğru olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bildirimiz açısından bizi doğrudan ilgilendiren husus, Eshab-ı Kehf ve diğer benzer uyuma kıssalarında ortak olan noktalar ve bu noktaların ölüm-diriliş ilişkisi açısından taşıdığı değerlerdir.

Şimdi, Eshab-ı Kehf kıssası dikkate alındığında, uyuya kalma (bkz.: *Kurân-ı Kerim*, 18/11), uyunduğu gibi uyanma (bkz.: *Kurân-ı Kerim*, 18/12), uyanınca hayata kalındığı yerden devam etme (bkz.: *Kurân-ı Kerim*, 18/19) gibi üç nokta öne çıkar. Bu yaklaşım, kuşkusuz, belli bir yüzeysellik içerir, dahası, ölüm ile diriliş arasındaki ilişki ile de bağ kurulamayabilir. Bu nedenle, bir yandan anılan bağı kurabilmek, öte yandan Eshab-ı Kehf kıssası ve benzerleri ışığında ölüm – diriliş ilişkisi üzerine teolojik ve varoluşsal bir değerlendirme yapabilmek için, diğer uyuma kıssaları üzerinde de kısaca durmak gerekir.

## B. Bilinen Kimi Uyuma Kıssaları ve İçerdiği Benzerlikler

**i. Sardanya'lı Uyuyanlar Kıssası:** Aristo, bu kıssayı, *Fizik* isimli eserinde zamanın değişime konu oluşunu anlatırken dile getirir. Bu bağlamda, "Aristo'nun uzun uyuyanlara yönelik kıssalara kısaca yeren ilk insan olduğu" ileri sürülür (Van Der Horst, 2012: 2). Şöyle der:

*Ne ki değişimden bağımsız da değil (zaman). Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünürüz. Sardanya'da uyanırken uyudukları anlatılan kahramanlar için de bu böyle olsa gerek*

(Aristo, 2012: ss. 189-190).

Kıssa'nın devamına bakıldığında, Aristo, Sardanya'lı uyuyanların, zamanı duyumsamadıklarından aradaki anı atarak önceki an ile sonraki anı birleştirdiklerini ileri sürer (Aristo, 2012: s. 190).

**ii. Epimenides Kıssası:** Epimenides'in kıssası, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* isimli eserinde yer alır.

Laertios şöyle der:

*Bir gün babası onu bir koyunun peşinden tarlaya yollamış, o da yolda güneye doğru sapıp bir mağarada elli iki yıl yatmış uyumuş. Sonra kalkıp*

---

*kısa bir süre uyuduğunu düşünerek koyunu aramaya başlamış. Bulamayınca tarlaya gelmiş, her şeyi bambaşka ve başkasının mülkiyetinde görünce şaşkınlık içinde kente geri dönmüş (Laertios, 2003: 53).*

Sonrasında, Epimenides, kendi evine geri döner ve döndüğünde ‘sen de kimsin?’ diye soran insanlarla karşılaşır. Epimenides, kendi hariç, her şeyin değiştiğini, hatta küçük kardeşinin artık yaşlandığını görür ve ondan tüm gerçeği öğrenir (Laertios, 2003: 53, Van Der Horst, 2012: 3).

**iii. Abimelek Kıssası:** Bu kıssa, çoğu araştırmacı tarafında M. S. ikinci yüzyılın ilk dönemlerinde yazıldığı kabul edilen *4 Baruch*’da yer alır (Van Der Horst, 2012: 5). Kıssa özetle şöyle ortaya konulabilir:

*Abimelek günün sıcağında incir taşırken bir ağaca rastlar ve bir süre dinlenmek için o ağacın gölgesinde oturur. Kafasını incir sepetine yaslayarak uykuya dalar ve hiç uyanmadan, altmış altı yıl boyunca uyur. Uykudan uandıktan sonra şöyle der: Biraz daha uzun uyusaydım; yeterince uyuyamadım, çünkü başım ağrıyor (Van Der Horst, 2012: 5).*

Sonrasında, Abimelek yerinden kalkar, incir sepetini alır ve omzuna koyar. Kudüs’e döner; ama artık ne evi, ne evin bulunduğu yer, ne de ailesi hatırladığı gibidir. Kısacası, kendi dışında her şey değişmiştir (Van Der Horst, 2012: 6).

**iv. Efesli Yedi Uyuyanlar Kıssası:** Bu uyuma kıssası, Hıristiyan kaynaklarında yer alır. İslam kaynaklarında da sıklıkla atıf yapılan kıssa, özetle, şöyledir:

*Hıristiyanların M. S. yaklaşık 250 yıllarında İmparator Decius’un zulmüne uğradıkları bir devirde, yedi dindar genç Efes yakınlarında uykuya daldıkları bir mağaraya sığınır ve mağaranın ağzına Decius tarafından bir duvar örülür. Gençler, uandıklarında, başlangıçta çok kısa bir süre uyuduklarını sanırlar (Van Der Horst, 2012: 1).*

Sonrasında, içlerinden biri olan Iamblichus’ı yiyecek almak için çarşıya gönderirler. Iamblichus, şehre indiğinde, her şey kendisine çok garip görünür. Zira bir yandan binalar değişmiş öte yandan insanlar özgürce İsa hakkında konuşabilmektedir (Van Der Horst, 2012: 1).

**v. Yıkık Kente Uğrayıp Uyuyan Adamın Kıssası:** Bu kıssa Kur’an-ı Kerim’de geçer. Şöyle:

*Şu kişinin durumunu da bilmiyor musun? O, tamamen yıkılmış, harap olmuş, ölü bir kente gelmişti. “Artık bu şekilde öldükten sonra, Allah bu kenti, nasıl diriltecek?” demişti. Bunun üzerine Allah onu, yüzyıl süre ile öldürmüştü sonra tekrar diriltmişti. Ona, “ölüm halinde ne kadar kalmış olabilirsiniz?” diye sorunca, o da; “bir gün ve ya günün bir kısmı kadar” diye cevap vermişti. Allah, “hayır, yüz sene kaldın” dedi (Kur’an-ı Kerim, 2/259).*

Yukarıda sözü edilen kıssaların içeriklerine bakıldığında; Eshab-ı Kehf kıssasında olduğu gibi, uyuya kalma, uyunduğu gibi uyanma, uyanınca

hayata kalındığı yerden devam etme gibi üç temel nokta öne çıkar. Dahası; bu üç temel nokta, uyuya kalma ile ölüm, uyunduğu gibi uyanma ile diriliş ve uyanınca hayata devam etme ile hayatın sürekliliği ve ölümsüzlük arasındaki örtüşmelere işaret eder. Ancak hepsi bu değil.

### C. Uyuma Kıssaları Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisini Anlamak

Uyuma kıssaları karşılaştırıldığında, anılan kıssaların, ölüm-diriliş ilişkisi açısından daha farklı noktaları gündeme getirdiği görülür. Bu noktalar şöylece sıralanabilir:

#### i. Ölüm-Diriliş İlişkisi İçinde Zaman Algısı

Eshab-ı Kehf kıssası ve diğer uyuma kıssalarında dikkat çeken temel bir husus, ölüm-diriliş ilişkisi ile bağlantılı olarak doğrudan zaman sorununa işaret edilmesi ve uyuma kıssalarında sözü edilen bireylerin zamanın görece kısaldığı bir evreden geçtikleri hususunun dikkat çekici olmasıdır.

Bilindiği gibi, ölüm, zaman ile koparılamaz bir ilişki içindedir (Berdyayev, 2012: 305). Doğrusu, bu noktada insanın aklına yalnızca Miguel de Unamuno'nun sözünü ettiği "zamanın gizemi ne korkunç!" (Unamuno, 2008: 42) düşüncesi gelmez, aynı zamanda, zaman odaklı ölüm ve dirilişin de gizemli olduğu gerçeği öne çıkar. Bu gerçek, geçen geçmişin geçmediğini ve gelen geleceğin gelmediğini sanan uyuma kıssalarındaki kahramanların kişiliğinde adeta zirveye çıkar.

Bize öyle geliyor ki, Sardanya'lıların "aradaki anı atarak önceki an ile sonraki anı birleştirme" girişiminde bulunmaları, Epimenides'in, "kısa bir süre uyuduğunu" düşünmesi ve Abimelek'in, "biraz daha uzun uyusaydım; yeterince uyuyamadım" demesi, ölümü anlamaya ve ölüm ile diriliş ilişkisine yönelik epsitemolojik ve ontolojik mesafeyi zamansal açıdan yeterince kısaltmış görünmektedir.

Sonuç olarak, Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssaları, yalnızca zaman sorununa ve zamanın görece kısaldığı bir evreye değil, aynı zamanda, ölümün, doğumla başlayan zamanlı yaşam ile dirilişle başlayan zamansız yaşam arasında görülen uçurumu kapatan bir köprü görevi üstlendiği gerçeğine (Berdyayev, 2012: 306) de işaret eder.

#### ii. Ölüm-Diriliş İlişkisine Yönelik Zamanın Denetimi:

Kur'an-ı Kerim'de bu konu ile ilgili şöyle denir:

*Söyle dediler: Yalnızca dünyadaki yaşamımız vardır. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Bizi yalnızca zaman yok eder (Kur'an-ı Kerim, 45/24).*

Aristo, *Fizik* isimli eserinde Sardanya'lı Uyuyanlar'dan söz ettiği yerde, zamana atıfla, şöyle der:

*Her nesne zaman içinde oluşur ve yok olur, bunun için kimi ona 'en bilge şey' diyor; Pythagorasçı Paron ise onu 'en bilgisiz şey' diye adlandırıyor (Aristo, 2012: 209).*



Yine Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssaları dikkate alındığında, ne Kur'an-ı Kerim'de inançsızların sözleri olarak geçen "bizi yalnızca zaman yok eder" ifadesi, ne de Aristo'nun filozoflara atıfla zaman için dile getirdiği en bilge şey ve "en bilgisiz şey" nitelemesi, göz ardı edilebilir. Zira bu demektir ki, zamana hükmeden bir Yüce ve Mükemmel Varlık vardır. O da Allah'tır. Buna göre, Allah'ın aşkın ve içkin denetimi olmadan, zaman, ne görece kısılabılır, ne de oluş ve bozuluşa neden olabilir. Öyleyse, insan açısından eskatolojik ve varoluşsal bir değer taşıyan ölüm sonrası, içinde zamanın, deyim yerindeyse, tuz-buz olduğu bir yaşam türü olarak algılanmak durumundadır (Berdyayev, 2012: 320).

Açık konuşmak gerekirse, eğer, yeniden diriliş, ölüm karşısında bir zafer olarak algılanırsa (Berdyayev, 2012: 316), bu durumun en özgün bir biçimde Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssalarında görüldüğü ileri sürülebilir.

### **iii. Hafızanın Silinmeyişi Önem Taşır:**

Uyuma kıssalarına bakıldığında:

i. Sardanya'lı Uyuyanlar'ın zamanı duyumsamadıklarından, geçmiş ile gelecek aradaki anı atarak, önceki an ile sonraki anı birleştirmeleri,

ii. Epimenides'in uyanınca, kendi evine geri dönmesi ve döndüğünde de 'sen de kimsin?' diye soran insanlarla karşılaşması,

iii. Abimelek'in Kudüs'e geri dönmesi, ancak evi ile evin bulunduğu yer ve ailesinin artık hatırladığı gibi olmaması,

iv. Efesli Yedi Uyuyanlar'dan Iamblichus'ın şehre inmesi, her şeyin kendisine çok garip görünmesi ve şaşırıp kalması,

v. Eshab-ı Kehf'in uyanınca uyumadan önceki durumları ile ilgili birbirlerine sorular sorması ve temiz yiyecekler alması için içlerinden birini şehre göndermesi,

vi. Yıkık Kente Uğrayıp Uyuyan Adam'ın uyumadan önce diriltmeyi merak etmesi, uyandıktan sonra Allah'ın nasıl dirilttiğini görünce şaşırıp kalması.

Tüm bunlar, hafızamn silinmediğine ve hayatın sürekliliğine işaret eden temel bazı hususlar olarak görülmek durumundadır. Doğrusu, hafızanın silinmemesi de; i. Ölüm-diriliş ilişkisi açısmdan teolojik bir değere sahiptir, ii. Ölüm ötesi hayat inancını inkar edenlere yönelik varoluşsal bir cevap niteliği taşır.

Sonuç olarak, yaşarken ölmek (Berdyayev, 2012: 308), ölüm derin bir uyku (Unamuno, 2008: 100), ölüm bir gizem (Unamuno, 2008: s. 14) türü ifadelerle dile getirilen bir deneyim varsa, bu deneyimi, Eshabı Kehf'in ve benzerlerinin yaşadıkları açıkça ileri sürülebilir.

#### D. Değerlendirme ve Sonuç

Bildirimizde dile getirdiğimiz düşünceler dikkate alındığında aşağıdaki sonuçlara ulaşmak mümkündür:

i. Eshab-ı Kehf için ‘şu uyuma kıssasıdır’ demek, amlan kıssanın bulunduğu mesajlar, yönlendirdiği hedefler ve öngördüğü amaçlarla uyumlu bir durum arz etmez.

ii. Eshab-ı Kehf kıssasına dayalı zengin içerikli yorumlara gidebilmek için, ilgili kıssa ile diğer uyuma kıssaları arasındaki benzerlikler dikkate alınmak durumundadır.

iii. Eshab-ı Kehf ile diğer uyuma kıssaları, başta ölüm-diriliş ilişkisi olmak üzere, teolojik ve varoluşsal açıdan tartışma konusu edilen bir dizi sorunun çözümüne katkı sağlayacak bir öz içerir.

#### KAYNAKÇA

- Aristo, 2012: *Fizik*, 2012, çev.: Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Berdyayev, Nikolay, 2012: *İnsanın Yazgısı*, çev.: Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.
- et-Taberi, İbn Cerir, 1985: *Camiu'l- Beyan an Te'vil-i ayi'l-Kur'an*, VIII , Beyrut.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l -Kur'ani'l-Azim*, III, Beyrut, 1983.
- Kurân-ı Kerim*, (Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Ceylan Ofset, Samsun, 2009).
- Laertios, Diogenes 2003: *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2010.
- Unamuno Miguel De, 2008: *Günlükler*, çev.: A. Burak Zeybek, İstanbul, Sel Yayıncılık.
- Van Der Horst, Pieter W., (Erişim, 18.04.2012): “ Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity”, <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/13th/papers/Horst.pdf/>

---

## KUR'ÂN'DA ANLATILAN ASHAB-I KEHF KISSASINDAKİ İŞÂRÎ VE BİLİMSEL YORUMLAR

Prof. Dr. Ali AKPINAR\*

### ÖZET

Kur'ân'da anlatılan geçmiş kavimlere ait pek çok kıssa eğitsel açıdan pek çok ibret, ders ve hikmetleri bağrında barındırır. Gizemli pek çok sahneye sahip olan Ashab-ı Kehf kıssası da bunlardan biridir.

Tebliğimizde Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili sûfi tefsirlerin yaptığı işârî yorumlara ve bilimsel tefsircilerin yaptığı ilmî yorumlara dikkat çekmeye çalışacağız. Bu şekilde *akıllara durgunluk veren bir Kur'ân kıssasının*, farklı disiplinlerin birbirinden ilginç yaklaşımlarıyla yeniden gündeme gelmesine katkıda bulunmuş olacağız.

### **Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsîr, Ashab-ı Kehf, İşârî, Bilimsel ABSTRACT**

Many of Quran parables that belong to the past tribes, contain a lot of lessons, and wisdoms in terms of education. Story of "Companions of the Cave" which has many mysterious scene is one of them.

In our paper, it is tried to draw attention to comments of mystic commentaries and scientific reviews which made by the scientific exegetes. In this way, we will try to contribute to come up again a mind-boggling parable of Quran with interesting approaches of different disciplines.

**Keywords:** Quran, Commentary, Companions of the Cave, İşari/Sufism/Islamic mysticism, Scientific.

---

\*Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı, e-mail:akpinar@gantep.edu.tr

## GİRİŞ

Kur'ân'da anlatılan geçmiş kavimlere ait pek çok kısa eğitsel açıdan pek çok ibret, ders ve hikmetleri bağrında barındırır. Ashab-ı Kehf kıssası da bir Kur'ân suresine adını veren, şimdiye kadar hayret ve ibretle çokça gündeme getirilen ve hakkında pek çok çalışmanın yapıldığı önemli kıssalardan biridir.

Şimdiye kadar Ashab-ı Kehf hatırlanınca daha çok onun yeri, dönemi, kahramanları etrafında yapılan tartışmalar gündeme gelmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de kıssanın geçtiği yer açık olarak belirtilmez. Kıssanın yaşandığı dönem ve kahramanların açık kimliği de Kur'ân'da yer almaz. Zira bu üslubuyla Kur'ân, anlattığı kıssalarda mesajının evrensel bir bakış açısıyla okunmasından yanadır. Dünyada olduğu gibi ülkemizde de pek çok merkez –ki Afşin, Tarsus, Efes, Lice, Milas ilçelerimiz bunların başında gelir- Ashab-ı Kehf'in yerini sahiplenmektedir.

Biz bu tebliğimizde Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili sûfi tefsirlerin yaptığı işârî yorumlara ve bilimsel tefsircilerin yaptığı ilmî yorumlara dikkat çekmeye çalışacağız. İki bölüm halinde sunmayı düşündüğümüz tebliğimizde Kuşeyrî, Âlûsî ve Bursevî tefsirlerindeki kıssa ile ilgili işârî yorumlar ile Tantavî ve Zağlol en-Neccâr gibi bilimsel tefsircilerin kıssadan yola çıkarak üzerinde durdukları bilimsel yorumları eleştirel bir yaklaşımla ele almaya çalışacağız. Bu şekilde *akıllara durgunluk veren bir Kur'ân kıssasının*, farklı disiplinlerin birbirinden ilginç yaklaşımlarıyla yeniden gündeme gelmesine katkıda bulunmuş olacağız.

### I. İŞÂRÎ TEFSİRİN DOĞUŞU

İlk müslümanlar ve onlara tabi olanlar nazarında Kur'ân ilmi, 'Akl ı Maâd' da denilen 'Kalbî imana' dayanan 'kalbî bir ilim/marifet'di. Bu ilim, Hicrî II. asırdan itibaren aklî bir ilim haline gelmiştir. Kur'ân-ı Kerim ilk müslümanları, nasıl ki şirk karanlıklarından tevhdî aydınlığına manevî ilim, irfan, ahlak ilkeleriyle, insanlığın zirvesine çıkarmışsa, bugünün insanını da aynı şekilde aynı yolla zirvelere taşıyacaktır. Bu yüzden Kur'ân öncelikle ve özellikle bu açılardan anlaşılmaya çalışılmalıdır. (Tahralı, I, 167-170) Öte yandan insanın manevî gelişim ve tekâmül yolları değişmediğinden, kalp eylemleri bağlamında sayılan sabır, şükür, zikir, sevgi, rıza, merhamet, tevekkül, tevazu ve benzeri prensipler bugünün insanını da yakından ilgilendirmektedir. Bu prensipler ise hem Kur'ân'ın en temel prensipleridir, hem de tasavvufun.

İslâm'm özünden kaynaklanan tasavvuf hareketinin İslâm ilimlerinin birçoğunda tesirlerini görmek mümkündür. Özellikle tefsîr ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Zira tefsîr bir anlamda, tasavvufun da temelini oluşturan Kur'ân ilmidir. Hz. Peygamber döneminde söz konusu olan tefsîr ilminin genişleyip, müstakil bir ilim haline gelerek tedvin edilmeye başlaması

ile birlikte, İslâm tarihinde kendini göstermeye başlayan her fırka, hak olsun batıl olsun görüş ve mezheplerini en sağlam ve birincil kaynak olan Kur'ân'a dayandırma lüzumunu hissetmişlerdir. Bu sebeple de her fırka Kur'ân ayetlerini özellikle kendi fikir ve görüşlerini desteklemede kullanmaya ve onları kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaya başlamışlardır. Bu yöneliş, fikhî, mezhebî, ictimâî, edebî, ilmî pek çok tefsîr ekolünün oluşmasını da beraberinde getirmiştir.

İşte tefsîr ekollerinin bu oluşum safhasında mutasavvıflar da bir yandan kendi görüşlerine uygun düşen tefsîrleri toplamaya, bir yandan da yaşadıkları zevk haline göre ayetlerden manalar çıkarmaya başlamışlardır. Ve bu tefsîre, ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle ayetin işaretinden kalbe doğan mana anlamına işârî tefsîr adını vermişlerdir. Böylece diğer tefsîr ekollerinin yanında mutasavvıfların da kendi görüşlerini yansıtan "işârî tefsîr ekolü" doğmuştur. İşârî yorumlar, daha çok *vehbî ilme* dayanırlar. *Ledünnî ilim* de denilen vehbî ilim ise, insanın çaba, niyet ve ihlasına göre Allah tarafından kendisine bahşedilen ilimdir.

Sûfler, yaptıkları riyazat ve ibadetler sonunda kendilerinin böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Kazandıkları bu gizli bilgiyi herkes hazmedemeyeceği gibi, onları yanlış bir anlayışa sevkten kaçınmak için sûfler, kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslup ile, remiz ve işaret yolu ile ifade etmişlerdir. Bundan dolayı da yaptıkları tefsîre tefsîr değil, işaret adını vermişlerdir. Bunun için tasavvûfî tefsîre "*işârî tefsîr*" denmiştir. (Ateş 19)

Mutasavvıfların kendi yaptıkları tefsîrleri, normal tefsîrlerin içerisinde zikretmeyerek "işaret" adı altında ayrı isimlerle değerlendirmeleri ve tefsîrlere dikkat çekmeleri onların iyi niyetlerinin ve kültür seviyeleri düşük olan kimselerin ayetleri yanlış anlamama konusundaki hassasiyetlerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Başta felsefe olmak üzere, Kelam ve Fıkıh ilminden istifade ederek ortaya çıkan tasavvûfî tefsîrin, bu işe ehil olanların yanında, zaman zaman ehil olmayan birtakım kişilerin eline düştüğü de olmuştur. Bunun tabii bir neticesi olarak da tefsîr ilmi açısından sakıncalı olan bir kısım görüş, fikir ve yorumlar tasavvûfî tefsîrin içine sızmayı başarmıştır. Ancak bu gelişme her zaman olduğu gibi yine dinin müdafileri durumunda olan değerli âlimlerimizi karşısında bulmuş, onlar da tasavvûfî tefsîrin bu müsbet ve menfi yönlerini göz önünde bulundurarak bu sahada yapılan tefsîrleri iki gurupda değerlendirmeyi zorunlu görmüşlerdir. Böylece de tasavvûfî tefsîr *Nazarî ve İşârî* olmak üzere iki gurup da değerlendirilmiştir:

#### A. İŞÂRÎ TEFSİR

İşârî Tefsîr, yalnız süluk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlam ve işaretlere göre Kur'ân'ın

tefsîridir. İlk anda akla gelmeyen, fakat ayetin işaretinden kalbe doğan manalar sözkonusudur, bu çeşit tefsîrde. Daha açık ifadeyle; Allah Teala'nın görüş ufuklarını aydınlatması ile Kur'ân'ın sırlarına vakıf olan, yahut Cenab-ı Hakk'ın ilham ve fetih yolu ile zihinlerine ince / dakik manalar ilka ettiği süluk ve mücahede erbabı ilim ehli kişilerin, zahirine uygun düşecek şekilde, ama zahiri manasının dışında Kur'ânı tefsîr etmesidir. ( Zehebî, III,18; Sâbûnî, 169; Ateş 19)

## B. NAZARÎ TEFSİR

Kur'ân'ı-Kerîm'i bir takım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Bu tefsîr çeşidinde, hedefi insanlığı hidayete erdirmek olan Kur'ân bu hedefinden uzaklaştırılarak; nazari tefsîr sahibi sûfnin kendi görüş, düşünce ve garazlarını takviye edip destekleme sözkonusudur. Ki böyle bir te'vil tamamıyla şer ve ilhaddır.

Mesela onlardan vahdet-i vücudcular, Kur'ân ayetlerini, bu nazariyelerini savunmak için kullanmışlardır. Bu nazariyeyi daha da ileri götüren bâtinîler "hulul" nazariyesine kadar işi ilerletmişlerdir. "Reenkarnasyon"u Kur'ân ayetlerine dayandırmaya çalışan bazı günümüz düşünürlerini de bu gruba katabiliriz.

Felsefi bir takım nazariyeler üzerine bina edilen ve Allah kelâmı hakkında zan, ihtimal ve tahminlere dayanan bu nevi tefsîri kabul etmenin mümkün olmadığı ortadadır. (Zehebî, III, 12-17; Menna' el-Kattan, 356)

Halbuki yukarda tanımını verdiğimiz işârî tefsîr, nazari tefsîrden tamamen ayrı olarak hem kabulü mümkün ve hem de tefsîr ilmi içerisinde değerlendirilmesi sözkonusudur. Zira işârî tefsîr Kur'ân'm zahirine uygun olarak yapılan ve Kur'ân'ı, indî görüşlere uydurma gibi bir sakatlığı bulunmayan bir tefsîr çeşididir. Şu kadar varki işârî tefsîr herkesin değil süluk ehli hakikat erlerinin yapabileceği ve anlayabileceği bir tefsîr olması sebebiyle tefsîr ilminde ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Tıpkı bir kısım ayetlerin belâğî bilgiler yahut bilimsel veriler ışığında yapılan yorumlarının, bu bilgi yahut bu verilere yabancı olan kimselerce anlaşılmasının zorluğu gibi; işârî tefsîr de bu alanda yeterli alt yapıya sahip olmayanlara yabancı ve yavan gelebilmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için işârî ve nazari tefsîr arasındaki ayırıcı bariz farkları maddeler halinde sıralamamız yerinde olacaktır:

## C. NAZARÎ VE İŞÂRÎ TEFSİR ARASINDAKİ FARKLAR

İşârî tefsîr mutasavvıfların riyazatına dayanır. Bir takım öncel fikirler üzere bina edilmez. Nazari tefsîr ise, düşünürün önceden zihninde yer etmiş fikirlerine dayanır.

İşârî tefsîr sahibi, verdiği mananın dışında bir mananın olmadığını

iddia etmez. Aksine önce zihne zahir mananın geleceğini ve nassların ona hamledileceğini, bununla birlikte bir de iç mananın da ayette gizli olduğunu söyler. Nazari tefsîr sahibi ise, ayetin kendi verdiği bâtinî manasından ayrı bir mana taşımadığını savunur. (Zehebî, III, 18; Ateş, 19-20)

İşârî tefsîrde Kur'ânın asıl amacı ile sûfinin verdiği mana birbiri ile çatışmaz. Çatışma olduğu takdirde Kur'ânın asıl amacı tercih edilir. Nazari tefsîrde ise, düşünürün amacı ile Kur'ânın amacı çelişebilir. Bu durumda düşünür, ayeti kendi amacı doğrultusunda yorumlar.

İşârî tefsîr Kur'ân ve İslâmın ruhu ile bağdaştığından alınır, kabul edilir ve Kur'ânın gizliliklerinin anlaşılmasında ondan istifade edilir. Nazari tefsîr ise Kur'ân ve İslâmın ruhu ile bağdaşmadığından, bazı ihtimali tefsîrlerin dışın-da kabul edilmez ve ona itibar edilmez.

Kur'ânın başmdan sonuna kadar tefsîrinin yapıldığı işârî tefsîrler vardır. Başmdan sonuna kadar Kur'ânın tefsîrinin ele alındığı herhangi bir nazari tefsîr yoktur. Ancak bu nazari tefsîrlere *İbn Arabiye* nisbet edilen *Kaşani* tefsîrinde, *Fütuhati Mekkiye'de*, *Fususul-Hikem'de* rastlanabilir. (Zehebî, III, 17; Ateş, 19-20; Cerrahoğlu, II, 8-10)

Burada şu hususu belirtmekte yarar vardır: İşârî tefsîr Kur'ân ayetlerinde zahiri mananın ötesinde bâtinî manalar arama teşebbüsünden ortaya çıkmıştır. Yani o, Kur'ânın bâtinî manalar yönü ile tefsîridir. Öyle olunca Kur'ânda zahiri manaların yanında bir de bâtinî manaların varlığını kabul edip etmemede sözkonusu olan ihtilaflar ile, bâtinî manaların kabul edilebilmesi için gerekli olan şartları kısaca serdetmek yerinde olur kanaatindeyiz:

#### **D. KUR'ÂN'DA BÂTİNÎ BİR TAKIM MANALARIN VARLIĞI**

Kur'ânda bâtinî manaların varlığını kabul etmeyen Zahiriler -ki onlar hakkında *İmam-Gazali*, "Haşvîler" tabirini kullanır- varsa da genel olarak ehl-i sünnet alimleri bunu kabul etmektedirler. Bu konudaki deliller ilerde zikredilecektir. Bu konuda *İbn Teymiyye* şunları söyler:

Bâtın ilmi iki çeşittir:

Zahire muhalif bâtin: Bu nevi bâtin bâtil olup bu şekilde, zahire zıt bâtin olduğunu iddia eden kimse ya mülhid, ya zındık yahut cahil veya sapıktır.

Zahire uygun bâtin: Bu çeşit ilmi bâtin, kendi arasmda ikiye ayrılır:

Kur'ânın zahirine uygun olan, Kur'ân ve hadis lafızlarından çıkarılabilen manalardır. Ancak bu lafızlarla bizatihi o manalar kastedilmemiştir. Bunun için bu manalara "işârât" denir. Bu lafızlarla sadece bu manalar kastedilmiştir, demek Allah'a iftiradır.

Lafızların delaleti ile değil de kıyas yolu ile böyle birtakım manalar çıkarmaktır. Fakihlerin kıyas dediklerine sûfiler "işaret" ismini vermişlerdir. İşaret de kıyas gibi doğru da olabilir, batıl da. (Ateş, 20; Cerrahoğlu, II, 12)

*İbn Teymiyye*'nin bu açıklamaları temelde bâtinî manaların kabul edilebilmesi için bir kısım şartlar ortaya koyan alimlerle benzerlik arz etmekte ve neticede aynı noktada birleşmektedir. Bu konuda ileri sürülen şartlar ise şunlardır:

Çıkarılan bâtinî mananın zahiri manaya aykırı olmaması.

Başka bir yerde bu mananın doğruluğunu destekleyen şer'î bir delilin bulunması, ayette bu manayı hissettiren bir işaretin olması.

Verilen bu manaya, şer'î veya akli bir muarızın bulunmaması.

Verilen mananın tek mana olduğu şeklinde bir iddianın bulunmaması.

*İbn Kayyim* bu dört şartla birlikte işârî tefsîr yapmakta bir sakınca olmadığını söylerken, *Menna' el Kattan* da bu şartlara riayet ederek yapılacak istinbatın güzel bir istinbat olacağını belirtir. (Zehebî, III, 24, III, 43; M.el-Kattan, 257-258; Sâbûnî, 175; Ateş, 21; Cerrahoğlu, II, 12)

Ancak mutasavvıfları, bâtinî manalara mezheplerini bina ettiren "bâtinîler" ile karıştırmamak gerekir. Zira mutasavvıfların bâtinî manaları çıkarmaları ile, bâtinîler arasında temelde bir kısım usul farklılıkları vardır. Bunlar iyi bir şekilde bilinmezse mutasavvıflar itham ve iftiralara hedef olmaktan kurtulamazlar. Aradaki farkları özetleyecek olursak:

Mutasavvıflar bâtinî mana veriyorlarsa da, zahiri manayı tamamen hükümsüz addetmiyor ve üstelik şeriatın doğru anlaşılması için için gerekli görmektedirler. Batıniler ise özellikle şeriatı bertaraf etmek için, "tefsîrden murad zahir değil batındır" tezini savunmaktadırlar.

Mutasavvıflar çok defa bâtinî manayı, zahiri manayı nefyedecek şekilde kullanmazlar. Batınilerin temel maksadları ise budur. (Cerrahoğlu, II, 11)

Bu açıklamalardan sonra ayetlerden çıkartılan bâtinî manalarla ilgili şu örneklere bakalım:

Usulüne uygun olarak çıkarılan bâtinî manalara örnek: Bakara suresi 22. ayeti olan "Artık bile bile Allah'a eş koşmayın" ifadesinden mutasavvıf Sehl et-Tusteri şu manaları çıkarmıştır:

"Bunun manası, Allah'a zıtlar / karşıtlar koşmayın. Karşıtların en büyüğü ise, sürekli kötülükleri isteyen ve Allah'ın hidayeti olmaksızın zevklerinin peşine düşen nefistir."

Arabların nefse tapmadıkları gözönünde bulundurulursa, ayette geçen "endad" (eşler) kelimesinin zahirinden "nefs" ve zikredilen manaları çıkarmak zor görünmektedir. Ancak bu anlayışı geçerli kılan sebepler de yok değildir. Şöyle ki; Nidd (çoğulu endad), kişiyi Rabbinden ve O'na kulluktan alıkoyan şeydir. "Nefs-i Emmare" (Sürekli kötülükleri arzulayan nefis) de sahibini Allah'a kulluktan alıkoyduğu için, nidd kelimesinin kapsamında



---

değerlendirilebilir. Öte yandan ayet, öncelikli olarak müşriklere seslenmekte ise de, müslümanları da içine alabilir. Müslümanlar için onları Allah'a kulluktan alıkoyan şeylerden ilk akla gelen putlar değil, onların kötü tutkularla dolu nefisleridir. Nitekim, Kur'ân'ı-Kerîm'de bu anlayışı destekleyen başka ayetler de vardır. (Zehebî, III, 25-27, Tevbe 31; Furkan,43)

Usulsüz olarak çıkarılan bâtinî manalara örnekler:

Besmeleyi oluşturan harfler hakkında yaptığı açıklamalarında *et-Tusterî* şunları söylemektedir:

“Besmelenin başındaki “bâ” harfi Bahauallah’a (Allah’ın güzelliği), “sin” harfi senauallah’a (Allah’ın yüceliği), “mim” harfi mecdullah’a (Allah’ın ululuğu), “Allah” ifadesi O’nun tüm isimlerini içerisine alan ism-i a’zam’a... delalet eder.”

Yine O, Kur'ân'daki huruf-u mukattaa (hece harfleri) hakkında şu açıklamaları yapar: “Kur'ân'da geçen Elif Lam Mim ifadesindeki “elif” vahdaniyet (birlik) elifi, “lam” Allah’ın lütfuna işaret eden Lam, “mim” ise O’nun mülküne işaret eden Mim’dir.”

Dikkat edilirse, bu harflerden adı geçen anlamları çıkarmak oldukça güçtür. Çünkü tek bir harf ile bir kelimeye işaret etmek Arabçada sözkonusu değildir. Arab şiirinde geçen benzer anlatım tarzları, şiirde geçen delillere dayanır. Yukardaki harflerin geçtiği ayetlerde, bu harflerin adı geçen anlamlara geldiğine işaret eden bir delil olduğu söylenemez. Böyle bir delil olsaydı onlar tefsirlerimizde zikredilirdi. (Zehebî, III, 27-30) Kaldı ki bu harflerle başlayan ayetin muhtevasma uygun düşen ve düşmeyen daha pek çok kelime zikredilebilir.

Yine *Tusterî*, Al-u Imran suresi 96. ayetini açıklarken şunları söyler:

“Ayetin zahiri manası; insanlar için kurulan ilk ev / mabed, Mekte'deki Ka'be'dir. Batını mana ise, Allah’ın kalblerine tevhid yerleştirdiği kimselerin inandığı Peygamberdir.” (Örnekler için bkz. Zehebî, 23-32, 43-44; Suyûtî, II, 236) Böyle bir yorumu çıkarmak da hem ayetin lafzma terstir, hem de böyle bir yoruma delalet eden bir rivayet söz konusu olmamıştır.

Verilen bu birkaç misalden de kolayca anlaşılacağı üzere bu grup anlayışlar, tamamıyla usulsüz olarak kelimelerden çıkartılan anlayışlar olup gramer kaideleri ve diğer deliller ile bağdaşmamaktadır. Bu yüzden bu kabil manaların kabul edilmesi mümkün değildir. Hatta bunları savunmak, bunları öne çıkarmak sahibini mühlidliğe ve anlam tahrifine kadar götürebilir. Nitekim Fussilet Suresi 40. ayetinde geçen “ilhad” kelimesini *İbn Abbas*, “sözü yerli yerince kullanmamaktır, asıl manasının dışına taşımaktır” (Suyûtî, II, 236; Zehebî, III, 31-32) şeklinde anlayarak bu sapmalara dikkat çekmiştir.

## I.KUR'ÂN'DA ASHAB-I KEHF KISSASI VE İŞÂRÎ YORUMLAR

Kur'ân kıssaları, muhteva ve üslup bakımından kendine özgün bir yapıya sahiptir. O kıssalar, daha çok muhatapların anlayıp eğitsel mesajlar çıkarabileceği şekilde anlatılmış, mesajın kaybolmaması ve daraltılmaması gibi amaçlar için de kıssalarda ayrıntı bilgilere yer verilmemiştir. Ashab-ı Kehf kıssası için de durum aynıdır. Kıssada Mağara Ehlinin yaşadıkları dönem, sayıları, isimleri ve yaşadıkları yer hakkında kesin bilgiler verilmemiştir. Üstelik insanların onların sayıları, isimleri gibi bilgi verilmeyen konularda tartışmalara girmesi yerilmiştir. Ancak yine de insanlar, bilgi verilmeyen bu konularla ilgilenmişler ve bu meyanda pek çok tartışma yapılmıştır.

Kıssayı her zevk sahibi kendi çerçevesinde ele almış ve onu yorumlamıştır. Onu edebî, tarihî açıdan inceleyenler olduğu gibi, onu eğitim açısından değerlendirenler de olmuştur. Gerçekten de kıssa, çok yönlü ve zengin bir yapıya sahiptir. Biz burada Ashab-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kehf suresi 9-27. Ayetlerinden sûfi müfessirlerin çıkardığı bazı işârî yorumlara işaret etmek istiyoruz:

**9. Yoksa sen, bizim ayetlerimizden sadece Kehf ve Rakîm (Mağara sahipleri ve onların yazıt kitabeler) sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı şandın?**

*Onların haline şaşma. Çünkü Rabbinin seni gecenin bir kısmında Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürmesi ve senin iki yay arası kadar, hatta ondan daha yakın olması, Ashab-ı Kehf'in durumundan çok daha ilginçtir. Sen bu büyük mucizeyi, gecenin bir ânında yaşadın, onlar ise mağarada uzun yıllar kalarak bu mucizeyi yaşadılar. (Kuşeyrî, IV, 49; Âlûsî, XV, 372)*

*Senin ümmetin içerisinde Ashab-ı Kehf'in halinden daha ilginç halde olanlar vardır. Halvet ehli onlardandır. Onların sığındıkları mağara halvet evleri, onların rakîmleri, muhabbet yazısıyla mühürlü kalpleridir. Onlar benim sevdiğim ve bana sevdalı olanlardır. Onların kalpleri, ledünnî ilimlerle doludur... Evet, Ashab-ı Kehf, zamanın kralı Dakyanus'tan korkarak mağaraya sığınmışlardı. Halvet ehli ise, Benimle buluşma arzusu ile ve Bana kaçmak için halvet mağarasına çekilmişlerdir. Ashab-ı Kehf'in muradı, kralın şerrinden kurtulmaktı, onların muradı ise nefislerin şerrinden kurtulmak ve varlık mağarasının karanlıklarından kurtulup Cemal ve Celalimin nurlarıyla vuslata ermekti. (Bursevî, V, 220-221)*

*Görüldüğü üzere müfessirler, kıssanın girişinde yer alan ve kıssanın ilginç bir ayet/mucize olduğuna işaret eden cümleyi yorumlarken, Hz. Peygamberin yaşadığı İsrâ mucizesini ve sûflerin yaşadığı halvet anlarını hatırlamışlardır. Gerçekten de mağara ehlinin, mağaraya sığınmalarıyla; müşriklerin baskısından bunalan Peygamberin, onlardan uzaklaşarak ötelere yolculuk*

yapması ve halvet ehlinin dünya ve dünyalıklardan uzaklaşması arasında benzerlikler vardır.

**10. O yiğit gençler mağaraya sığınmışlar ve: Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize, şu durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla, demişlerdi.**

Denildi ki, onlar fütüvvet ruhuna sahip marifet ehli gençlerdi. Onların fütüvveti, Allah'dan başka her şeyden yüz çevirip mağaraya halvete çekilip Rableriyle baş başa kalmalarıydı Onlar, Rabbimiz, bize tam marifet ve izzetli tevhid ver, Sana vuslatı ve Sen'de fenâ bulmayı nasip et, diye dua etmişlerdi. (Âlûsî, XV, 373.) Onlar, kendi güç ve kuvvetlerinden sıyrılıp tam bir sadakatle Yüce Allah'a döndüler, O'na sığınıp O'ndan istediler, O da onların dualarına icabet etti. (Kuşeyrî, IV, 49)

**11. Bunun üzerine biz de o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk/uykuya daldırdık.**

Onların bu hali, mâsivadan kurtulup Cenab-ı Hak'da fena bulmaktan kinayedir. (Âlûsî, XV, 373) Ayet, halvet ehlinin zahirî ve batınî kulaklarına sed çekildiğine işaret eder. Ki böylece onların kulakları mahlûkatın kelamını hiç işitmesin ve onun tesiri kalplerde yer etmesin. Böylece onların bütün duyuları yalnızca gönüllerine kalsın ve onlar gönülleri silip arıtan tevhid sözüyle kalplerini mâsivâdan temizleyip arınsınlar. Tevhidin lâ ilahesiyle kalpten mâsivâ çıksın, illallah sözüyle kalpler Allah'ın nuruyla aydınlansın ve gönüllere ledünnî ilimler nakşedilsin, nihayet ilahî tecelliler gönüllerde ortaya çıksın ve onlar Allah'da fena bulsunlar. (Bursevî, V, 221)

**12. Sonra da iki guruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık.**

Sonra onların sekir (kendinden geçme) halinden uyanıp kendine gelmesi, fenâdan sonra bekâ haline geçmeye yahut halvetten sonra celvete (halvetten sonra kulda ilahî tecellilerin ortaya çıkması) geçişe işarettir. (Âlûsî, XV, 373) Ayetteki iki gruptan biri mağara ehli, diğeri ise halvet ehlidir... (Bursevî, V, 221)

Burada da sûfî bakışla ayetleri yorumlayan müfessirlerin, Ashab-ı Kehf'in yaşadıkları hallerle, dervişlerin yaşadıkları haller arasında irtibat kurduklarını görmekteyiz.

**13. Biz sana onların başmdan geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini arttırmıştık.**

**14. Onların kalplerini metîn kıldık. O yiğitler ayağa kalkarak dediler ki: "Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, O'ndan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz.**

*Yakîni kalplerine yerleştirmekle onların kalplerini sarsılmaktan kurtarıp*

sükunete erdirdik. Artık orada endişelere, vesveselere yer kalmamıştır. . Onların kalplerini değişkenlikten kurtarıp kararlılık zirvesine çıkardık... Bazı meşâyih bu ayetle istidlal ederek sülûk ehlinin ayakta halka olup zikretmesinin gereğini söylemişlerdir.( Âlûsî, XV, 373) Onların imanı, başka bir delil rehber olmaksızın melekî ilham ve lâhutî cezbelerle gerçekleşmiş bir imandı... Bu nedenle onlar fütüvvet kelimesi ile isimlendirildiler. Zira onların imanı taklidî değil, tahkîkî imandı. Onlar Allah'tan, Allah ile ve Allah'a hidayeti istemişlerdi. Onların başlangıçtaki hidayetleri kendi görüş ve gayretleri çerçevesinde idi. Ama Yüce Allah, **Bana bir karış yaklaşıpna Ben bir kulaç yaklaşırım** kaidesi gereğince lütuf ve keremiyle onların hidayetini artırmıştı. Onların kalplerinin sağlamaştırılması, onların dünya ve debdebesine meyletmemeleri, bütünüyle Allah'a yönelmeleridir. Bu yüzden onlar mağaradaki uyukularından uyandıklarında, dünyaya dönmeye rağbet etmediler ve Rabbin katına çıkmayı arzuladılar. (Bursevî, V, 222)

Müfessirlerin bu yorumlarını genel olarak ayetlerin zahiri ve ashab-ı Kehf'in halleriyle uyduğuna söylesek bile; ashab-ı kehf'in inkârcılara karşı kıyımları/duruşlarından, tasavvuftaki ayakta halka halinde zikri çıkarmaları doğru bir çıkarım olarak gözükmemektedir.

**15.Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Bari bu'tanrılar konusunda açık bir delil getirseler! Öyle ise Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi var mı?**

**16.İçlerinden biri şöyle demişti: "Mademki siz onlardan ve onların Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınan ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın."**

Onların uzaklaşması, hevâ ehlinin sohbetinden çıkıp masivâdan yüz çevirmeleridir. Onların mağaraya sığınmaları, mahublarıyla baş başa kalmalarıdır... Rabbin rahmetini yayması, kendisiyle faydalanacakları tecellî nurları, müşahede letâifleridir. Bazı ârifler şöyle demiştir: Allah'dan başkasından uzlet, Allah'a vuslata sebeptir. Uzlet olmadan vuslat olmaz. Görmez misin Hz. Peygamber, Hirâ mağarasında uzlete çekilince vahye mazhar oldu. (Âlûsî, XV, 373) Zira Allah'tan başkasından uzlet, vuslata sebeptir. Mâsivâdan uzlet olmadan, Allah'a vuslat gerçekleşmez. Denildi ki, onlar Allah dışında tapınılan şeylerden ayrılınca, Yüce Allah onları kendi himayesine aldı...( Kuşeyrî, IV, 52) Ayette, kavminden, kötü arkadaşlarından ve onlarla beraber olmaktan ayrılan, Allah'tan başkasına ibadet etmemeye inanan, yalnızca O'na güvenip dayanan, mâsivâdan Allah'a kaçan ve sonra halvet mağarasına sığınan, terbiye için, hidayetinin artması için, gönlünün velayet nuruyla aydınlanması için kâmil bir şeyhin eteğine sarılan samimi tevbekâr ve gerçek tâlibe işaret vardır. Onların hali tıpkı Ashab-ı Kehf'in hali gibidir...

---

*Gerçi onlar, herhangi bir peygamberin, mürşid-i kâmilin aracılığı olmaksızın hidayete eren kimselerdir... Ayette geçen o halde mağaraya sığınun ifadesi halvete çekilmeye ve bir şeyhe bağlanmaya işaret eder. (Bursevî, V, 224)*

Mezkur yorumun son cümlesinde yer alan, bir şeyhe bağlanmaya işaret çıkarımı da ayetin lafzı ile ve kıssanın genel seyri ile bağdaşmamaktadır. Zira Ashab-ı Kehf'in mağaraya sığınması olayında herhangi bir mürşide iltica etmeleri yahut kendileri dışımda başka bir öndere bağlanmaları söz konusu değildir. Zaten bu gerçeği, müfessir de yorumları içerisinde itiraf etmektedir. Onlar, bir arayış içerisinde olan kimseler değil; aradıklarını bulmuş fakat inançlarını korumaktan endişe ettikleri için zalim kavimlerini terk eden kimselerdi.

**17. Resulüm! Orada bulunsaydın, güneşi görürdün: Doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder; batarken de sol taraftan onlara isabet etmeden geçerdİ. Böylece onlar (güneş ışığından rahatsız olmaksızın) mağaranın bir köşesinde uyurlardı. İşte bu, Allah'ın ayetlerindedir. Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın.**

Onların mağaranın bir köşesinde ışısız bir yerde bulunması, huzur halinin azalmaması içindir. Denildi ki: Karanlık, tefekküre ve duyguları toplayıp yoğunlaşmaya yardım eder. Onun için halvet ehli, halvet için az ışıklı yerleri seçerler. Yine onlar, murakabe halinde gözlerini kapatırlar... Ayette, Yüce Allah'ın onları celâli tecelliler içerisinde yanmaktan koruduğuna işaret vardır ki ilahî azamet güneşi, kurbiyet mağarasının Ezel vechesinden ve Ebed vechesinden onları yokluyordu. Onlar, Cemâl ve Celâl müşahedesinin visâl aralığında idiler. O sırada onlar, Sultanın ezeli tecellî ışıklarında olmaktan korunmuşlardı. Nitekim hadiste şöyle buyurulmuştur: Allah'ın hicâbı nurdur, o hicâb açılacak olsa, onun azametli ziyası ulaştığı her şeyi yakardı.

Şöyle ki: Ruh yahut marifet ve velayet güneşi, hidayet ufkunda doğduğunda, vecd ve sekir halinde vâridât semasını aydınlattığında, onların halvetinde sağ cenah demek olan Ukbâ işlerine dönmüyordu. Güneş battığında yani sükunete erdiğinde ise, kendine gelme gerçekleşiyor, onların ruhânî arzuları, sol cenah demek olan Dünya işlerine de yönelmiyordu. Onlar, kendilerini, Allah'tan alıkoyup meşgul edecek her şeyden uzaktılar. Burada onların velayet nurunun, güneşin nuruna baskın geldiğine işaret vardır ki o nur, onu mağaradan geri çevirmiştir. Tıpkı müminin nurunun Cehennem nârına baskın geleceği gibi. (Âlûsî, XV, 373-374) Güneşin doğrudan onları rahatsız etmemesi onların kerametleri idi. (Bursevî, V, 225) Güneş ışınları, onların nurları karşısında çok zayıf kalıyordu. Çünkü güneş ışığı, mahlukatı aydınlatır. Onların marifet nuru ise, kendisiyle Hakkın bilindiği nurlardır... Güneşin ışığı ile halk bilinir, onların marifet ışığı ile ise Hak bilinir. ( Kuşeyrî, IV, 52-53)

Burada da müfessirlerin irfânî coşkunlukla, Ashab-ı Kehf'in hallerini kendi halleriyle açıkladıklarını görmekteyiz ki yorumların kıssanın ve Kur'ân'ın ruhunu herhangi bir aykırılığı sözkonusu değildir.

**18. Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardın.**

*Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın cümlesinde, onların bedenlerinin halkla, ruhlarının ise Hak ile beraber olduğuna işaret vardır. Onların sağa sola çevrilmesi, bir âlemden başka bir âleme çevrilmesidir. Mana, Biz onları kabz ve bast âleminden, cem' ve firâk âlemlerine çeviriyorduk demektir. Yahut fenâ-bekâ, keşf-ihticâb, tecellî-istitâr âlemlerine çeviriyorduk demektir. Yine başka bir yaklaşıma göre burada onların, gassâl elinde meyyit gibi teslim oluşlarına da işaret vardır. (Âlûsî, XV, 374; Bursevî, V, 225)*

Aslında Ashab-ı Kehf'in mağarada yaşadıkları bu haller onların iradelerin dışında, tamamıyla Yüce Yaraticının istekleri doğrultusunda gerçekleşmişti. Ölünün gassal elindeki hali de irade dışı bir boyun eğmedir. Dervişin, *gassal elinde meyyit gibi şeyhine teslim oluşu* ise iradeli bir teslimiyettir. Dolayısıyla ikisi arasında keyfiyet farkı vardır.

*Köpeklerinin mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatması... Cinsler farklı bile olsa sâlihlerle dost ve arkadaş olmak ganimettir. Görmez misin Yüce Allah, Ashab-ı Kehf'in köpeğini onlarla beraber anmıştır. Denildi ki: Ayette, onların nefis köpeklerinin işlevsiz uykuda olduğuna işaret edilmiştir. Yine denildi ki: onların nefisleri, her hal ü kârda onlara itaat etmekte ve onları zarar veren şeylerden korumaktaydı. (Âlûsî, XV, 374) Denildi ki, bir köpek ön ayaklarını evliya toprağına uzattı ve kıyamete kadar ayetle anılır oldu. Bir Müslüman elli sene ellerini O'na açar da eli boş döner mi, elbette dönmez! (Kuşeyrî, IV, 55) Köpek, Allah dostlarının yanında konumunu bildi ve sınırı aşmadı, kapıda durdu. Mürid de haddini bilmeli ki vuslat gerçekleşsin... (Kuşeyrî, IV, 56)*

*Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın... Onlara giydirdiğim kurbiyet ve azametimin kahredici elbisesine muttali olsaydın, onun heybet ve azametinden korkup kaçardın. Tıpkı Hz. Musa'nın, yılanı dönüşen esasından korkup kaçtığı gibi. Çünkü Ben, ona da azamet ve heybet elbisesi giydirmiştim. (Âlûsî, XV, 374)*

Görüldüğü üzere işâri yorumcular, Ashab-ı Kehf'in köpeği üzerinde çokça durmuşlar ve köpeğin onları izleyişi, onlarla beraber mağarada kalışı, mağaranın kapısında bekleyişi, onlarla birlikte Kur'ân'da anılışı gibi hususlardan pek çok hikmet, adâb çıkarmışlardır. Sonuçta o köpek, irfân ehlinin

imrendikleri bir hayvan olmuştur. Yüce Allah boyun eğmeyen ve kötülükleri emreden nefisler köpeğe benzetilerek yerilirken; ermiş nefisler Ashab-ı Kehf'in köpeği ile övülmüştür.

**19. Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: “Ne kadar kaldınız?” dedi. Kimi “Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık” dediler; kimi de şöyle dediler: “Rabbimiz, kaldığınız müddeti daha iyi bilir. Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de, baksın, şehrin hangi yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca, nâzik davransın/gizli hareket etsin ve sakın sizi kimseye sezdirmesin.”**

*Böylece Biz, onları uyandırdık... Onları, sekr halinden uyandırdık. Çünkü onlar, vecd ve istiğrak halinde dünü-bugünü, güneşi-ayı ayırt edecek durumda değildiler.*

*Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık, dediler... Onlar vuslat günlerini çok kısa gördüler. Cemâl aşıklarının durumu hep böyledir... Zira sevgiliyle beraberken geçen uzun zamanlar, aslında pek kısadır. (Kuşeyrî, IV, 56; Âlûsî, XV, 375)*

*İçinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de size ondan erzak getirsin... Onlar sekr halinden uyanıp ruhaniyetten beşeriyete intikal edince, insanî ihtiyaçlarının peşine düştüler.*

*Burada bir takım işaretler vardır, şöyle ki:*

a. Allah yolunun taliplerine dinlenmek gerekmez.

b. Onlara yaraşan herhangi bir şeyi sahiplenmemektir. Görmez misin onlar, **şu gümüş paranızla şehre gönderin** diyerek akçeyi hepsine izafe ettiler. Oysa belki de aralarında bulunan çobanın beş parası yoktu.

c. Yine onlara yaraşan vera' sahibi olmalarıdır. Nitekim onlar, en temiz/en helal yiyeceğin peşine düşmüşlerdi.

d. Onlara yakışan bir başka şey de birbirlerine güzel ahlak ve hüsn ü muameleyi tavsiye etmeleridir. Marifet ehline de ancak bu yakışırdı. Ayetteki **nâzik davransın** ifadesi buna işaret etmektedir. **Velyetelattaf** ifadesi, onların çok hafif yiyecek istediklerini de gösterir. Çünkü onlar, uzun süre bir şey yememişlerdi, ağır yiyecekler bedenlerine zarar verebilirdi. Onlar hafif şeyler istediler, çünkü onların ruhları kudsî âlemlerde idi, o ruhlara ancak latîf şeyler uygun düşerdi. (Kuşeyrî, IV, 57; Âlûsî, XV, 375)

**Sakın sizi kimseye sezdirmesin** ifadesi, nurlara ve sırlara vakıf olmayan ayyar sizi fark etmesin demektir. Yoksa sizi taşlarlar, ifadesi de sizi inkâr taşlarıyla öldürürler demektir. (Âlûsî, XV, 375) Burada gaftet ehlinin, mehabbet ehlinin haline vakıf olmaktan sakınılmasına işaret vardır. Çünkü onların öyle halleri vardır ki anlamayanlar onu küfür sanabilirler... Bunun için Yüce Allah, evliyasını yabancılardan gizler, onları ancak hakikat ehli bilebilir.

*Onun için denildi ki arifler letafetle, müridler şiddetle davranırlar. (Kuşeyri, IV, 58; Bursevî, V, 230)*

Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere irfânî geleneğe sahip yorumcular, anlatılan cümlelere çok geniş ve kuşatıcı bir bakış açısıyla bakmışlar ve kendi zevkleri doğrultusunda çok ince nükteler çıkarmışlardır.

**20. “Çünkü onlar eğer size muttali olurlarsa, ya sizi taşıyarak öldürürler veya kendi dinlerine çevirirler ki, o zaman ebediyyen iflah olmazsınız.”**

**21. Böylece insanları onlardan haberdar ettik ki, Allah’ın vâdinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Hani onlar aralarında Ashâb-ı Kehf durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: “Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir.” Onların durumuna vâkıf olanlar ise: “Bizler, kesinlikle onların yanı başlarına bir mescit yapacağız” dediler.**

**22. İnsanların kimi: “Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; yine: “Beş kişidir; altıncuları köpekleridir” diyecekler. Bunlar bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. Kimileri de: “Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir” derler. De ki: Onların sayılarını Rabbin daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Öyle ise Ashâb-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması haricinde bir münakaşaya girişme ve onlar hakkında ileri geri konuşan kimselerin hiçbirinden malumat isteme.**

Köpeklerinin onların sayılarıyla ilgili muhtemel rakamlar zikredilirken tekrar tekrar zikredilmesi, İbn Abbas’ın da dediği gibi güvenilir bir köpeğin hain bir arkadaştan daha değerli olduğunu gösterir. Nitekim Hasenü’l-Basrî, köpekte bulunan hasletleri saymış ve bu hasletlerin müminlerde de bulunması gerektiğini söylemiştir. Şöyle ki: Salihler gibi çoğu zaman aç olması, tevekkül ehli gibi belli bir barınağının olmaması, âşıklar gibi geceleri çok az uyuması, zahidler gibi ölünce geride bir şey miras bırakmaması, tevazu sahipleri gibi en sıradan yerlerde kalmaya razı olması, rıza ehli gibi mekânı elinden alındığında durumuna razı olup başka bir yere çekip gitmesi, samimi kimseler gibi taşlanıp kovulduğunda yine dönüp sahibine gelmesi, miskinler gibi yemek hazır olduğunda uzakta beklemesi, dervişler gibi bir yere göç edildiğinde geriye dönüp bakmaması gibi. (Bursevî, V, 227)

Aslında Yüce Yaraticının yarattığı her varlık gibi, her hayvan da O’nun erişilmez kudretini gösteren ve sahip olduğu özellikleriyle insanlara olumlu ve olumsuz açılardan örneklik yapan göstergelerdir. Sözelimi köpeğin, ibretle görülmesi gereken çok çarpıcı özellikleri olduğu gibi, kaçınılması gereken olumsuzlukları da vardır. Aşırı dalkavukluk yapması, sahibi değişince eski sahibini terk etmesi gibi. Nitekim Kur’ân’da ilmiyle amel etmeyenler, soluyan köpeğe benzetilmişlerdir.



**23. Hiçbir şey için “Bunu yarın yapacağım” deme.**

**24. Ancak Allah dilerse yapacağım de. Unuttuğun zaman Allah’ı an ve “Umarım Rabbim beni, doğruya daha yakın olana eriştirir.” de.**

**25. Onlar, mağaralarında üç yüz yıl kadar kaldılar ve dokuz yıl da buna ilave etmişlerdir.**

*Ayette şeyhsiz müridin doğrudan Allah’ın terbiyesinde yetişmesinin uzun yıllar alacağına işaret vardır. (Âlûsî, XV, 377) Burada yine ince bir nükteye işaret vardır ki o da şudur: Şeyhsiz bir müridin doğrudan Yüce Allah’ın terbiyesiyle yetişmesi uzun yılları alır. Şeyhin gözetiminde kırk çile gününde kemale eren bir kimse, vasıtasız üç yüz yılda kemale erabilmektedir. Bu tıpkı dağ başlarındaki terbiyeden geçmemiş yabanî ağaçların, bağ bahçelerde aşılınmış ağaçlar gibi meyve vermemesine benzer. (Bursevî, V, 226)*

*Onlar üçyüz küsür sene kendi indî hayatlarından sıyrılıp Hakkın katında kaldılar, dünya yiyeceklerine hiç ihtiyaç duymadılar. Çünkü onlar ruhânî gıdalarla beslenip cismanî gıdalara ihtiyaç duymadılar. Nitekim Peygamberimiz de ruhânî gıdalarla, iftar etmeden visal oruçları tutar ve Ben bu gece Rabbim katında geceledim ve O beni yedirip içirdi buyururdu. Ama onlar ne zamanki kendi durumlarına döndüler, dünyevî gıdaların peşine düştüler. Onların en temiz yiyecekleri istemeleri, ilahî nimetlere şahit olan ruhanî gıdaları tadan vuslat ve müşahede ehlinin, kendi indî makamlarına dönünce de yine ruhlarının ruhanî gıdalar isteyeceğine işarettir... Bunun için onlar en latîf en temiz yiyeceklerin peşine düştüler. (Bursevî, V, 229-30)*

Aktarılan bu yorumlarda da yorumcuların, kıssayı kendi hallerine uyarladıklarını görmekteyiz. Ashab-ı Kehf’in kemâle ermek için halvete/mağaraya çekilmedikleri aşikardır. Bu yüzden onların şeyhsiz üç yüz küsür yılda kemale erdiklerini söylemek de zordur. Kıssamız şu iki ayetle sona ermektedir:

**26. De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O’na aittir. O’nun görmesi de, işitmesi de şâyânî hayrettir. Onların, O’ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümlerine kimseyi ortak etmez.**

**27. Rabbinin Kitabı’ndan sana vahiy edileni oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O’ndan başka bir sığınak da bulamazsın.**

## **Sonuç**

Kur’ân kıssaları, sadece tarihî bilgi vermek için değil, ibret almak içindir. Kıssadaki mesajların evrensel olması için kıssanın ayrıntılarına yer verilmez. Kıssanın geçtiği yer, yaşandığı dönem ve kıssanın kahramanlarının isimleri gibi ayrıntılar kıssada yer almaz. Bunun için Kur’ân’da kıssaların anlatılış gayelerine uygun olarak kıssanın anlatılmayan yönlerine takılmak yerine, anlatılan kısımlarını farklı bakış açılarıyla okumak önemlidir.

Sûfî yaklaşıma sahip olan mutasavvıflar da diğer kıssalarda olduğu gibi Ashab-ı Kehf kıssasını da kendi anlayışları çerçevesinde okumaya çalışmışlardır. Bir kısmını özetlediğimiz bu işârî okumalarda şu hususlar öne çıkmaktadır.

1.Kıssanın başında yer alan *“Yoksa sen, bizim ayetlerimizden sadece Kehf ve Rakîm sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı sandın?”* ayetini sûf’i müfessirler, Yüce Allah’ın Ashab-ı Kehf’ten başka daha nice ayetlerinin olduğunu ve bunların başında da Hz. Peygamberin İsrâ ve Mirâc mucizesinin ve halvet ehli sûfilerin hallerinin çok daha hayrete mucip olduğunu söylemişlerdir.

2.Ashab-ı Kehf’in mağaraya çekilişlerini sûfî müfessirler, tasavvufta çok önemli bir yeri olan halvete benzetmişler ve mağara ehlinin hallerini, halvet ehlinin halleriyle karşılaştırmışlardır. Genel olarak da kıssanın girişinde yer alan ayet doğrultusunda, halvet ehlinin hallerinin daha hayret verici olduğunu belirtmişlerdir.

3.Yorumlarda Ashab-ı Kehf’in köpeğinin de ayrı bir ağırlığı olmuştur. Adının Kıtınîr olduğu söylenen köpeğin, Ashab-ı Kehfî takip edişi, mağaranın ağzına ayaklarını uzatıp yatışı ve kıssada onlarla birlikte sürekli anılışı; sadık müridin ve Salihlerle beraber olan hâl ehlinin durumlarıyla karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştı.

4.*Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın* ifadesinin sûfilerin bazı özel hallerini başkalarının doğru anlayamayacağını, bu sebeple özel hallerin ağyara anlatılmamasının gereğini çıkarmışlardır.

5.Uykularından uyanan Ashab-ı Kehf’in, yiyecek ihtiyacı duymaları, içlerinden birini yiyeceklerin en temizini, en helali, en hafifinden almak için şehre göndermelerinden, ruhânî gıdalarla beslenen hâl ehlinin cismânî gıdalara ihtiyaç duymayacağı, onların cismanî gıdalarının ise son derece temiz, helal ve hafif gıdalar olması gerektiğini çıkarmışlardır.

6.Ashab-ı Kehf’in mağarada kaldıkları süreden, müridin mürşidsiz olarak İlahî terbiye ile yetişmesinin uzun süre alacağı sonucu çıkarılmıştır.

7.Bir kısmı bazı zorlama yorumlarla ortaya çıkmış olsa bile Sûfilerin bu yorumlarında genel olarak Kur’ân’ın ruhuna aykırı bir yorum görülmemektedir. Bu yorumların, farklı eğilim ve zevk sahiplerinin dikkatini çekecek yaklaşımlar olduğu ve Kur’ân tefsiri için bir zenginlik olduğu ortadadır.

## II.KUR’ÂN’DA ASHAB-I KEHF KISSASI VE BİLİMSEL YORUMLAR

Bilimsel tefsîr, Kur’ân metinlerinin yorumunda ilmî ıstılahları hâkim kılan, muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan tefsir çeşididir. Bilimsel veriler ışığında Kur’ân ayetlerinin yorumlanması ilk dönemlerden itibaren azımsanamayacak ilim adamı tarafından yapılmıştır. Buyaklaşımında

bir bilim kitabı olarak değil, bir hidayet rehberi olarak gelmiş olan Kur'ân'da, çeşitli ilimlerden bahseden ayetlerin bulunması etkili olmuştur. Ancak bilimsel yorumlar, eldeki bilimsel veriler ışığında yapıldığı için, bilimsel verilerin de değişkenliği söz konusu olabileceğinden, yapılan yorumların geçerliliğini kaybetmesi de muhtemeldir. Bu yüzden Gazalî (ö:1111), Razî (ö: 1209), Suyûtî (ö:1505), Katib Çelebî (ö: 1657), İbrahim Hakkı (ö:1780), İskenderânî (ö:1888), Gazî Ahmed Muhtarpaşa (ö:1918), Tantavî Cevherî (ö:1940), Zağlûl en-Neccâr gibi bilimsel tefsire taraftar olan ilim adamları yanında; Şatıbî (ö:1388), Reşid Rızâ (ö:1935), Hüseyin ez-Zehabî (ö: 1977), Emin el-Hûlî (ö:1966) gibi bilimsel tefsire karşı çıkan ilim adamları da olmuştur.(Zehebî, II, 454-472; Cerrahoğlu, II, 423-467; Şimşek, 96-117; Zağlûl)

Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili de çeşitli bilimsel yorumlar yapılmıştır. Bunların incelenmesi ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak biz burada, bu konuda söylenen bazı örneklere, bilimsel tartışmalara girmeden kısaca işaret etmekle yetineceğiz.

Kur'ân ayetlerine bilimsel bakış açısıyla yaklaşanlar Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili de birbirinden ilginç şu yorumları yapmışlardır:

**“Yoksa sen, bizim ayetlerimizden sadece Kehf ve Rakîm sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı sandın?”** ayeti, Yüce Allah'ın gökler ve yerlerle ilgili kevnî ayetlerinin çok daha muhteşem olduğuna ve bunlar üzerinde araştırmaların yapılması gereğine delalet etmektedir. Evet, Ashab-ı Kehf kıssası ilginçtir, ama Yüce Allah'ın Kâinat Kitabından daha nice ilginç ayetleri vardır. Müminlerin bunları araştırmaları gerekmektedir... Cüzî harika şeyler dünyada vardır, ama küllî harika şeyler kâinatta pek çoktur... Bu ayeti ile Yüce Allah, insanları kâinatı inceleyip araştırmaya teşvik etmektedir... Nitekim başka bir ayetinde (12 Yûsuf 105) O, şöyle buyurmaktadır: **Göklerde ve yerde nice belgeler vardır ki, yanlarından yüzlerini çevirerek geçerler.** (Cevherî, IX, 163-164, 166)

Kulakların tıkanması, derin uykulara dalmak için önemli bir husustur. Çünkü bu durum, dışarıdan gelecek ve beyni uyaracak seslerin azalmasına sebep olmaktadır. Çağdaş bilimsel çalışmalar bunu desteklemektedir. (Zağlûl, II, 53-55)

Ashab-ı Kehf'in uzun bir süre uyutulup tekrar hayata döndürülmesi, günümüzde bir kısım insanların dondurulup daha sonra uyandırılmasına işaret etmektedir. (Zağlûl, II, 59-60)

Cesedin çürüyüp bozulmaması ve delinmemesi için uykuda vücudun çevrilmesi zaruridir. (Zağlûl, II, 60-62)

Asahab-ı Kehf'in mağarada kalış süreleri ile ilgili bilgi veren, **Onlar, mağaralarında üç yüz yıl kadar kaldılar ve dokuz yıl da buna ilave etmişlerdir** ayeti, onların kalış sürelerinin güneş ve ay takvimi hesabına göre kalış sürelerini göstermektedir. (Cevherî, IX, 166-167; Zağlûl, II, 49)

Özetlemek gerekirse bilimsel veriler ışığında ayetleri yorumlamaya çalışan fikir adamları da tıpkı irfânî yorum sahipleri gibi, kendi ilgi alanları ve bu alanların verileri ışığında ayetleri yorumlamaya çalışmışlardır. Bu yorumların her biri, alakalı olduğu disiplinlerce incelenmelidir. Kur'ân'ın doğruyu bulmada hidayet rehberi olma özelliğini ötelememek, onu bir bilim kitabı gibi görmemek kaydıyla bu kabil yorumlar bir zenginlik olarak görülebilir.

Kur'ân-ı Kerîm, her şeyi tüm ayrıntılarıyla ve kuşatıcı bir şekilde bilen; söylediği ve eylediği her şeyde sayısız hikmetler olan Yüce Allah'ın eşsiz kelimeleridir. Bu nedenle âyetlerin ve özellikle Kur'ân kıssalarının farklı disiplinlerce, farklı bakış açılarıyla okunup incelenmesi, hikmet hazinelerinin ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

### Kaynaklar

Akpınar Ali, *“İnanç Turizmine Katkı Açısından Kur'ân'ın İşaret Ettiği Yerler/Anadolu Örneği”*, 23-28 Eylül 2002 tarihlerinde Mersin'de TÜKSEV (Türkiye Kültür Sanat ve Eğitim Vakfı) tarafından düzenlenen *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi*.

Akpınar Ali, *“Kur'ân'ın İşaret Ettiği Yerlerden Ashab-ı Kehf'in Yerini Bilmenin İnanç Turizmine Katkı Açısından Önemi”*, 6-8 Mayıs 2004 tarihlerinde Kahramanmaraş'ta düzenlenen *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*.

Akpınar Ali, *“Tefsirlerde Ashâb-ı Kehf”*, 28 Mayıs 2010 tarihlerinde Tarsus'ta düzenlenen *Türk-İslâm Kültür Ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Beyrut, 1993.

Ateş Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, İstanbul, 1998.

Bursevî İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389.

Cevherî, Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır, 1350.

Kuşeyrî , Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî/Letâifü'l-İşârât*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.

Menna' el-Kattan, *Mebâhıs Fî Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987.

Mustafa Tahralı, *'Kur'ân ve Tasavvuf', Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları*, I, 167-170.

Sâbûnî, *et-Tibyan Fî Ulumi'l-Kur'ân*, Şam, 1981

Suyûtî, *el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'ân*, Mısır, 1978.

Şimşek Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1995.

Zağlûl en-Neccâr, *Kazıyyetü'l-İ'câzi'l-İlmî li'l-Kur'ân*, Mısır, 2005.

Zağlûl en-Neccâr, *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır, 2010.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1989.

## BELGEELRİNE GÖRE AFŞİN ASHABI KEHF

Prof. Dr. Ahmet EYİCİL\*

### ÖZET

Kahraman Maraş ilinin Afşin ilçesinde Ashab-ı Kefh mağarası bulunmaktadır. Mağaranın önüne miladi 377'de Kral Teodus tarafından İsa Kilisesi yaptırılmıştır. O devirde Afşin, Romalıların önemli bir vilayeti olan Kapadokya'ya bağlıydı. Müslümanlar Afşin'i fethedince Ashab-ı Kefh mağarasının yanına mescit inşa ettiler. Selçuklular döneminde külliye yaptırılarak, bu külliyenin yaşaması için gelirler vakfedildi. Dulkadirli döneminde Ashab-ı Kefh imar edilerek ilave vakıflar yaptırıldı. Afşin'e çok yakın ve sarp bir vadide bulunan mağara, insanın yaşamasına uygun bir durumdadır. İçinde içilen suyun bulunduğu mağaranın yönü kuzey batıya bakmaktadır.

Ashab-ı Kefh'in nerede olduğu ve varidatları konusunda tartışmalar yapılmaktadır. Devam ede gelen bu tartışmaları Beş Nolu Maraş Ahkâm Defteri'nde yer alan dört numaralı hükümle açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu belge, Ashab-ı Kefh'in Afşin'de olduğunu ispat ederken, külliyenin vakıfları, gelirleri ve bağlı cemaatleri hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Ashab-ı Kefh'te görevlendirilenler konusunda sorunlar olmuştur. Gelirlerine Elbistan voyvodası el koymuştur. Ashab-ı Kefh görevlileri vergiden muaf olamayınca Afşinliler, Osmanlıya karşı isyan etmiştir. Bu isyan kısa zamanda bastırılmıştır.

Günümüzde Afşin'de Ashab-ı Kefh olayı, nesilden nesile anlatılarak canlı bir şekilde muhafaza edilmektedir. İlçede yaşayan insanlar arasında Ashab-ı Kefh'in isimleri yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Halk Ashab-ı Kefh gençlerinin anısını yaşatmak için bunların isimlerini çocuklarına koymaktadır.

### ABSTACT

There are Ashab-ı Kefh cave Afsin district in Kahramanmaraş. Christ Church was built in 377 by King Teodus Gregorian in front of the cave. Afsin that period, an important province of the Roman Cappadocia depended. The Muslims conquered Afsin mosque built next to the Ashab-ı Kefh cave. Complex of buildings built during the Seljuk period, donated to come to live in this complex. Dulkadirli additional foundations were built during the reconstruction Companions of the Cave. To Afsin very close and a steep cave in the valley, is a suitable person lives. Looking north west in the direction of the cave where drinking water.

About revenues and Ashab-ı Kefh on the whereabouts are discussions on. This ongoing debate is clear number four provision in Book Five Numbered Ahkam Maras. This document, while proving that of Ashab-ı Kefh Afsin foundations of the complex, depending on income and provides detailed information about communities. Has been problems about appointed in to Ashab-ı Kefh. Revenues Elbistan voivode confiscated. Ashab-ı Kefh officials, when that tax-exempt Afşin's people, Had rebelled against the Ottomans. This rebellion was suppressed as soon as possible.

Today, the Afşin Ashab-ı Kefh event, told from generation to generation are kept in a lively manner. Among people living in the district commonly used of Ashab-ı Kefh's names. People, gives the names of their children for Ashab-ı Kefh young people to cherish the memory.

\*Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi (KSÜ) Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

1 Faruk Sümer, *Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınlar, İstanbul 1989, s.75.*

## 1. GİRİŞ

Hız. İsa'nın havarilerinden Yuhanna miladi 65 yılında Afşin'e ( Yarpuz, Efsus) geldi. Şehre girmek isteyince, giriş kapısında bulunan güvenlik görevlileri kralın putuna secde etmeden Efsus'a girmenin mümkün olmadığını söyledi.<sup>1</sup> Bunun üzerine Yuhanna, şehrin kuzey batısında bulunan Gözpmarı'nda çıkan su kaynağı yanında inşa edilmiş bulunan hamama gitti. Hamam sahibinin izniyle burada ücret karşılığı çalışmaya başlamıştır. Yuhanna, hamamda çalışırken buraya gelen gençlere İncil'i anlatarak Hıristiyanlığa davet etti.<sup>2</sup> Gençleri Hıristiyanlığa davet ettiği sırada yaptığı konuşmasında, Afşin kralı Dakyanus'un tanrı olmadığını, kral ve putlar adma kurban kesmenin yanlış olduğunu, kralın halka zulmettiğini anlattı. Yuhanna'nın bu daveti üzerine gençlerin bir kısmı şehir dışındaki hamama giderek havarinin etkisiyle Hıristiyanlığı kabul ettiler.<sup>3</sup>

Dakyanus'un sağ ve sol tarafında oturan vezirlerin çocukları olan gençler, putperestliğe ve Kral'ın yaptıklarına karşı çıktılar.<sup>4</sup> Bundan haber alan Kral, gençleri huzuruna getirterek kendisine ve putlara secde etmelerini istedi ve bunu kabul etmeyince onlara, Ninova seferinden (Musul) dönünceye kadar süre verdi. Şayet seferden döndükten sonra gençler, putlara secde etmezlerse katlettireceğini söyledi. Halka yaptığı zulümle meşhur olan Dakyanus, kendisine ve putlarına karşı gelenleri aslanlarına veya vahşi hayvanlara parçalattırır, cesetlerini de ibreti alem için şehrin meydanına astırırdı.<sup>5</sup>

Kral'ın zulmünden kaçan altı genç miladi 68 yıllarında Afşin'den ayrıldılar. Yolda bunlara bir çoban ve bir de köpek katıldı. Sayıları yediyi bulan bu gençler mağaraya sığındılar. Dakyanus'un zulmünden kurtarmak için burada Allah'a dua ettiler. Bu dua üzerine Allah onları uykuya yatırdı.<sup>6</sup>

Dakyanus, Ninova'dan dönünce bu gençleri arattı. Sonra mağarada uyuduklarını öğrenince oraya geldi, fakat içeri giremedi.<sup>7</sup>

Ashab-ı Kehf 309 yıl uyuduktan sonra 375 yılında Kral Teodus zamanında uyandı. Yemliha arkadaşlarına yiyecek almak için Afşin'e gittiğinde parayı harcarken yakalandı. Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Kral Teodus, Yemliha'yı dinledi ve bu olayın öldükten sonra dirilmeye örnek bir mucize olduğunu anladı. Bunun üzerine Kral Teodus, maiyetinde bulunanlarla birlikte mağaraya

2 Ali Afşaroğlu, *Ashab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları)*, İstanbul 2000, s.76

3 A.J.Wensinck, "Eshabülkehf Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*.

4 Tibyan Tefsiri, İstanbul 1321, c.3, s.43.

5 Tahsin Emiroğlu, *Esbab-ı Nüzül*, Konya 1874, s.272.

6 Mehmet Vehbi, *Hülasat'ül Beyan Fi Tefsir'il Kuran*, İstanbul 1968, c.8, s.3101.

7 A.J.Wensinck, a.g.m; Sümer, a.g.e., s.63;

8 Mehmet bin Ahmet Nişancızade, *Mirat-ı Kâinat Siyer-i Nebevi*, (Baskı yeri ve tarihi belirtilmemiştir), s.318.

9 Ali Afşaroğlu, *Ashab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları)*, İstanbul 2000, s. 269

gitti. Ashab-ı Kefh gençleri Dakyanus'un kendilerine ve halka yaptığı zulmü anlattılar ve onlarda gözyaşı içinde dinlediler. Teodus, gençleri sarayına davet etti fakat onlar bu daveti kabul etmedi. Gençler, Teodus'u Allah'a emanet ederek tekrar uyudu. Bu gelişmeler karşısında aciz kalan Teodus, Ashab-ı Kefh gençleri uyanıp tekrar kaybolduktan sonra ibadet etmeleri için mağaranın önüne miladi 377 yılında İsa Kilisesi'ni yaptırdı. Bu kilise Müslümanlar arasında İsa Mescidi olarak bilinmektedir. Mescidin mihrabı kayaya oyularak yapılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca mescidin kibleliği Kudüs'e döndüktür.<sup>9</sup>

## **2. Arşiv Belgelerine Göre Afşin Ashabı Kefh**

### **2.1. Asahbı Kefh Camisinde Görevlendirilme Konusu**

Maraş kazasına bağılı Elbistan nahiyesinde Ashabı Kefh külliyesinden olan Afşin kasabasında bulunan cami de Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin beraber imam ve hatiplik yapıyorlardı. Bu görevi yapabilmeleri için kendilerinin yetki belgesi vardı. Bu görev onlara babalarından intikal etmişti. Usulü dairesinde yedi yıldan beri, yani 1760'dan beri camide imam ve hatiplik yapıyorlardı.

Afşin halkından olan Seyit İsmail ve Seyit Hasan adında iki kişi, 10 Haziran 1767'de ehil ve görevli olmadıkları ileri sürerek Seyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin'den bu görevi hile ile aldı. İmamlık ve hatiplik görevini üzerlerine belge ile beraat ettirdi. Oysa Seyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin'in camide imam ve hatiplik hizmetini yürütürken bir hataları olmamıştı. Halk da onların bu hizmetlerinden memnundu.

Bunun üzerine Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin, mağdur olduklarını açıklayan bir dilekçe ile Maraş Naibi Keferizade Elhaç Ahmet Efendi'ye müracaat ettiler. Naib, bu dilekçeyi resmen işleme koyarak bir üst yazı ile İstanbul'a gönderdi.

Afşin kasabasından olup misafir olarak İstanbul'da bulunan şahitliklerine güvenilir ve itibar edilir Müslüman kişilerden olan Mehmet bin Ali, Seyit Osman ibni Seyit Hüseyin, Mustafa bin Mehmet, Seyit Mehmet bin Mahmut, Seyit Hasan bin Mahmut, Seyit Abdulkadir bin Hüseyin ve Mehmet bin Ali konuyu ilgililere uygun bir şekilde anlattı. Hak sahiplerinin Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin olduğuna şahitlik ettiler. Şahitler, Seyit İsmail ve Seyit Hasan'm dalavere ile ele geçirdikleri görevlerinin iptal edilmesini istediler.

Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin'n günlük iki buçuk akçe olmak üzere müştereken imamlık yamaları önerildi. Hitabet görevi için günlük iki buçuk akçe ödenmek üzere Seyyit Himmet'e yetki verilmesi istendi. Bunların bu şekilde görevlendirmeleri önerisi Hameyn i şşerefetn müfettişi Abdülmecit tarafından yapıldı.<sup>10</sup>

Abdülmeccit tarafından yapılan öneri Babıali'ye sunuldu. Babıali'ye sunulan yazıda İsmail ve Hasan adındaki kimselerin zorla ele geçirdikleri görev ve beraatın iptali istendi. Yerlerine Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin'in görevlendirilmesi önerildi. Konu arz edildiği gibi hattı hümayun ile kabul edildi. Seyyit Himmet ve Seyyit Hüseyin bin Abidin'in eski görevlerine atandı.<sup>11</sup>

## 2.2. Usulsüz El Koymaları Yasaklayan Karar

Ashabı Kehf ve külliyesi konusunda çıkan problemlerin 1876'da çözümlenmesine rağmen sorunlar zamanla tekrar ortaya çıktı. Ashabı Kehf'e tahsisi edilen gelirler konusunda anlaşmazlıklar oldu. Maraş Ahkâm Defteri'nde bu konu açıkça ve mufassal bilgi verilerek hükme bağlandı. Ashabı Kehf'e ait vakıfların neler olduğu ve bunların hangi oranda külliye için sarf edileceği Defteri Hakaniye de kaydedildi. Burada bulun Baba Zaviyesi'ne ait olan vakıf mallar da açıklandı. Yapılması gereken hizmetlerin yürütülmesi için zaviye darlığı Seyit el Haç Hüseyin ve Seyit Mehmet çocukları Seyit Mustafa, Seyit Osman ve Mir Seyit Ömer görevlendirildi. Bunların, tahsisi edilen akçe ve geliri yerli yerinde harcayabilecekleri ve güvenilir insan olduğu belirtildi.<sup>12</sup>

Ashabı Kehf ve Camii şerife ait gelirin neler olduğu ve nasıl tasarruf edilmesi açıkça belirtilmiş iken zaman zaman Elbistan voyvodası bu gelirler el koyuyordu. Bu gibi haksız uygulamaları ortadan kaldıran talimat, Elbistan voyvodasına 22 Nisan 1818'de gönderilmişti. Emre uyulmayarak Ashabı Kehf, Camii şerif ve Baba Zaviyesi gelirleri keyfi tasarruflar edildi. Bunun üzerine Ashabı Kehf vakfı mütevellisi Seyyit Mehmet ve Seyyit el Haç Hüseyin Maraş'a giderek konuyu Meclisi Şeriye intikal ettirdi. Vakıf mallarına ve Ashabı Khf'e ayrılan gelirlere müdahale edilmesi konusu Maraş Meclisi Şeri'de görüşüldü. Ashabı Kehf, Cami ve Baba Zaviyesi'ne ait, akçe, buğday ve arpa gibi gelirlere dışarıdan müdahale edilemeyeceği hususu karara bağlandı. Mezra, yaylak ve köylerden alınan vergiler ile bütün gelirler rakamlarla ayrıntılı bir şekilde kay altına alındı.<sup>13</sup>

1834 tarihli Maraş Ahkam Defteri'nde, hangi gelirin nereye ait olduğu, gelirin miktarı, hangi köy ve kasaba gelirlerinin Ashabı Kehf'e, Ashabı Kehf Camisi'ne ve Baba Zaviyesine nasıl Harancığı ayrıntılı bir şekilde anlatıldı. Gelirlerin tasarrufu konusunda zaman zaman mutasarrıfları dışarıdan usulsüz müdahale ettiği belirtildi. Konu kapı kethüdaları tarafından makam iletilti. Bu durmadan rahatsız olduğundan böyle usulsüz uygulamalar yasaklandı. Bir daha bu gibi el koyma işlemlerinin yapılamayacağı hükmü 1834'de kararlaştırıldı.<sup>14</sup>

10 B.O.A. Cevdet-Evrak, No 1635, B: 2, V:2. 16 Recep 1181 (8 Aralık 1776)

11 B.O.A. Cevdet-Evrak, No 1635, B: 2, V:2. 16 Recep 1181 (8 Aralık 1776)

12 B.O.A. Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 4.

13 B.O.A. Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 5.

14 B.O.A. Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 6.



### 2.3. Elbistan Voyvodasının Müdahalesi

1850 yılma gelindiğinde Ashabı Kehf'e ait gelir kaynaklarına dışarıdan müdahale edildiği Osmanlı belgelerinin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Ashabı Kehf vakıflarından Nişanid, Sevinikebir, Sevinisagir ve Kayapınarı gibi yerlerin gelirlerinin kullanılması hususu mütevellî seyyid Mehmed, seyyid Elhac Hüseyin, seyyid Mustafa bin seyyid Ahmed, seyyid İbrahim bin seyyid Mustafa, seyyid Osman bin seyyid Ömer ile yukarıda isimleri geçen köylerin sakinleri Maraş Meclisi Şer'e gidip bu yerlerin gelirlerinin kendilerine ait olduğunu gösteren belgeleri ibraz etti. Buna rağmen üç beş sene-den beri Elbistan voyvodası Hallaf Ömer Ağa'nm, Ashabı Kehf vakfiyesinin hükümlerine uymadığını, gelirlerine el koyduğunu, köy halkına zulmettiğini bu nedenle mütevellilerin ve köy halkının perişan olduğunu anlattılar. Maraş Meclisi Şer'ide mütevellilere ve köylülere verilen Beratlar tetkik edilerek doğru olduğu ve bilgilerin Defteri Hakani'de yazılı olduğu kanaatine varıldı. Mütevellilere ve köylülere Ashabı Kehf'e hizmet etmesi için emri hümayunla bu görevin verilmiş olduğu anlaşıldı. Gelirlerin harcanması ve tahsisi, Harameyn Muhasebesi kaleminde de belirtilmiştir. Aksaklıkların divanı hümayun hükümlerine göre giderilmesi sağlandı.<sup>15</sup>

### 2.4. Afşin Halkının İsyan Etmesi

Afşin nahiyesi halkından olup Ashabı Kehf'e hizmet edenlerin soyundan olduğunu iddia edenler, eskiden beri vergiden muaf olduklarını ispatlamak için ellerinde bir belge olduğunu 1850 tarihinde iddia ettiler. Yani Ashabı Kehf'e hizmet enderin vergiden muaf olduklarını gösteren eski bir belgeye sahip olduklarını bindirdiler. Bu tarihte Afşin'de 500 hane nüfus bulunurken Ashabı Kehf soyundan geldiklerini iddia edenlerin hane nüfus sayısı 6 idi. Bu 6 hane nüfusun vergi vermemek için ellerinde eski belge olduğunu iddia etmeleri ve bu nedenle de vergi vermemeleri halk arasında dedikoduya neden oldu. Bu dedi kodu üzerine vergi veren 500 hane nüfus da vergi vermek istemedi. Konu, Maraş valisine intikal etti. Maraş valisi de bu problemin çözülmesi hususundaki yazıyı Maliye Nazırlığı'na gönderdi.<sup>16</sup> Maliye Nazırlığı da konuyu istişare ederek Meclis-i Vala'ya gönderdi.<sup>17</sup> Meclis-i Vala görüşlerini rapor halinde Bab-ı Ali'ye sundu. Sunulan raporda Afşin kazası hanedanından ve Ashabı Kehf zaviyedarlarından Mustafa Sıtkı efendinin Bursa ve Edirne'de uygulanan vergi usulüne uymadığı ve vergiden muaf tutulmaması belirtildi.<sup>18</sup> 10 Eylül 1859 tarihli irade ile Meclis-i Vala'ya cevap verilerek Ashabı Kehf soyundan olanlara önceden verilmiş vergiden muaf olduklarını

<sup>15</sup> BOA, *Cevdet Evkaf*, No: 18198, (M.1850).

<sup>16</sup> BOA, A.MKT, No:129, *Vesika* No:49, Tarih: 9 Şaban 1266 (20 Haziran 1850).

<sup>17</sup> BOA, A.MKT.WZD, Dosya No:274, *Vesika* No:63, Tarih:10 Cemazielahir 1275 (15 Ocak 1859).

<sup>18</sup> BOA, A.MKT.NZA, Dosya No:270, Tarih: 19 Recep 1275 (22 Şubat 1859).

<sup>19</sup> BOA, MVL, Dosya No: 602, *Gömlek* No:67, 12 Safer 1276 (10 Eylül 1859).

<sup>20</sup> BOA, MVL, Dosya No: 602, *Gömlek* No:67, 15 Zilhicce 1276 (4 Temmuz 1860).

gösteren belgenin hükmü iptal edildiği bildirildi. Babı Ali'nin muaf olduklarını bildiren yazının iptali hükümü anlatıldı. Diğer bir ifadeyle Ashabı Kehf sülalesinden olanların vergiden muaf olamayacakları açık bir şekilde ifade edildi.<sup>19</sup>

Ashabı Kehf soyundan gelenlerin vergiden muaf tutulmaması üzerine Afşin halkı, 4 Temmuz 1860'da açık bir şekilde bu karara karşı çıktı ve isyan hareketlerinde bulundu. İsyancılara yaptıklarının yanlış olduğu ve emirlere uyulmasının doğru olacağı nasihati yapıldı. Söz dinlememeleri üzerine isyanı bastırmak için Maraş hanedanından Ahmet paşa üzerlerine gönderildi. Yanına askerlerini alan Ahmet Paşa, Maraş'tan Elbistan'a vardı. Ahmet Paşa, Afşin'de nizam ve huzuru bozanlardan ve söz dinlemeyenlerden birkaç kimsenin yanına getirilmesi için asker gönderdi. Afşin halkı, gelen askere karşı alenen isyan ettiklerini açıkladı. İsyancıların söz dinlemediği ve nizamı bozduğu anlaşılınca, Ahmet paşa yanında bulunan askeri birlikle Afşin'e doğru hareket etti. Bu arada bir kısım sözden anlamaz isyancılar askere silah çekti. Bunun üzerine Ahmet paşa ve kumandasındaki birlikler isyan eden Afşinlilerin üzerine gitti. Askeri müdahaleye karşı koymaya cesaret edemeyen isyancıların bir kısmı firar etti. Kalan isyancıların tamamı tutuklanarak Afşin ablukaya alındı. İsyancılar üzerine yapılan bu askeri harekât sırasında bir kayıp verilmedi. İsyancıların üzerine gidildiğinde 4 isyan eden eşkıya ve 110 baş karasığır ele geçirildi. Ele geçirilen hayvan ve mallar Elbistan kazası müdürüne teslim edildi. Bu askeri harekâtın neticesi hakkında da 4 Temmuz 1860'da Babı Aliye bilgi verildi. Ayrıntılı bilgilerin verildiği bu belgede 21 kişinin imzası bulunmaktadır. Bu mahzar ile halkın ve kaza ileri gelenlerinin Ahmet Paşa ve maiyetindeki askerleri desteklediğini göstermektedir.<sup>20</sup>

### 3. Ashab-I Kehf Mağarası'nın Yeri

Afşin, Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesinin 25 km. kuzeybatısında ve Atlas yazısının batı tarafının sonunda bulunan ilçedir. Afşin'in adı Arabasus'tan gelmektedir ve buraya Yarpuz ve Efsus da denilmektedir.

21 Mükrimin Halil Yinanç, "Maraş Emirleri", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 15. Sene, numara 85, sayı 8, 1 Mart 1341, s.91.

22 İbn-i Esir, *El-Kâmil*, (yer ve tarih belirtilmemiştir), c.1,s..355., Muhammed bin İbrahim Es' Sa'lebi, *Kasasül'Enbiya*, Mısır, (Tarihsiz), s.235.

23 Mevla Ali Muhammed el Becavi- Esseyyid Şahata, *Kasasu'l Kuran*, Mısır 1969, s.272.

24 Arifi Paşa, "Elbistan ve Maraş'ta Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", *TOEM*, 7. Sene, no 38, 1 Haziran 1332, s. 96.

25 324 (1906 Tarihli Halep Vilayeti Salnamesi, s.393; Mükrimin Halil Yinanç, a.g.m.

26 Faruk Sümer, *Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)*, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınlar*, İstanbul 1989, s.68

27 Eş-şeyh Muhammed Bin Ahmet İbni İlyas ( Son Memlik Tarihçisi), *Bedai'iz-Zuhur Fi Vakai'id- Duhur*, Tarihsiz, Mısır-Kahire s.212.

28 Ahmet Firikçi, *Afşin'in Kuruluşu ve Gelişmesi*, Ankara 1994, s.29.

29 Sümer; a.g.e., s.46.

30 Ali Afşaroğlu, *Ashab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları)*, İstanbul 2000, s.264.

Afşin ilçesinde bir çok tarihi eser bulunmaktadır. Bu eserlerden en önemli olanı Ashab-ı Kehf'tir. Halk arasında, Dakyanus ve Ashab-ı Kehf hakkında pek çok konular bilinmekte ve bunlar ağızdan ağıza nakledilmektedir. Bugün Afşin'de gencinden yaşlısına varıncaya kadar halk tarafından aktarılan bilgilerle olaylar canlılığını korumaktadır. Kuşaktan kuşağa aktarılan hatıralara ve bilgilere göre Ashab-ı Kehf mağarasının bulunduğu şehrin Afşin olduğu kuvvetle muhtemeldir.<sup>22</sup> Kehf Suresi'nde verilen bilgiler ve İslam müelliflerinin eserlerinde belirtilen yorumlar Ashab-ı Kehf'in Afşin'de olduğunu desteklemektedir.

Ashab-ı Kehf mağarası,<sup>23</sup> Afşin kazasının kuzey batısında 6 km uzaklıkta Bencilüs dağının güney doğusunda, Binboğa dağının eteklerinde, Toroslara bağlı tepenin ilçeye bakan tarafında, vadiden bir hayli yüksekte sarp bir yamaçta bulunmaktadır.<sup>24</sup> Biruni, Salebi ve Makrizi gibi bilim adamları Ashab-ı Kehf'in Afşin'de<sup>25</sup> olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup>

Müslümanlar burayı aldıkları zaman Ashab-ı Kehf'in önünde İsa Kilisesi harabesi vardı. Kilise harabesi üzerine Nusreddin Hasan Bey tarafından 1215-1233 tarihleri arasında mescit inşa ettirildi. Bugün orada bu mescit bulunmaktadır.<sup>27</sup> Selçuklular devrinde burası büyük bir külliye ile donatılmıştır. Külliye cami, ribat ve han bulunmaktadır. Külliyenin yaşaması için Selçuklular tarafından buraya vakıflar yapılmıştır. Daha sonra Dulkadiroğulları döneminde de burası imar edilmiş ve ilave vakıflar yapılmıştır.

Mağara kısmı, kutsal mağara ve onun önündeki ibadet yeri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mağaranın tavanı düz ve yere batmış gibi olduğundan engindir. Mağaranın batı yönünde şekilsiz uç tarafında bir pınar vardır. Halk arasında bu pınara zemzem suyu denilmektedir. Pınar, tavadan damlayan suların zeminde bulunan çukurda birikmesi sonucu oluşmaktadır. Su soğuk, temiz ve güzel bir içme suyudur. Mağaranın dikdörtgen şeklinde olan kısmı ön tarafta bulunmaktadır<sup>28</sup> ve içi geniş, insanın yaşamasına elverişlidir. İçerde küf ve nem kokusu yoktur, kuru ve ferah bir hava vardır. Mağaranın önünde bulunan dikdörtgen şeklindeki kısımdan ibadet yerine girilmektedir. İbadet yeri olan kilise Bizans devrinde yapılmıştır. Kilisenin kemer ve tonozları tuğla ile, duvarları ise moloz taş ile inşa edilmiştir. Burada sadece kuzeye açılan bir pencere vardır. Mağaraya doğru yapılmış olan duvarın üzerinde mermer bir mihrap bulunmaktadır ve halk bu mihraba vaftiz taşı demektedir. Hristiyanlar çocuklarını bu taş üzerinde vaftiz ettirirlerdi.<sup>29</sup>

Mağara önünden aşağı doğru bakıldığında Afşin şehri görünmektedir. Mağaranın yeri vadinin sırtında sarp bir yerde olduğundan gizlenmesi kolay, fakat saklananın bulunması bakımından zordur.<sup>30</sup>

Ashab-ı Kehf mağarası olarak gösterilen diğer mağaraların içinde veya yakın çevresinde su bulunmamaktadır. İnsanların yaşamasında temel ihtiyaç sudur.

Mağaraya saklanan yedi gence ve bir de köpeğe günde belli miktar su gerekmektedir. Bu suyu uzaktan taşımak çok zordur. Afşin'deki mağaranın içinde ise, içimi hafif, temiz ve soğuk su bulunmaktadır. Gençlerin ve köpeğin içme suyu, ayrıca abdest alma ve temizlenme gibi ihtiyaçlar bu su ile karşılanmıştır. Mağaranın üstünde yemiş ağaçlarının kökleri ve bu köklerden çıkan fidanlar hala durmaktadır. Gençler bu ağaçların meyvesinden yemişlerdir. Afşin'in kadınları ve kızları eski bir geleneğe bağlı olarak niyet tutup bu ağaçlara iplik ve bez parçaları bağlamaktadırlar.

Afşin'deki Ashab-ı Kehf mağarası güneş teorisine (güneşin sağ taraftan doğup sol taraftan batması) ve Kehf Suresi'nin 17. ve 18. ayetlerinde bahsedilen şekle uymaktadır. Güneş ışınlarının sabah ve akşam üstü düşmesi, sağına ve soluna meyiletmesi için mağaranın yönünün kuzey batıya olması gerekir. Bu mağaradan başka dünyanın hiçbir yerindeki mağaralar, yön olarak kuzey batıya bakmamaktadır.<sup>31</sup>

Batı kaynaklarına göre Afşin şehri, Kapadokya vilayetinin sınırları içinde bulunmaktadır. Roma döneminde Kapadokya önemli bir il idi. O devirde ticari ve askeri bakımdan çok önemli olan Kral Yolu, Efes'ten başlar, Ankara, Afşin (Efsus),<sup>32</sup> Musul (Ninova)'dan geçer, İran'ın Basra Körfezi yakınlarındaki Persapolis şehrine kadar uzanırdı. Nitekim Dakyanus, Ashab-ı Kehf gençlerine düşünceleri ve söylediklerine uymaları için kısa bir süre mühlet vererek Ninova şehrine birkaç gün içinde gidip geldi. Afşin şehri Ankara veya Mersin civarında olsaydı Dakyanus'un birkaç günde Ninova'ya gidip gelmesi mümkün değildi.<sup>33</sup>

Dakyanus'un oğlu ile sevgilisi, Havari Yuhanna'nın çalıştığı<sup>34</sup> ve Afşin'in kuzey batısında bulunan Gözpınarı'nda bulunan hamama eğlenmek için geldi ve bilinmeyen bir sebeple hamam çöktü. Bu esnada içerde bulunan Dakyanus'un oğlu ile oğlunun sevgilisi öldü.<sup>35</sup> Bu olaydan sonra Dakyanus, oğlu ile ölen oğlunun sevgilisi anısına birer genç kız ve erkek heykeli yaptırarak hamamın bulunduğu yere diktirdi. İşte biri genç kadın diğeri genç erkek heykeli olan bu çok kıymetli tarihi eserler Türkiye Elektrik Kurumu'nun Afşin'deki siteleri için su santrallerinin yapıldığı sırada Gözpınarı'ndan çıkarıldı.<sup>36</sup> Şu anda sözkonusu heykeller Kahraman Maraş Müzesi salonunda bulunmaktadır. Roma dönemi miladi ikinci yüzyıla ait olduğu belirtilen bu heykellerin Afşin Gözpınarı'ndan çıkarılması, Ashab-ı Kehf'in burada bulunduğunu ispat etmektedir.<sup>37</sup>

Ashabı Kehf 'in Afşin'de olduğuna Beş numaralı Maraş Ahkam Defteri'nde bulunan 4 numaralı ve Haziran 1834 tarihli belge de kanıttır. Bu belge metin içinde değerlendirilmiş ve ek 3'te de okuyucuların istifadesine sunuldu.<sup>38</sup> Yine Osmanlı belgelerinde Afşin Ashabı Kehf'den bahsedilmektedir. Bu belgelerin bir kısmı eklerde verildi.

## SONUÇ

Hız. İsa'nın havarilerinden Yuhanna miladi 65 yılında Afşin'e gelmiştir. Şehrin kuzey batısında bulunan su kaynağı yanında inşa edilmiş bulunan hamamda çalışırken buraya gelen gençleri Hıristiyanlığa davet etmiştir. Hıristiyanlığı kabul eden gençler Kral Dakyanus'un yaptıkları yanlışlıkları kabul etmemiş ve zulmünden korkmamıştır. Kral'ın şerrinden sakınan gençler 66'da Afşin'den ayrılarak mağaraya sığınmışlar ve burada uykuya dalmışlardır. Dakyanus bu gençleri aratmış, mağarada uyuduklarını öğrenince oraya gelmiş, fakat içeri girememiştir.

Ashab-ı Kehf 309 yıl uyuduktan sonra 375 yılında kral Teodus zamanında uyanmıştır. Yemliha, arkadaşlarına yiyecek almak için Afşin'e gittiğinde parayı harcarken yakalanmıştır. Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Kra Teodus, Yemliha'yı dinlemiş ve bunun üzerine, maiyetinde bulunanlarla birlikte mağaraya gitmiştir. Gençleri dinleyen Teodus, bunları sarayına davet etmiş fakat onlar bu daveti kabul etmemiştir. Gençler, Teodus'u Allah'a emanet ederek tekrar uyumuştur. Bu gelişmeler karşısında aciz kalan Teodus, gençler geri dönünce ibadet etsinler diye mağaranın önüne mescit yaptırmıştır.

Kuran-ı Kerimin açıklamalarına uygun düşen mağara Kahraman Maraş ilinin Afşin ilçesinde bulunmaktadır. Buraya Selçuklular devrinde büyük önem verilmiş ve imar edilmiştir. Maraş Emiri Nusreddin Hasan Bey tarafından Ashab-ı Kehf'in bulunduğu yere cami, kevarsaray ve ribattan oluşan bir külliye yaptırılmıştır. Bu külliyenin yaşaması için I. Alaaddin Keykubad tarafından vakıf gelirleri tahsis edilmiştir. Dulkadiroğulları da Ashab-ı Kehf vakıflarına ilave vakıflarda bulunarak burayı imar etmiştir.

Ashabı Kehf'te görevlendirilenler konusunda anlaşmazlıklar çıkmıştır. Hatta Ashabı Kehf görevlileri vergiden muaf olmak irmişlerdir. Görevliler vergiden muaf olamayınca Afşin halkı Osmanlıya karşı isyan etmiştir. Maraş Ahkâm Defterine göre Ashabı Kehf Afşin'dedir.

Osmanlılar da Afşin Ashabı Kehf'e önem vermiştir. Cumhuriyet döneminde ise Ashabı Kehf külliyesi, mescit, kervansaray ve ribat restore edilerek ziyaretçilerin hizmetine sunulmuştur.

31 Afşaroğlu, a.g.e., s. 265-266

32 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ın Türkçe Meali ve Tefsiri*, İstanbul, c. 4, s.1949.

33 Afşaroğlu, a.g.e., s. 268

34 Sümer, a.g.e., s15.

35 Afşaroğlu, a.g.e., s.107; Sümer, a.g.e., s.76.

36 Afşaroğlu, a.g.e., s.112.

14.08. 2012 tarihinde Kahramanmaraş Müzesi'ni ziyaret ettiğim sırada beyaz mermerden yapılmış biri genç kadın diğeri genç erkek heykellerini arkeoloji teşhir salonunda gördüm. Müzenin Envanter Defteri'nde heykellerle ilgili şu kayıtlar bulunmaktadır:

Birinci kayıt kadın heykeli için: Envanter no: 4.1.88, Cinsi: başsız kadın heykeli, Geldiği yer: Afşin, Dönemi: Roma, Geldiği tarih: 32.08.1988, Geliş Şekli: Mehmet Sönmez ve Ahmet Yanar'dan 1.000.000 Türk Lira'sına satın alınarak. Müzedeki yeri: Arkeoloji Salonu.

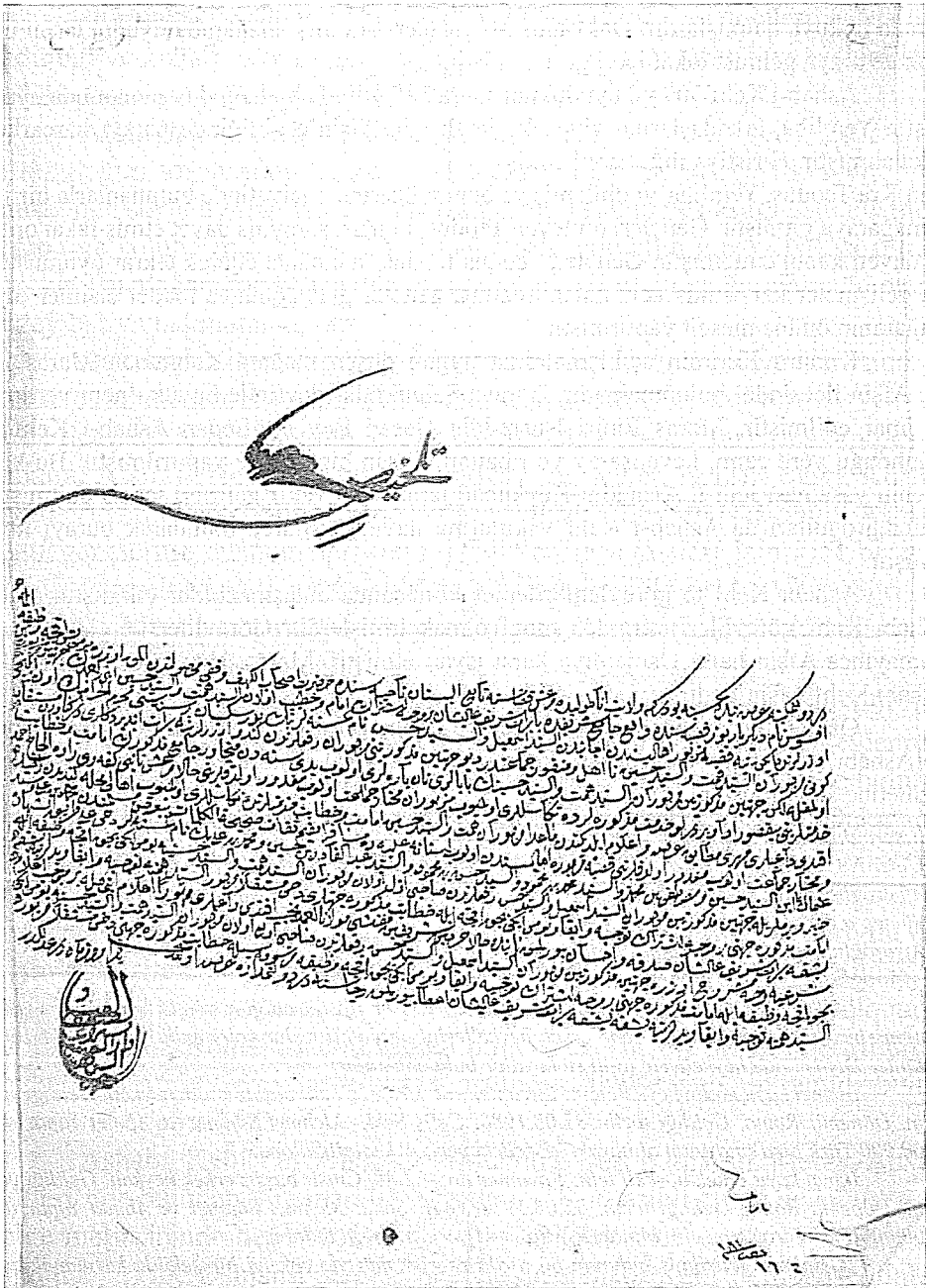
İkinci kayıt erkek heykeli için: Envanter no: 4.2.88, Cinsi: başsız erkek heykeli, Geldiği yer: Afşin, Dönemi: Roma, Geldiği tarih: 32.08.1988, Geliş Şekli: Mehmet Sönmez ve Ahmet Yanar'dan 1.000.000 Türk Lira'sına satın alınarak. Müzedeki yeri: Arkeoloji Salonu.

Afşin'den getirilmiş bulunan bu tarihi eserler müzede çok iyi bir şekilde korunmaktadır. Ancak müzeye getirilmeden önce heykellerin baş ve kol. kısımları koparılmış ve bazı yerleri de tahrip edilmiştir. Bakınız heykellerin resmi Ek 10.

B.O.A. Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 4-6.

EKLER

EK 1



## Telhis

Devlet mekine arzı bende kimesne budur ki, vilayet-i anadoluda Maraş kazasına tabi Elbistan nahiyesinde hazreti Ashabülkehf vakfı mahsulatından olmak üzere yevmi beş akçe vazife ile Efsus namı diğer Yarpuz kasabasında vaki camişerifde ba beraatı şerife alişanı berverch iştirakı imam ve hatip olan esseyyid himmet ve esseyyid Hüseyin ibni Abidin ciheteyni mezburateyne üzerlerinde iken yine kasaba mezbur ahalisinden ecanibden esseyyid İsmail ve esseyyid Hasan namı kimesnelerin yüzseksenbir senesi Muharremülharamın on ikinci günü mezburam esseyyid himmet ve esseyyid Hüseyin na ehil ve menkur cemaattır deyu ciheteyni mezkureteyni mezburan refferinden kendü üzerlerine beraat ettirdikleri derkenardan müsetefan olmakla lakin ciheteyni mezkureteyni mezburan esseyyid himmet ve esseyyid Hüseyinin babaları nanı paraları olup yedi seneden mütecaviz camii mezkurun imamet ve hitabet hizmetlerini bi kusur eda ve bir dürlü hizmeti mezkurelerde tekasürleri olmayup, mezburan muhtar cemaat olup mağdur olduklarını, hala Maraş naibi Keferizade elhac Ahmet efendi daileri mührü mutabık arz ve ilam eylediğinden maada, mezburan Himmet ve esseyyid Hüseyin imamet ve hitabet hizmetlerinde tekasülleri olmayup ahali mahallelerinden razılar. Ve muhtar cemaat olup mağdur olduklarını kasabai mezbure ahalisinden olup Asitane aliyyede misafiren mukim fakat sahihatül kelimatı tebiyesine müsli-matından Mehmed bin Ali ve sey-yid Osman ibni esseyyid Hüseyin ve Mustafa bin Mehmed ve esseyyid Muhammed bin Mahmud ve esseyyid Hasan bin Mahmud ve esseyyid Abdulkadir bin Hüseyin ve Mehmed bin Ali bey namı kimesneler dahi alettarik ü şşehade haber vermeleriyle, ciheteyni mezkureteyni mezburan esseyyid İsmail ve esseyyid Hasan refferinden, sahibi evvel olan mezburan esseyyid Himmet ve esseyyid Hüseyine yevmi iki buçuk akçe vazife ile imameti mezkure ciheti bervechi iştirak tevcih ve ika, ve yevmi iki buçuk akçe ile hitabeti mezkure cihetleri dahi müstakilen mezbur esseyyid Himmete tevcih ve ika ve yedlerine başka başka beraatı şerif alişan sadaka ve ihsan buyurulmuş niyabetde hala harameyn i şşerifeyn inüfettişi bulunan Abdulmecit efendi daileri memuren ilam itmekle ber mucep ilamı şeriye vechi meşruh üzere ciheteyni mezkureteyni mezburan esseyyid İsmail ve esseyyid Hasan refferinden, sahibi evvel olan mezburan esseyyid Himmet ve esseyyid Hüseyine yevmi iki buçuk akçe vazife ile imameti mezkure ciheti ber vech iştirak tevcih ve ika buyurması, iki buçuk akçe vazife mezburesiyle hitabeti mezkure cihetini dahi müstakilen mezbure esseyyid Himmete tevcih ve ika ve yedlerine başka başka beraatı şerif alişan ita buyurulması ricasındadır. Devlet medara arz olunur. 16 Recep 1181 (8 Aralık 1776)

اذن هؤماینوم  
 بادشاهم  
 عرض بنج بیق در اولدو که شوکتلو کرمانلو مهانبو قدرنلو و طی نعمتم  
 مرعش مصافا فاذن افسوس نام و بکر بار یوز قصبه سنده واقع جامع شریفک بوزن اقدم  
 خطیبی اولان اربابا استحقاقدن الید همت خایفه خدمتده مقیم اکن اجانبون اسمعیل  
 و حسن نام کسنه لر بر تقیبا و زر لر بنه برات ایدر و ج غدر انیلر یله رفعلر بون صاحب اولی  
 مرقومه صدقه ببولون رحمانه ناظر وقف دارالسعاده التریفه اعاشی قوللری عرض ایتمکله در  
 بالری اذن هؤماینوم اولمشدر و بو خط هابون عنا بقره ندر بله زینین بولون باین امروضا  
 شوکتلو کرمانلو مهانبو قدرنلو و طی نعمتم بادشاهم

İzni hümayunum olmuşdur.<sup>40</sup>

Padişahım

Arzı bendei bi mukadder oldur ki şevketli kerametlü mehabetlü kudretlü velinimetim

Maraş muzafatından Efsus namı diğer Yarpuz kasabasından vaki camiişerifin hatibi olan erbabı istihkakdan esseyyid Himmet halife hizmetinde ecanibden İsmail ve Hasan namı kimesneler bir takrid üzerlerine beraat ettirip kadr etmeleriyle referlerinden sahibi evvel merkuma sadaka buyurulmak ricasına nazır vakfı darüssaadetişşerife ağası kulları arz etmekle balası izni hümayum olmuşdur deyu hattı hümayun inayet makrunlarıyla tezyin buyurulması babında emri ferman şevketlü kerametlü mehabetlü kudretlü velinimetim padişahımındır.

40 BOA, Cevdet-Evrak, No 1635, B: 2, V:2. H. 1181 (1776)





Mer'aş beğler beğisi paşa dame ikbalehu ve orta Niyabet naibine hükümki <sup>41</sup>

Mer'aş sancağında orta niyabet nahiyesine tabi' nefis-ü ashabül kehf-üş şerife ve resmi bennâk ve mücerredân ve ğayrı rüsûmâtı ve karye-i savend ve karye-i sevin-i kebir ve karyelerinin mahsûlât ve müteveccihatı nısfı ve cami' ashabül kehf-üş şerife ve efsun karyesinin nısf hasılatı cami' ashabül kehf-üş şerife vakfı mezkûr efsun karyesinin ve nısf-ı ahir hasılatı baba zaviyesi vakfı ve sevin-i sağır mezrasının nısf mahsulâtı ashabül kehf-üş şerife vakfı ve nısfı diğeri mahsûlâtı ve rüsûmâtı kadîmesi üzre mutasarrıf tarafından tasarruf olına geldüğü ve kaya pınar ve aşık kilisân ve çoban pınarı ve kışlacık karyelerinin mahsûlât ve bad-ı heva ve ğayri müteveccihatları ve yaylakha-i resul hacılı ve tahtında muharrer yaylak akçe pınar ve yaylak inal ağaç der nezd-i çukur pınar ve yaylak urgacak ve çiftlik-i saruca eyne beği ve mezra'-ı arab yurdu ve mezra'-ı ovacık ve ardic ve an cema'at-i cerid ve an cema'at-i akça koyunlu ve cema'at-i saru baş tabi' taife-i döngelölü ve yine an cema'at-i cerid ve cema'at-ı boynuyogunlu hizmetkaran-ı makâm-ı ashabül kehf-üş şerife deyü ber-mucib-i tashih-i rüsûmâtları nısf ve cami' ashabül kehf-üş şerife vakfı didüğü defter-i hâkânîden ve ashabül kehf-üş şerife vakfının tevliyet ve zaviyedarlığına şüreka-i saire ile mutasarrıf olan seyyid el hac Hüseyin ve seyyid mehmed veledân seyyid mehmed ve seyyid mustafa ve seyyid Osman ve mir seyyid ömer salif-üz-zikr kula mezari' ve yaylak ve cema'at ve çiftlik ile sevin-i sağır mezra'sının nısfı şüreka-i saire ile ve karye-i efsus el mezbûreyi dede baba zaviyesi vakfı ve kezalik şüreka-i saire ile ashabül kehf-üş şerife vakfı canibinden ve cânib-i vakf-ı şerife 'âid mahsûlât ve rüsûmâtı kanun ve defter mucebince ahz ü kabz murad eylediklerinde Elbistan voyvodaları taraflarından zabt ve müdahale ve ta'arruzdan hali olmadığın ve merkumun mukaddimen ba 'arz-ı hal lede-l- inha vel istid'a kuyûdât defter-i hâkânîden ba'del ihrac defter emini sabık 'arziyla ikiyüz otuz üç senesi evasıt-ı Cemazilahiyesinde sadır olan emr-i şerifim ihrac olunub el-haletü hazihi vakf-ı mezbûr mütevellisi merkuman seyyid mehmed ve esseyyid el hac Hüseyin Mer'aşda meclis-i şer'iyeye varub ber vech-i muharrer emr-i şerifim sadır olmuşiken bu esnada ba'zı kesân taraflarından muğayir emr-i ali hareket olunmakda oldığı beyanıyla ol babda emr-i şerifim sudurı begaretinde oldukları 'an bâ i'lam arizasına inha olunmakdan nâşi defterhâne-i 'amiremde mahfuz defter-i evkafa müraca'at oldıkdı orta niyabet nahiyesine tabi' an evkâf nısfı ashabül kehf-üş şerife şerefallhü teala maa' cami' diyü yazıldığı mahalın tahtında neferân-ı aded ile nefis-i ashabül kehf-üş şerife ve hasil tahtında resmi bennak ve resm-i Mücerredan yekûn maa' ğayruhu ikiyüz otuz beş

41 Beş numaralı Maraş Ahkam Defterinde Bulunan 4 numaralı ve Haziran 1834 tarihli belge. B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 4-6.

akçe ve bac-1 bazar vakf-1 ashabül kehf-üş şerife fi sene bin ikiyüz akçe ve tahtında neferân-1 aded ile ve karye-i nişanid vakf-1 ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu bin altıyüz kırk beş akçe mezbûr karye halkı makâm-1 şerife hizmet idüb bu mukabelede 'avarız-1 divaniye ve tekalif-i örfiyeden muaf ve müsellemler olub vechen minel vücuh kimesne mu'araza eylemez deyü mukayyed bulunmağın 'alâ mekana kayd olındı ve yine tahtında neferân-1 aded ile karye-i efsus nam-1 diğere yarpuz nısfı vakfı cami' ashabül kehf-üş şerife ve msfı ahir vakfı zaviye-i dede baba ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu on sekizbin beşyüz elli iki akçe mezkûr karyenin nısfı ashabül kehf-üş şerifin vakfı ve msfı ahiri dede baba zaviyesinin vakfı olub mecmu'-1 rüsûmu vakfa tasarruf olınub vaki' bu akçe evvelden ide geldikleri üzre sarf idüb vesair lazım olan hizmetini idüb ve bu mukabelede 'avarız ve bedel viregelüb haricden vechen minel vücuh kimesne mu'araza eylemeyüb sin be sin olmağın ala mekana kayd olındı ve yine tahtında neferân-1 aded ile karye-i sevin-i kebir ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu üçbin yüz onbir akçe ve yine tahtında mezra'-i savend-i sağır nısfı irad vakf-1 ashabül kehf-üş şerife ve msf-1 diğere rüsüm tımar ve rüsümü hacılı zira'at idüb ve hasıl tahtında hınta ve rüsümha-i hisse vakfı ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir ve bad-1 heva yekûn maa' ğayruhu bin ikiyüz yigirmi altı akçe ve yine tahtında neferân-1 aded ile karye-i çoban pımarı vakfı ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir ve bad-1 heva yekûn maa' ğayruhu dört yüz otuz üç akçe ve yine tahtında neferân-1 aded ile karye-i kışlacık vakf-1 ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir ve bad-1 heva yekûn maa' ğayruhu beşyüz elli akçe yine tahtında mezra'-i kara kaya tabi' mezbûr vakf-1 ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu üçyüz otuz üç akçe ve mezra'-i sayakçı tabi' vakfı mezbûr ashabül kehf-üş şerife hacılun halkı zira'at ider ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu beşyüz onsekiz akçe ve yine tahtında yaylakha-i resul hacılı tabi' evkaf-1 mezbûr tahtında yaylak akça pınar der nezd çukur pınar elli akçe ve kışlak inal ağaç der nezd mezbûr ol mikdar akçe ve yaylak-1 urgacık tabi' mezbûr ol mikdar akçe ve yine tahtında çiftlik-i saruca eyne beyi tabi' mezbûr vakf-1 ashabül kehf-üş şerife ve hasıl anıl galle ikiyüz akçe ve yine tahtında mezra'-1 'arab yurdı sevinlü zira'at ider vakf-1 mezbûr ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir maa' gayr yüz ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu ikiyüz kırk akçe ve yine tahtında neferân-1 aded ile cema'at-1 cerid hizmetkâran ashabül kehf-üş şerife ve hasıl tahtında hınta ve şa'ir yekûn maa' ğayruhu bin yüz altmış yedi akçe ve yine tahtında neferân-1 aded ile an cema'at-1 akça koyunlu hizmetkâran-1 makâm-1 şerife ve hasıl tahtında rem-i bennak yekûn maa' ğayruhu ikiyüz on altı akçe ve yine tahtında neferân-1 aded ile cema'at-1 saru baş tabi' ta'ife-i


döngelü hizmetkâran-ı makâm-ı mezbûr ve hasıl tahtında resmi bennak ve bad-ı heva yekûn maa' gayruhu ikiyüz altmış tokız akçe ve yine tahtında neferân-ı aded ile an cema'at-ı cerid el mezbûr an hizmetkâran-ı makâm-ı mezbûr ve hasıl tahtında resmi bennak ve bad-ı heva yekûn maa' gayruhu dörtyüz toksan sekiz akçe ve yine tahtında neferân-ı aded ile cema'at-ı boy-nuyoğun an hizmetkâran-ı makâm-ı mezbûr ve hasıl tahtında resmi bennak ve bad-ı heva yekûn maa' gayruhu dörtyüz altmış bir akçe zikr olman cema'atler ashabül kehf –üş şerifin hizmetkârları olub cemi' avarız-ı divaniye ve tekalif-i örfiyeden mu'af ve müsellemlerdir diyü defter-i atikde mukayyed olmağın maa' malikane kayd olındı işbu cema'atlerin rüsûmâtı evvela mezbûrun vakıf defterinde ashabül kehf –üş şerife vakf kayd bulunmağın ber mucib defter-i vakf mufassal defteri dahi tashih olına diyü bin yigirmi beş tarihinde bâ hatt-ı tevkî'i tashih olmuştur ve der kenarda muharrer orta niyabet nahiyesine tabi' sevin-i sağır nam mezra'dan ikiyüz onsekiz akçe yazar hisse-i tımar nısfı hububat maa' rüsûmun icmale virdirilmek tahriratlu kaydının cevabı der kenarda mastûr bulunmağın bu takdirde bir muktezayı defter-i hâkânî salif-üz zikr nefsi-i ashabül kehf –üş şerife el mezbûrenin resmi bennak ve mücerredân ve an rüsûmâtı ve bac-ı bazarın muhasebe-i müteveccihatı ve karye-i nişanid ve karye-i sevin-i el mezbûrelerin mahsûlât ve müteveccihatları nefsi ve cami' ashabül kehf –üş şerife vakfi tarafından ve karye-i efsus el mezbûrenin dahi msf hasılatı cami'-i ashabül kehf –üş şerife vakfi tarafından ve nısf-ı ahir hasılatı dede baba zâviyesi vakfi tarafından ve mezra'-i sevi-i sağır el mezbûrenin nısf mahsûlâtı ashabül kehf –üş şerife vakfi tarafından ve nısf-ı diğer mahsûlât maa' rüsûmâtı kadimesi üzre mutasarrıfı tarafından ve karye-i kaya pınar el mezbûrenin mahsûlâtı ve karye-i aşık kilisan ve karye-i çoban pınarı ve karye-i kışlacık el mezbûrelerin dahi mahsûlât ve bâd-ı heva an müteveccihatı ve mezra'-i kaya ve mezra'-i sayakar çiftlik halkı ziraat ider ol mezbûrelerin dahi mahsûlât ve an müteveccihatları ve yaylakha-i resul ve hacılı tahtında muharrer yaylak ağça hudud çukur pınar ve yaylak-ı inal ağaç hududunda mezbûr yaylak urgacık el mezbûrelerin dahi müteveccihatları ve çiftlik-i saruca eyne beyi el mezbûrenin anil galle hasılatı ve mezra'-i 'arab yurdu sevinlü zira'at ider ve mezra'-i ovacık ardıç el mezbûrelerin dahi mahsûlât ve an müteveccihatları ve an cema'at akça koyunlu ve an cema'at-ı saru baş tabi' ta'ife-i döngelü ve yine an cema'at-ı cerid el mezbûr ve boy-nuyoğunlu an hizmetkâran-ı makâm-ı hazret-i kehf-üş şerife el mezbûrelerin dahi ber mucib-i tashih-i rüsûmâtları ber minval-i muharrer kal'-a ve cami' ashabül kehf-üş şerife vakfi tarafından zabt olınmak iktiza eyledikçe iftihar-ül ibrahim edhem zide ulûvvühu ba'de-l arz emin muma ileyhın arzı mucebince divan-ı hümâyûnumdan emr-i şerifim ısdârını bil fi'il baş defterdarım

41 Beş numaralı Maraş Ahkam Defterinde Bulunan 4 numaralı ve Haziran 1834 tarihli belge. B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Maraş Ahkam Defteri, defter no 5, hüküm no 4, sayfa 4-6.

---

olan iftihar mir ali zide ulüvvühu bâ takrir-i ifade itmekle iltizamat hakkın-  
da kararkir olan nizâm-ı müstahsene şurûtı mucebince mer'aş eyaletinin  
defter-i iltizâmâtı lede't-tebli' vakfı mezbûr olunan iltizâmâta dahil olmadığı  
i'lam olunmuş olmakdan naşi bu makule eyalat ve elviye dahillerinde ka'in  
iltizâmâtları şimdiye kadar dahil-i defter olamayanların bundan böyle dahi  
vülât ve mutasarrıfın taraflarından zabt ve iltizamına ra'bet olunur ise yine  
sahibleri mahallerinde mevcut olduğu halde bedel-i sabıkları ve hasılatı gad-  
riden ari olacak vechile tahkik ve yahud vakıf bir sene mutasarrıflarına zabt  
ve ta'yin ile kimesnenin hasılatının zahire ihracına i'tina olunarak ana göre  
bedel-i sabık i'tibarıyla kapu kethüdaları taraflarından zabt ve der uhde olun-  
mak için keyfiyeti bâ tahrirât ve i'lam der sa'adetime inhâ olunmak ve taleb  
ra'bet olunmadığı suretde ashabı taraflarına zabt ve ta'sir itdirilüb canib-i ahir-  
den hilaf-ı defter-i hâkânî bila sened vakı' olan müdahalenin ve vakı' hususı-  
na mübaderet kılınmak irade-i seniyyem muktezasından olmağla ber vech-i  
muarrer amel ve hareket eylemek babında.

Fi evasıt sa (Safer) sene 1250 ( 23 Haziran 1834)



رعش قاضی سلك برقعہ شادی مقربہ مندر مدینہ رعش مضافاتون قبیلہ ایستانہ تابع حقوقہ ایجابہ لکریہ شریفہ اوقافون  
 اور نہ ثابت ناخبرہ شدہ واقع اخوسی نام دیگر با دیوس و نشاند و سوون کبر و سوون صغیر و شبہ بیکاری نام اوقافک بارانہ حکایت  
 فتویٰ سید محمد و سید شامی حسین و سید مصطفیٰ بن سید محمد و سید ابراہیم بن سید مصطفیٰ و سید عثمان ابن سید عمر و قراءہ مذکورہ نامی  
 سازا ہادی عموماً کلی شریعہ کلیدی ذکر اینست قرآن اوقافہ مقروضانہ و مقترض القدم من کل الوجوہ سبب اولوب سبب ثانی ہادی  
 بیرونہ و بیرونہ امرالی معینہ کاندہ امور و مختصر دی و حق بیرونہ ضابطی بیرونہ کوریلوب طرفہ اقروض مذکورہ ایجابہ اثر آیت  
 دیگر شی سنیہ بیرونہ ایستانہ و بیرونہ خدوفا رعای وقف بیرونہ حکومتہ و ضابطہ اہالی قریہ نقدی و بیرونہ ایرونہ  
 برآندہ بیرونہ اولہ نقدی ظاہر اور بقی ایہ رہہ ارتقیف مذکورک تجیدی نمازک اور قدرت تجیر دایرا ایہ اولیہ مذکورہ و قراء  
 بقدر ذلک معاشقہ بیرونہ ہادی و بیرونہ امرالی قدری بہ ایجابہ مقضیای و فرخانی شریفی عزت و قدرت امینی قدری بیرونہ طرفہ  
 بعضی و قدرت ہیکر مقضیای لال اولہ قدرہ عقدا و بیرونہ امرالی دیوانہ نامیہ بقدرہ و پیش ارسلتہ بہ افسار بقدرہ ایہ سویں ایہ  
 بعضی و بیرونہ کلیدی درناری و بیرونہ امرالی اختیار اقتصاد ایہی بیرونہ کلیدی تقدیرہ و کنار اولتقدیرہ معلوم و قدری بیرونہ قدرہ  
 و کتاری بیرونہ ہادی اثر بہ تجیرہ امرالی حکم سزودہ ای سبب ایہ امرالہ و قیاسا درناری و قیاسا درناری حفرہ

---

Takriri hümayunum olmuştur .<sup>42</sup>

Maraş kazasının bir kıta ılayı mefhumunda medinei Maraş muzafatından kasabai Elbistana tabi hazreti Ashabülkehfîşerif evkafından orta niyabend nahiyesinde vaki Efsus namı diğer Yarpuz ve nişanid ve Sevinikebir ve Sevinisagir ve Kıyepınarı namı evkafının ba beraat alışan mütevellileri seyyid Mehmed ve seyyid elhac Hüseyin ve seyyid Mustafa bin seyyid Ahmet ve seyyid İbrahim bin seyyid Mustafa ve seyyid Osman bin seyyid Ömer ve kurrai mezkurenin sair ahalileri umumen meclisi şera gelüp zıkr olunan kurra ezkadim makruzülkalem ve maktuülkadim minküllil vechde serbest olup serbistiyetlerini havi yedlerine verilen emri ali mucеbince kaffeı umur ve hususları vakfı mezbur zabıtı marifetiyle görölüp tarafı ahirden müdahale olunmak icap etmez iken üç beş seneden beri Elbistan voyvodası hallaf Ömer ağa vakfı mezburun hükümetine dahil ile ahaliyi kurraya taaddi ve rencide edip perakende ve perişan olacakları zahir olduğunu beyan birle, emri şerifi mezkurun tahdidi niyazında oldukları tahrir ve inha eder, tevlidi mezkure ve kurrai merkumenin muafiyetlerini havi verilen emri ali kayıtları badel ihrac muktezayı defteri hakani izzetlü defter emini efendi bendeleri tarafından arz olunduktan sonra muktezası sual olunduktan, mukeddema verilen emri ali divanı hümayun tarafından verilmiş olmağla yine iktizası vech ile emini muma ileyhin arz ve harameyn muhasebesi derkenarı vechiyle emri ali itası iktiza eylediği, harameyn muhasebesi kaleminden derkenar olunmuştur. Malum devletleri buyurulduktan derkenarı mucеbince divan humayundan tecdiden emri ali itası muvafık ve rayı samileri ise de emrü ferman devletlü saadetlü sultanım hazretlerindir.

---

42 BOA, Cevdet Evkaf, No: 18198, (M.1850).

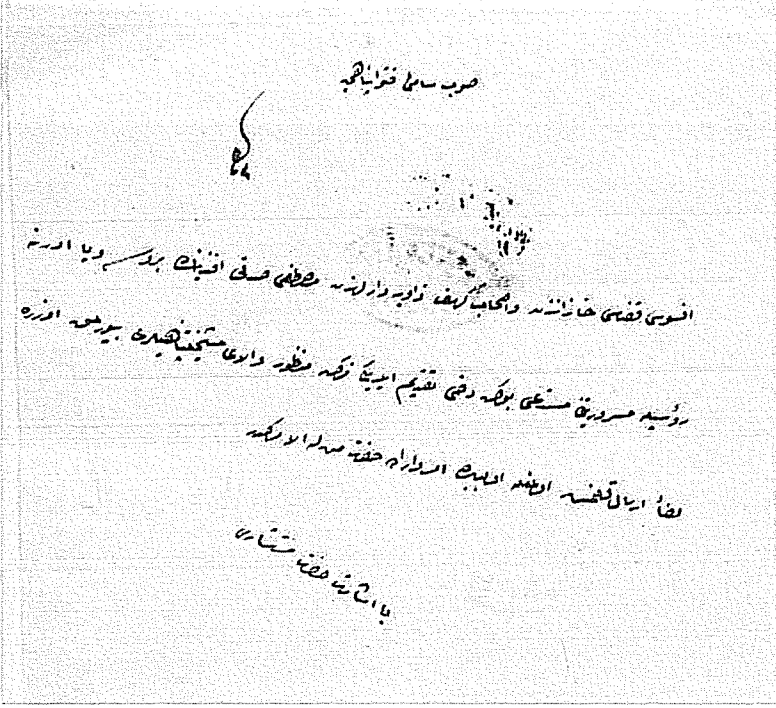
مالىه نازىرى  
 افسوس ناهيهسى اهالىسى اشهابكهف سۇلالەسىدىن بولۇپتۇغۇدا مۇافىقىيەتتە مۇافىقىيەتتە يازىلغان بولۇپتۇغۇدا  
 بولۇپتۇغۇدا يەنە بىر كۆپ بولۇپتۇغۇدا دايىمىزنىڭ ئارقىدا دىنايەت بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 رەقەم دەپ بولۇپتۇغۇدا ياكى بىر نەرسە بولۇپتۇغۇدا خەندەم بىر نەرسە بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 نىسبەتتە بىر دەپ بولۇپتۇغۇدا بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 اولدۇغۇدا بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا خەندەم بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 سىغىتە بولۇپتۇغۇدا بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا بىر يۈزۈم بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 افسوس نازىرىنىڭ قىلمىش بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت  
 افسوس نازىرىنىڭ قىلمىش بولۇپتۇغۇدا دەرھىم بىر يۈزۈم سۇلالەت

Maliye Nazırına<sup>43</sup>

Efsus nahiyesi ahalişi Ashabıkehf sülalesinden bulunduğundan muafiyetlerine dair yedlerinde atik emri ali bulunduğu cihetiyle vergü vermemek daiyesinde oldukları ve nahiyeyi mezbure dört beş yüz ve sülalei merkumeden bulunanlar yalnız beş altı haneden ibaret olarak vergüleri dahi ahali saireye nisbetle pek dun bulunmuş ve beyanlarında bundan dolayı bazı mertebe kıl ve kal vuku bulmuş olduğu beyanıyla bir güna fitne taht itmemek üzere emri ali mezkur kaydının terkinıyla icabının sürati icrası ifadesine dair Maraş valisi atufetlü paşa hazretleri tarafından varid olan bir kıta tahrirat meclisi valaya ledel ita sureti işara ve usul ve emsaline nazaran icabının ifadesi lazım gelecek manzuru hümayun buyrulması üzere tahriratı merkume leffen gönderilmiş olmağla icabının işarı muktezayı himem bendeleri.

43 BOA, A.MKT, No:129, Vesika No:49, Tarih: 9 Şaban 1266 (20 Haziran 1850).



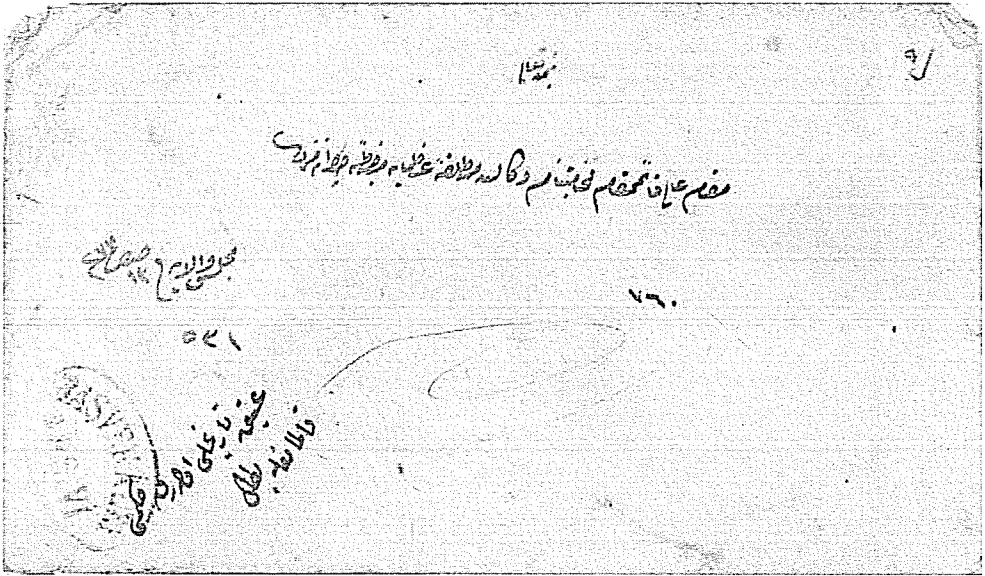


Subu samii feteva penahiye <sup>44</sup>

Efsus kazası hanedanından ve Ashabıkehf zaviyadarlarından Mustafa Sıdkı efendinin beruse veya Edirne ruusuyla mesruriyetini müstedi bu gün dahi takdim ettiği mezkur manzuru valayı meşihatpenahileri buyurulmak üzere leffen irsal kılınmış olmağla olbabda emir ve irada hazreti menlehül emrindir.

Ba işaret hazreti müsteşari.

44 BOA, A.MKT.WZD, Dosya No:274, Vesika No:63, Tarih:10 Cemazielahir 1275 (15 Ocak:1859).



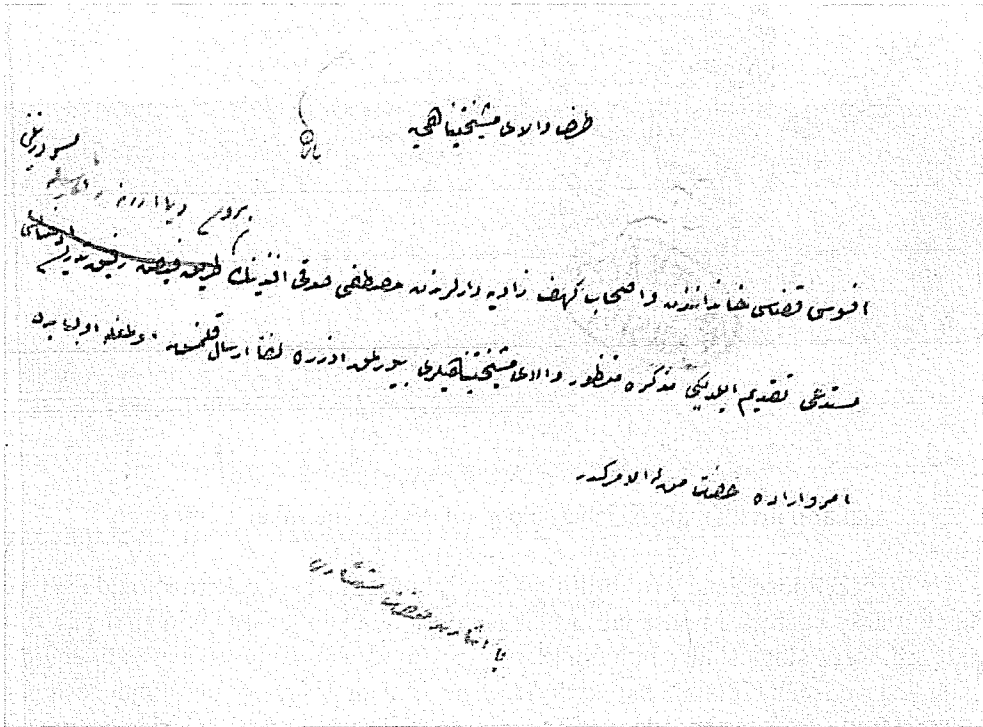
Biminne Teala<sup>45</sup>

Makamı alii kaimakam muhabetnam devleti mutlakai uzmaya mazba-  
tai çakeranemizdir.

Meclisi valaya 12 Safer Sene 276

Atik tarihli evraki hükmü kalmamağla.

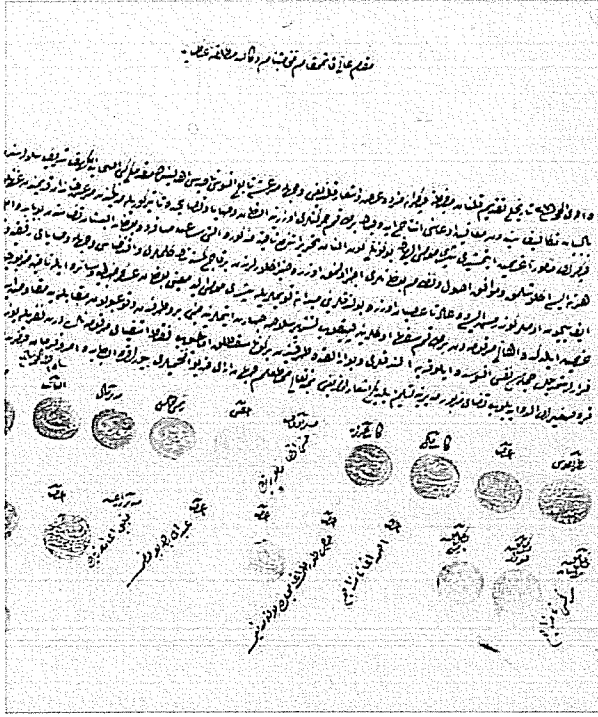
45 BOA, MVL, Dosya No: 602, Gömlek No:67, 12 Safer 1276 ( 10 Eylül 1859)



Tarafı valayı meşihat penahiye<sup>46</sup>

Efsus kazası hanedanından ve Ashabikehf zaviyadarlarından Mustafa Sıdkı efendinin beruse veya Edirne ruusuyla mesruriyetini müstedi takdim eylediği mezkure manzuru valayı meşihatpenahileri buyurulmak üzere leffen irsal kılınmış olmağla olbabda emir ve irada hazreti menlehül emrindir. Ba işaret hazreti müsteşari.

46 BOA, A.MKT.NZA, Dosya No:270, Tarih: 19 Recep 1275 (22 Şubat 1859).

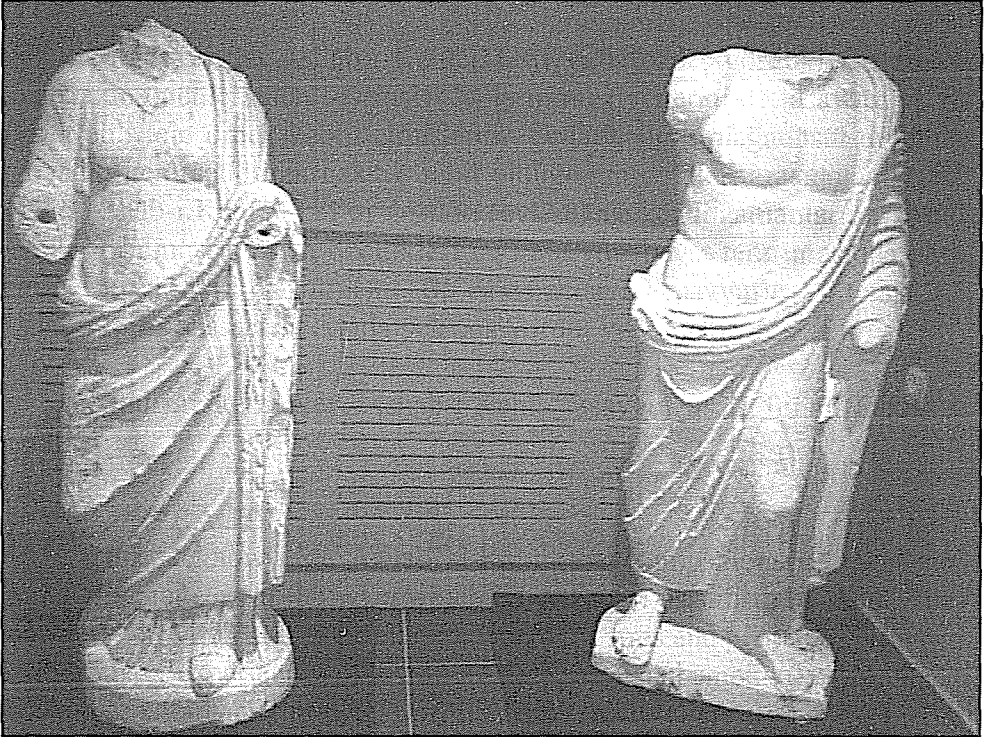


Makamı ali kaimakam fehامتbenam devleti mutlakai azimeye <sup>47</sup>

15 Zilhicce Sene 276 tarihli takdim kılman mazbata çakeranemizde arz ve işar kılındığı vechile, Maraşa tabi Efsus nahiyesi ahalisinden mukaddemki gibi Ashabikehf işerif sülalesinden buldukları bilbeyan tekalifi seniyyeden muafiyet iddiasını intac edecek bir takım hareketleri üzerine olunan vesaya ve nesayihde tesir görülmediğinden, Maraş hanedanı kadiminden izzetlü Ahmet paşa çakirleri memuren azimet etmişdi. Paşayı mumaileyhin bu günkü gün alınan tahriratında nahiyeyi mezkurede altı saat mesafede bulunan Elbistan kazasından bu babda emel ve meramları her ne ise anlaşılmak ve muvafık usul ve nizam bozanları icra olunmak üzere haber anlayanlarından birkaç kimesnenin gelmeleri ve iktizası vechile vësayayı refiyete ve tehdidinin ikası için adamlar göndermiş ise de alenen isyan üzere bulduklarını meydana koymalarıyla, paşayı mumaileyh muini bulunan askeri zabtiyye vesaire ile nahiyeyi mezbure canibine doğru azimet eyledikde, ahali merkumeden birtakım sufeha önlerine çıkıp teşhiri silaha cesaret etmelerine mebni beri taraftan vuku bulan mukabeleye mukavemet edemeyerek fırarla şimdilik cümlesi nefsi Efsusda ablukaya alındıkları ve bu aralıkta tarafeynden bir güne sakatlık olmayup fakat eşkiyayı merkumanın dört neferiyle yüz on resi karasığıruları elde edilip, kazayı mezbure müdürüne teslim edildiği işar olunduğu, bi menni teala muhatı ilm cihan edayı sıdkı fahimleri buyuruldukda, olbabda emrû ferman hazreti menlehül emrindir.

21 adet mühür ve imza.

47 BOA, MVL, Dosya No: 602, Gömlek No:67, 15 Zilhicce 1276 (4 Temmuz 1860)



---

## TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE ve TASAVVUFÎ/İŞÂRÎ TEFSİRLERDE ASHÂB-I KEHF KISSASI

Yrd. Doç. Dr. Ali NAMLI\*

### ÖZET

Mutasavvıflar Ashâb-ı Kehf'i, tasavvufla özdeş gördükleri fütüvvet konusunun öncülerinden saymışlar, onların meziyetlerini de tasavvuf ve fütüvvet ehli için örnek kabul etmişlerdir. Onlarla ilgili olağanüstü durumlar evliyânın kerâmetlerinin hak ve sâbit olduğunun delilleri arasında zikredilmiştir. Ashâb-ı Kehf Allah'ın dostları (evliyâ) ve kendi zamanlarının evtâdi olarak görülmüş; onların özellikleri ile tasavvufî hayat tarzı arasında paralellikler kurulmaya çalışılmıştır. Bu bakış açısıyla tasavvufî/işârî tefsirlerde Ashâb-ı Kehf Kıssası hakkında pek çok yorum yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Ashab-ı Kehf, Tasavvuf, İşârî Tefsir, Fütüvvet, Keramet.

### ABSTRACT

Sufis acknowledge Ashab al-Kahf (the Companions of the Cave) among the pioneers of futuwwa which is seen same as sufism by them. They consider their virtues as exemplary manners for sufis and people of futuwwa. Extraordinary experiences of Ashab al-Kahf are listed among the proofs that shows that karamahs (miracles) of the saints (awliya) are true and genuine. Ashab al-Kahf are seen friends of God (awliya) and sufis to establish parallelism in many aspects between their attributes and mystical life style. From this perspective various interpretations of the story of Ashab al-Kahf can be found in the books of ishari commentaries of the Qur'an.

**Key words:** Ashab al-Kahf, Sufism, Tafsir al-Ishari (Ishari commentary of the Qur'an), Futuwwa, Karamah.

---

\*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Üsküdar/İstanbul. - [alinamli@hotmail.com](mailto:alinamli@hotmail.com)

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in on sekizinci sûresi, adını sûrenin 9-26. âyetlerinde bahsedilen Ashâb-ı Kehf kıssasındaki kehf (mağara) kelimesinden almıştır. Bu âyetlerde geçmiş ümmetlerde yaşamış bir grup gencin kıssası anlatılır. Putperestliğe ve çoktanrıçılığa karşı çıkan bu gençler Allah'ın birliğine inanmışlar ve bu inançlarını açıkça ortaya koymuşlardır. Bu tavırlarından dolayı taşlanarak öldürülmekten veya zorla dinlerinden döndürülmekten endişe ederek bir mağaraya sığınmışlardır. Allah onları mağaranın girişinde ayaklarını uzatmış yatan köpekleriyle birlikte derin ve uzun bir uykuya daldırmıştır. Aradan birkaç asır gibi Allah'ın dilediği kadar uzun bir zaman geçtikten sonra uyandırılan gençler kendi aralarında bir gün veya bir günün bir kısmı kadar kaldıklarını konuşmuşlar, nihayet **“Rabbimiz, kaldığınız müddeti daha iyi bilir.”** dedikten sonra içlerinden birini gümüş bir para ile yiyecek almak üzere şehre göndermişlerdir. Böylece onların durumuna muttali olanlar Allah'ın vadinin hak olduğunu ve kıyametin mutlaka geleceğini anlamışlar, mağaranın bulunduğu yere bir meşid yapmaya karar vermişlerdir. Kur'ân'da anlatılan kıssaların esas amacı onlardan çıkarılacak ders ve ibretler olduğu için Ashâb-ı Kehf kıssasında da -onların sayıları ve mağarada kaldıkları müddetle ilgili ihtilâfa işâret edilmekle bildirmekte- onların sayılarını ve mağarada ne kadar kaldıklarını Allah'ın daha iyi bildiği ifâde edilerek net sayı ve tarih belirtilmemiştir. (bk. el-Kehf 18/9-26. Ashâb-ı Kehf ile ilgili geniş bilgi ve bibliyografya için bk. Ersöz, 1991: III, 465-467; Aşkar, 2011: 169-178)

Tevhid inancını savundukları için baskı gören, buna rağmen inançlarından dönmeyen, bu uğurda yerlerini-yurtlarını terk eden ve birkaç asır mağarada uyutulan Ashâb-ı Kehf hakkında Kur'an'da “fetâ” sözcüğünün çoğulu olan “*el-fitye/fitye*” (*gençler, yiğitler*) kelimesi kullanılmıştır (el-Kehf 18/10, 13). Fetâ sözlükte genç, yiğit, cömert; *fütüvvet* ise gençlik, kahramanlık, cömertlik anlamlarına gelir. Halk arasında takdir edilen bir vasıf olan yiğitliği Kur'an'daki *fetâ* ifadesiyle irtibatlandıran sûfler bu kavramı bir tasavvuf terimi haline getirmişlerdir. Onlara göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakiki bir sûfide de bulunduğuandan sûfi aynı zamanda bir *fetâdır*. Bu sebeple sûfler *fetâyı* “sûfi”, *fütüvveti* de “tasavvuf” olarak tarif etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)'nin *Kitâbü'l-Fütüvve*'sinden başlayarak mutasavvıfların eserlerinde anlattığı *fütüvvetle* ilgili âdâb, ahlâk ve nitelikler aynı zamanda bir sûfide de bulunması gereken meziyetlerdir (Uludağ, 1996: XIII, 259-260).

Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*'nin baş tarafında Âdem, Şit, İdris, Nuh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, İsmâil, Lût, İshâk, Ya'kub, Eyyûb, Yûsuf, Zülkifl, Şuayb, Musa ve Hârûn peygamberleri fütüvvetle irtibatlandırdıktan sonra Ashâb-ı Kehf ve Rakîm'in de fütüvvetle şereflendiklerini, kurtulup nimet yurduna erdiklerini belirtir. Ashâb-ı Kehf'ten sonra da bazı peygamberleri zikreder (es-Sülemî,

1977: 8-10). Allah için canından, âilesinden, malından ve evlâdından geçtiği için İbrâhim (a.s.)'ın fetâ diye isimlendirildiğini söyledikten sonra "Allah'ın seçkin vefîlerini/dostları" diye nitelediği Ashâb-ı Kehf'i de Allah'ın bu isimle anarak: "**Hakikaten onlar, Rablerine (vâsıtasız, delilsiz) inanmış fetâlardı/gençlerdi.**" (el-Kehf 18/13) dediğini belirtir. Onlar Rablarına, sırf Rabları için inandıklarından dolayı hidayetleri artırılmak sûretiyle kendilerine ikramda bulunulmuş, böylece Hakk'a yakınlık (kurb) sergileri üstünde kıyam edip durmuşlar ve "**Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir.**" (el-Kehf 18/14) demişlerdir. Hak onlara hil'atlerinden bir hil'at giydirmiş, onları yüce gözetimine almış, kendi çevirmelerinin lâtfelerinde evirip çevirmiş ve "**Onları sağ tarafa ve sol tarafa çeviririz.**" (el-Kehf 18/18) demiştir. İşte bu şekilde fütüvvet yoluna sarılan kimse de Hakk'ın gözetimi, himayesi, idaresi ve koruması altında olur (es-Sülemî, 1977: 11).

Sülemî'nin öğrencisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de tasavvufun en meşhur klasik eserlerinden *er-Risâle*'de fütüvvet konusuna ayırdığı bölüme Ashâb-ı Kehf ile ilgili Kehf sûresinin 13. âyeti ile başlar ki bu, fütüvvet konusuna Kur'an'dan delil getirme maksadına ilaveten Ashâb-ı Kehf'i bu hususta öncü ve örnek göstermek için olmalıdır. Kuşeyrî, Ashâb-ı Kehf'e neden "*fitye (gençler, yiğitler)*" dediği ile ilgili olarak da üstâdı ve kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015)'m Nasrâbâdî (ö. 367/978)'den işittiği şu sözü de aktarır: "Ashâb-ı Kehf Rablerine vâsıtasız olarak inandıkları için onlara "*fitye*" denilmiştir." (el-Kuşeyrî, 1989: 390, 391). *er-Risâle*'nin Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) tarafından yapılan şerhinde ise bu husus biraz daha açılarak şöyle denir: "Denilmiştir ki: Onlar fütüvvet ehli (fityân) oldukları için âilelerinden ayrıldılar. Rablerine kaçarak ve dünyevî hazlarından yüz çevirerek O'na koştular. Dünyevî hazları Allah için terk etmekle övüldüler. Bu yüzden onlar için âdet bozuldu da mağaralarında halleri değişmeden üç yüz yıl kaldılar ve dokuz yıl da buna ilave etmişlerdir." (el-Ensârî, 1290: III, 169).

Yakın zamanda baskısı yapılan önemli bir tasavvufî klasik eser olan Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî (470/1077 civarı)'nin *Kitâbü'l-Beyâz ve's-sevâd* (Eserin tanıtımı için bk. Tan, 2012: 259-262) adlı eserinde fütüvvet konusuna bir bölüm ayrılmış ve bu bölüme Ashâb-ı Kehf ile ilgili Kehf sûresinin 13. âyeti ile başlanmış, ardından Sülemî'nin tefsîrinde de (es-Sülemî, 2001: I, 403) geçen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin şu sözünü aktarılmıştır: "Onları "*fitye/gençler/fütüvvet ehli*" diye isimlendirdi. Çünkü onlar Allah'a vâsıtasız olarak îman ettiler ve kendilerinden alâkaları kaldırarak Allah'a doğru kıyâm ettiler." (es-Sircânî, 2011: 182).

Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), gerek *Menâzilü's-sâirin*'de fütüvvet konusuna ayırdığı bölüme, gerekse *Kitâbü'l-Fütüvvet* adlı



risâlesine Ashâb-ı Kehf ile ilgili Kehf sûresinin 13. âyeti ile başlamıştır (el-Herevî, 1966: 23; Küçük, 2000: 145).

Diğer pek çok fütüvvetnâmede de Ashâb-ı Kehf ile ilgili âyetlere yer verilip yorumlandığı görülmektedir (Örnek olarak bk. *Resâil-i Civanmerdân*, 1973: 5, 6, 66, 106, 220).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de fütüvvet konusuna bir bölüm tahsis etmekle birlikte kendinden önceki müellif sûffilerin aksine konuyu Ashâb-ı Kehf ile ilişkilendirmemiştir (İbnü'l-Arabî: I, 241-244).

Kuşeyrî ve Hücvîrî (ö. 465/1072) gibi müellif sûffiler Ashâb-ı Kehf kıssasını, onların hallerini, köpeklerinin onlarla konuşmasını, uzun yıllar uyutulmalarını, uyurken sağa ve sola çevrilmelerini ve diğer onlar üzerinde zâhir olan hayret verici durumları evliyânın kerâmetlerinin hak ve sâbit olduğunun delilleri arasında saymışlardır. Ashâb-ı Kehf peygamber olmadığına göre bütün bu hârikulâde hallerin mûcize olmadığı da açıktır. O halde bunların kerâmet olması zarûridir (el-Kuşeyrî, 1989: 568; Hücvîrî, 1996: 348).

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210) de tefsîrinde Ashâb-ı Kehf kıssasının baş tarafında bu konuya temas eder. Sûffilerin kerametlerle ilgili görüşlerinin doğruluğuna bu âyetleri delil getirdiklerini ve bunun apaçık bir istidlâl olduğunu söyler. Ardından konuyu tafsilatlı olarak ele alır. Velînin mâhiyeti ve bir insanda hâriku'l-âde/alışılmıştan farklı bir fiil görülmesi durumunun farklı ihtimalleri üzerinde durur. Sonra evliyânın kerâmetlerinin câiz olmasının Kur'an'dan delillerini sayarken ikinci sırada Ashâb-ı Kehf kıssasını, onların üç yüz dokuz yıl uykuda diri ve âfetlerden selâmette olarak kalmalarını, Allah'ın onları güneşin sıcağından korumasını zikreder. Bu hârikulâde hâdisenin mûcize değil kerâmet olduğunu da şöyle îzah eder:

“Bu hâdisenin herhangi bir peygamber için mûcize olması imkânsızdır. Çünkü onların uykuya yönelmesi harikulade bir iş değildir ki bir mûcize sayılsın. Çünkü insanlar, bu uyuma müddetince yaşayıp o vakit kalkıp gelenlerin üç yüz dokuz yıl önce uyuyan kimseler olduklarını bilmedikleri sürece onların bu iddiada sâdik olduklarını anlayamayacaklarından bu hâdisede onları tasdik etmezler. Halbuki bu şartların hiçbiri gerçekleşmemiştir. Şu halde bu hâdiseyi, herhangi bir peygamber için mûcize kabul etmek imkânsızdır. Geriye, bunun velî kullar için bir keramet ve onlar için bir ihsan kılınmış olması durumu kalmaktadır.” (er-Râzî, 1999: XXI, 430-432).

Hücvîrî sûffilerin sefer ve hazarda uyumalarının âdâbı konusunda zorla uykusuz kalan kimsenin bu hareketinin bir kıymeti olmadığını, tekellüfsüz ve tabîi olarak uykusuz bırakılanın ya da uyutulanların değerli olduğunu söyler. Uyutulanlara Ashâb-ı Kehf'i örnek verir. Allah Ashâb-ı Kehf için uykuyu tercih etmiş, onları en yüce bir mahalle ulaştırmış ve küfür elbisesini

boyunlarından söküp atmıştır. Çünkü onlar, Allah Teâlâ uyku halini üzerlerine atana kadar ne uyumak ve ne de uyumamak için kendilerini zorlamışlardı. İrâde ve tercihleri olmaksızın onları görüp gözeten Allah idi. Nitekim Allah: **“Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik.”** (el-Kehf 18/18) demektedir. Bu iki durum da irâdesiz bir halde idi. İşte kul, irâdesinin nihâyete erdiği bir dereceye ulaşınca, her şeyden el çeker, mâsivâ ve ağıyardan himmeti yüz çevirir, uyusa da uyanık kalsa da farketmez. Hangi sıfatta bulunursa bulunsun, aziz ve ulu olur (Hücvârî, 1996: 502).

Tasavvufta az yemenin yanı sıra yenilenlerin helal olması konusu üzerinde de önemle durulmuştur. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Kütü'l-kulûb'da müridlerin yeme-içme konusunda dikkat etmeleri gereken hususlardan ve âdâbdan bahsederken sözü Ashâb-ı Kehf'in yiyeceklerinin temiz ve helal olması için gösterdikleri titizliğe getirir. Hidâyet, tevhid, rahmet ve rüşd sâhibi olan o mü'minleri Allah yediklerini güzelce araştırıp incelemekle vafetmiştir. Onların yiyeceklerini güzelce araştırıp incelemeleri ve yiyecek almak için şehre gönderdikleri arkadaşlarının bu hususta dikkatini çekmeleri kıyımlarına/ayağa kalkmalarına dâhildi. Nitekim Mekkî, Ashâb-ı Kehf'in yiyecek almak için bir arkadaşlarını şehre gönderirken ona söyledikleri **“(şehrin) hangi yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin.”** (el-Kehf 18/19) şeklindeki sözlerini ‘hangi yiyeceği daha helal ve daha üstün ise’ diye yorumlar. Dolayısıyla onlar şehre gönderdikleri arkadaşlarına Allah'ın kendilerine yenilmesini helal kıldığı yiyeceği araştırmasını söylemişlerdir (el-Mekkî, 2005: II, 296).

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) sûfilere Allah'ı tanıyıp ibâdet eden, Allah'ı zikre, nefsin isteklerine (hevâ) muhâlefete ve dünyanın lezzetlerinden yüz çevirmek sûretiyle Allah'a giden yola sülûk etmeye devam eden kimseler olarak tarif eder. Mücâhedeleri sırasında onlara nefsin ahlâkı, ayıpları ve amellerinin âfetleri mâlum olur. Her asırda Allah'ı tanıyıp ibâdet eden bir topluluk vardır. Allah âlemi onlarsız bırakmaz. Çünkü onlar yeryüzünün direkleri/evtâdıdır. Onların bereketiyle yeryüzünde yaşayanlara rahmet iner. Nitekim Hz. Peygamber'in “Onlar sâyesinde size yağmur yağdırılır ve rızık verilir.” (Ma'mer b. Râşid, 1983: XI, 250; el-Aclûnî, 1997: I, 21-23) dediği rivâyet edilmiştir. Gazzâlî, Ashâb-ı Kehf'in de onlardan olduğunu, Kur'an'ın haber verdiği üzere böyle kimselerin geçmiş ümmetler içerisinde de bulunduğunu ifâde eder (el-Gazzâlî, 1962: 151). Gazzâlî'nin bu değerlendirmelerinden hareketle onun Ashâb-ı Kehf'i geçmiş ümmetlerin sûfilere olarak gördüğü ve onları yaşadıkları zamanın evtâdı saydığı söylenebilir.

Ashâb-ı Kehf kıssasına atıflar yapan ve kıssayı çeşitli yönlerden tasavvufî olarak yorumlayan mutasavvıflardan birisi de Mevlânâ Celâleddin

Rûmî (ö. 672/1273)'dir. Mevlânâ, tasavvufî mânâda Ashâb-ı Kehf kıssasını olup bitmiş bir hâdise olarak görmez. Onların benzerlerinin devamlı var olduğunu vurgular. Ancak onların farkında olmak için kişinin gözünde ve kulağında mühür olmaması gerekir. Nitekim Mevlânâ şöyle demektedir:

*Dünyada nice Eshab-ı Kehf vardır ki bu zamanda senin yanbaşında ve önündedir.*

*Mağara da dost da onunla terennüm etmektir. Ne fayda ki senin gözünde ve kulağında mühür var? (Mevlânâ, 1991: I, 32, b. 405-406).*

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin yorumuna göre bu beyitlerde kastedilen Ashâb-ı Kehf'in sırrına vâris olan ehlüllahıtır. Onlar uyuyan kimseler gibi uyanık olduklarında da dünya hallerinden habersizdirler. Onlara 'Ashâb-ı Kehf-i vücûd-i hakîkî' denir. Burada mânevî Ashâb-ı Kehf'in hakîkatte çok olduğuna işâret vardır. Bu ümmet içinde her asırda peygamberlerin sayısı kadar, yani yüz yirmi dört bin evliyâ mevcuttur. Zamânın nûrâniyyetine göre bâzen bu sayı daha da fazla olur (Bursevî, 1287: II, 112).

Ashab-ı Kehf hakkındaki "**Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik.**" (el-Kehf 18/18) âyetini Mevlânâ şöyle değerlendirir: Uykuda ne gam, ne kâr-zarar endişesi, ne de falanın filanın hayali vardır. Âriflerin ve velilerin uyanık iken de hali böyledir. Yâni onlar uyanık iken de dünyaya karşı uykudadırlar. Onlar geçgündüz ayakta olsalar da, yürüyüp gezseler de dünya hallerinden uykudadırlar. Rabb'in elinde evirip çevirdiği kalem gibidirler. Yazı yazan eli görmeyen kimse, kalemin hareket ettiğini görür de yazma işini kalemden sanır. Allah onları kendilerinin haberi olmadan işletir, sağa sola çevirir. Mevlânâ sağa çevrilmeyi iyilikler ve güzellikler, sola çevrilmeyi ise bedene âit iş ve meşguliyetler olarak yorumlar (bk. Mevlânâ, 1991: I, 31-32, b. 391-394, 403-404; I, 255-256, b. 3186-3189).

Mevlânâ, kendi iradelerini Allah'ın iradesinde fânî kılan/yok eden kişilerin durumunu Ashab-ı Kehf'e benzetmektedir. Ashab-ı Kehf'in de tasarrufları kendilerinden değildi. Onları hareket ettiren, bir halden bir hale değiştiren Allah idi. Ârifler de Allah'ın irâdesinden dışarı çıkmazlar, kötü söz söylemezler. Söylenen kötü sözleri, hakaretleri duymazlar. Kimsenin aleyhinde konuşmazlar. Bu bakımlardan ölü/uykuda gibidirler. Kimseye el kaldırmazlar. Hakk'a teslim oldukları için kimseden bir şey beklemezler. Mevki, şöret ve servet peşinde koşmazlar. Buradaki ölü gibi olmak, ihtirasları, kötü huyları öldürmek, uyanık iken de çalışırken de dünyaya, dünya isteklerine karşı uykuda olmak mânâsınadır. (Mevlânâ, 1997: I, 54, 58. dipnot)

Mevlânâ, varlık ve benlikten kurtulanlara felek, güneş ve ayın bile hürmet ve tâzimde bulunacağını, kimin bedenindeki ateşperest nefis öldü ise güneşin de bulutun da onun emrine gireceğini, gönlünde ilâhî aşk ateşi

parlayan kimseyi güneşin bile yakmayacağını belirttikten sonra bu hususta örnek olarak Ashâb-ı Kehf'e güneşin vurmadığına dâir "(Rasûlüm! Orada bulunsaydın) güneşi doğduğu zaman mağaralarının sağma meyleder, barten de sol taraftan onlara isabet etmeden geçer görürdün" (el-Kehf 18/17) âyetini zikreder (Mevlânâ, 1991: I, 242, b. 3003-3006).

Yardan değil ağyârdan halvet etmek ve kötü dostlardan uzak durmaktan bahsederken de Mevlânâ Âshab-ı Kehf kıssasına gönderme yapar (Bk. Mevlânâ, 1991: II, 2-3, b. 25-39). Canlı ve şuurlu bir varlık gibi gösterdiği toprak ve ağacın sevgilisi olan baharla buluşunca çiçekler açıp baştan ayağa donandığını, fakat güz mevsimi gibi aykırı bir dost görünce başını, yüzünü yorgana çektiğini söyleyerek teşhis sanatı yaptıktan sonra intak sanatına da başvurarak onları konuşturur ve onların ağzından şunları söyler:

*"Kötü dostla ünsiyet, belâya bulaşmaktır. Mademki o geldi, bana uyumak düşer."*

*Uyuyayım da Ashâb-ı Kehf'ten olayım. O sıkıntıda o mihnette mahpus kalmak, Dakyanus'tan iyi" (Mevlânâ, 1991: II, 3, b. 36-37)*

Çünkü Ashâb-ı Kehf uyanık iken Dakyanus'a hizmet etmişlerdi. Uykuları ise onların namus sermayesi oldu, yani şereflerini ve haysiyetlerini kurtarmış oldu. İşte böyle bir uyumayı uyanıklık sayan Mevlânâ bilgisizle düşüp kalkan kimse için de şöyle hayıflanır:

*"Bilgiyle uyumak uyanıklıktır. Vay bilgisizle oturan uyanık kişiye!" (Mevlânâ, 1991: II, 3, b. 39)*

Kehf sûresinde Ashâb-ı Kehf'in uykudan uyandıklarında kendi aralarında bir gün ya da bir günün bir bölümü kadar uyuduklarını, bazılarının ise ne kadar uyuya kaldıklarını Rablerinin daha iyi bileceğini söyledikleri haber verilmektedir (bk. el-Kehf 18/19). Mevlânâ bu kadar uzun bir müddetin onlara çok az gibi gelmesini şöyle izah eder: Uzunluk ve kısalık cisimlere/bedenlere göre olup canda/ruhta uzunluk ve kısalık olmaz. Onun için Ashâb-ı Kehf üç yüz dokuz yıl uyudukları halde ruhları bedenlerine dönünce o uzun yıllar kendilerine bir gün gibi görünmüştür. Rûhlar âleminde gece, gündüz, ay ve sene bulunmayınca ihtiyarlık, usanma ve bıkkınlık da yoktur (Mevlânâ, 1991: III, 239, b. 2938-2941). Yine Mevlânâ *Mesnevî'de* Ashâb-ı Kehf'in bu kadar uzun süre uyuya kalmalarının ruhların yaratılması sırasında (elest bezminde) Allah'ın "**Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"** sorusuna verdikleri "**Belâ/Evet**" (bk. el-A'râf, 7/172) cevâbının/mânevî şarabının sarhoşluğu ile olduğunu, *Dîvân-ı Kebîr'de* ise ilahî aşk şarabından içtikleri için bu kadar uzun süre harap halde mest olduklarını ve yatıp uyuduklarını belirtir (Mevlânâ, 1991: IV, 170, b. 2097-2098; Mevlânâ, 1377: I, 448, gazel no: 1135).

Mevlânâ *Mesnevî'nin* değişik yerlerinde Ashâb-ı Kehf'in köpeği hakkında da değerlendirmeler yapar. Bunlardan birisi insanın sûreti/dış

görünümü ile değil rûhu ve mânâsı ile insan olduğu konusundan bahsederken geçmektedir. Mevlânâ sûrete/dış görünüme tapanları eleştirip insanın rûhu ve mânâsı ile insan olduğunu, insan sûretle insan olsaydı Hz. Peygamber ile Ebû Cehil'in eşit olacağını, duvar üstüne yapılan insan resmi de insana benzemekle birlikte onun canı olmadığını ifâde eder (Mevlânâ, 1991: I, 82, b. 1018-1021). Ardından sözü Ashâb-ı Kehf'in köpeğine getirerek şöyle der:

*Eshab-ı Kehf'in köpeğine el verilince, dünyadaki bütün aslanların başları alçaldı.*

*Canı, nur denizinde garkolduktan sonra ona, kötü ve çirkin sûretin ne ziyamı var? (Mevlânâ, 1991: I, 82-83, b. 1022-1023)*

Mesnevî şârihlerinden İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) bu beyitleri şöyle açıklar: Ashâb-ı Kehf'in köpeğine onlarla beraberliğe ve onlara hizmet etmeye Hak tarafından destur verilip onlarla birlikte cennete girmekle müjdelendiğinden, özellikle Kur'an'da Ashâb-ı Kehf kıssasında birkaç kez ondan bahsedilmesi sebebiyle, vahşi hayvanların kralı ve sûret/görünüş bakımından köpekten birçok yönden üstün olan aslanların başı, görünüşte hakir olan köpeğe verilen şeref ve izzeti görünce önüne eğilir. Allah, peygamberler ve velîler sûrete değil niyet ve sûrete/ahlâka bakarlar (Ankaravî, 1289: I, 230-231).

Mevlânâ, insanın insandan etkileneceğini, iyiliklerin, kötülüklerin, kinlerin gizli bir yoldan gönüllerden gönüllere akıp gittiğini belirttikten sonra hayvanların da insandan etkilendiğini, onun tesiri altında kaldığını, hatta insandan öküze ve eşeğe bile anlayış, bilgi ve hüner geçtiğini, serkeş atın rahvan hâle geldiğini, ayının oynadığını, keçinin selam verdiğini, köpeğe insanın huyu geçip çobanlık yaparak sürüyü koruduğunu ya da av avladığını ifâde eder. Ashâb-ı Kehf'in köpeğine de onlardan öyle bir huy sirayet etmiştir ki sonunda Allah'ı aramaya koyulmuştur (Mevlânâ, 1991: II, 108-109, b. 1421-1425). Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin huyu iyi olduğu için köpek sûretinde olması ona bir noksanlık vermemiştir (Mevlânâ, 1991: V, 213, b. 2597).

Mevlânâ, Allah'ın lütfundan ve cezbesinden bahserken de Ashâb-ı Kehf'in köpeğini örnek verir. Allah yolunda köpeğin sesi/sızlanması bile Allah'ın cezbesiyedir. Ashâb-ı Kehf'in köpeği o cezbe sâyesinde leş yemekten kurtulmuş, pâdişahlar sofrasının başına oturmuştur. Kıyânete kadar çanaksız çömleksiz, rahmet suyunu içip merhamet yemeğini yer durur. Köpek postuna bürünmüş, yâni görünüşte hor ve hakir, adı sam olmayan nice kişiler vardır ki, perde arkasında, Ashab-ı Kehf'in köpeğine verilen sevgi kadehinden içer dururlar (Mevlânâ, 1991: III, 17-18, b. 207-210). Yine Mevlânâ, Allâh'ın lütf ve güzellik güneşi ışığını nereye düşürürse orasının nurlanacağını, güzelleşeceğini; ister köpek olsun, ister at olsun yücelip değer kazanacağını ve Ashab-ı Kehf'in köpeğine döneceğini ifâde eder (Mevlânâ, 1991: VI, 273, b. 3451).

Mevlânâ, hastalanan Mecnun'u tedavi için gelen hacamatçı ile arasında geçen konuşmaları hikâyeye ederken hacamatçının ağzından kurt, ayı ve aslanın bile aşkın ne olduğunu bildiğini, aşktan kör olan kişinin köpekten de aşağı olduğunu ifâde eder. Ardından şu soruları sorar:

*Köpekte aşk damarı olmasaydı Ashâb-ı Kehf'in köpeği, kalb erbabını arar mıydı hiç?*

*Şöhret bulmamıştır ama âlemde onun cinsinden çok köpekler vardır.*

*Sense kendi cinsinden olandan bile bir koku almadın. Artık kurtla koyundan aşk kokusunu nereden alacaksın?*

*Aşk olmasaydı, varlık nereden olurdu? Ekmek nasıl olur da gelir senin vücuduna katılırdı? (Mevlânâ, 1991: V, 165, b. 2008-2012)*

Ashâb-ı Kehf'in köpeği Kıtâmîr pek çok şâir gibi Mevlânâ tarafından da şükran, bağlılık, sadâkat, vefâkarlık ve teslimiyet timsali olarak gösterilmiştir (Örnek olarak bk. Mevlânâ, 1991: II, 153, b. 2011; III, 25-26, b. 310-321).

### **Tasavvufî/İşârî Tefsirlerde Ashâb-ı Kehf Kıssası**

Şimdi de sûfilerin işârî tefsirlerde Ashâb-ı Kehf ile ilgili âyetlere yaptıkları tasavvufî yorumlardan örnekler aktarmak istiyoruz.

**“(Rasûlüm)! Yoksa sen, bizim âyetlerimizden (sadece) Kehf ve Rakîm sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı sandın?”** (el-Kehf 18/9) âyeti hakkında sûfiler arasında “seyyidü't-tâife/sûfiler topluluğunun efendisi” diye anılan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) şöyle der: “(Ey Muhammed) onlara şaşırma. Senin durumun onların durumundan daha büyüktür/hayret vericidir. Çünkü sen bir gecede Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldün ve Sidretü'l-müntehâ'ya eriştirildin. İki yay arası kadar, hatta daha yakın olan bir yakınlıkta bulundun. Sonra gecenin bitiminde yatağına geri getirildin.” (es-Sülemî, 2001: I, 402; el-Baklî, 2008: II, 397). *Kuşeyrî Letâifü'l-işârât* adlı işârî tefsirinde Cüneyd'in ismini zikretmeden bu yorumu zikreder ve sonunda “Onlar (Ashâb-ı Kehf) ise senelerce mağarada kaldılar.” (el-Kuşeyrî: II, 379) diye ekler. Rûzbihân el-Baklî (ö. 606-1209) ise bunu Peygamberimiz'in diğer mucizelerini de içine alacak şekilde genelleştirerek “Senin hakkında izhar ettiğimiz en büyük âyetler/mucizeler onların halinden bin kere daha hayrete şayandır.” (el-Baklî, 2008: II, 397) der. Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256) ise Muhammed ümmetinden halvet ehli olanları da dâhil ederek “Senin ümmetin içinde halleri bunlardan daha ibrete şâyân olanlar vardır. Çünkü onların içinde halvet ehli vardır. Onlar tefekkür ve tezekkür için O'nunla baş başa kalmayı tercih edenlerdir. Onların sığınağı, halvet odasıdır. Onların âlâmeti (rakîmi) muhabbet nakışları ile bezenen kalbleridir. Onlar benim sevgilimdir, ben de onların sevgilisiyim. Onların gönül aynası, ledünnî ilimle yaldızlanmıştır.” (Bursevî, 1331: V, 220) yorumunu yapar.

Meşhursûfi Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922): “Ashâb-ı Kehf’i ma‘rifetin gölgesinde olup hiçbir hal onları meşgul etmedi. Onun için de halka onların izleri gizli kaldı.” (Kâsım Muhammed Abbâs, 2002: 126; es-Sülemî, 2001: I, 402; el-Baklî, 2008: II, 397) demiştir. Yine ilk devir sûfilerinden, muhaddis ve müfessir İbn Atâ (ö. 309/922) ise Allah’ın Ashâb-ı Kehf’i kendilerinden çekip aldığını, onlarla ağyâr arasına girdiğini, onları ünsiyet mağarasına sığdırıp yerleştirdiğini, onlara emniyet verdiğini, sonra onları kendilerinden fânî kılıp kendilerinden, irâdelerinden ve mânâlarından geçirdiğini, böylece onların Allah’ın huzurunda (hazret ve aynda) hayrete/şaşkınlığa düştüklerini söyler (es-Sülemî, 2001: I, 402; el-Baklî, 2008: II, 397).

10. âyeti İsmâil Hakkı Bursevî, Ashâb-ı Kehf her ne kadar Dakyanus’la karşılaşmaktan korkarak ve ondan kaçarak mağaraya sığınmışlarsa da esasen Allah’ın şevkiyle O’na kaçtıklarını ve halvet mağarasına sığındıklarını ifâde eder. Her ne kadar o gençler “*Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize, (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla!*” derken Dakyanus’un şerrinden emin olmayı ve mağaradan kurtulmayı dilemişlerse de esâsen nefislerinin şerrinden kurtulmak ve vücûd mağarasının karanlıklarından çıkarak Allah’ın cemâl ve celâlinin nurlarına kavuşmayı istemişlerdir (Bursevî, 1331: V, 221).

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), âyetteki “*Bize tarafından rahmet ver*” ifâdesini: “Bizi zikrinle ve bütün hallerde şükürle rızıklandır ki bu senin katından olan rahmetin çoğunluğudur. Bize tevfiğ yolunu kolaylaştır ki o yolların en doğrusudur.” (es-Sülemî, 2001: I, 406) şeklinde yorumlar. Rûzbihân Baklî, buradaki “*rahmet*”i kâmil bir ma‘rifet, aziz/değerli bir tevhid, “*durumlarından bir kurtuluş yolu hazırlanmasını*” ise ilâhî muhabbetle ilgili durumlarını vuslata erdirmek (el-Baklî, 2008: II, 400) olarak yorumlamıştır.

Baklî ayrıca bu âyeti tasavvuftaki fütüvvet konusuyla da irtibatlandırarak Ashâb-ı Kehf’in fütüvvetinin Allah’tan başkasından ve kâinâtın hepsinden yüz çevirmeleri; Allah ile vuslat mağaralarına, O’nun cemâlinin gölgelerine, ünsiyetinin kalelerine ve kudsiyetinin saraylarına sığınarak Allah’a yönelmeleri olduğunu ifâde eder. Onlar nefislerine bir yorgunluk gelmeden Allah için canlarını feda etmişler, O’nu O’ndan istemişler, O’nun yakınlığı ziyâretgâhına ve müşâhedesinin nurlarının indiği yerlere dâhil olmuşlardır. Ünsiyet menzillerinde ve kudsiyeti müşâhedede istikâmet üzere olup muhbularını koruyup gözetme sıfatı ile görünce bast nûru ve iftikâr sırrı, onları daha yakın olmayı istemeye sevk etmiş ve onlar: “*Bize tarafından rahmet ver...*” demişlerdir (el-Baklî, 2008: II, 400).

11. âyette geçen Ashâb-ı Kehf’in mağarada kulaklarına nice yıllar perde konulması/uyutulmaları, işitme duyuları alınarak ancak Allah’tan

---

işitmeleri, gözleri alınarak ancak Allah'a bakmaları içindir ki böylece onlar başkalarına iltifat etmesinler, başkalarının da hiçbir durumda onlar da nasibi/hissesi olmasın (es-Sülemî, 2001: I, 402; el-Baklî, 2008: II, 401).

İbn Atâ ise onlardan beşer olma sıfatının alınarak onların kuddûsiyet sıfatı ile kâim kılındığını, zâhirlerinin ve bâtınlarının takdis edildiğini, bütün bunların Allah'ın kudretiyle olduğunu ve daha sonra onların kendi bedenlerine ve sıfatlarına iade edildiğini söyler (es-Sülemî, 2001: I, 402-403; el-Baklî, 2008: II, 401).

Kuşeyrî, onların duyu organlarının alınıp onlara ahadiyyeti müşâhedenin keşf olduğunu ve samediyet sıfatının devamlılığına muttali kılındıklarını ifâde eder (el-Kuşeyrî: II, 379; el-Baklî, 2008: II, 401).

Baklî'ye göre onların kulaklarına perde konulması, ağyârın seslerini işitmemeleri içindir. Ardından Allah onları kendisini müşâhede ile ünsiyet ettirmiş, kendilerinden geçirmiş ve onlardan beşeriyet vasıflarını gidermiş, Hakk'a aralıksız nazar ederek Hak ile beraber kalmışlar, Hakk'ı görünce O'nun kıdeminin nurları içinde hayrete düşmüşler ve O'nun azametinin karşı konulmaz gücü karşısında fânî olmuşlardır. Zâhir kulakları bâtın kulakları olmuş; böylece kalplerinin, ruhlarının ve sırlarının kulakları ile işitmişlerdir (el-Baklî, 2008: II, 400-401).

Bursevî'ye göre de Ashâb-ı Kefh'in kulaklarına nice yıllar perde konulması, halvet ehlinin zâhir ve bâtın kulaklarına, yaratılmışların kelâmı ulaşmasını ve kalb aynalarına nakşolunmasını diye set çekildiğine işaret etmektedir. Bu, Allah'm onları kendilerinden fânî, kendisiyle bâkî kılması içindir (Bursevî, 1331: V, 221).

İbn Acîbe (ö. 1224/1809)'ye göre âyetin işâreti şöyledir: Herşeyden kesilip tüm varlığı ile kendisini Allah'a veren, O'nun gözetimi mağarasına sığınan, yaratılmışlardan ümit kesen kimse hakkında Allah'ın âdeti onu inâyeti ile koruyup gözetmek, himâye etmek, kalp kulağını rahatsız edecek seslerden uzak tutmak, basîret gözünü ağyârı görmekten korumaktır (İbn Acîbe, 1419: III, 251).

12. âyette geçen Ashâb-ı Kefh'in uyandırılması işârî olarak cem', mahv ve sekr hâlinen sonra sahv, tefrika ve temyiz hâline döndürülmeleri olarak yorumlanmıştır (el-Kuşeyrî: II, 380; el-Baklî, 2008: II, 401).

13. âyeti Sülemî fütüvvetle irtibatlandırarak konuyla ilgili Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Bekir el-Verrâk, Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Ebû Hafs, Ebû Osman ve Fudayl b. İyâz gibi sûfilerin sözlerini nakleder (es-Sülemî, 2001: I, 402-403).

Kuşeyrî de onlara "fitye (fütüvvet ehli, gençler, yiğitler) denilmesinin kendilerine vuslat sebepleri gelince beklemeksizin hemen ilk anda iman etmelerinden, başka bir görüşe göre ise Allah için kıyâm ettiklerinden ve Allah'a



vâsıl olana kadar durmadıklarından dolayı olduğunu söyler (el-Kuşeyrî: II, 380). *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de ise bu şekilde isimlendirilmelerinin taklid ile değil tahkik ile îman etmeleri, Allah'tan Allah'a Allah ile hidâyet istemeleri, daha işin başında kendi görüşleri ve himmetleri nisbetinde hidâyeti talep etmeleri sebebiyle olduğu vurgulanır (Bursevî, 1331: V, 221-222).

14. âyetteki **“Onların kalplerini metîn kıldık.”** ifâdesini İbn Atâ: “Onların sırlarının hakkın nişânı ile damgalandığı, onun için Hak ile Hak için ayağa kalktıkları, kalplerinin metin kılınmasının sonucu olarak ahitlerinde ve sözlerinde sâdik oldukları, Allah'ın da onların sırlarını kendisinin dışındakilerden boşalttığı şeklinde değerlendirir (es-Sülemî, 2001: I, 404). Kuşeyrî'ye göre ise kalplerinin metin kılınması onları ağıyardan fânî kılmak sûretiyle olmuş, Allah'ın onlara ihsan ettiği basîret nurları sâyesinde de tefekküre ihtiyaçları kalmamış, Allah için Allah ile ayağa kalkmışlardır. Allah ile kâim olan kimsenin gözünde ise Allah'tan başka her şey kaybolur (el-Kuşeyrî: II, 381). Baklî ise Allah'ın onların kalplerini metîn kılmayı kendisine izâfe ettiğine dikkat çeker ve bunun sebebini onlara kendisini vâsıtasız olarak bizzat tanıtmaları olarak gösterir (el-Baklî, 2008: II, 401).

15. âyetteki **“Şu bizim kavmimiz”** ifâdesi nefis-i emmâre ve onun kuvvetlerine işârettir. Çünkü her kavmin ibâdet ettiği, onların matlûbu ve murâdı olan bir ilâhı vardır. Nefis ise hevâya/kendi arzu ve isteklerine tapar (el-Baklî, 2008: II, 404).

Dinde aklî ve naklî delille te'yid edilmeyen bir söz söyleyen kimse iftiracı olduğu gibi mücâhede ve münâzelesinin gerektirmediği bir hâli kendisinde gösteren kimse de Allah'a iftira etmiş olur. Bu yolda sözünde sâdik olan kimse sırrı ile Hak'tan işiten, sonra da onu kendi ifâdesi ile söyleyen kimsedir (el-Kuşeyrî: II, 382).

16. âyette Ashâb-ı Kehf'in birbirlerine kavimlerinden ve onların Allah dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştıkları için mağaraya sığınmalarını söyledikleri nakledilir. Sûfî müfessirler onların bu şekilde mağaraya sığınmalarını halvet ve uzlet konusu ile irtibatlandırmışlardır (el-Kuşeyrî: II, 382; Bursevî, 1331: V, 224). Allah'tan başkasından uzlet, Allah ile vuslatı gerektirir. Allah ile vuslat ancak Allah'tan başkasından uzletten sonra hâsıl olur. Onlar Allah'ın dışında tapılan şeylerden uzlet edince Hak onları gözetim ve korumasına almış ve inâyet mağarasında onlar için sığınacak bir yer hazırlamıştır (el-Kuşeyrî: II, 382). Bu âyette işâret vardır ki sıdk ile tevbe eden ve gerçek tâlib olan kimse, Allah'tan başkasına ibâdet edilmeyeceğine inanır, Allah'tan yardım ister, Allah'a tevekkül eder, Allah'tan başkasından Allah'a firar eder ve mâsivallahtan yüz çevirir (Bursevî, 1331: V, 223).

17. âyette geçen Ashâb-ı Kehf'in mağarasına güneşin doğma ve batma pozisyonu orada alışılmışın dışında bir şey olduğuna delil sayılmış,

dolayısıyla bu durum evliyânın kerâmetleri cümlesinden kabul edilmiştir. Yine bu âyette güneş ışığı tasavvufi olarak şöyle yorumlanmıştır: Güneş ışığı halkın kendisiyle aydınlandığı bir ziyâ olduğu gibi Ashâb-ı Kehf'in ma'rifetlerinin nûru da kendisiyle Hakk'ın tanındığı bir nurdur. Güneşin nûru sûrette görünür, bu nur ise gönülde parlar. Güneşin ışığı ile yaratılmışlar kavranır, onlar ise nurları ile Hakk'ı tanıyorlardı (el-Kuşeyrî: II, 383). Yine âyette Ashâb-ı Kehf'in mağaralarının sağmdan ve solundan bahsedilir. Tasavvufî mânâda ise kişinin sağ kalbi, solu ise nefsidir (es-Sülemî, 2001: I, 405).

Rûzbihân Baklî ise âyetin işâretini şöyle ifâde eder: "Allah onları sırların mağarasında gizledi, nurların genişliğinde oturttu, onlara cemâl müşâhedesi gösterdi, cemâl parıltısında barındırdı. İzzet, azamet ve kibriyâ güneşinin ışıklarının çarpmasından onları korudu." (el-Baklî, 2008: II, 406).

**18. âyetteki "Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın."** ifâdesi, fenâ ve bakâ, fark ve aynü'l-cem'e işâret sayılmıştır. Ashâb-ı Kehf ne uyanıklar ne de uyuyanlar gibiydiler. Kendi vasıfları onlardan fânî olmuş ve Hakk'ın vasıfları üzerlerinde zâhir olmuştu. Tasarrufları bile kendilerinden değildi (es-Sülemî, 2001: I, 405; el-Kuşeyrî: II, 383; el-Baklî, 2008: II, 410).

Bursevî'nin *Keşfü'l-esrâr*'dan naklettiğine (Bursevî, 1331: V, 225) göre Ashâb-ı Kehf'in bu hâli tarikat-ı aliyye civanmerdlerinin işlerinin nümunesidir. Çünkü zâhirlerine bakılacak olsa zâhiren herkes gibi dünya ile uğraşır görünürler, sırlarına bakılacak olsa her şeyden fâriğdirler, gönülleri boştur. Lütuf ve kerem bostanında bâtınları mest ve zâhirleri uyanıktır. Mânâda işsiz, sûrette işte görünürler.

Ashâb-ı Kehf'in uykuda sağa sola çevrilmesi, kabz-bast, cem'-tefrika, fenâ-bakâ, keşf-ihticâb, tecellî-istitâr, ez-el-ebed, ilâhî fiilleri görmekten ilâhî isimlerin nurlarına, ilâhî isimlerin nurlarından ilâhî sıfatların ve vasıfların nurlarına, onlardan da zât nurlarını görmeye çevrilmeye işâret sayılmıştır (es-Sülemî, 2001: I, 406; el-Baklî, 2008: II, 409). Bazı sûfler zikir sırasında kelime-i şehâdetten "nefyi (Lâ ilâhe) söylerken sağa, "isbâtı (illallah) söylerken de sola dönmenin bu âyetten alındığını ileri sürmüşlerdir (Bursevî, 1331: V, 225).

Ashâb-ı Kehf ile birlikte köpekleri de zikredilmiştir. Birisinin sevgisinde sâdık olan, ona ait olan ve ona nisbet edilenleri de sever. Bir köpek Allah'ın sevdikleri ile birkaç adım attığı için kıyamete kadar insanlar bu âyeti okuyarak onu anacaklar. Gençliğinden yaşlılığına kadar Allah'ın dostları ile beraber olan kimseyi de Allah yüzüstü bırakmaz. Yine köpek evliyanın eşliğinde ön ayaklarını uzattığı için kıyâmete kadar bu âyette adı anıldığı gibi elli sene elini Allah'a kaldıran birisini de Allah boş çevirmez (el-Kuşeyrî: II, 384-385).

19. âyette asırlarca uyuduktan sonra uyanan Ashâb-ı Kehf'in bir gün ya da günün bir parçası kadar uyuya kaldıklarını düşünmelerini İbn Atâ şöyle yorumlar: "Sevenin sevdiği ile beraberliği ne kadar uzun da olsa ona göre kısadır. Çünkü asırlar boyu da kalsa sevdiğinden hevesini alamaz. Çünkü onun sevdiğine şevkinin sonu başı, başı ise sonu gibidir." (es-Sülemî, 2001: I, 406; el-Baklî, 2008: II, 414). Kuşeyrî ise vuslat günleri uzun da olsa kısa geleceğini, ayrılığın kısa da olsa uzun geleceğini belirtir (el-Kuşeyrî: II, 386).

Ashâb-ı Kehf kendilerinden geçip Hakk'ın yanında olmak makamında kaldıkları sürece yeme, içme ve nefsin sıfatlarından hiçbirine muhtaç olmamışlardır. Kendilerine gelince hemen acıktıklarını hissetmişler ve yemek işini halletmeye koyulmuşlardır (el-Kuşeyrî: II, 387; Bursevî, 1331: V, 229-230).

Onların şehre gönderdikleri arkadaşlarından yiyeceklerin daha temiz olanını almasını talep etmeleri şuna işaretir: Vuslat erbabı ve müşâhede ashâbı, bu cemâl ve güzelliğe şâhid olup vuslatın tadına varınca, ünsiyetin ve Sevgili'nin iltifatlarının tadını hissederler. Nefisler âlemine döndükleri vakit kalbleri ve ruhları, rûhânî gıdaları arzu eder. Hep güzel şeyleri müşâhede etmek isterler. Çünkü her güzellik, Allah'ın cemâlinde, her letâfet Allah'ın güzelliğindedir (Bursevî, 1331: V, 230). Yine ma'rifet ehlinden olan kimseye kaba/sert şeyler giymesi ve bayağı yiyecekler yemesi uygun düşmez. Mücâhede ve riyâzat ehlinin yiyecek ve giyeceği ise sert ve kabadır. Ma'rifete ulaşan kimseye ancak latîf olan şeyler uygun olur ve o ancak melîh olanlara ünsiyet eder (el-Kuşeyrî: II, 387; el-Baklî, 2008: II, 415).

Ashâb-ı Kehf'in yemek almak üzere şehre gönderdikleri arkadaşlarına söyledikleri "**nâzik davransın (gizli hareket etsin) ve sakın sizi kimseye sezdirmesin.**" sözünde gaflet ehlinin muhabbet ehlinin hâllerini sezmelelerinden sakınmak gerektiğine işaret vardır. Çünkü muhabbet ehlinin nihâyet makamında öyle halleri vardır ki bunlar henüz daha işin başında olanlara (bidâyet ehline) göre küfür gibidir. Ebû Osman Mağribî de: "Âriflerle beraberlik yumuşaklıkla (lutf ile), müridlerle berâberlik ise sertlikledir." demiştir (Bursevî, 1331: V, 230).

Rûzbihân Baklî, *Ashâb-ı Kehf*'i rûhânî kuvvetler, içlerinden *şehre gönderdikleri kimseyi* fikir/düşünce, şehri rûhânî, nefsânî ve tabîî kuvvetlerin toplanma yeri, *daha temiz olan yiyeceği* vehim, hayal ve duyular değil akıl, *rızka/erzaka* ise nazarî ilim olarak yorumlar (el-Baklî, 2008: II, 416).

20. âyette Ashâb-ı Kehf putperest kavimlerinin kendilerine muttali olmaları halinde başlarına gelebilecek vahim sonucu haber vermişlerdir. Ebrârın/iyilerin özelliklerinden birisi de başkalarından sırları saklamaktır (el-Kuşeyrî: II, 387). Bu âyet *Rûhu'l-beyân*'da (Bursevî, 1331: V, 230) şöyle tefsir edilmiştir: "Ey ma'rifet ehli "onlar eğer size muttali olurlarsa," sizde

gördükleri velâyet genişliği ve gücü, iki cihanda tasarruf gücünü hak etme ve iki cihanın sizin üzerinizde tasarrufunun olmaması konusunda sizi yermek sûretiyle “*ya sizi taşıyarak öldürürler*”; çünkü onlar kendisiyle sizin hallerinizi müşâhede edecekleri basîretten mahrumdurlar. Kısır görüşlü olduklarından sizi ayıplarlar. “*Veya kendi dinlerine çevirirler ki,*” hevâ ve heves putlarına, dünyâ şehvetleri ve ziynetleri Firavunlarına tapmaya, onlara kul köle olmaya teşvik ederler. Şâyet siz de bunlara meyl ederseniz “*o zaman ebediyyen iflâh olmazsınız.*”

**22. âyetteki “De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır.”** ifâdesi şöyle yorumlanmıştır: Onlar Allah’ın dostlarından oldukları için onları ancak Allah’ın seçkin kulları bilir. Hal bakımından onlara yakın olanlar da örtülü ve gizlidir. Yabancılar onlara muttali olamaz. Onlar hakkında bilgisi olan azdır. Çünkü Hak, dostlarını yabancıardan gizler. Onları ancak hakikat ehli bilir. Yabancılar yakın olanları tanımaz. Yakın olanların halleri de yakınlarına kapalı gelmez. Cüneyd-i Bağdâdî: “Sûfiler bir hânenin halkıdır, onların içine başkaları giremez.” demiştir (el-Kuşeyrî: II, 387).

İşârî tefsirlerde Ashâb-ı Kehf, âlemin veya yedi iklîmin kendileri sayesinde ayakta durduğu, dâimâ Hakk’ın emrini yerine getiren ve hiçbir zaman eksik olmayan yedi kâmil kimse ya da “büdelâ-i seb‘a”ya işâret olarak değerlendirilmiştir (el-Baklî, 2008: II, 398; Bursevî, 1331: V, 234).

Kâşifi, bir topluluğa göre Ashâb-ı Kehf kıssasının ruh, kalb, fitrî akıl, maîşet, kuvvet-i kudsiyye, sır ve hafîye işâret olduğunu, bunların beden mağarasına bağlandıklarını, Dakyanus’un ise nefs-i emmâreye işâret olduğunu söyler (Bursevî, 1331: V, 234).

*Bahru’l-medîd* adlı işârî tefsirinde Ashâb-ı Kehf kıssası ile ilgili pek çok tasavvufî yoruma yer veren İbn Acîbe, (1419: III, 256-257) sûfilerin kalbi herşeyden kesip Allah’a bağlama, O’nun dışındaki herşeyden gönlü çekip Allah’a sığınma, Allah’tan alıkoyan her şeyden kaçma, Allah’ın geniş rahmetini arama, her işte doğru ve hak olanı nasip etmesini isteme gibi konularda Ashâb-ı Kehf’e çok benzediklerini, bundan dolayı Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228?)’in meşhur salevâtını Ashâb-ı Kehf’in mağaraya sığındıklarında yaptıkları duâ (bk. el-Kehf 18/10) ile bitirdiğini, bunu maddî şeylerden kaçıp gönlü tamamen Allah’a bağlama konusunda onlara benzemek için yaptığını belirtir.

İbn Acîbe’ye göre Ashâb-ı Kehf’in vasıflarından sûfilerin de şiarı olan ve onlara benzeyen diğer bazı özellikler şunlardır: Dinin esası olan îman, kulu ma’rifete ulaştırın yakîn terbiyesi ve bunun sonucu olarak hidâyetin artması, Rabbin huzurunda kalbin bağlanması, hakkı ortaya koymak için ayağa kalkmak/harekete geçmek, hiç kimseden çekinmeden hakkı açıkça ortaya

koymak/daveti duyurmak, kendilerine eziyet etmek isteyen kimselerden Allah tarafından korunmak, nefislerini görmekten ve sadece kendilerini düşünmekten uzak tutulmak, Allah'ın sonsuz ihsanım ve kudretinin şaşılacak güzelliklerini müşâhede, gıdaların en hoş, temiz ve helalini araştırmak, rızkı kimseye sıkıntı vermeden, hırs göstermeden ve zorluğa girmeden sakince elde etmek, sırlarını gizlemede son derece gayret göstermek ve ehil olmayanlara hissettirmemek, çekişme ve münâkaşayı terk etmek, ortaya çıkan müşkil işlerde işin aslını gönlü temiz kimselere sormak... (İbn Acîbe, 1419: III, 249-260).

## KAYNAKÇA

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, I-II, Beyrut 1418/1997.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî (Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l-maârif)*, I-VII, İstanbul 1289 (1872).

Aşkar, Mustafa, "Mutasavvıfların Ashâb-ı Kehf Kıssası Hakkındaki Bazı Yorumları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12 [2011], sayı: 27, s. 169-178.

el-Baklî, Rûzbihân, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-III, Beyrut 1429/2008.

Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, I-X, İstanbul 1331.

\_\_\_\_\_, *Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)*, I-II İstanbul 1287.

el-Ensârî, Zekeriyâyâ, *İhkâmü'd-delâle alâ tahrîri'r-Risâle*, (Mustafa el-Arûsî'nin *Netâici'l-efkâri'l-kudsiyye fi beyâni maânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* adlı eserinin kenarında), I-IV, Kahire 1290.

Ersöz, İsmet, "Ashâb-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1991, III, 465-467.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Kahire 1962.

el-Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, Kahire 1386/1966.

Hücvîrî, Ali b. Osmân, *Keşfü'l-mahcûb* (Hakikat Bilgisi), trc. Süleyman Ulu-  
dağ, İstanbul 1996.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî, I-V, Kahire 1419.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut ty.

Kâsım Muhammed Abbâs, *el-Hallâc: el-a'mâlî'l-kâmile*, Beyrut 2002.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1409/1989.

\_\_\_\_\_, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî, I-III, Mısır ty.

Küçük, Sezai, "Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufi Fütüvvet Risâlesi: "Kitâbu'l-Fütüvvet", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2000, sayı: 2, s. 145.

---

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin ekinde), thk. Habîburrahmân el-A'zamî, X-XI, Beyrut 1403/1983.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrâhım el-Keyyâlî, I-II, Beyrut 1426/2005.

Mevlânâ, Celâleddîn er-Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr (Külliyât-ı Dîvân-ı Şems)*, tashih: Bedüzzaman Fûruzanfer, I-II, Tahran 1377.

\_\_\_\_\_, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, I-VI, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I-VI, İstanbul 1991.

er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, I-XXXII, Beyrut 1420/1999.

*Resâil-i Civanmerdân*, tashih: Murtaza Sarraf, Tahran 1973.

es-Sircânî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan, *Kitâbü'l-Beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fi na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*, thk. Muhsin Pûrmuhtâr, Tahran 2011.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, I-II, Beyrut 1421/2001.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Fütüvve*, thk. Süleyman Ateş, Ankara 1977.

Tan, M. Nedim, "Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fi na'ti'l-mürîd ve'l-murâd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13 [2012], sayı: 29, s. 259-262.

Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 259-260.

---

**“HİKÂYET-İ ASHÂB-I KEHF ve TAKYÂNÛS” ADLI  
YAZMA ESERİN EFSÛS ŞEHİRİYLE İLİŞKİSİNE DAİR BAZI  
MÛLÂHAZALAR”**

Doç. Dr. Mustafa Sami BAYBAL\*

**ÖZET**

**“Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” Adlı Yazma Eserin Efsûs Şehri İle İlişkisine Dair Bazı Mûlahazalar**

“Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” adlı yazma eser, Ankara Milli Kütüphanesi’nde 06.MK.Yz.A5156 numarada kayıtlı olup h. 1254 (m. 1838) tarihinde Hafız Hüseyin b. Osman tarafından kaleme alınmıştır. Nesih bir yazı stiline sahip olan bu Osmanlıca yazma eser yetmiş sekiz varaktan oluşmuş ve günümüz Türkçesine çok yakın bir dil ile yazılmıştır. Yazıldığı dönemin yazı dili, kültür düzeyi ve kitap türüne ilişkin bize bir fikir vermektedir. Yazma eserin konusu Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Söz konusu eserde yer yer kronolojik kopmalar dikkat çekmektedir. Eserin muhtevası incelendiğinde Ashâb-ı Kehf olayı, Efsûs şehrinde gerçekleşmiştir. Hadise anlatılırken, yukarıda zikredilen beldenin ismine satır aralarında kişi ya da olaylarla ilişkilendirilerek vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Ashâb-ı Kehf, Takyânûs, Efsûs, Yemlîhâ, Yedi Uyurlar

**ABSTRACT**

**Some Considerations upon the Relation of the Ottoman-Turkish Manuscript “Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” to the City of Afsûs**

The manuscript “Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” is registered in the Ankara National Library under no. 06.MK.Yz.A5156. It was composed in 1254 H. / 1838 A.D. by Hafız Hüseyin b. Osman. Written in the naskh style, this Ottoman treatise is composed of 78 folios and written in a language very close to the modern Turkish. It gives us an idea about the literary language and cultural level of the period it is composed. Its subject-matter is the story of the Seven Sleepers (*Ashâb-i Kahf*). The chronological disconnections catch one’s attention in the treatise. An examination of the text shows that the story of the Seven Sleepers takes place in the city of Afsûs. When the story is narrated, the name of the aforementioned city is highlighted by relating it with some figures and events occurring in the story.

**Key Words:** Ashab-i Kahf, the Seven Sleepers, Takyânûs, Afsûs, Yamliha,

---

\*Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - msbaybal@selcuk.edu.tr

## I- GİRİŞ

Dinî kıssalar ile ilgilenenlerin pek yabancı olmadıkları bir konu da “Ashab-ı Kehf” kıssasıdır. Söz konusu kıssa hakkında günümüze gelinceye kadar pek çok şey söylenmiş; gerek ülkemizde, gerekse doğuda ve batıda çok sayıda ilmî çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında “Ashab-ı Kehf” kıssasını anlatan birtakım yazma eserler de dikkatimizi çekmektedir. İşte bunlardan biri tebliğimize konu olan ve “Hikâyet-i Ashab-ı Kehf ve Takyânûs” adını taşıyan yazma eserdir.

Bilindiği gibi ilk insan ve ilk peygamber Âdem aleyhisselâmın yaratılışından beri imanla-küfür mücadele halindedir. Bu durum, kıyâmete kadar böylece sürüp gidecektir. İki zıt kutbun mücadelesi zaman zaman alevlenmiş ve en çetin hâlini almıştır. Gelmiş geçmiş bütün peygamberler iman-küfür mücadelesinin belirgin örneklerini vermişlerdir. Dolayısıyla “Ashab-ı Kehf” hâdisesi aslında imanla-küfrün mücadelesinin hikâyesidir.

“Ashab-ı Kehf” kıssasının özünü oluşturan ve ölümden sonra dirilişin bir örneği olmak üzere çok uzun bir süre mağarada uyuyup yeniden uyanma olayı, Kur’an’da zikredilmesinin<sup>1</sup> (Ersöz, 2001: 466) yanı sıra İslâm’ın dışındaki diğer bazı dinlerde ve çeşitli efsanelerde de yer almaktadır (Guidi, 1979-80: 428-430). Örneğin, Hint kutsal metinlerinden Mahabbarata’da yedi kişinin, peşlerinde bir de köpek olduğu halde riyazet için dünyaya ve krallığa yüz çevirdikleri nakledilmektedir (Leclercq, 1907: 1257). Yahudiliğin sözlü dinî edebiyatını oluşturan Talmud’da ise Honi ha-Me’aggel adlı şahsın yetmiş yıl, Abimelek’in altmış altı yıl uykudan sonra uyandıkları hikâye edilmektedir (Guidi, 1979-80: 429-430; Ruth-Cecil, 1972-78: 964-965). Ashâb-ı Kehf kıssası ana hatlarıyla “Efesin yedi uyurları” adıyla Hıristiyanlık’ta da karşımıza çıkmakta ve İmparator II. Theodosius (401-450)’un saltanatının otuz sekizinci yılında Efes şehrine yakın bir mağarada hiç bozulmamış bazı cesetlerin bulunması hâdisesine dayanmaktadır (Leclercq, 1907: 1254; Massignon, ts.: 121 vd.; Massignon, 1927: 121 vd.; Jourdan, 1983: 40; Yitik, 2001: 29;

\* Yukarıdaki tebliğ başlığımızda adını zikrettiğimiz yazma eserle ilgili olarak, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Türk İslâm Sanatları Bilim Dalı’ndan (“Hikâyet-i -Bu kelime yanlış okunmuştur; doğrusu “Hikâyet-i” olacaktır.- Ashâb-ı Kehf ve Takyanus” Adlı Yazma Eserin Latin Harfleri ile Yazılışı ve Ashâb-ı Kehf Hakkında Bilgi, Konya 2010) başlıklı bir yüksek lisans semineri Sümeyye Yüzücü tarafından yapılmıştır.

1 Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kur’an-ı Kerim’in on sekizinci sûresine, bu kıssanın önemi dolayısıyla “Kehf” adı verilmiştir. Sûrenin 9-26. âyetlerinde bildirildiğine göre, putperest bir kavmin içinde Allah’ın varlığına ve birliğine inanan birkaç genç bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkmış, taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler muhtemelen 309 yıl sonra uyanmışlardır. Bu süre Kur’an-ı Kerim’de, “Onlar mağaralarında 300 yıl kaldılar; dokuz da ilâve ettiler” şeklinde belirtilmektedir. 300 yıla 9 ilâvesi, şemsî takvimle belirtilen sürenin kamerî takvime göre ifadesi olmalıdır. Müfessirlerden bazıları, bu âyetteki ifadenin meseleyi aralarında tartışan grupların sözü olduğu görüşünü benimsemekte, gerçek süreyi sadece Allah’ın bilebileceğini bildiren âyetin de bunu gösterdiğini söylemektedir.



Aras, 2008: 87-93; Sümer, 1989: 23-24). Ayrıca İmparator Decius (Dakyanus/249-251) <sup>2</sup> (Yıldırım, 1996: 98; Sel & Kınran, 2004: 84, 90, 92-93, 96, 108; Aydın, 2010: 337) zamanında ve Hıristiyan kaynaklarına göre Efes'te cereyan eden (Leclercq, 1907: 1254) Hıristiyanlık'taki yedi uyurlar kıssasını ilk defa Süryânîler'in naklettiği, kıssanın ana hedefi olan ölüm sonrası dirilişin IV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Süryânîler arasında tartışıldığı göz önünde bulundurularak Hıristiyanlık'taki bu hâdisenin Doğu menşeli olduğu da iddia edilmektedir (Guidi, 1979-80: 430). Mağaradaki kalış süreleri ve kalkanların isimleri ile ilgili ufak farklılıklara rağmen Hıristiyan kültüründe yer alan "Yedi Uyurlar" hikâyesi ile İslâm'daki "Ashâb-ı Kehf" kıssasının ortak noktası, zalim yöneticinin zulmü karşısında imanından taviz vermeyenlerin Allah tarafından himaye edilmesi ve insanoğlunun ölümünden sonra yeniden dirileceği gerçeğidir (Aras, 2008: 93).

## II- "HİKÂYET-İ ASHÂB-I KEHF ve TAKYÂNÛS" ADLI YAZMA ESERİN MUHTEVASI VE EFSÛS BELDESİ

Söz konusu yazma eser Ankara Milli Kütüphane'de mevcut olup 06.MK.Yz.A5156 numarada kayıtlıdır. Ebrulu bir kapağı vardır Hicrî 1254 (Milâdî 1838) tarihinde Hafız Hüseyin b. Osman tarafından yazılmıştır. Nesih bir yazı stiline sahip olan bu Osmanlıca yazma eser yetmiş sekiz varaktan oluşmaktadır. Günümüz Türkçesine çok yakın bir dil ile yazılmıştır. Eserin son sayfasında yazdıranın ismi ve dua cümleleri yer almaktadır.<sup>3</sup> (Hüseyin b. Osman, 1838: 156a)

"Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs" başlığını taşıyan yazma eser yazıldığı dönemin yazı dili, kültür düzeyi ve kitap türüne ilişkin bize bir fikir vermektedir. Yazma eserin konusu Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Yukarıda zikrettiğimiz dönemde Osmanlıların Ashâb-ı Kehf olayını nasıl bildiği ve sahiplendiği noktasında da bizlere birtakım ipuçları sunmaktadır.

Yazma eserde yer yer kronolojik kopmalar dikkat çekmektedir. Bu esere göre hâdise Efsûs<sup>4</sup> (El Bağdâdî, ts.: 231; Sümer, 1989: 32; Alparslan, 2012: 85-101; Özkarcı, 2001: 153-170; Umar, 1993: 23; Taşdemir, 1995: 1) şehrinde geçmektedir. Zira sözünü ettiğimiz belde, bu çalışmanın üç-beş yerinde hikâye anlatılırken kişi ya da olaylarla ilişkilendirilerek zikredilmiştir

*2 Decius 249-251 yılları arasında imparatorluk yaptı. İmparatorluğun manevî bütünlüğünü, geleceksel Romen inancı etrafında sağlamaya çalıştığından, hıristiyanlara karşı sistematik hareketini başlatan o oldu (Ocak 250'de). Hıristiyanlık'tan dönenlere "lebellus" denilen bir belge verdirip mükâfatlandırıyor. Dönenler kadar, din uğrunda ölenler de oldu. Efes şehrindeki "yedi uyurlar"ın da onun dönemine rastladığı söylenir. İşkence korkunç, fakat kısa oldu. İmparator 251'de Gotlar tarafından mağlup edilip öldürüldü."*

*3 ... ketebehü'l-hakîru'l-mu'terif bi'l-aci ve't-taksîri hâfiz Hüseyin ibn Osman a'fâ anhüma okuyânı dekleyânı yazdırânı yâzanı rahmetinle yârlığa kıl ya ganî. Bu kitabı yazdırmaya sebep olan düğmeci Mustafa ağânın vücûduna sıhhat ve âfiyet ve ömrüne berekât geçmişlerine ğarika-i ğarîk rahmet eyleye. Âmin ya mü'in.*

(Hüseyin b. Osman, 1838: 35b, 66a, 110a, 138a, 148a).

İrdelemeye çalıştığımız yazma eser, Ashâb-ı Kehf kıssasının Hz. İsa döneminden önce gerçekleştiğini vurgulamıştır<sup>5</sup> (Hüseyin b. Osman, 1838: 69b). Dönemin kralı olan Takyânûs, çoban iken bulduğu hazine ile krallığını ilân etmiş ve ilâhlık iddiasında bulunmuştur (Hüseyin b. Osman, 1838: 43b). Hikâyenin devamında Takyânûs'un en yakın yardımcılarının<sup>6</sup> (Hüseyin b. Osman, 1838: 46a) onun acizliğini görmesi ve ona tapmaktan vazgeçip kendi akıllarıyla Allah'ı bulmaları (Hüseyin b. Osman, 1838: 62a-63b) hâdisesi izah edilmiştir. Çok ilginçtir ki yazarın belirttiğine göre Takyânûs'un bu yardımcıları tedbir alabilmek için bir yemek davetinde bir araya gelmişler; gerçek rablerinin Allah, Takyânûs'un ise mahlûk olduğuna vurgu yapmışlar ve ayağa kalkıp cân-ı dilden ve gönülden "Lâilâhe illâllah Muhammedün Rasûlullah" demişlerdir (Hüseyin b. Osman, 1838: 60a-61b-62a-63b). Her şey açığa çıktığında ise korku içinde bir mağaraya sığınmak zorunda kalan altı kahraman, bir çoban ve köpeği bu mağarada üç yüz dokuz yıl uyuyakalmışlardır<sup>7</sup> (Hüseyin b. Osman, 1838: 97b-98a-99b). Uyandıklarında ise kahramanlardan Yemlîhâ'nın ekmek almak için şehre inmesi (Hüseyin b. Osman, 1838: 107b-108a) ve Takyânûs devrinin parasını fırıncıya uzatmasıyla (Hüseyin b. Osman, 1838: 112a-113b-114a-115b-116a) hikâyeleri öğrenilmiştir. Yemlîhâ şehrin önüne geldiğinde kapısı üzerinde lâ ilâhe illâllah İsâ ruhullâh" ibaresini (Hüseyin b. Osman, 1838: 109b) görmüş; şehrin adını sorduğunda "Efsûs", bu şehrin şehriyârî kim dediğinde "Enkânus" cevabını (Hüseyin b. Osman, 1838: 109b-110a) almıştır. Dolayısıyla yazar, Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsa'dan sonra uyandıklarını söylemektedir. Yine Efsûs şehri halkına söz konusu hikâye âşikâr olunca da uyudukları mağaranın üzerine bir yapı inşa etmek istediklerinden (Hüseyin b. Osman, 1838: 147b-148a) bahsetmektedir. Ancak eserde şehrin, biri kâfir diğeri Müslüman olmak üzere iki beyinden (Hüseyin b. Osman, 1838: 116a,148a) söz edilmekte; kâfir olan beyin kilise,

*4 Anadolu'da Ashâb-ı Kehf'in uyuduğu iddia edilen mağaralardan biri de Afşin'de bulunmaktadır. Özellikle Roma döneminden itibaren önemli bir yerleşim merkezi olan şehrin adı, Bizans kaynaklarında Arabissos veya Arabsus, Arapça eserlerde Efsus ya da Ufsus şeklinde geçmektedir. Yakın zamana kadar Arabissos'dan bozma Yarpuz adını taşıyordu. Afşin ismi Roma, Bizans ve Anadolu Selçuklu dönemlerinde kullanılmıştır. Muhtemelen Selçukluların son dönemlerinde de Efsus adıyla tanınmaya başlamıştır.*

*5 Yazarın işaret ettiği dönemle ilgili vurgu şu satırlarla geçmektedir: "...Ashâb-ı Kehf dahi akalları ile teşhis idüb Hak Teâlâ Hazretlerini buldular ve îmân getirdiler ve bunların ahvâli Zekerıyya ve İsa Aleyhisselâmdan dahî evvel idi ve hem bu altı kişiler peygamber zâdeler idi..."*

*6 Hükümdar Takyânûs'a en yakın olan yardımcılarının adlarını yazma eserde geçtiği şekliyle şöyle sıralayabiliriz: Yemlîhâ, Mekselînâ, Mislînâ, Mernûş, Debernûş, Şâzenûş."*

*7 Yukarıda izah ettiğimiz bu gerçek, yazma eserde şu şekilde yer almaktadır: "...Bu civânlar bu mağarada üçyüz dokuz yıl uyuyub kaldılar. Âhir Takyânûs yüz karasıyla dünyadan cehenneme gitti. Birisi dahî geldi yirmi yıl padişah oldu, öl dahi gitti bir dahî geldi nice padişahlar gelüb gittiler tâki ikiyüz kırk yıldan sonra Yunâniler eline düştü ikiyüz elli altı yıla varınca elli altı adam eline girdi tâ Hazret-i İsa aleyhisselâm zuhûr eyledi halkı dalâletten tarîk-ı hidâyete da'vet eyledi ve yine göklere uric eyledi..."*

Müslüman olan beyin ise cami inşa ettirmek istemesine (Hüseyin b. Osman, 1838: 148a-149b) işaret edilmektedir. Bu ifade şekli yazarın her iki inancı ve zamanı birbirine sanki karıştırdığını göstermektedir. Zaten hikâye de, dünyadan beklentileri kalmayan bu zahit kahramanların Allah'a kavuşma isteklerinin kabul edilmesiyle birlikte ölümlerinden sonra üzerlerine bir yapı inşa edilmesi ile son bulmaktadır. Ayrıca Ashâb-ı Kehf'in ulusu sayılan Yemlîhâ'nın mağarada uyanıp arkadaşlarından izin isteyerek ekmek bulma ümidiyle şehre inmesiyle birlikte hem kendisini hem de karşılaştığı insanları hayretler içerisinde bırakacak birtakım olaylar zinciri yazma eserinde geniş bir şekilde anlatılmıştır. Bütün bu anlatımların içerisinde bizim dikkatimizi çeken şeylerden birisi de, Takyânûs'tan üç yüz dokuz yıl sonraki o beldenin Hz. İsa'ya inanan padişahının Yemlîhâ'ya hitaben söylediği şu sözdür: "Ey civân mert senin dediğin zamandan bu zamana gelince tarih Hak Teâlâ İsa peygamber aleyhisselâma bildirmiştir. Şimdi tamam ol zamandan beri üç yüz dokuz yıldır sizin kıssanızı İncil'de okumuşuzdur..." (Hüseyin b. Osman, 1838: 124a-125b) Bu bağlamda bazı kaynaklarda geçen, "Ashab-ı Kehf'in mağarada uykuya yatmadan önceki zamanları, Hz. İsa Peygamber olarak gönderilmeden önce vukû bulmuştur. Uykudan uyanmaları ise Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında cereyan etmiştir." (Aşık, 1981: 27) şeklindeki görüş üzerinde de etraflıca düşünülmelidir. Ayrıca bir başka görüşe göre, tevhîd mücadelesine bağlı olarak ortaya çıkan Ashâb-ı Kehf olayı milâdî I. asrın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Yani bu olay puta tapanların tevhîde bağlı hareket edenlere baskısından ibarettir. Böyle olunca da Hz. İsa'dan hemen sonra olması gerekir (Alparslan, 2012: 7).

### SONUÇ YERİNE

Ashâb-ı Kehf kıssası asırlardır en çok tartışılan konulardan biridir. Bu olayın insanlık tarihi içerisinde birçok dönemde ve coğrafyada gerçekleştiğine ilişkin sayısız iddia ve görüş ortaya atılmıştır. Ancak bu iddia edilen dönemlerden ve coğrafyalardan günümüze ileri sürülen iddiayı kesinleştirecek bir kanıt bulunmamaktadır. Daha çok Ashab-ı Kehf'in uyuduğu söylenen mağaraların yakınlarında sonraki dönemlerde yapılmış ve Ashâb-ı Kehf isimlerinin verildiği yapılar bulunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kısasa bir kült hâlini almış, değişik dinlere mensup insanlar tarafından kabul görmüştür. Ashâb-ı Kehf kıssasının bugün de kabul görmesi, hikâyenin dinî bir menkıbe olmasının yanında, merak uyandıran ve kesin olarak açıklanmayan noktalarının bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Kur'an'da yer alan Kehf suresinde olay anlatılırken mağaranın yeri bildirilmemekte, ancak konumunun kuzey-güney istikametinde olduğu ifade edilmektedir (el-Kehf: 18/17). Olayın ne zaman gerçekleştiği ve gençlerin adları hakkında da bilgi vermemektedir. Kur'ân-ı Kerîm Ashâb-ı Kehf'in sayısı

hakkında ihtilâf olduğunu bildirmekte, bu husustaki tahminleri “Karanlığa taş atma” diye nitelendirmektedir (el-Kehf: 18/22). Hadis kaynaklarında zikredilmeyen Ashâb-ı Kehf kıssası, tarih ve tefsir kitaplarında çeşitli rivayetler şeklinde geniş olarak nakledilmiş olup bu rivayetler ana hatlarıyla Hıristiyan kaynaklarında yer alan tasvirlerle uymaktadır.

İşte tebliğimizde irdelemeye çalıştığımız “Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” başlıklı Osmanlıca yazma eserde Ashâb-ı Kehf kıssası, dinî hikâye olarak anlatılmış ve toplum konu hakkında bilgilendirilmiştir. Dolayısıyla bize göre Müslüman bir toplum olan Osmanlı’nın inandığı değerlerle Kur’ân’da yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasının nasıl ilişkilendirilebileceği ve bu kıssadan nasıl bir ders çıkarılabileceği hususunda, çeşitli kaynaklardan nakledilenlerden hareketle bir mukayese yapma amacı güdülmüştür. Yazma eserde bu olay nakledilirken, pek çok Ashâb-ı Kehf hikâyesinin anlatımında karşımıza çıkan ortak muhteva, ayrıntılardaki ufak tefek farklılıkların dışında dikkatimizi çekmektedir. XIX. asrın ilk yarısında kaleme alınan yazma eser, o dönemin yazı dili, üslûbu ve kültürüyle alâkalı bir fikir vermesinin yanında daha önce de ifade ettiğimiz gibi yer yer kronolojik kopmaları da bünyesinde barındırmaktadır.

Kıssanın geçtiği yerle ilgili olarak çeşitli rivayetler mevcut ise de bizim bu yazma eserde en çok dikkatimizi çeken şeylerden biri, söz konusu olayın Efsûs’ta geçtiğine dair birçok yerde vurgu yapılmasıdır. Bu da, Ashâb-ı Kehf kıssasının gerçekleştiği beldenin Efsûs olduğuna ilişkin birtakım iddiaların boş olmadığı ve mutlaka hesaba katılması gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Ashâb-ı Kehf hâdisesini XIX. yüzyıl anlayışıyla bizlere aktaran “Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs” adlı yazma eserin konuya ilişkin çalışmalara az ya da çok bir katkı sağlayabileceği düşüncesini taşıyoruz.

Son olarak bir hususa daha vurgu yapmak istiyoruz. Yahudilik’te ve özellikle Hıristiyanlık’ta var olduğu ve İslâm’ın kutsal kitabı Kur’ân’da özlü olarak genel bir çerçevede tekrarlandığı anlaşılan Ashâb-ı Kehf olayıyla inanlara verilen mesaj, ana hatlarıyla, iman-küfür mücadelesinin insanlık tarihi boyunca süregeldiği, Allah’a teslim olanların ve gönülden bağlananların her dönemde çeşitli baskılara ve zulümlere maruz kalmalarına rağmen bâtilin hakka asla üstün gelemediği, samimiyetle iman edip inançlarının gereğini yerine getirenleri Allah’ın mutlaka selâmete çıkardığı ve nihayet her şeyi yoktan yaratan Allah’ın insanları yıllarca uyuttuktan sonra yeniden diriltmeye muktedir olduğudur.

---

## KAYNAKÇA

- Alparslan, Yaşar, *Eshâb-ı Kehf*, Kahramanmaraş 2012.
- Aras, Ahmet, "Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya 2008, sy. 6, s. 87-93.
- Aşık, Hüseyin, *Ashab-ı Kehf Mağara Arkadaşları*, İstanbul 1981.
- Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, İstanbul 2010.
- El-Bağdâdî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut ts., I, 231.
- Ersöz, İsmet, "Ashâb-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2001, III, 466.
- Guidi, I., "Seven Sleepers", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ERE), Edinburgh 1979-80, XI, 428-430.
- Hiristiyanlık Tarihi*, Çev: Sibel Sel - Levent Kınran, İstanbul 2004.
- Hüseyin b. Osman, *Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânûs*, Ankara Milli Kütüphane, 06. MK.Yz.A 5156.
- Jourdan, François, *La Tradition des Sept Dormants*, Paris 1983.
- Leclercq, H. "Sept Dormants d'Éphèse", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (DACL), Paris 1907, XV/1, 1251-1262.
- Massignon, Louis, *Opera Minora*, Lübnan ts.
- \_\_\_\_\_, *Revue des Etudes Islamiques*, Paris 1927.
- Özkarıcı, Mehmet, "Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı ve Medresesi", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi (Bildiriler-II)*, Konya 2001, s. 153-170.
- Ruth-Cecil (ed.), "Honi ha-Me'aggel", *Encyclopaedia Judaica (Ejd.)*, Jerusalem 1972-78, VIII, 964-965.
- Sümer, Faruk, *Eshâbü'l-Kehf*, İstanbul 1989.
- Taşdemir, Mehmet, "Elbistan", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1995, XI, 1-3.
- Umar, Bilge, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993.
- Yıldırım Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hiristiyanlık*, İzmir 1996.
- Yitik, Ali İhsan, *Hz. Meryem ve Efes*, İzmir 2001.

---

## KLASİK ŞİİRDEN MODERN TÜRK ŞİİRİNE ASHÂB-I KEHF'E BAKIŞ AÇISI

Yrd. Doç Dr. Hasan AKTAŞ\*

### ÖZET

Bir toplumun kültür seviyesinin belirlenmesinde o toplumda üretilen şiirler önemli bir göstergedir. Şiir, toplumun aynasıdır. Dolayısıyla toplumu şiirin aynasından seyretmek mümkündür. Bu ayna, aynı zamanda medeniyeti aksettiren toplumsal hafızanın fotoğrafı ve imgesidir. Bu bağlamda klasik divan şiirinin içinde yer aldığı Osmanlı medeniyetinin Ashâb-ı Kefh'e tekâmül etmiş bir bakış açısı vardı. Şiir, bu medeniyetin inşasına bir taraftan taş taşırken, bir taraftan da kendisi tekâmüle ermiştir. Bu yüzden Osmanlı divan şiirinin Ashâb-ı Kefh'e bakış açısı sağlam bir epistemolojik temelden güç alıyordu. Şiirde tekâmül etmiş olan bu bilgi felsefesinin orijini Kur'an ve Hadis'e dayanıyordu. Bu yüzden ardılarını bir tarafa bırakacak olursak, Osmanlı medeniyeti özünde Kur'an, Hadis ve şiirle inşa edilmiş, hoşgörü esasına dayalı naif bir medeniyet idi. Modernizmle pozitivist Batı medeniyetine yönelen Osmanlı toplumunu birbirine bağlayan organik bağlar zamanla kopma noktasına geldi. Osmanlı'nın değişmesi gibi şiirin de bakış açısı değişti pozitivist ve seküler bir kimliğe büründü. Kur'an ve Hadis'in etrafında toplanma yerine maddeyi önceleyen Batı medeniyetinin kapital esasına dayanan pragmatist kültürünün etrafında toplanılmaya başlandı. Bu noktada şiirde de ciddi bir kırılma başladı. Bu dönemde üretilen şiirlerden de anlıyoruz ki Ashâb-ı Kefh'in yerini artık Ashâb-ı Keyf aldı. Modernizmle birlikte insanların hayat algısı değişmiş, toplumsal dil parçalanmış ve insanlar bambaşka bir dil ve üslupla konuşur olmuşlardır. Bu bildirimizde Ashâb-ı Kefh merkezli olarak söz konusu eski ve yeni şiirin paradigması sorgulanacaktır. Özellikle son dönemde üretilen şiirler, genellikle teorik çözümler ve çoğulcu okumalar bağlamında irdelenecektir. Böylelikle Ashâb-ı Kefh bağlamında gerek eski toplumun, gerekse günümüz toplumunun sosyo-kültürel arka plan incelenecektir.

### Anahtar sözcükler

Ashâb-ı Kefh, Osmanlı, Klasik, Modern

---

\*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - yortsavulhaktas@gmail.com

**Abstract****FROM CLASSICAL POETRY TO MODERN POETRY PERSPECTIVE TO ASHAB-I KEHF (COMPANIONS OF THE CAVE)**

Poetry is an important indicator to determine a society's cultural level. Poetry is mirror of the society. So it's possible to watch the society from mirror of the poetry. This mirror is also the photograph and the image of the social memory which reflects civilization. Ottoman Civilization has a perspective which come to level of Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave). On the one hand poetry carries Stone to that construction of this civilization, in other hand the poetry ripened by itself. So perspective of Ottoman's Divan Poetry to Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave) was getting power from an epistemological basis. The origin of this ripened knowledge was based on Quran and Hadis (Hadith). So if we leave a topic the rest, substance Ottoman was an emaciated civilization which is based on Quran, Hadis (Hadith), poetry and the tolerance. Breaking off became possible by the time for the organic correlates in Ottoman society which headed West Civilization with Modernism. As Ottoman's changing poetry changed and it got a secular and positivistic identity. Instead of being gathered around Quran and Hadis (Hadith), it's started to be gathered around the West Civilization which cares matter and the pragmatic culture which is based on capital. At that point a change began at poetry. We get that from the poetries which was written at these period, Ashab-ı Keyf (Companions of Pleasure) took the place of Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave). With the Modernism, people's life perception has changed, social language has been damaged and people has begun to talk with another style. In this article the paradigm of new and old poetry will be questioned by taking the Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave) as the centre of our research. Especially the poetries will be investigated which are written lately by using theoretic explanations and pluralistic readings. In this way, context of the Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave) both of the ancient and today's society's sociocultural background will be studied.

**Keywords**

Ashab-ı Kehf (Companions of the Cave), Ottoman, Classical, Modern

## METİN

Kutsal, teolojik, mitolojik ve edebî kültürde Mağara Arkadaşları veya Yedi Uyurlar olarak anılan Ashâb-ı Kefh'in hikâyesi zikredilen alanlarla ilgili kitaplarda ayrıntılarıyla birlikte oldukça geniş bir yelpazede anlatılmıştır. Ashâb-ı Kefh kıssası hem Hıristiyan hem de İslâmî kaynaklarda yer alır. Kur'an-ı Kerim'in on sekizinci sûresi olan Kefh sûresinde Ashâb-ı Kefh olayı özet olarak anlatılır.

Ashâb-ı Kefh hikâyesinin geçtiği yer olarak yeryüzünde tam otuz üç (Sümer, 1989: 26-30) tane farklı yer gösterilir. Bunların dört tanesi (Afşin, Tarsus, Efes, Lice) Türkiye'dedir. Bu yüzden Ashâb-ı Kefh hikâyesinin geçtiği yer konusunda ihtilaf vardır. Hıristiyanlar, hikâyenin geçtiği yer olarak Efes'i gösterirler. Türkiye'de mağaranın yeri hakkındaki tartışma daha çok Afşin ve Tarsus ilçeleri arasında olmaktadır. Ashâb-ı Kefh mağarasının Afşin ilçesinde olduğunu kanıtlamak için Afşin Ashâb-ı Kefh Derneği bilim adamlarından oluşan bir heyete rapor hazırlanmış ve bunu yerel mahkemede açtıkları keşif davası ile karara bağlatmıştır. Tarsus da merkeze iki saat uzaklıktaki Bencilüs veya Encilüs adı verilen dağda mağarayı tefsirler, tarihi kaynaklar ve arşiv belgelerine dayanarak Ashâb-ı Kefh mağarası olarak göstermektedir.

Sözlü ve yazılı kültürde geleneksel çizgide ortaklaşa gelişen hikâyeye göre Ashâb-ı Kefh olarak amlan altı genç bir rivayete göre sarayda hükümdarın istişare ettiği heyette yer alan birer müsteşarmış. Yani bir anlamda devlet danışma kurulunda görev yapan birer bürokratmış. Bunların üçü hükümdarın sağında, üçü de solunda bulunmuş. Hükümdarın sağında bulunan Yemliha, Mekselina ve Mislina üçlüsüne *Ashâb-ı Yemin*, solunda bulunan Mernuş, Debernuş ve Şazenuş üçlüsüne ise *Ashâb-ı Yesar* denilmiştir. Adı geçen hükümdarın, putperest Roma imparatorlarından Diocletian (284-305), ya da Domitianus (271-272) veya Decius (249-251) olduğu düşünülmektedir. Bu kişinin bir imparator değil de Dokyanus adında bir vali olduğu da söylenir.

Putperest olan bu Roma imparatoru veya bu imparatorluğa bağlı bir şehrin valisi, putperestliği kabul etmeyen az sayıdaki seçkin insanları öldürmüştür. İmparatorun sağındaki ve solundaki adları geçen danışman gençler de putperest olmayan sayılı ve seçkin insanlardandı. İmparator, bir ihbar üzerine bu durumu öğrenir ve onları putperest olmaları yönünde ikaz ve tehdit ettikten sonra putlara kurban kesmelerini emreder. Fakat gençler bu ikaz, tehdit ve emirlere hiç aldırılmazlar ve hatta onlar da imparatorun üstüne çıkarak onu kendi dinlerine davet ederler. Bu din, çok muhtemelen Hanif dinidir. İmparator, onlara putperestliğe dönmeleri için zaman tanır. Gençler de inançlarından taviz vermemek için şehre yakın Neclüs dağına doğru yönelirler. Yolda giderken Kefestetayyüş ismindeki bir çoban da onların dinine katılır ve sayıları böyle



likle yediye çıkar. Bu çobanın köpeği Kıtmîr de onlara katılıp, arkalarından kendilerini takip eder. Sonunda yöneldikleri mezkûr Neclûs dağına geldiklerinde çobanın gösterdiği bir mağaraya girerler. Yedi gencin sığındıkları bu mağarada bir süre sonra uykuları gelir ve uyurlar.

Fakat kendilerini takip edenler onlara ceza vermek amacıyla mağaranın ağzını büyük bir kaya parçası ile kapatırlar. İçeride olan yedi kişi köpekleriyle birlikte yaklaşık 309 yıl uyurlar. Uyandıklarında sadece bir gün uyduklarını zannederler. Acıktıklarını fark edip Yemliha'yı şehre gümüş bir para ile yiyecek almaya gönderirler. Yemliha, yolda her şeyin değiştiğini fark eder, fakat yine de fırına gider ekmek alır. Fırıncı, antika gümüş parayı görünce bunun define bulduğunu sanır ve durumu valiye haber verir. Yemliha'yı yakalarlar. Bu arada o bölgeye Hz. İsa'ya inanan bir vali tayin edilmiştir. Yemliha başlarından geçen olayları bir bir anlatır. Vali bunun üzerine onun arkadaşlarını görmek ister. Ancak mağaraya gelince önden Yemliha girer. Tam o sırada hepsini bir uyku kaplar ve bir daha uyanmazlar. Peşinden gelenlerse korktuklarından içeriye giremezler. Bunun üzerine mağaranın yanında bir mabet yaptırılır. O günden sonra burası bütün dinlerce kutsal kabul edilir. Edebiyatımızda Ashâb-ı Kehf, genellikle köpekleri olan Kıtmîr ile birlikte anılır.

Şairler, divan şiirinden günümüze kadar bu kıssadan efsaneden/söylenceden beslenmişlerdir. Ashâb-ı Kehf, her ne kadar edebi metinlerde kıssa olarak anılıyorsa da dil ve üslup açısından yer yer efsane, söylence, menkıbe ve mesel özellikleri gösterir. Ashâb-ı Kehf, klasik veya modern şiirde telmih yoluyla anılır. Ashab- Kehf'in, klasik şiirde daha çok köpekleri Kıtmîr ile birlikte anıldığına tanık oluyoruz. Ashâb-ı Kehf, klasik divan şiirinde hiçbir zaman eyleyici bir özne/fail rolüne yükselememiş, genellikle figüratif düzeyde kalmıştır.

Hatta divan şiirinde köpekleri Kıtmîr'in, Ashâb-ı Kehf'ten daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda özellikle Kıtmîr'in, Hz. Muhammed ile Salih peygamberin devesi, İsmail peygamberin kuşu, Süleyman peygamberin karıncası ve hüdhüd'ü, Musa peygamberin sığırı, Yunus peygamberin balığı, İbrahim peygamberin buzağısı ve Üzeyir peygamberin eşeği ile birlikte cennete gireceğine dair inanışa dikkat çekilmiştir. Divan şiirinin, Ashâb-ı Kehf'i değil de sürekli köpeği Kıtmîr'i ön planda tutması, özü yitirerek teferruatta boğulduğunun ve boş işle meşgul olduğunun bir göstergesidir.

Klasik divan şiirinde Ashâb-ı Kehf genellikle kaside veya gazellerin anlam bakımından bağımsız birer ünitesi olan beyitlerde anılmıştır. Bunun yanında Ashâb-ı Kehf'in hikâyesinin müstakil olarak işlendiği mesneviler de yazılmıştır. Onbeşinci yüzyılda yaşamış İslâmî, yazmış olduğu isimsiz bir

mesnevisinde Ashâb-ı Kefh kıssasına geniş bir yer vermiştir. Edebiyat araştırmacılarından Nuran Yılmaz, İslâmî'nin bu eserini merkeze alarak klasik divan şiirinde Ashâb-ı Kefh'i ihatalı bir şekilde (Yılmaz. 2006: 35-64) ele alıp incelemiştir. Söz edilen çalışmada Ashâb-ı Kefh ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için burada gereğinden fazla üzerinde durmayacağız.

Ayrıca Ondokuzuncu yüzyılda yaşamış şairlerden **Kasabalı Dülezkâde Mehmet Nûrî Efendi'nin Ashâb-ı Kefh Destanı** (Erdoğan&Çalka, 2005: 254-276) adıyla kaleme aldığı müstakil bir eserinin olduğunu öğreniyoruz. Klasik divan şiirinde sevgilinin çene çukuru âşık için bir Ashâb-ı Kefh mağarasıdır. Âşığın amacı o mağaraya girerek ilim irfan ve özellikle güzellik ilmini tahsil etmektir. Bu yönüyle âşık, kendisini Ashâb-ı Kefh kahramanlarından birisi olarak görür. Âşığın göğsü Ashâb-ı Kefh mağarasının bulunduğu dağ, göğsünün içindeki gönül ise bu dağdaki mağaradır. Âşık, tasavvufi bir yaklaşımla nefisini Ashâb-ı Kefh'in köpeği olarak görür.

Osmanlı Azeri sahasının Hurufî divan şairi **Seyyid Nesîmî** (1369-1425), kendisini Ashâb-ı Kefh'ten kabul edişini şu beyitle dile getirir:

Hem cebel hem kehf ü hem Eshâb-ı Kefh'im kelb ile  
Hem kıdem sîmurguyum hem kuşların usfuruyum (Ayan, 1990: 223)

**Anlamı:** Hem dağ, hem mağara, hem de köpek ile Ashab-ı Kefh'im, hem kuşların serçesi, hem de eski sîmurguyum ben.

Seyyid Nesîmî, hem Ashâb-ı Kefh mağarasının bulunduğu dağ, hem Ashâb-ı Kefh'in saklandığı mağara, hem de Kıtmîr isimle köpekle birlikte kendisini Ashâb-ı Kefh'ten sayar. Üstelik kendisini aşkından ötürü mağarada yuva yapıp kışlayan serçe kuşuna ve sîmurga benzetir.

Seyyid Nesîmî, bir başka beytinde de Ashâb-ı Kefh'e Kıtmîr ile birlikte şöyle yer verir:

Ashâb-ı Kefh'in sırrını görmüş likâ-yı Tûra sor

Niçin ki ve't-tur ehlinin kehfindedir Kıtmîrimiz (Ayan, 1990: 194)

**Anlamı:** Ashab-ı Kefh'in sırrını onu görmüş olan Tûr'un yüzüne/kendisine sor. Ona, bizim Kıtmîrimizin de niçin Tûr ehlinin mağarasında olduğunu sor.

Her şeyden önce Ashâb-ı Kefh, Allah'ın en önemli sırlarından biridir. Bu bağlamda Seyyid Nesîmî, muhatabından Ashâb-ı Kefh'in sırrını, dolayısıyla Allah'ın sırrını Musa peygambere vahiy inen Tûr dağında aramasını ve bu soruyu da vahiy sırrını bizzat kendisinde saklayan Tûr dağına sormasını istiyor. Hz. Musa'nın Allah'la buluştuğu Tûr dağı ile Ashâb-ı Kefh'in bir mağarada asırlarca uyuması arasında mucize ekseninde bir bağlantı kuruyor. Çünkü her iki mucizede de Allah'ın çok önemli iki sırrı gizlidir. Beyitte

Kıtmîr'e, metaforik olarak *nefis* anlamı yüklenmiştir. İnsanın iç dünyası da bir mağaraya benzer ve orada nefis yatar. Ashâb-ı Kehf'e uyan Kıtmîr nasıl ki Allah'ın seçtikleri ve kutsadıkları arasına girmişse, nefis de ilahî iradeye uyarak kutsanmışlar arasına girebilir. Bunun adı tasavvufta *nefis tezkiyesi* olarak anılır.

Onbeşinci yüzyıl şairlerinden biri olan ve yoksulluklar içinde ölen **Mesîhî** (...?-1512), bir beytinde kendi sosyal durumunu merkeze alarak Ashâb-ı Kehf'e ve köpeğine şöyle yer verir:

Seg-i Ashâb-ı Kehf ululuk eyler  
Har-ı Îsâ görürsün gökde uçar (Mengi, 1995: 173)

**Anlamı:** Ashab-ı Kehf'in köpeği ululuk eyler yükselir, İsa peygamberin eşeği gökte uçar.

Mesîhî, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin ululuk eyleyip yücelirken, Hz. İsa'nın eşeğinin bile gökte uçarken, kendisinin yoksulluklar içinde sürünmesinin reva olup olmadığını sorarken, verdiği örneklerden hareketle bunun kendisi gibi bir insana/şaire reva olmadığını söylüyor. Yani şair kendi sosyal durumunu Ashâb-ı Kehf'in köpeği ve Hz. İsa'nın eşeği ile kıyaslıyor.

Onaltıncı yüzyıl şairlerinden Fuzûlî (1483-1556), Kanuni Sultan Süleyman'ı övdüğü bir kasidesinde Ashâb-ı Kehf'e şöyle yer verir:

Her zarardan sâye-i adlinedir âsûde halk  
İnnehüm ashâbün kehfîn innehu hısnün hasîn (Akyüz&Beken, 1997: 144)

**Anlamı:** Halk, adaletin gölgesinde her türlü zarardan uzak ve huzurludur. Muhakkak ki Allah Ashab-ı Kehf'i çok iyi korumuştur.

Fuzûlî, Allah'ın Ashâb-ı Kehf'i bir mağarada çok iyi koruması gibi Kanuni Sultan Süleyman'ın da adaletin gölgesinde halkını çok iyi koruduğuna ve onları huzur içinde yaşattığına vurgu yapar.

Onaltıncı yüzyıl divan şairlerinden **Emrî** (...?-1575), bir beytinde Ashâb-ı Kehf'e Kıtmîr ile birlikte şöyle yer verir:

Akl ü cân u dil belâ gârında san Ashâb-ı Kehf  
Nefs-i Emrî anlarun ardıncadır Kıtmîr-veş (Saraç, 2002: 139)

**Anlamı:** Akıl, can ve gönül belâ mağarasındadır. Emrî'nin nefsi de sanki Ashab-ı Kehf'in peşine takılan Kıtmîr gibidir.

Emrî, bu beytinde kendi nefsinin Ashâb-ı Kehf'in peşine takılan Kıtmîr'e benzetir. Beyitte akıl, can ve gönül bela mağarasında yatan Ashâb-ı Kehf kahramanlarına benzetilir. Burada Ashâb-ı Kehf değil, daha ziyade şairin aklı, canı, gönlü ve Kıtmîr'e benzeyen nefsi ön plandadır.

Onaltıncı yüzyıl şairlerinden **Hasan Ziyâ'î** (-1584), "dür" redifli bir gazelinin dördüncü beytinde Ashâb-ı Kehf'ten sevgilinin çene çukuru vesilesiyle şöyle bahseder:

Senün gâr-ı zenahdânundaki diller belâ-keşdür  
Okunmak Kıssa-i Ashâb-ı Kehf ammâ acâibdür (Gürgendereli, 2002:  
165)

**Anlamı:** Senin çene çukurunun mağarasında gönüller bela çekicidir, orada Ashâb-ı Kehf kıssasının okunması ne ilginçtir.

Hasan Ziyâ'î, öncelikle sevgilinin çene çukurunu Ashâb-ı Kehf mağarasına benzetiyor. Şair, sevgilinin Ashâb-ı Kehf mağarasına benzeyen çene çukuruna düşen gönüllerin bela/dert/elem çektiklerini ve orada gönüllerin Ashâb-ı Kehf kıssasını okumalarının çok ilginç olduğunu söylüyor.

Hasan Ziyâ'î, "mi" redifli bir başka gazelinin üçüncü beytinde de Ashâb-ı Kehf'ten tarihçiler ve yine sevgilinin çene çukuru vesilesiyle şöyle bahseder:

Aceb Ashâb-ı Kehf andukları ehl-i tevârîhün  
Zenahdânunda hâb-ı râhata varan gönüller mi (Gürgendereli, 2002:  
329)

**Anlamı:** Senin çene çukurunda rehavet içinde uyumakta olan gönüller dururken tarihçilerin Ashâb-ı Kehf'i anmaları tuhaf değil mi?

Hasan Ziyâ'î, sevgilinin çene çukuru içinde uyuyan gönüller dururken tarihçilerin Ashâb-ı Kehf'i anmalarının tuhaf, ilginç ve garip olduğunu söylüyor. Şaire göre anlatılması gereken asıl ilginç tarih Ashâb-ı Kehf değil, sevgilinin çene çukuru mağarasında uyuyan gönüllerin tarihidir.

Klasik divan şiirinde Ashâb-ı Kehf, bu beyitler ve bu beyitlere benzer muhtelif örneklerle aynı daire ve format içinde anlatıldığı için misalleri daha fazla uzatmak gereksizdir. Bu yüzden konuyu modern şiir içinde ilerletmek istiyoruz.

Hem Osmanlının son dönemi, hem de Cumhuriyet döneminin Tek-Parti döneminde yaşayan heccav şairlerimizden **Neyzen Tevfik** (1879-1953), **İkinci Arz-ı Hal** adlı şiirinin dördüncü ünitesinde Ashâb-ı Kehf'ten hareketle

dönemin siyasetçilerini şöyle eleştirir:

Bu câha çullananlarda eser var istikametten,  
Dönüp etrâfa bakmazlar, ne var haktan, hıyânetten,  
Çekerler garına Ashâb-ı Kehf'in tel siyâsetten,  
Ne farkı var imâretten veya Bâb-ı Meşîhat'ten,  
Sadaret Nallımesjid'de cihet mi yâ Resûl-Allâh? (Kabacalı, 1996:

212)

Neyzen Tevfik, 1920 yılında yazmış olduğu bu şiirinde dönemin siyasetçilerinin makama ve mevkie adeta çullanarak geleceğimizi kararttıklarını, çevreleriyle hiç ilgilenmediklerini, hakka-hukuka riayet etmediklerini, haktan ve ihanetten haberlerinin olmadığını, Ashâb-ı Kehf mağarasına bile siyasetten tel çekerek siyasal tarassut altına aldıklarını, siyaset ve hükümetin imaret ve şeyhülislamlık makamından bir farkının olmadığını, İstanbul'da hükümet binasının yanında bulunan Bab-ı Ali'deki Nallımesjid'den çıkmayan siyasetçiler/yöneticiler için başbakanlığın burası mı yoksa başka bir yer mi olup olmadığını Hz. Muhammed'e sorarak kendisine bütün bu konularda şikayette bulunur.

Mizah ve hiciv vadisinin önemli şairlerinden **Halil Nihat Boztepe** (1882-1949), meşhur **Ağaç Kasidesi**'nin bir beytinde kendisiyle Ashâb-ı Kehf arasında şöyle bir ilişki kurar:

Benim adım da anılmaz.. Gören diyor ki bu kim?

Bu memlekette ben Ashâb-ı Kehf'den biriyim! (Şenocak, Tarihsiz: 69)

Halil Nihat Boztepe, kendisinin tanınmadığından ve dolayısıyla adının bilinmediğinden şikâyet ederek memlekette tıpkı Ashâb-ı Kehf'ten birisi gibi unutulduğundan yakınıyor.

Ortanın solundaki rahmetli sosyal demokrat başbakanlarımızdan **Bülent Ecevit** (1925-2006), **Madımak** adlı şiirinin beşinci ünitesinde Ashâb-ı keh'f'e Madımak olayında öldürülenlerle bağlantı kurarak şöyle yer verir:

*Uyanır elbette bir sabah*

*Ashâb-ı keh'f uykudan,*

*ölür ölür dirilir yine*

*yüreklerde Pir Sultan... (Ecevit, 2012: Şiir Parkı.Com)*

Bülent Ecevit, şiirde Ashâb-ı Kehf ile toplum arasında bir paralellik kurar. Nasıl ki Ashâb-ı Kehf asırlar süren uykusundan uyanmışsa, toplum da çok uzun süren gaflet uykusundan uyanacaktır. Ecevit, Madımak olayı ile Pir Sultan Abdal'ın bir şiiriyle de bağlantı kurar. Nasıl ki Pir Sultan Abdal da efsanedeki

---

gibi ölüp ölüp dirilmişse, toplum da öylece dirilecektir. Ecevit'in şiirinin odak noktası Ashâb-ı Kefh değil, görüldüğü gibi Madımak olayıdır. Ashâb-ı Kefh şiirde, sadece basit bir figüratif olay ve sıradan bir irsal-i mesel olmaktan öte gidememektedir.

Nisyana terk edilmiş modern-klasiklerden **Seyfettin Başçılar** (1930-2002), geleneğe uyararak kaleme almış olduğu otuz altı beyitlik **Kaside** başlıklı şiirinin on üçüncü beytinde toplumun sosyal psikolojisiyle ilgili olarak Ashâb-ı Kefh merkezli şöyle bir değerlendirme yapar:

Kiminin başında bir kavak yeli  
Kimin gözlerinde Ashâb-ı Kefh uykusu (Başçılar, 1993: 63)

Seyfettin Başçılar, toplumu oluşturan bireylerin kimisinin başında kavak yelleri, kiminin gözlerinde de Ashâb-ı Kefh uykusu olduğu tespitinde bulunurken sosyolojik ve psikolojik bir eleştiri yapar. Yalnız, toplumun uykusu ile Ashâb-ı Kefh uykusu arasında bir özdeşlik kurmak pek tutarlı bir paradigma oluşturmadığı gibi estetik de olmamış. Çünkü Ashâb-ı Kefh'in uyku formu ile toplumun uyku formu hiçbir şekilde uzak/yakın akrabalığı olmayan formlardır.

İkinci Yeni şiirinin üç kurucusundan biri olan, fakat sonradan mistik bir duyarlılıkla tek başına farklı bir vadide yoluna devam eden **Sezai Karakoç** (1933-...?), **Gül Muştusu** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Ashâb-ı Kefh'ten hareketle içinde yaşamakta olduğu toplumun manevi dirilişine şöyle atıfta bulunur:

İşte uyandık kınama bizi güneş adamı  
Uyandık Ashâb-ı Kefh gibi  
Güllerin açılma vakti  
Ağacağız kenti şimdi (Karakoç, 1982: 94)

Hayal dünyasında geleceğin ideal İslam medeniyeti hakkında tasarım ve tasavvurlarda bulunan Sezai Karakoç, Ashâb-ı Kefh gibi uyandıklarını ve bu medeniyeti müjdeleyen güllerin açılma vaktinin geldiğini ve artık yakın bir gelecekte bütün bir kente ağacıklarını, yani medeniyeti donatacaklarını iddia ediyor.

Divan şiirini dışarıdan kuşatan **Hilmi Yavuz** (1936-...?), **Harfler ve S/Z** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Hurûfî ve Letrist bir yaklaşımla Arap harflerinden Latin harflerine geçişimizin öyküsünü şöyle anlatır:

toplandı bir tek harfin çevresinde  
bir kavim; -ve dağıldı: A l e p h !  
bir baktılar, uyanınca, ne tuhaf,  
yoktular eski harfler, Ashâb-ı Khef (Yavuz, 2006: 416)

Hilmi Yavuz, İslam kültürüne ait Elif harfini Batı kültürü perspektifinden A l e p h şeklinde ayırık okuyarak İslam kültürünün ve özellikle Hurûflüğün dağıldığına işaret ediyor. Yavuz, dehşet-engiz bir imgeyle medeniyet değişikliği yaşayan İslam toplumunu da Ashâb-ı Khef'e benzetiyor. Çünkü İslam toplumu Elif harfinin etrafında vahdet/birlik olmuşken, bu halde gaflet uykusuna yatıp da uyandıklarında tıpkı Ashâb-ı Khef gibi eski öz kültürlerine ait harfleri okuyamamışlar ve böylece birlikleriyle birlikte kültürleri de dağılmış ve yok olmuştur. Şair, böylelikle kendi kültüründen kopuk Türk toplumunun bugünkü halinin Ashâb-ı Khef'e ne kadar da benzediğine dikkat çekiyor.

Mü'min vakitlerin müşrik şairi **Özdemir İnce** (1936-...?), **Bir Mitoloji Denemesi** adlı ırnak şiirinin birinci ünitesinin mukaddimesinde (matla beytinde), öztürkçecilik ideolojisinden hiçbir sapma olmadan Ashâb-ı Khef'ten şöyle bahseder:

uyurken görmüşler seni yedi uyurlarla  
küf kokan ıslak karanlık bir mağarada (İnce, 1994: 183)

Özdemir İnce, küf kokan, ıslak ve karanlık bir mağarada Ashâb-ı Khef ile uyuyan bir kişiden bahseder. Bu kişi, mitolojik hususiyetler üstlenmiş bir tanrıdır. Her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'nın, Ashâb-ı Khef ile birlikte bir mağarada uyuması şiir için ilginç bir imgedir.

Maneviyat dünyamızın yaşayan yıldızlarından **M. Fethullah Gülen** (1938-...?), **Dünya** adlı şiirinin dördüncü ünitesinde Ashâb-ı Khef ile tasavvuftaki çile kavramı arasında şöyle bir ilişki kurar:

Khef ashâbı gibi mağaralarda,  
O en Kutlu ile mübârek Gâr'da,  
Henüz ölüp gömülmeden mezarda,  
Bitmeyen çileyi çekmeye geldik. (Gülen, 2004: 110)

M. Fethullah Gülen, mağaraya benzeyen dünyada Ashâb-ı Khef'in çekmiş olduğu çileleri çekmeye talip olduğunu söylüyor. İnsan ömrü dünya denilen mağarada geçer, göz açıp yummuş gibi. Bu yüzden dünya bir çile dergâhdır. Fethullah Gülen, sadece Ashâb-ı Khef gibi çile çekmek istemiyor. Onların çektiği çilelere ilaveten Hz. Peygamberin hicret esnasında çektiği çileleri tıpkı Hz. Ebubekir gibi kendisine dost olarak çekmek istiyor.

---

Milli duruşlu bir romancı, denemeci ve şair olan Mustafa Miyasoğlu (1946-...?), **Bağış** adımı vermiş olduğu şiirinin finalinde Ashâb-ı Kehf ekseninde şöyle bir duada bulunur:

Ashâb-ı Kehf uykusundan uyandır bizi  
Ölümsüz sevdalarla donandır bizi (Miyasoğlu, 1997: 121)

Mustafa Miyasoğlu, toplum olarak bizi uyumakta olduğumuz gaflet uykusundan uyandırması duasında bulunuyor. Söz konusu gaflet uykusunun Ashâb-ı Kehf uykusuyla eşitlenmesi hem estetik açıdan hem de İslami duyarlılık açısından pek hoş olmamış. Ashâb-ı Kehf'in uykusu ile toplumun gaflet uykusu hiçbir yönden muadil olmadığı için eşitlenemez. Ashâb-ı Kehf'in uykusunun teolojik ve mistik bir yönü, toplumun gafletinin (uykusunun) ise bilinçlenmemeye ilgili sosyolojik ve psikolojik bir yönü vardır.

Arkaik Maveraünnehir kültürünün gölge şairi **Hüseyin Ferhad** (1954-...?), **Aşk ve Adalet İçin** adını vermiş olduğu mensur-manzum karışımı şiirinin altıncı ünitesinin finalinde Ashâb-ı Kehf'i; demirci Kawa, Dede Korkut ve Keykavus ile birlikte şöyle anar:

Çocuk olsa Kawa ya da Dede Korkut  
ovalarda çift sürse Keykâvus  
hiç uyanmazsa Ashâb-ı Kehf  
gene yalnızlıklar kalır geride  
gene yalnızlıklar kalır geride  
gene yalnızlıklar kalır geride. (Ferhad, 2008: 69)

Hüseyin Ferhad, diğer tarihi ve mitolojik şahsiyetlerle birlikte Ashâb-ı Kehf'i yalnızlıklar psikolojisi içinde ele alır. Hüseyin Ferhad, Ashâb-ı Kehf merkezli olarak bir anlamda yalnızlık felsefesi yapar ve buna da tarih ve mitolojiden sağlam referanslar bulur.

Mezopotamya coğrafyası ve kültürünün neo-klasik şairi **Murathan Mungan** (1955-...?), **Taal Zaman** adını vermiş olduğu şiirinin ikinci ünitesinde Ashâb-ı Kehf'i kendi içinde şöyle resmeder:

İçimde yedi uyur  
kesret vadisinde gizli müslüman  
gel al beni  
inkârıma kavuştur  
gölgede yatan  
çölde kum umutsuzluğu (Mungan, 2001: 45)



Murathan Mungan, kendi iç dünyasını Ashâb-ı Khef imajı ile ilginç bir yaklaşımla anlatır. Şairin içinde Ashâb-ı Khef gibi yedi kişi uyumaktadır. Bunlar kesret/çokluk vadisinde birer gizli Müslüman'dır. Bunlar, Müslümanlıklarını faş edemezler zira üzerlerinde mahalle baskısı vardır. Şair, inanmışlıklar içinde inkârına kavuşmak isteyen bir münkir gibi paradoksalıklar yaşıyor.

Gerçek Müslümanlarla dost Alevi meşrepli **Hüseyin Avni Cinozoğlu** (1955-...?), **Attar İçin Mersiye** adını vermiş olduğu şiirinin birinci ünitesinde Feridüddin-i Attar ve Sîmurg ile bağlantılı olarak zaman ile Ashâb-ı Khef arasında şöyle bir ilişki kurar:

meşhur olmak şehrin derdi oysa azalmakta ziyası âlemin  
çoğaldıkça suret bu meşherde maske yüzden sahil  
aşikâre eylemeden sırrı geç candan Si-Murg misali  
beyaz dövmeli bezirgânları metheder tamahkâr tarih  
hicret yolunda Attar ol meçhule giden muhacir  
dilersen zamanı perdeleyen bir Ashabı Khef uykusu  
beyhude kaygu Adem Kasidesi divan'ın sonu (Cinozoğlu, 2011: 21)

Hüseyin Avni Cinozoğlu, şiirinde Ashâb-ı Khef'e figüratif düzeyde metinleri süsleyici retorik olarak yer vermiş. Şiirde Ashâb-ı Khef'in uykusunun zamanı perdelemesi, günümüze yönelik toplumsal bir eleştiridir. Cehalet ve gaffet uykusunda olan ve geçmiş (tarihsel, mitolojik ve dinsel) değerlerinden habersiz bir şekilde yaşadığı için günümüz insanının mersiyesi yazılmalıdır. Ashâb-ı Khef bir süre sonra mecburi uykusundan uyanmıştı, hâlbuki gönüllü uykuyu tercih eden günümüz insanının uykusundan uyanma ihtimali neredeyse yok gibidir.

Halk şiiri geleneğinden beslenen **Ozan Emekçi** (1955-...?), **Feryâd-ı İsyânım (Kayıp Destan)** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Ashâb-ı khef'e pek çok dini ve tarihi unsurla birlikte şöyle yer verir:

Arzu'yu Kamber'e yolla bayram seyran etsinler  
On emiri on bir eyleyip Tur'da semah tutsunlar  
Lûtfeyle de Eshab-ı Khef açsın kapılarını  
Yediler'e yoldaş olup yedi asır yatsınlar (Emekçi, 2012: ozanemekci.com)

Ozan Emekçi, Arzu ile Kamber adlı efsanevi aşk hikâyesine atıfta bulunarak ve Arzu'nun Kamber'e yollanmasıyla her iki âşığın da bayram/seyran edeceğini ve Tevrat'ta geçen on emirin onbire çıkartılarak Tur dağında semah tutulmasını, Ashab-ı Khef'in kapılarını açmasını, üstelik Yediler'e

---

yoldaş olarak yedi asır yatmasını talep ediyor.

Kendi bireyselliğinin taşrasında gelişen **Zeki Coşkunsu** (1965-...?), **Ruh İçin Yoktur Bir Zincir Zincir Et ve Kemik İçindir** başlıklı şiirinin birinci ünitesinde Hz. Muhammed'e vahiy gelen Hıra mağarası ile Hicret esnasında sığındığı Sevr mağarası ile Ashâb-ı Kehf'in uykuya vardıkları mezkûr mağara arasında şöyle bir ilişki kurar:

Bilir misin;  
(O) kutlu peygamber Muhammed'in  
Hayatında yer etmiş  
O iki mağara nedendir?  
Belki,  
Belki Ashâb-ı Kehf tecrübesinden  
Bir iz, bir benek taşır,  
Taşır da ondandır.  
Değil mi ki;  
Bu mağaralar aydınlığa,  
Aydınlığa çıkmak içindir. (Coşkunsu, 2004: 25)

Zeki Coşkunsu, mağaralar arasında ilişki kurarak bütün mağaraların aydınlığa çıkmak için olduğu inancında olduğunu söyledikten sonra buna delil, yani irsal-i mesel olarak da Ashâb-ı Kehf, Hıra ve Sevr mağaralarını getirir.

Modern mistik şairlerden **Nezir Bilik** (1966-...?), **Ashâb-ı Keyf** adını vermiş olduğu şiirinde müstakil olarak Ashâb-ı Kehf'i ironik bir yaklaşımla şöyle işler.

Biz yedi uyur arkadaş idik  
Kaçtık tufanlardan  
Mağaramıza sığındık  
Bu mağaramızdan kimse  
Ama kimse bizi çıkartamadı

Gelenlere//Gidenlere  
konferanslar verdik  
Şiltler taktık  
Plaketler verdik  
Biz kendi mağaramızda mutluyduk  
Geldiler bizi uyandırdılar  
Uykumuz kaçtı!..  
Keyfimiz kaçtı!..

Ölüm başağrısı yapmaz fakirlere (Bilik, 2004: 36)

Nezir Bilik, şiirini Nuh tufanı gibi bir epistemolojiye yasarken geçmiş değil, içinde bizzat yaşamakta olduğu toplumu anlatır/önceler. Sosyal çürümüşlükten kaçan şair, Ashâb-ı Kefh'in müşahhas bir mağaraya sığınmasının aksine kendi içindeki gizemli mağaraya sığınır. Tarihteki Ashâb-ı Kefh, günümüzde artık Ashâb-ı Keyf'e dönüşmüştür ve şiir de zaten ismini buradan alır. Günümüzde artık toplumla birlikte yaşamak çok zordur. Şair, toplumun içinde yaşamasına rağmen kendi içine sığınıyor. Bu, tıpkı Tanpınar gibi zamanın ve toplumun ne içinde ne de dışında yaşamaktır.

**Kenan Tuzcu** (1984-...?), **Ülahi/yat** adını veriş olduğu şiirinde Ashâb-ı Kefh'i köpeği ile birlikte şöyle anar:

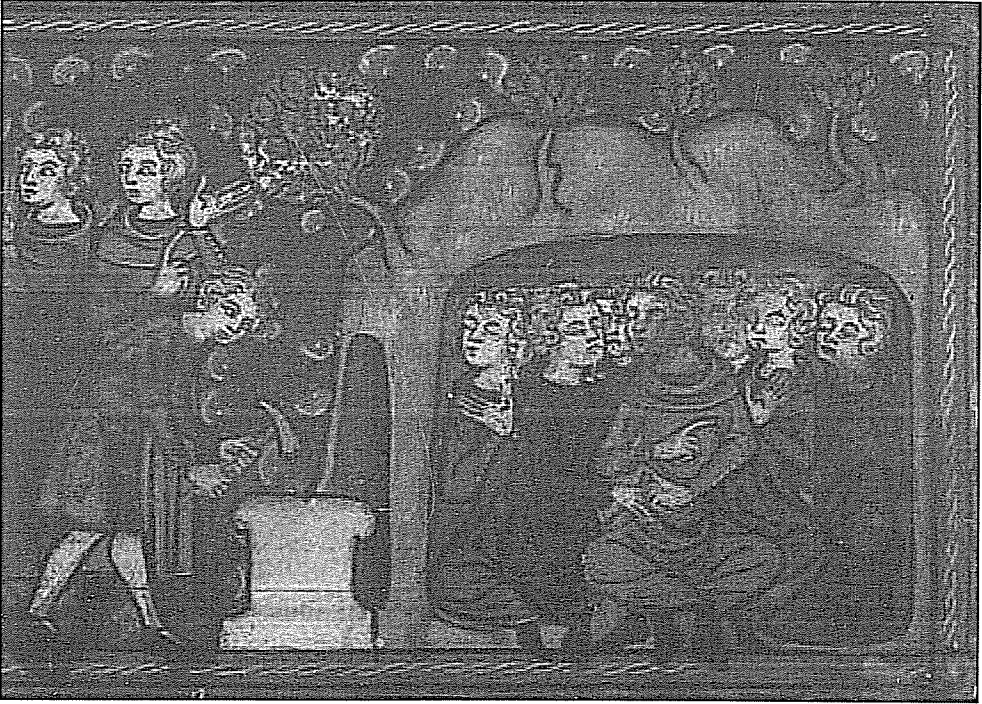
işleyen aktif sistem imam nikahı  
keraet olmadan kıyılan  
kıyılan imanlar ve ruhlarla  
zekalara fatihalar aşırılar  
Ashâb-ı Kehfin köpeğinin uykusu  
muta nikahından daha değerli iken  
marka olduğu için okunanlar  
şeriatiler, fazlurrahmanlar.. (Tuzcu, 2006: 2)

Kenan Tuzcu, tuhaf bir şekilde Ashâb-ı Kefh'in uykusu ile İran'da yaygın olan Muta nikâhını karşı karşıya getirir ve insanların, özellikle de Ashâb-ı Kefh uykusunun Muta nikâhından daha değerli olduğundan dert yanar. Muta nikâhı ile Ashâb-ı Kefh uykusunun ne gibi bir ilişkisi var, doğrusu kestirmek zor. Ayrıca Kenan Tuzcu, şiirine ciddi anlamda estetik ve kurgusal bir emek ve işçilik vermemiş. Bu yüzden şiir aceleye gelmiş, acemi işi olmuş.

Sonuç olarak gerek divan şiiri, gerekse modern şiir elinde Ashâb-ı Kefh gibi çok ciddi bir epistemolojiye dayanan esaslı bir kültür dururken zengin bir mitoloji ve tarih içerikli bu kültürü gerektiği gibi üretmemiş ve çoğaltmamıştır. Ashâb-ı Kefh, hakkında zengin mazmunlar üretilen kült bir konu haline gelmeliydi. Bu olmamıştır. Modern şiir de geçmişle kendi arasında olan köprüleri yıktığı için bunu gerçekleştirememiştir. Ama yine de her şeye rağmen modern şiir, bu konuda eski şiire nazaran daha şanslıdır. Bu bağlamda klasik diyan şiirinin konuya dar kalıplar içinde bakmasına rağmen modern şiir konuya çok farklı perspektiflerden bakabilme açısına ve şansına sahiptir. Bu bağlamda modern dönemde Hilmi Yavuz ile Murathan Mungan'ın şiiri Ashâb-ı Kefh ile ilgili üretilen en özgün şiirlere dendir. Bunun yanında Ashâb-ı Kefh ile müstakil şiir yazan tek şair de Nezir Bilik'tir. Ashâb-ı Kefh oldukça özgün bir malzemeye sahip olan şairlerimizden daha özgün, özerk ve özgür şiirler bekliyoruz.

## KAYNAKÇA

- AKTAŞ, Hasan: Çağdaş Türk Şiirinde Tarihî Şahsiyetler ve Eserler, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002
- AKYÜZ, Kenan-BEKEN, Süheyl: Fuzûlî Dîvânı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997
- AYAN, Hüseyin: Nesimi Divanı, Akçağ yayımlar, Ankara, 1990
- BAŞÇILLAR, Seyfettin: Kıyısızlık, Broy Yayınları, İstanbul, 1993
- BİLİK, Nezir: Divan-ı Bilig, Yort Savul Yayınları, Edirne, 2004
- CİNOZOĞLU, Hüseyin Avni: Mortaka Dergisi, Sayı: 16, Trabzon, Kış 2011
- COŞKUNSU, Zeki: Hayat Bir Yıldız Parlaması, Kalkan Matbaası, Adana, 2004
- ECEVİT, Bülent: Madımak, Şiir Parkı.Com
- EMEKÇİ, Ozan: www.ozanemekci.com
- ERDOĞAN, Kenan-ÇALKA, Mehmet Sait: “Kasabalı Nûrî Efendi ve Destanları”, *Manisa Bilgi Şöleni*, Manisa 2005, ss. 254-276
- FERHAD, Hüseyin: Kılıç İpekte Sınanır, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008
- GÜLEN, M. Fethullah: Kırık Mızrap, Feza Gazetecilik, İstanbul, 2004
- GÜRGENDERELİ, Müberra: Hasan Ziyâ’î, Hayatı-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002
- İNCE, Özdemir: Delta, Can Yayınları, İstanbul, 1994
- KABACALI, Alpay: Çeşitli Yönleriyle Neyzen Tevfik (Hayatı, Kişiliği, Şiirleri), Özgür Yayınları, İstanbul, 1996
- KARAKOÇ, Sezai: Şiirler II, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1982
- MENGİ, Mine: Mesihî Divam, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995
- MİYASOĞLU, Mustafa: Bir Güllü Andıkça, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997
- MUNGAN, Murathan: Erkekler İçin Divan, Metis Yayınları, İstanbul, 2001
- SARAÇ, M. Yekta: Emrî Divam, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2002
- SÜMER, Faruk: Eshabü’l-Kehf (Yedi Uyurlar), Türkiye Diyanet Ansiklopedisi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989
- ŞENOCAK, Kemalettin: Yanardağ Şairimiz Halil Nihat Boztepe, Acar Matbaacılık, İstanbul, Tarihsiz
- TUZCU, Kenan: Yitik Kelimeler, Sayı: 2, Gebze, 2006
- YAVUZ, Hilmi: Büyü!sün Yaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006
- YILMAZ, Nuran: Klasik Türk Şiirinde “Ashâb-ı Kehf”: İslâmî’nin Mesnevisi Örneği, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 6, sayı:1, Adana, Ocak-Haziran 2006, ss. 35-64.
- YÜKSEL, Hasan, DELİCE, H. İbrahim, AKSOYAK, İsmail Hakkı: Eski Anadolu Türkçesi’ne İlişkin Bir Metin İslâmî’nin Mesnevisi, Sivas, 1996



*Ashâb-ı Kehf ve uyudukları mağarayı tasvir eden bir Orta Çağ el yazması.*

---

## TEVFİK HAKİM'İN "EHLU KEHF" ADLI TİYATRO ESERİNDEKİ FELSEFİ BOYUT

Emine ERSÖZ\*

### ÖZET:

Çağdaş Arap Edebiyatçılarının en önemli siması Tevfik Hakîm (1898/1987) 'in "Ehl-u Kehf" adlı tiyatro eseri, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan bir öykünün etrafında cereyan etmektedir. Tanrı'nın yüzyıllarca ölü olarak bırakıp daha sonra dirilttiği kişileri, yazar bu yapıtıyla felsefi analizlerini hayalinde yarattığı kahramanların diyaloglarıyla bir drama formatında sunmaktadır. Yazar, Tanrı'nın yüzyıllarca ölü olarak bırakıp daha sonra dirilttiği kimseleri geçmişten geleceğe taşıyıp o an içerisinde geçmiş ve gelecek diyalektiğini, eserinde yaptığı gibi şu anda da bizleri de geçmişe yolculuk yaptırarak, doğa ve dünyada sabit ve değişmez hiçbir şey olmadığını geçmişe gidildikçe, nice kentlerin kaybolduğunu; insanlar ve de tüm diğer canlıların değişikliklere uğrayarak silinip gittiğini dünyamızın görüntüsü sürekli değişime uğramasına dikkatimizi "zaman olgusuna" yoğunlaştırma gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

### ABSTRACT :

#### THE PHILOSOPHIC DIMENSION IN TEVFİK HEKİM'S PIECE OF THEATER NAMED EHLU KEHF

Tevfik Hakîm's, who is the most important person among the modern arabian litterateur, theater master piece Ehl-u Kehf takes place in a story told in Kuran-ı Kerim. The author presents the people whom God leaves as dead and then vitalizes in a shape of drama by the help of the dialogues of the characters whose philosophic analysis the author creates in his imagination. The author focuses on the dialect of the past and the future at the moment by moving the people whom God leaves as dead and then vitalizes from the past to the future. He also focuses on that there is nothing in the earth an nature which is stable and unchanging by making us travel to the past, most cities vanishes as we examine the past. He underlines the fact that human being an all the living creatures vanishes by changing in time, the image of our world changes permanently by the help of drawing our attention to the 'phenomenon of time'.

**ANAHTAR KELİMELER:** Arap Edebiyatı, Tevfik Hakim, Ashab-ı Kehf, Zaman

**Keywords:** Tevfik Hakim, Ashab-ı Kehf , arabian litterateur, the 'phenomenon of time'

---

\*Süleyman Demirel Üniv.

## TEVFİK HAKİM'İN "EHLU KEHF" ADLI TİYATRO ESERİNDEKİ FELSEFİ BOYUT

"Şimdi .sen, bu söze inanmazlarsa, belki de arkalarından kendini eritircesine üzüleceksin. Biz, yeryüzündeki şeyleri ona bir süs yaptık ki, insanları içlerinden hangisi amel yönünden daha güzeldir diye imtihan edelim.

Ve şu da bir gerçek ki biz, yeryüzündeki her şeyi, bitki bitirmeyen, kıtlık ve ölüme yol açan kupkuru bir toprak haline elbette getireceğiz. "Yoksa sen o Ashab-ı Kehfi, mağara ve kitabe yâranını, bizim ayetlerimizden. hayrete düşüren bir tanesi mi sandın'."

Hani, o yiğit gençler o mağaraya sığındılar da şöyle dediler: "Ey Rab-bimiz. katından bir rahmet ver bize ve bizim için bir çıkış yolu lütfet işimize."

Bunun üzerine birçok yıl boyunca mağarada onların kulakları üzerine ağırlık vurduk. Sonra onları dirilttik ki, iki zümreden hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap edebileceğini bilelim. Biz onların haberlerini sana doğru bir şekilde anlatacağız. Şu bir gerçek ki onlar. Rablerine iman etmiş bir yiğitler grubuydu. Ve biz de onların hidayetini artırdık. Kalpleriyle aramızda bir bağ kurduk, kalplerini dayanıklı kaldık. Kalkıp şöyle dediler: "Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. O'ndan başka hiçbir ilaha yakarmayız. Aksini yaparsak saçma söz söylemiş oluruz." "Şunlar, şu kavmimiz O'ndan başka ilahlar edindiler. Onlar hakkında açık bir kanıt getirselerdi ya! Yalan düzerek Allah'a iftira edenden daha zalim kim olabilir?!"

"Madem ki onlardan ve Allah dışındaki taptıklarınızdan yüz çevirip kenara çekildiniz, hadi mağaraya sığın ki. Rabbiniz size rahmetinden bir nasip yaysın ve işinizde size kolaylık ve başarı sağlasın. "Güneş'i görüyorsunuz: Doğduğu vakit mağaralarından sağ tarafa kayar, battığı vakit ise onları sol tarafa doğru makaslayıp geçer. Böylece onlar mağaranın geniş boşluğu içindedirler. Bu, Allah'ın mucizelerindendir. Allah'ın kılavuzluk ettiği, doğruyu bulmuştur. Şaşırttığına gelince, sen ona yol gösteren bir velî asla bulamazsın.

Sen onları uyanıktırlar sanırsın: oysaki onlar uykudadırlar. Onları sağ tarafa da sol tarafa da çeviririz. Köpekleri de iki kolunu girişe uzatıp yaymıştır. Onların durumunu görseydin kesinlikle onlardan yüz çevirip kaçardın. Ve onlardan içinde mutlaka korku doldurulurdu. İşte böyle! Onları dirilttik ki, birbirlerine sorup dursunlar. İçlerinden biri şöyle konuştu: "Ne kadar durdunuz?" Dediler: "Bir gün yahut günün bir parçası kadar." Dediler: "Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Siz şimdi birinizi şu gümüş para ile kente gönderin de baksın: kentin hangi yiyeceği daha temizse ondan size bir rızık getirsin. Ama nazik ve kurnaz davransın ki, sizi kimseye fark ettirmesin."

"Çünkü onlar sizi ellerine geçirirlerse ya taşlayarak öldürürler yahut da sizi kendilerinin milletine döndürürler. O takdirde bir daha asla kurtulamazsınız."

Böylece insanları onlar hakkında bilgilendirdik ki, Allah'ın vaadinin hak, kıyamet saatinin de kuşkusuz olduğunu bilsinler. Çünkü onlar, aralarında mağara yararının durumunu tartışıyorlardı, "Onların üstüne bir bina kurun." dediler. Rableri onları daha iyi bilir. Onlar hakkında görüşleri galip gelenlerse şöyle dediler: "Üzerlerine mutlaka bir mescit edineceğiz." "üç kişiydiler, dördüncüleri köpekleriydi." diyecekler. Şunu da diyecekler: "Beş kişiydiler, altıncıları köpekleriydi." Gaybı taşlamaktır, bilinmeyen şey hakkında atıp tutmaktır bu. Şöyle de derler: "Yedi kişidirler, sekizincileri de köpekleridir." De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan, çok azdır" O halde, onlar hakkında yüzeysel bir tartışma dışında hiçbir çekişmeye girme. Onlar hakkında, konuşup duranlardan hiç kimseye bir şey sorma. Hiçbir şey için, "Ben bunu yarın kesinlikle yapacağımı." deme.

"Allah dilerse" şeklinde söyleyebilirsin. Umuttuğunda, Rabbini an. Ve de: "Umarım ki Rabbim beni, bundan daha yakın bir zamanda başarıya, aydınlığa ulaştırır."

Onlar, mağaralarında üçyüz yıl kaldılar; dokuz da İlave ettiler. De ki: "Onların ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. O'nun elindedir göklerin ve yerin gaybı. Ne güzel görendir O, ne güzel iştendir. Onların, O'ndan başka bir dostları da yoktur. Ve O, hükmüne hiç kimseyi ortak etmez."<sup>1</sup>

## TEVFİK HAKİM 'İN "EHLU KEHF" ADLI TİYATRO ESERİNDEKİ FELSEFİ BOYUT

### TEFVİK HAKİM ve ESERLERİ<sup>2</sup>

Arap Edebiyatının en önemli ve çağdaş yazarlarından olan -Mısır İskenderiye doğumlu- Tefvik Hakîm (1898/1987); 1939 yılından sonra yazarlığıyla birlikte eğitim ve kültür aktivitelerinde etkin rol alarak Unesco'nun Mısır temsilciliği görevinde bulunur. Uzun bir yaşam süren yazar kendisini sanata adamıştır. 1987 yılında dünyadan ayrıldığında ardında öykü, tiyatro, sanat ve edebiyat eleştirisi gibi alanlarda pek çok yapıtlar bırakmıştır. Basılmış eserlerinin sayısı elliye aşmaktadır.<sup>3</sup> Bunlardan bazıları şunlardır:

Otobiyografik bir roman olan "Ruhun Dönüşü" ("Avdetu'r-Ruh"/1953) adlı yapıtta aşk ve vatan sevgisi iç içe girip yeniden ayrılmaktadır.<sup>4</sup> Mısırlı romancı Necip Mahfuz, Hakîm'in bir kuşağı etkisi altına alan, ve batıda Joyce'n "Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi" romanı ile bir tutulan 1919 devrimi romanı "Ruhun Dönüşü" için şöyle demektedir<sup>5</sup>:

"Hakîm'in yazdıkları içinde beni en çok etkileyen;-o zamana dek bu denli güzel, zarif ve içten bir yapıt okumadığımdan olsa gerek- "Ruhun Dönüşü" romanıdır. Ancak olgunlaştıkça fark ettim ki, Hakîm'in asıl başarılı yönü romancılığından çok oyun yazarlığında; ve "Ruhun Dönüşü", diyaloglar ve sahne düzeninden ibaret, hikaye gibi yazılmış bir oyundur aslında."<sup>6</sup>



Diyalektik roman türünde olan “Doğulu Serçe” (Uşûr mine’s-Şark/1937)<sup>7</sup> adlı eseri, “Ruhun Dönüşü” (‘Avdetu’r -Ruh’) adlı yapıtının bir çeşit devamını oluşturmaktadır .<sup>8</sup>

Otobiyografik çalışmaları zincirinin üçüncü halkası olarak; “Bir Taşra Savcısının Günlüğünü” (Yevmiyat Naib Fi’l Aryâf), söyleyebiliriz. Roman ve drama yazarı T. Hakîm, Aşağı Mısır eyaletinde savcı yardımcılığı görevi esnasında yaşadığı dört senelik deneyimlerin ışığında bu yapıtını 1937 kaleme almıştır. Bu yapıtında yazar, Mısırlı köylülerin yaşam biçimleriyle toplumsal kuramlarıyla örtüşmeyen Batılılaştırılmış devlet hukuk sistemiyle çatışma ve çarpışmaları ana tema olarak işlemiştir .<sup>9</sup> Kahire ve Paris’te hukuk eğitimi gören yazar 1930-1934 yılları arasında ülkesinde hukuk alanında çalışmıştır. Deneyimlerinin sonucu hukuk alanını bırakarak 31 yaşından sonra kendisini tamamen edebiyata vermiştir .<sup>10</sup>

Dramatistin kendi otobiyografik eserlerinde anlattığı üzere: Ebeveyninin evi taşradadır. Babası Delta’da Damanhur’un hali vakti yerinde bir toprak sahibi ve annesi de o zamanki Mısır’ın Türk aristokrasisine dahildir. Okul dönemi akrabalarının yanında Kahire’de geçmiş ve İngiliz işgal kuvvetlerine karşı yapılan 1919 yılındaki devrime bir genç olarak katılmıştır.

Yazar “Ağır Misafir” (ed’Dayfu’s- Sakîl) adlı eserini 1919’da kaleme alır. Yazar, bazı tiyatro eserlerini politik düşünce amacıyla yazmıştır. İşte bunlardan birisi olan bu eserin teması İngiliz işgalidir .<sup>11</sup>

Sosyal içerikli tiyatro eserlerine de örnek olarak “Çağdaş Kadını” (el’Mar’a ec-Cedide) verebiliriz. T. Hakîm, bu yapıtını 1923’te yazmıştır.

T.Hakîm diğer tiyatro senaryolarını “Hakîm’in tiyatroları” (Masrahiyyat Hakîm) adıyla 1938 yılında iki cilt halinde yayınlamıştır. Bu eserleri tiyatro edebiyatı kapsamındadır. “el’huruç mine’l-cenne” (cennetten çıkış), “Sırru muntehira (intihar eden bayanın gizemi), “nehru’l-Cunun (deliliğin nehri) adlı senaryolar bu eserde yer almaktadır. Bu senaryoların bazıları sosyal, bazıları psikolojik içeriklidir.

Yazar Tefkîk Hakîmin müzikal tiyatro eserleri de bulunmaktadır. “Ali Baba Tiyatrosu” bunlardan birisidir. T. Hakîm “Ali Baba” adlı müzikal tiyatrosunu Fransadaki öğreniminden sonra yazmıştır. Bu tiyatro eserleri Hakîmin gerçek sanatsal yönünü ortaya koymamaktadır. Aksine başlangıç döneminin aşamalarındandır. Yazarın, daha sonraları yazdığı tiyatro eserleri, omu sosyal,

1 Kehf Sûresi, ayet, 6-26.

2 Ahmet Heykel, “ el-Edebu’l-Kıyasi ve’l-Mesrahi fi Mısır” Mısır 1968 s371 vd.

3 çev: Musa Yaşar Sağlam, “Tevfik Hakîm. “Bir Taşra Savcısının Günlüğü” İstanbul 1995 s5.

4 age. s. 5.

5 Haftalık El-Ehrâm, sayı 398, 8-14 Kasım 1998

6 Emir Gümrikküoğlu, e-mizan.org. sitesinden alınmıştır.

7 Tevfik Hakîm “Uşûr mine’s-Şark” Lübnan 1985.

8 çev: Musa Yaşar Sağlam “Tevfik Hakîm. “Bir Taşra Savcısının Günlüğü” İstanbul 1995 s5.

9 age. s. 5-6.

siyasal ve sanatsal yönden zirveye taşımıştır. Yazar, tiyatro yazmağa öğrenciliğinin son zamanlarında yönelmiştir Babası onun tiyatroyu unutup hukuk eğitimini tamamlaması için Fransa'ya yollamıştır. Hakîm Fransaya gittikten sonra buradaki tiyatroları yakından takip ederek incelemiş ve Avrupa tiyatrolarıyla ilgilenmiştir.

Yazar 1927 den sonra Fransadan döndükten sonra tiyatro eserlerini başka yönlerden ele alıp yazmaya başlamıştır. Bu dönemdeki eserleri diğerleriyle kıyaslanmayacak kadar farklılık göstermektedir. Bu dönüştüğün ortaya koyduğu en önemli tiyatro eserleri ise felsefi içerikli olanlarıdır. Bunlardan "Ehlu'l-Kehf/1933" bir diğeriye "Şehrâzât/1934" tır.

Yazarın, bu iki tiyatro eserleri gibi "Praxagoras mı yoksa saltanat problemi mi?" adlı yapıtı da 1939 yılında müstakil olarak yayınlanmıştır. Bu eseri ise siyasal içeriklidir. Toplumsal devrim temasını işlemektedir. Hakîm bu eseriyle o dönemdeki politik düşüncelerini de ifade etmektedir Aynı zamanda kadınla ilintili olan görüşlerini de aktarmak istemektedir. Hakîmin bu yapıtı aslında kurgusal Yunan Tiyatrosuna dayanmaktadır. Hakîm kendisini yunanlı bir yazar olarak düşleyip Atinadaki kadınların, egemen erkeklere karşın yaptığı devrimi anlatmaktadır. Kadınlar, yönetimi "Baraksa" liderliğinde ele geçirerek erkeklere ilişkin bir takım yasalar çıkartırlar. Tüm bu olan bitenler alaylı bir üslup içerisinde verilmektedir.<sup>12</sup>

Yazar, "Praxagoras" liderliğinde kadın devrimini ve ülke yönetimini ele geçirmesini hayal ederek bu tema çerçevesinde konuyu işlerken başka bir mecraya doğru da götürmektedir. Bu da "Praxagoras" nın "Hieronymus" adlı komutana olan sevgisi ve ilgisi yönündedir. Sonraları ise komutanın ülke işlerini ihmalini ve "Praxagoras" nın kadınlığıyla meşguliyeti bahane edilerek filozof "Aboard" la birlikte hapsedilirler. Filozofun suçlanması ise kadın bir lider olan "Praxagoras" ya ikiyüzlü davranması neden gösterilir. Zira o, ülke yönetimini üç kişinin oluşturacağı bir konseyin idaresinin uygun olacağını iddia etmektedir. "Praxagoras"; özgürlüğün ve merhametin temsilcisi, komutansa; sistemin işeyişinin ve gücün temsilcisidir. Filozofun fonksiyonu ise; özgürlük ve güç arasındaki dengeyi oluşturan aklın sembolize edilışıdır. Ancak komutan doğru yönetim için kendi idaresinin başarısının gereksinimi olarak görmektedir. Yönetimi tek başına ele geçirmeyi planlar. "Praxagoras" nın planı ise onu kendisiyle meşgul edip onu başarısızlığa uğratması yönündedir. Filozofun tutumuyse her ikisine farklı tavırlar içerisinde davranmasıdır. Sonunda fark edilerek huzurda kızgın bakışlar altında kalır. Hakîmin burada vermek istediği mesaj; politik parti ve davranışların er geç başarısızlığa uğraması yönündedir. O dönemlerde ilkelerden aykırılık gösteren demokrasinin büyük bir sapma göstermesidir. Öyle ki siyaset bir oyun yada bunun arkasında siyasetçilerin kazanç ve kazanımlarını sağlayan bir ticaret olarak

görülmektedir. Kaybedense tamamen halkın kendisidir. Hakîm burada ülke yönetiminin -herhangi bir aşamada- güçlü, samimi ve tek başına bir liderin ele geçirmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Toplumsal ikincil bir hedefse -Hakîmin bilinen bir görüşü- kadının yönetim işlerinde ve politikada yetersizliği doğrultusundaki düşüncelerin ortaya koyulmasıdır.<sup>13</sup>

Yazarı felsefi içerikli tiyatrolara yönlendiren pek çok etkenlerden birisi karakteristik özelliği olan yalnızlık ve felsefi tutumudur. Bu tutumuysa onu felsefi konularla birlikte insan problemlerine yönlendirmektedir. Bu konulara yoğunlaşarak daha sonra görüşlerini ortaya koyan yapıtlarını vermektedir. Yine onun bu yönde eserlerini vermesindeki en önemli faktörlerden dünya tiyatrolarıyla ilgili ve bu konuyla ilgili çalışmaları takip etmesi olarak görmemiz mümkündür. Hakîmin öne sürdüğü diğer bir etken ise Mısır'ın Birinci dünya savaşından sonra girmiş olduğu dönemecidir. 19. yüzyılın sonlarına doğru oradaki hayatın sakin bir dönüşümle doğal gelişme sürecini takip etmesidir. Bu süreç içerisinde de yazar diğer düşünürlerle beraber toplumsal siyasal ve felsefi problemleri ortaya koyarak her bir zamandaki insan problemlerine de eğilmiştir. Böylece Hakîm, politik çatışmaları duyarlı olanlara da taşıma misyonunu yüklenmiştir. Ayrıca yazar, sanatsal yalnızlığını tercih ederek çarpıtılmış gerçeklerden uzak bir takım sorunlara eğilmiştir. Yaratıcı şairlerin yaptığı gibi...

Hakîm 1929 yılından itibaren felsefi içerikli tiyatrolar yazmaya başlamıştır. İlk tiyatro eseri üzerinde çalıştığımız "Ehli Kehf" tir. 1933 yılında bu eseri çıkartır. Sonraları 1934 yılında çıkaracağı "Şehrâzât in yazımına başlar.

Hakîmin bu eseri de felsefi içerikli olup "Pygmalion"<sup>14</sup> adlı tiyatrosunun önsözünde buna değinmektedir. Olaylar üzerinde değerlendirmeler yapmayan yazar düşünce üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aslında yazar bu eserleri ortaya koymayı düşünmediğini ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Yazar, her bir tiyatro eserini başlıca konular olarak yazıp yayınlamıştır. Tüm eserlerinin içeriği birbirinden farklılık gösterir.

Yine yazar bu çeşit tiyatroların gereksinimi karşılayabileceğini de ifade etmiştir. Ancak bu gibi tiyatroların sahne almasında zorluklar olabileceğine, felsefenin ruhunun kitapta yansımaları gibi sahne de olamayacağına dikkat çekmiştir.

Diğer bir yönden Hakîmin öncülük ettiği felsefi tiyatroların soyut düşüncenin analitiğini eski ve efsanelerden dini öykülerden yaralanarak sunduğunu görmekteyiz. Yazarın mantıksal koşulları kabullenip benimsemesinden

10 age. s. 6.

11 age. s. 6.

12 Muhammed Mendur, "Tevfik Hakîmin Tiyatroları" Mısır, ts s/03 vd.

13 Tevfik Hakîm. "Praxagoras ve Muşketli'l-Hukm Mısır 1939.

14 Tevfik Hakîm. "Pygmalion" Beyrut 1984 s7.

15 age. s. 3-10.

sonra felsefi problemlere de eğilerek analize etmeye çalışmıştır.

Hakîmin de ifade ettiği üzere felsefi içerikli tiyatroların pek çok nitelikleri bulunmaktadır. Bu özelliklerden en önemlisi; geçmişte anlatılan Öykü ve efsanelerin kahramanlarının yaşamları ele alınıp şimdiki asırda algılanmasına ışık tutarak analitik felsefe üzerinde bir alan oluşturmasıdır. Yine en önemli özelliklerden insani genel sorunların ele alınarak analize edilebilmesidir. İnsanın her bir zamanda ve mekanda ilgilendiği bu problemler dar perspektiflerden çıkartılarak geniş ufuklar açan sanatsal çalışmaları oluşturmasıdır.

Yazarın tiyatro edebiyatı yapıtlarına ek olarak, tiyatro formatında diyaloglar halinde yazdığı bazı eserleri ise tiyatro olarak görülmemektedir. Hakîm üstün yeteneğini diyaloglarla ortaya koymaktadır. Örneğin Hz. Muhammed'in hayatını anlatan eseri diyaloglarla yazmasına rağmen tiyatro eseri olarak kabul edilmemektedir. Peygamberin hayatını yaşadığı olayları bölümle halinde bir panorama içerisinde sunmaktadır. Ama Hakîmin bu eseri bölümlerle mekân-zaman ve olaylarla karakterlerin diyaloglarıyla bir panorama içinde arz edilmesine rağmen bu yapıtını tiyatro kapsamına sokulmamaktadır. Zira Hakîmin ifadesiyle bu biyografik eserde öncelikle tiyatro için gerekli sayılan "Drama" yapılandırılması görülmemektedir. İkincil olarak somut bir biçimde sunulma olanağı da bulunmamaktadır, Çünkü Melekler, Cinler, Peygamber, Sahabe, Vahyi getiren Cebrail'in betimlenmesi ve somut bir biçimde gösterimi zorluğu söz konusudur. Tanrı Peygamberine iletimini istediği mesajı ancak okumakla ve hayalimizde kurgulamakla hissedebiliriz ama tiyatrodaki somut bir biçimde sergileme olanağını bulamayabiliriz. Yazar da söz konusu olan Peygamberin biyografisini diyaloglar formatıyla yazıp tiyatro senaryosu olarak görülmemesini ve öyle ele alınmamasını açıkça ifade etmektedir. Yazarın bu formatta verdiği esere alternatif olarak diğer düz anlatımlı veya öyküsel yada eleştirisel biyografik bazı eserlere tanık olmaktadır bunlardan Dr. Muhammed Hüseyin Heykel'in "Muhammed'in Hayatı (1935), Dr. Taha Hüseyin'in "ala hamış sîra" (iki cilt halinde 1933 de yayınlanmıştır) Akkâd'ın "Muhammed'in Dehası" (1942) adlı bazı yapıtları örnek olarak vermemiz mümkündür. Hakîm'in de "Sîra Muhammed" (Muhammed'in biyografisi 1936) adlı eseri edebi çalışmalarının en başarılı olanlarından sayılmaktadır.<sup>16</sup>

### **Tevfik Hakîmin yapıtlarında kullandığı dil-üslup**

Hakîm yapıtlarında klasik edebi Arapça'yı seçmiştir. Biçim açısından şimdiye kadar görülmemiş şekilde her çeşit söylemden uzak sade ve kıvrak bir yazılı Arapça'yı kullanmış ve geliştirmiştir. Hakîm dil ve konunun seçim ve işlenişinde yatan kendine ait biçimiyle Mısır Tiyatrosunu esas edebi şekle sokmuştur. Yazar kendisi, canlılık ve objektiflik açısından şimdiye dek görülmemiş yeni bir klasik dil anlayışıyla sahneye her zaman yeni ve yaratıcı fikir ve temalar getirmiştir. Bu da onun sanatkarane buluş zenginliğine dayanmaktadır.<sup>17</sup>

16 Ahmet Heykel, "el-edebî fî-Kıssâi vel-Mesrahî fî Mısır" Mısır 1968 s 376-390.

17 çev: Musa Yaşar Sağlam "Tevfik al-Hakîm, Bir taşra savcısının günlüğü" İstanbul 1995 s7-

## Ehlu

## EHLU-KEHF

*Tevfik Hakîm'in ortaya koyduğu bu tiyatro eseri tiyatro edebiyatında felsefi düşünsel içerikli ilk büyük sanatsal bir çalışmadır. Bu tiyatro eserinde Tevfik Hakîm düşünsel sorunlara eğilerek çözüm aramaktadır. Bu sorun ise; insanla zaman arasındaki çatışmadır. İnsanın sürekli olarak onu yok edici faktörlere karşı gelerek kendi varlığını korumasıdır. Son olarak zaman zaman karşı kazanımı ve zamanın karşısında yenilgiye uğramasıdır. Zaman boş soyut bir şey olmayıp aksine değerler ve diğer etkenlerle ilişki ve ilintilerindeki bilinç halidir. Bu ise varlığın anlamının gerçekleşmesine bağlıdır. İnsan şayet bu ilinti- ilişkiler ve değerlerin yitiminde artık o insana göre zamansızlık söz konusudur. Varlığı yokluk, yaşamı ise ölümdür. İnsanın herhangi bir zaman dilim içerisinde bir mucize yaşadığı varsayalım, işte tam o zaman dilimi o insanı kuşatır. Artık onun için gerçek varlık yitiktir; bu insanı zaman bağlayan ilişkiler-bağlar ve değerlerinin kaybetmesinden dolayıdır. İşte tam burada o zamandaki varlığı, tüm ilişkilerden ve bağlardan kopuk, yaşamıysa ölüm mesabesinde*<sup>18</sup>

*İşte mağaradakilere olan da budur. Yazar dini öyküyü bu felsefi düşünceyle sunmakta ve şöyle anlatmaktadır:*

*"Ateist olan Roma İmparatoru Decanis zamanında inançlı iki asker dinlerinden dolayı İmparatorun korkusundan kaçarak mağaraya sığınır. Asırlarca orada kalırlar. Ta ki inançlı bir Hıristiyan olan İmparator Tedesco's zamanında uyanıncaya kadar. Bu kral Tanrıdan, yeniden dirilme düşüncesini teyit edici bir mucizeyi kendisine göstermesini istemektedir. "*

*Kurani Kerimde surelerden birisinde bu öyküleştirilerek mağaradakilerin durumlarını ve 309 yıl boyunca mağarada kalmalarını, akıbetlerini detaylarda aydınlatılıp açıklanarak verilmiştir<sup>19</sup> . Bazı tefsir kitaplarında mağaradakilerin isimleri, kaç kişi oldukları ve durumları daha fazla detaylarla anlatılmaktadır. Tevfik Hakîm, bu kaynaklara dayandırarak, özüne de bağlı kalarak tarihsel bir tema içerisinde onları üç kişi olarak karakterize etmektedir; "Merinos", "Mesilya", "Yemlîhâ" ve onun köpeği "Kıtmîr" başta olmak üzere diğer etkin karakterlerden prenses" Prens Brisket "ve eğitimci "Lala Galyott"u da kahraman karakterler olarak eklemektedir.*

*Yukarıda da belirttiğimiz gibi yazar Tevfik Hakîm, felsefi düşünce çerçevesinde bu tiyatro eserini dört bölümde yapılandırmaktadır. Hakîm dayanak olarak daha çok Kurani Kerimde anlatılan öyküye dayandırarak anlatmaktadır. Mağaradakilerle bağlantı kurarak nasıl ve nice uyuduklarını,*

<sup>18</sup> Muhammed Mendur, "Tevfik Hakîm'in "Ehlu'l-Kehf" adlı tiyatrosundaki insanla zaman arasında olan çatışma" Mısır ts s40 vd. bkz: İzzeddin İsmail U Çağdaş Tiyatro Edebiyatında insanın problemleri" Mısır ts s275 vd.

<sup>19</sup> bkz: Kurani Kerim, Kehf suresi/6-26 ayetler.

nasıl uyandıklarını, rastlantılarının nasıl gerçekleştiğini, sonlarının niçin ve nasıl olduğunu ifade etmektedir. Yine yazar Kur'anı Kerim ayetleriyle bağlantılı olarak olayların nasıl geliştiğini bizzat onlarla ilintilendirip, anlaşılır bir dil kullanarak öyküsel bir diyalog biçimiyle yapıtını sunmaktadır.

Tiyatro eserinin bölümleri şu şekildedir

Birinci Bölümde Decanis 'un iki veziri Merinos ve Mesilya mağarada uyandıkları saatte oturmaktalar. Ağır uykularından dolayı kemiklerindeki ağrılardan bahsetmektedirler. Mağarada uykuda geçirdikleri süreyi sorgulamaktadırlar. Onlardan birisi "Bir yada birkaç gün kaldık" demektedir; karanlıkta görülmeyen ama onlara doğru gelen üçüncüleri olan çobanı sormaktadırlar. Sonra ona nerede olduğunu sorarlar, o da mağara kapısından baktığını ama hiçbir şey göremediğini söyler. Diyalog daha sonraları üçünün arasında geçmektedir. Konuşmalarından şunlar anlaşılmalıdır: "Merinos" baba ve eştir. Gizlice Hıristiyanlığa inanan bir bayanla evlenir. Eşi ve oğlu onlardan habersizdir. Çünkü "Merinos" Ateist ve despot olan Kral Decanis'in intikamından korkarak onlardan habersiz, onları terk ederek mağaraya sığınır.

Yine aralarında geçen diyalogdan "Mesilla" ile Kralın kızı "Prensese Brisket" arasında duygusal bir ilişkinin olduğu aşk öyküsünü anlamaktayız. Mesilla, Kralın kızını babasına ters düşerek Hıristiyanlığa soktuğunu ve bu aşkın her iki vezirin gizli inançlarından dolayı kralın intikam tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarını aynı zamanda da bu aşkın onları kurtardığını öğrenmekteyiz. "Mesilla" Prensese gizlice "Merinos" ile beraber, Fışh bayramına (paskalya) gideceklerini bildiren bir mektup yazar, bu mektubu prensese ulaştırması için nedimeye verir. Ancak bu nedime kindar ve kötü birisidir. Mektubu Krala ulaştırır. Kral delirir, her iki veziri de unutulmayacak bir öğün yemek olarak yırtıcı hayvanların kafesine koyulmaları için tehditler savurur. Ancak prenses ayinden gelen iki vezirle karşılaştığında onlardan gizlice kaçmalarını ister Yolda giderlerken "Yemlîhâ" adında bir çobanla karşılaşırlar- o da gizlice Hıristiyan olanlardandır- ondan gizlenecekleri bir yer göstermesini isterler. O da onları mağaraya götürür. Çoban da onlarla mağaraya sığınır, uzaklarda otlayan sürürlerini bırakır, "Kıtmîr" adlı köpeğiyle ondan ayrılmaz Mağara kapısının eşiğinde kollarını uzatmış bir halde yatar. da sahibi gibi ağır uykuya dalar onlar uyandıklarında o da uyanır.

Bu diyaloglardan sonra öykünün geçmişle ve o andaki bağlantılarını da öğrenmekteyiz. Çobanı görmekteyiz; dostlarına yemek getirmek için kalktığını, biraz para alıp mağaranın dışına çıktığını, sonra kendisinin de aralarında bulunduğu dostlarının yanına yeniden dönerek onlara mağarada bir yada birkaç gün kalmadıklarını bildirir.

O dostlarına dışarıda gördüklerini şöyle anlatmaktadır: yolda avcı bir

süvariyle karşılaştığını ve avcının ona bir şeyler satmak istediğini, yanındaki paraları gösterdiğinde ise Yemlîhâ'nın şekil ve şemalinden korkarak kaçmaya çalışmasını, Decanis zamanında basılan bu paraları gördüğünde şaşkınlık içerisinde bundan daha fazla var mı? diye sorduğunu Yemlîhâ yanındaki tüm paraları çıkardığında avcı süvarinin sen bunların hepsini nereden buldun? bunlar antikadır, bir hazinedir dediğinde Yemlîhânın ondan tüm paraları alarak uzaklaştığını, süvarinin de atını koşturup oradan gizlendiğini... Bununla birlikte her üçü de uzun saçlarına uzamış tırnaklarına dikkat çekerek konuşmaya başladılar; "Mesilla" belki de bir hafta kaldık der. Yemlîha ise bir hafta kaldıklarını söyler. "Mesilla" Merinos'un" karşı koymamsına rağmen gitmek istemesinde ısrarlıdır. Çünkü prensesle üç gün sonra buluşmak üzere ayrılmadan önce randevulaşmalardır. Ancak mağaranın dışından onlara doğru gelen gürültülerden her üçü de korkmuşlardır. Decanis'un askerleri onları yakalamak için geldiklerini onları mahvedeceklerini sanmaktadırlar. Süvariden hazineyi öğrenen bir gurup insan gelerek mağaranın kapısına yaklaşırlar Onlardan biri meşalesini yakarak mağaraya girer girmez hızlıca geri döner bağırarak: ölümlerin hayaletleri...Hayaletler!..

İkinci bölümde öncelikle -kralın sarayının sütunlu avlusunda- Tarsus Kralının kızı Decanis'un kızına benzeyen prenses "Brisket"i, Eğitmeni Lala Galyot la beraber görmekteyiz uykusunda gördüğü rüyasında canlı olarak gömüleceğinden lalasına bahsetmektedir; Lalası da kentte yayılan hazine söylentileriyle onun rüyasının ilintisini sorgulamaktadır. Prensese bu hazineyi lalasına sorar. Lalası da ona daha önceleri kendisine anlatılanları söyler;" Kral Decanis" ve prensese benzeyen kızından bahseder. Falcılar da prensese aynı adı taşıyan o prensese, "Prensese Briskete benzeyeceğinden bahsetmişlerdir. Üç yüz yıldan beri ellisinde olan bekâr bir kıssım (rahi-beyim) der...sonra kral girer Lala Galyot ona şehirde söylentileri yayılan hayaletleri sorar. O da üç kişi ve beraberlerinde de köpekleri olduğunu söyler Lala Galyot kendi kendine: evet " üçü ve dördüncüsü köpekleridir" der. İşte bunlar "Decanis" zamanında kaçan üç kişidir. Krala ve prensese onların durumlarından bahsetmektedir. Kral şaşkınlık içerisinde. Lala böyle bir şeyin olabileceğini teyit etmek için Hint kitaplarında geçen Japon yarımadasında meydana gelen buna benzer bir öyküyü anlatır: Bir yönetimde otuz kralın değiştiği anda ortadan kaybolan avcılar dört asır sonra yeniden ortaya çıkmıştır. Onların da kutsanmış kimseler olduklarını Krala ve prensese anlatmaktadır. Aynen mağaradakilerin de bu Kralın zamanında bir mucize olarak ortaya çıktıklarını ifade eder. Daha sonra dışarıdan gürültüler duyulur akabinde de mağaradakilerden üçü de yanlarında bir grup insanla görünür Kral onarlı korkuyla karşılar. Prensese Brisket korkarak lalası Galyot'tan hemen oradan ayrılmalarını ister. Mesillânın gözü Prensese Briskete takıldığında sevinçle haykırmak; Prensese Brisket bak

döndük! Der. Adımı söyledi der Prenses Brisket ve Lalasına, kendisine garip baktığını söyleyerek beraber gitmesi için kolundan çekeler. Kral ise onları selamlayarak karşılar. "Yemlîhâ" sürüsünü görmek üzere, "Mesillâ" da eşi ve çocuklarını görmek için izin ister. Mesillâ sarayda kalır; zira sevgilisi Beiska oradadır. Elbiselerini değiştirmek ve saçlarını kestirmek kendisine çeki düzen verilmesi için götürülür. Daha sonraları "Merînous" geri gelerek eşine ve çocuklarına hediyeler almak istediğini belirterek kraldan para almaya çalışır. Zira yanındaki paralar "Decanis" zamanından kaldığını, ansızın mucizeyle her şeyin değişime uğradığını sanmaktadır. "Yemlîhâ" da saraydan ayrıldıktan sonra gördüklerine şaşkın, kafası karışmış ve dehşet içerisinde geri dönmüştür.

Kral ve lala korku hissetmektedirler. Kutsanmış olanları neredeyse deli olarak itham edeceklerdir. Oradan çekip gideceklerdir. "Yemlîhâ", insanların konuşmalarından mağarada üç yüz yıl kaldıklarını anlayarak "Merînous"tan mağaraya geri dönmeyi istemektedir. Merînous ise bu haberi yalanlamaktadır. "Mesilla" şeklini ve şemailini değiştirdikten sonra gelir. "Yemlîhâ"nın söylediklerini o da doğrulamaktadır. Zira onunla ilgilenen uşaktan aynı şeyleri o da duymuştur. Ama o, bunca geçen yıllar üzerinde durmaz; madem ki Prenses Brisket var halen de aşk kalbine hayat vermekte gecen bunca yılların artık onun için ne önemi olabilirdi ki!... "Merînous" tüm bunlara rağmen her şeyi yalanlamaktadır...

Son olarak çoban "Yemlîhâ" mağaraya tek başına gitmek zorunda kalır. Çünkü onu hayata bağlayan nedenleri kopmuştur. Kendi asrında olmayan bir zamanda onun bir umudu olamazdı. Onun için her şey ona yabancıydı. Ama her iki dostunun ise onları yaşama bağlayacak etkenleri vardı bunlardan birisinin eşi ve çocuğu diğerinin ise aşk bağlantısı bulunmasıdır.

Üçüncü bölümde "Mesillâ", Kralın sarayının sütunlu avlusunda "Lala Galyot" a "Dakyanos" un kızı sandığı prenses "Berisak" yı sorarken görmekteyiz. Mesillâ'nın lalaya çok sert davranmasına rağmen, Lala Galyot, onun kutsanmışlığından dolayı, onun tüm bu tavırlarına karşı nazik ve şefkatlidir.

Son olarak "Mesillâ" ve "Lala Galyot" prensesin alışkanlığı üzere kralın yatak odasında kralın yorgunluğunu gidermek için ona bir şeyler okumakta olduğunu öğrendikten sonra oradan ayrılırlar. "Mesillâ" tek başına, sanki ateşler içerisinde. Çünkü o, Prenses Brisket'in gecenin o saatlerinde kanısına göre yabancı bir adamın odasında artık temiz kalacağını düşün enlemektedir. O gece yanında ona bu konuda yardım edecek birisinin olmasını temenni ederken, tam o anda eşini ve çocuklarına hediyeler alarak onları diin görmeye giden "Merînous" çıka gelir. Mesillâyla karşılaştığında yıkılmış bir haldedir. Dostuna eşinin ve oğlunun üç yüz yıl önce öldüğünü söyler. Onun da artık umudu kalmamıştır hayatta.

Mesillâ, Merînousun orada onunla kalması için tüm ikna etme çabalamalarına rağmen aralarında geçen uzun diyalogdan sonra, Merînous ta Yemlîhâ



*gibi mağaraya dönmeye karar vermiştir. Çünkü onun, eşinin ve çocuğunun ölümlüyle hayatla olan bağlan kesilmiştir. Artık onun dünyayla ve zamanla bağlan bulunmamaktadır. Merînous giderken kralın odasından Prenses Brisket'in çıktığı görülür. "Mesillâ"yi fark ettiğinde orada kim var diye seslenir. O da "Mesillâ" işte sonunda sensin sevgili Prenses Brisket! dediğinde prenses olduğu yerde donup kalmıştır. Korkudan da dili tutulmuştur. Ancak Mesillâ hala orada onunla ilgilenmektedir ona sitemle sormaya başlar Hatta onun sevgilisi sanıp itham eder Çünkü Berisakyla aynı adı aynı taşımakta şekli şemai de aynı onun gibidir. Hac da halen boynundadır. Hacı daha önce prensesin büyük annesine hediye vermiştir. Prenses onun sorularına kısaca cevap vermektedir çünkü onun bir çılgın olduğunu düşünmektedir. Ama aynı zamanda onun ilgisinden ve kendisinin ona olan ilgisinden de mutlu olmaktadır. Sonra Mesillâ aralarında yanlış bir anlaşılma olduğunu yavaş yavaş anlayarak fark etmektedir: Prenses kızgınlığının nedenini yabancı bir adamın odasında bulunmasından kaynaklandığını söylediğinde prenses onun babası kral olduğunu ifade eder Mesillâ bunu inkarla babasının Decanis olduğunu söylediğinde prenses Bariska, kendisini Decanis'un kızı olan Prenses Brisket sandığını fark etmiş ona durumu anlatmıştır. Kendisinin onun istediği sevdiği Prenses Brisket olmadığını açıklamıştır. Aşkın, çılgınlığın onun için değil de bir benzeri için olduğunu iyice anlayınca prenses onu orada bırakarak çekip gider.*

*Mesillâ sütunlu avluda perişan bir halde şöyle haykırmaktadır: "Merînus" Yemlîhâ" biz bu hayata uygun değiliz!.. Biz bu zamana uygun değiliz!.. sonra oradan çıkarken Lala Galyot'a çarpar Lala Galyot ona ne olduğunu sorar. O anda Prenses Brisket içeriye girerek lalasıyla diyaloga başlar. Bu kut-sanmış iyi adamın gerçekten sevgilisi olmasını temenni ettiğini ve hayallerini ve onda kendisinin diri bir vaziyette gömülü olduğunu, bu hayallerinin gerçekleşmesini umduğunu ona anlatır. Lala ise Prenses Brisket'i m konuşmalarıyla Mesillâ'nın tavırlarını anlayamamaktadır. O esnada Mesillâ geri döner prenses ona niçin geri döndüğünü sorar onun istediği Prenses Brisket olmadığını anlamıştır cevap vermez. Prenses Brisket artık anladın mı? Diye sorduğunda o da evet anladım ama yine de bu mekandan ayrılamıyorum diye cevap verir. Prenses Brisket da bunun nedeninin kendisi olmayıp büyük annesinden dolayı olduğunu söyler. Üç yüz yıl önce büyük annesine hediye ettiği boynunda takılı olan kolyeyi ona iade ederek sevgilisinin üç asır önceleri hayatının bittiğini ifade eder. O ise yirmisinde hayatının baharındadır. Prenses Brisket, Mesillâya veda ederek oradan ayrılır. Mesillâ arkadaşlarından daha kötü durumda olduğu kanısındadır. Artık onların zamanı yok olmuştur. Tarih onları cezalandırmıştır. Sonra o da oradan çekip gider. Prenses derin içten bir sesle: " elveda Mesillâ der.*

*Dördüncü bölümde her üçünü de ümitlerini yitirmiş bir halde mağaranın içinde görmekteyiz Sesleri kesilmiş aralarında geçen diyalogları duyuyoruz: açıklıklarından, güçlerini kaybetmelerinden, uyandıktan sonra kente gitmelerinden ve yeniden mağaraya geri dönmelerinden bahsetmektedirler. Yine kendi aralarında*

gerçekle hayalin felsefi sorgu lamaları yla her iki olgu arasındaki farklılıkları tartışmaktadırlar. Sonra Yemlîhâ, Mesihe hiçbir şey bilmediğine yemin ederek ölür. Merînous ise hiçbir şeye inanmayarak ölür. Mesillâ da inanan bir kalple Allaha şahadet getirerek ölecektir.

Az sonra Prenses Brisketyla lalası oraya gelecektirler. Henüz Mesillânın ölmediğini gördüğünce sevinir Laladan ,onun ölümü yenebilmesi için yardımcı olacak bir şeyler getirmesini ister Lala bir kap yoğurtla geri geldiği saatte Mesillâ, Prenses Brisket'ı terk ederek hayattan ayrılmıştır Prenses Brisket ağlamaktadır. Prenses tüm kalbiyle sevdiği Mesillâyla beraber orada kalmasında ısrarlıdır. Diğer bir alemde onunla birlikte olacağına inanmaktadır. Lalasıyla bu konuyu tartışmaktadır. Daha önceleri falcının onu bildirdiği şeyleri ona anlatmaktadır; kendisinin ahlaken ve dindarlık ve ağırbaşlılık yönleriyle büyük annesine benzeyeceğini ve kendisinin diri-diri gömüleceğini ona hatırlatmaktadır.

Biraz sonra krallık o kutsanmış kimselerin (keşişlerin) yeniden ortaya çıkmaları münasebetiyle, oradaki şehitler için mağaranın etrafını çevreleyen bir set ve bir kubbe yapmak üzere dini bir tören düzenlemek amacıyla oraya gelmişlerdir. Lala Kralın yanında olmak ve onu mağaranın içerisinde görmemesi için hızlıca mağaradan çıkar. Prenses ise oradaki kuru daların içerirse gizlenir. Sonra kralla beraber ruhbanlar mağaranın içerisine girerek, Ölülere tabutlar, mağaranın etrafına set çekilmesi veya orayı açık bırakmaları konularında konuşarak istişare ederler. Sonra tabut yapılmaması kararına varırlar. Çünkü onlar göğe yükseleceklerdir. Aynı zamanda orayı yıkmak isteyebileceklerine karşı koruma altına alacaklarını ve daha önce olduğu gibi şayet yeniden uyanacak olurlarsa oradan çıkmak istediklerinde çıkmaları için açık bırakmaya karar verdiler. Kral din adamlarına yapılması gereken dini vecibeleri onlar için yapmalarını, Galyottan da prensesin hastalığı nedeniyle törene katılamayacaklarını halka bildirmesini söyler. Sonra orası boşaldığında Prenses Brisket görünür. Lala Galyot onun yanına dikkatle girer. Prenses Brisket ondan Krala başsağlığı dileklerini iletmesini ve halka da kendisinin de kutsanmışlığını, yaşadığı gerçek tarihi açıklamasını ister, bizzat kendisinin Mesillânın sevgilisi olduğunu ifade eder. Lala Galyot ölümlerin ve onun üzerinden mağarayı kapatarak oradan çıkar.

Yazar, dört bölüm boyunca felsefi düşüncesini bu şekilde sunarak; insanın zamanla çatışmasında, zamana yenik düştüğünü teyit etmektedir. İnsanın doğal zamanından sonra yaşasa dahi, onun hayatı ölümü bekası yokluğu ebediliği ise faniliğini iktiza edecektir. Zamanın insanın bağlantılarının değerlerinin ve ilişkilerinin hakikatlerinden boş olduğundan dolayıdır.

Çoban "Yemlîhâ" hayata döndüğünde bekalığın ona verildiğini sanır kente giderek sürüsünün yok olduğunu anlar Çünkü o sürü onun için zamanla ilişkisini kurmaktadır Artık sürüşüz bir hayat onun için olamazdır. Yeniden mağaraya dönerek ölümsüzlüğü yeğler ve doğal mekanına geri döner.

"Merinous", "Yemlîhâ"dan daha fazla hayata bağlanır, hayatla bağlantılarını daha fazla olduğunu tevehhüm eder. Çünkü onun evi barkı, eşi ve çocuğu

*vardır. Hediyelerle eşini ve çocuğunu aramaya gider. Evinin yerinde silah pazarının olduğunu görür eşinin ve çocuğunun üç asır önce öldüğünü öğrenir. O da hayatında ölümü daha iyi olarak görür. Orada baki olmasını yok olmasından daha alçakça görür. Arkadaşı gibi o da mağaraya geri dönerek doğal yoluna girer. "Mesillâ" ise iki arkadaşından daha çok hayata bağlanır. Zira o bir aşıktır. Eski sevgilisi "Prenses Brisket" yi görmüştür. Ancak onun o olmadığını onun bir benzeri olduğunu anladığında zamanla bağlarının kesilip yok olduğunu ifade ederek zamanın ona galibiyetini itiraf eder. Artık zaman onun için yokluk demektir.*

*Yazar Hakîm, bu dini öykününün istifade edilmesinde kabullüdür. Çünkü yazara göre bu öykü; felsefi problemlerin yapılandırılmasında, önceliklerin kabullenme gerekliliğini anlatmaktadır. Zira dini bir öyküdür. Mucize sunmaktadır. Başlangıç olarak bu konuda uzlaşmaya davet eder. Yazarı da ikna olması gereken ama mucizeye dayanmayan düşünsel koşullandırma durumunda da rahatlatır. Böylece yazar insanları zamanla aralarındaki bağların oluşumunda derecelendirir; Bağlantıların derecelendirilmesinde de en yüksek ve yücesi olarak sevgi, aşkı, en aşağıdaysa mal-mülk bağlarını görmektedir. Sonra tüm bu bağların ve bağlantıların zamanla birlikte yok olmasıyla, fani şeylerin kesilmesiyle hayatı ölüme çevirerek sonlandırır.*

*Son olarak yazar; "Prenses Brisket" karakterini önce "Mesillâ"dan ürküp gizlenmesinden sonra bir maharetle onu Mesillâya aşık eder. Sonunda da onunla birlikte mağaraya sığınma kararı aldırarak, orada onunla beraber hayatı sonlanır.*

*Yazar bunun alt yapısını daha Önceden hazırlar; en önemlisiyse kâhinin ona söyledikleridir: aziz Prenses Brisket'a inanç ve ahlaken benzeyeceğini bildirmesidir. Sonunda Mesillâya karşı aşkın kalbinde çağlaması, Mesillânın ise onda aziz Prenses Brisketyaya olan sevgisidir. O, Prenses Brisketın bir başka biçimi veya bizzat kendisidir. Mesillânın yeniden dirilmesi gibi o da dirilerek onunla beraber göklere çıkmıştır. Zira bu dünya onun dünyası, bu yeryüzü onun yeryüzü. bu zaman onun zamanı değildir. İlk Prenses Brisket iman şehidiyse diğeri de şehittir ama aşk şehididir.*

*Bu tiyatro eserinde üzerinde durulması gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ise; bazı karakterlerin profillerindeki doğal yansımalarına bağlı kalınmamasıdır. Herhangi bir gerekçe ibraz edilmeden bu yansımalarda sapmaların oluşturulmasıdır. Çoban "Yemlîhâ" karakteri buna bir örnek teşkil etmektedir. Tiyatronun başlarında onu, güçlü ve doğal çelişkiler gösteren mantıksal kanıtlardan uzak olarak inançlı bir mümin olarak görmekteyken, daha sonraları, gerçeği bilmeden öleceğine yemin edecek, kadar imanını sarsıldığını görmekteyiz. Yine burada "Prenses Brisket" nın kendisi için seçtiği son doğru kabul edilecekse din azizlerinin sonlarının zamanla alakalarının kesilmesiyle varoluşlarının, yokluk anlamına geldiği ile ilintilendirilecekse Prenses Brisket'in durumuyla örtüşmemektedir. Çünkü o, büyükannesine benzemeyi arzu etmesiyle birlikte Mesillâyı sevip ona bağlanması sonucunda kendisi için hazırladığı*

---

yaşamını sonlandırması kaderle yeterli derecede bağdaşmamaktadır. Zira genç bir bayanın, cesetlerden birini sevip kendisini, o cesetlerle birlikte mağaraya sığınması ve kendisini oraya kapatması düşünülemez.

Bu tiyatronun sonunda, mağaradakilerin hayatlarını sonlandırmaları konusunda bazı eleştirilenler şunları söylemektedirler: Bu son, olumsuzluğu ve yenilgiyi anlatmaktadır. Kesilen bağların yeniden oluşturulmasında, yazarın insan iradesine ve gücüne inanmadığını göstermektedir. Yine yazarın, insandaki irade faktörünün kullanımına çağrı yapamadığını gösterir.

Tiyatro kahramanlarının yaşamları, zamanla ilişkilerinin kopması, canlı bağlantılarının kesilmesiyle, kendilerini mağaraya gömerek ölümü tercih etmeleriyle sonlanmıştır. Oysa bu ilişkileri yenilemeleri, bağları yeniden canlandırmaları ve hayatta umutlarını yitirmeksizin girişimlerde bulunmaları -onlara fırsat verildiğinde- mümkündür. Özellikle de "Mesillâ"nın yaşamını yeneleyecek gerçekten sevdiğine benzeyen birisini bulduktan sonra... Ancak diğer bir perspektiften mağaradakilere bakıldığında bu noktalarda cevap bulmamız mümkündür. Yazarın tutumunu bu yönde haklı da çıkartabilir. Yazarın bu sonu hazırlamasıyla, daha çok beğeni de kazanabilir. Çünkü tiyatroların hepsinde, tüm drama çalışmalarında, kahramanın sonu trajik olur. Sürekli kahramanın felaketiyle sonlanır. Yazarın bu sonu hazırlamasının hatta tüm tiyatronun arkasında bu gerçek vardır. Bu yönden mağaradakilere düşünüp değerlendirdiğimizde yazarın hayal ve efsanenin üzerinde zamanın galibiyetini teyit etmek istemesini görmekteyiz. Aynı zamanda yazar şunları söylemek istemektedir: Kim -tek başına-yalnızlık içerisinde, düşünsel bağlantı ve ilişkilerinde kesik olarak, eskimiş değerlerle, geçmiş zamanda yaşamakta ısrarlıysa, bizzat kendisini ölüme mahkum etmiş demektir. Bulunduğu hayatta yaşıyorsa bu zaman dilimiyle bağlantı kurup, değerlerine bilinçle bağlanması ve bundan infisâl etmemesi, kopmaması gerekmektedir. Böylelikle bu durum tiyatroya yeni bir boyut kazandırır. Bu da reform boyutudur. Yazar, ulusunun dikkatini çekerek geçmiş zaman değerlerini dayanıp, yalan geçmişle bağlantı kurarak, tarihte yaşamının yeterli olamayacağını vurgulamak istemektedir. Adeta bugünü yaşayıp canlandırdığını sanarak şimdiki zamanla bağlantılardan ayrılmış olur. Bu ise ölümün hayattan daha hayırlı olması anlamına gelmektedir.

İşte bu boyutlar ve nitelikler tiyatronun üçüncü bölümünde somut bir şekilde görülmektedir: üçüncü bölümün sonlarına doğru tiyatro kahramanlarından Merinous ile Mesillâ arasında geçen diyalogda, yazar şöyle bir panorama içerisinde onlara düşüncesini ifade ettirir: Mekan olarak kahramanlardan Mesillâ geceleyin avluda Prenses Brisket'i beklerken Merinous o sırada kentten döner. Üç asırdan beri her şeyin yok olup değime uğradığını, Mesillâ'nın evinin yerine silah deposu kurulduğunu eşinin ve çocuğunun öldüğünü artık onun da yaşamasının hiçbir anlam taşımadığı İncancında olduğunu ve Yemlihânın da haklı olarak mağaraya geri döndüğünü kahramanların diyaloglarıyla yazar ifade eder. Sonuç olarak yaşayamayacakları bir dünyada oldukları gerçeğini yazar aralarındaki geçen şu konuşmalarla vurgular

-Merînous: *Çocuğum öldü şu anda beni bu dünyaya bağlayacak hiçbir şey yok bu korkunç bir dünya !..*

*Yemlîhâ onu onaylar*

-*Bu yeni hayatta bir yerimiz yok Ne bu yaratıklar bizi anlıyor ne de biz onları .bu insanlar bize yabancı bu elbiseleri giyip onarlı taklit etmek bizi onlardan yapmaz. İnsanlar beni bu elbiseye rağmen yüzümden ve konuşmalarından tanıdı. Kralın benim hizmetime tahsis ettiği köleyle beni izlediler. Köle dahi çoğu kez benim ne dediğimi anlamıyordu. Adeta uyuzmuşum gibi benden uzaklaşmaktaydı. Kentte gün boyunca perişan olmuştuk; soruyor ve araştırıyorduk. Umutla umutsuzluk arasında kalbim param parça olmaktaydı. Çevremdeki insanlar ne istediğim anlamamaktaydı. Onların bağrıışmalarından başka hiç bir şey de duymamaktaydım: (Bu onlardan birisi... Bu onlardan birisi. Gelin ve görün. Bu onlardan birisi...) Sonra da kent... Bu Tarsus mu? Tarsus olması olanaksız. Evet Mesillâ biz bu kentten ve sakinlerinden üç yüz yıldan sonra çok uzağız. Yemliha ne delirmişti ve ne de yalan söylemişti. İşte şimdi ben bu gerçeği çok iyi idrak etmekteyim... Üç yüz yıl geçti. Şu anki yaşadığımız dünya çok farklı .Adeta dalgalı bir deniz, ansızın suyu tatlıdan tuzluya dönüştürülmüş bizler de orada yaşaması imkansız balıklarız.*

-Mesillâ: *Dün bu sözleri niçin söylemedin? Yemlihayı alaya almıyor muydun?*

-Merînous: *Bu çoban doğru söyledi. Mesillâ: Ne zamandan beri?*

-Merînous: *Mesillâ! Kalbim öldü Mesillâ! Bugünden sonra bende hiçbir yarar gelmez Şayet dostumsan benimle beraber gel... Mesillâ! benimle beraber gel*

-Mesillâ: *Nereye?*

-Merînous: *(kolundan çekeleyerek) bizim alemimize....*

-Mesillâ: *(kolunu ondan çekerek) Deli misin sen?*

-Merînous: *Tek başıma gitmeme müsaade mi edeceksin? (Mesillâ yanıt vermez)*

-Mesillâ: *Yalnız gitmem için beni bırakacak mısın?*

-Mesillâ: *Gitme! Burada kal.*

-Merînous: *yapamam...*

-Mesillâ: *niçin? Sana engel olan ne?*

-Merînous: *yapamam...*

-Mesillâ: *Bilakis yapabilirsin. Lakin Asırlar önce altmışında ölen oğlun için hüüzlenmekteisin. Aptal! Sen henüz altmış yaşlarını bilmemene rağmen onun yanma gitmek istemekteisin! Sen henüz gençsin önünde hayat var!*

-Merînous: *(eliyle başına vurarak) Ben gencim oğlumsa yaşlı! Bu sözün bu kadar da kolay mı? Sanki ne dediğini anlayacak aklın yok senin! Ahh!... kesinlikle sen beni delirteceksin!*

---

-Mesillâ: İsteddiğin ne? Tüm bunlar ya gerçek yada yanlış, mağarada korkunç geçenin aklımıza olan etkisi! Genel kanıma göre gerçek değil! İşte Berisket bıraktığı gibi burada! Merînous! Berisket için ne dersin Dünkü gibi onu görmektesin da üç yüz yıl mı yaşadı?

-Merînous: Berisket mi? Evet haklısın ama ya oğlum? Oğlum için ne dersin? Kesinlikle tüm bu olanlar doğru hiç şüphe yok! Zira sen kenti de görmedin ve hiçbir şeyi izlelemedin.... Berisket.....oğlum. Tanrı onu bağışlasın! Aklımı kaybedeceğim... Aklımı kaybedeceğim...

-Mesillâ: (Merînous'un başını kaldırarak) Ağlama Merînous! Ağlamanın ne yararı var şimdi oğluna...?

-Merînous: oğluma ağlamamaktayım aptal! Mesillâ: Öyleyse bu ağlaman da ne?

-Merînous: Izdırıp... Senin anlamadığın başka bir ıstırap Tanrım! Aklimı kaçırmama niçin izin veriyorsun? Üç yüz yıl.. Oğlum altmışında... Bense hayatta olan bir genç!

-Mesillâ: bunları düşünme Merînous! Dünkü haline dön! Duyumlarınla alay et! Ya üçyüz yılı ve daha fazlasını geri getir tüm bunlar söylemler sayılar farz et ki bütün bu sözler ve sayılar anlamsız dünkü yaptığın gibi Bu sayılarla hayata olan duygularım değiştirebilir misin? hepsinin doğru olduğunu varsay! Sense şimdi yaşamın önünde bir realitesin! Halen gençsin. Varsay ki sana yeni bir yaşam armağan edildi. Bundan yüz mü çevireceksin?!..

-Mesillâ: Yeni bir yaşam! Faydası ne? Deri yok! Salt olarak geçmişten ve ümitlerden soyutlanmış neredeyse bu yokluk, bilakis yokluk... yokluk salt bir yaşam!

-Mesillâ: Seninle aynı görüşte değilim Merînous! Hangi yaşam olursa olsun armağan edilmiş ve en değerli bir armağan yaratılmışlara verilen o da hayat! Bununla birlikte dünkü görüşün de böyleydi. Dünkü durumuna niçin dönmüyorsun?!

-Merînous: Heyhat!... Heyhat!...

-Mesillâ: Niçin?

-Merînous: Dün senin gibiydim

-Mesillâ: Merînous!

-Merînous: Çünkü ben yaşama ilintili bir nedenim vardı o da katli Kalpse zamanın koşullarına boyun eğmez benim için şimdi yüzyıllar kelimeler ve sayılardan başka hiçbir şey yok!

-Mesillâ: Bugün öyleyse!

-Merînous: Öldü!

-Mesillâ: Kim? Ve niçin?

-Merînous:( mütemadiyen) aklımdan başka hiçbir şey kalmadı. İşte tek akıl! İşte o da beni alemine döndürmekte. Zaman ve mekan alemine...

-Mesillâ: Anlamadım...

-Merînous: evet maalesef şimdi anlamamaktasın.

-Mesillâ: İzan sahibi bir kişi olarak seni anlamaktayım duygularının arkasında mahva gitmezsin!..

-Merinous: (cefalı bir sesle)elveda!..

-Mesillâ® onu durdurmak istemiyle)

-Merinous! Anlamak istiyorum. Korkmaktayım yüzünde hatırlamadığım şeyler görmekteyim..

-Merinous: ( gitmek için kendisini kurtarır) bugün anlayamayacaksınız... Biz hayaletleriz... Zamanın malıyız. .tarihin malıyız. Tarihten kaçarak zamana geri döndük.. Tarih bizden öç almakta... elveda Mesillâ!

(Merinous, Mesillâyı bitkin bir halde bırakarak çıkıp gider) <sup>20</sup>

**Sonuç:** Bugün gördüğümüz, yaşadığımız olguları, olayları tarihin içinde sanki onlar “hep böyle varolmuşlar” gibi düşünme ve algılama eğilimimiz vardır. Oysa insanın yarattığı edimlerin hiçbiri ne öncesiz ne sonrasızdır. İnsan önceyi yaşarken sonrasının da temcilerini atar. Felsefede, şiirde, romanda, sinemada böyle olduğu gibi tiyatrodada böyledir. Kültürel birikimin değişmez yasadır bir anlamda. Onun için her edimin içinde, “geleneğin” fark edilsin yada edilmesin izlerini süreriz. <sup>21</sup>

Yazar Hakîm, dini felsefi ve genel kültürel edinimlerini ve algılama eğilimlerini -farkında olsa yada olmasa- geleneğin ve geleceğin diyalektiğini edebi tiyatro eserleriyle vurgulamaktadır. Üzerinde çalıştığımız yazarın “Ashabı Kehf” adlı bu tiyatro eserinde dayanak olarak Kuram kerimde anlatılan bir öykünün etrafında cereyan etmektedir. Tanrı’nın yüzyıllarca ölü olarak bırakıp daha sonra dirilttiği kişileri, yazar bu yapıtıyla felsefi analizlerini hayalinde yarattığı kahramanların diyaloglarıyla bir drama formatında sunmaktadır. Yazar, Tanrı’nın yüzyıllarca ölü olarak bırakıp daha sonra dirilttiği kimseleri geçmişten geleceğe taşıyıp o an içerisinde geçmiş ve gelecek diyalektiğini eserinde yaptığı gibi şu anda da bizleri de geçmişe yolculuk yaptırarak, doğa ve dünyada sabit ve değişmez hiçbir şey olmadığını geçmişe gidildikçe, nice kentlerin kaybolduğunu; insanlar ve de tüm diğer canlıların değişikliklere uğrayarak silinip gittiğini dünyamızın görüntüsü sürekli değişime uğramasına dikkatimizi “zaman olgusuna” yoğunlaştırma gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda Zaman” dediğimiz (Einstein’ın dördüncü boyut adını taktığı) kavram, tamamen enerji-madde ve mekan üçlüsüne bağlı bir gelişimdir; madde-enerji-mekan sistemleri sabit, değişmez kalırlarsa, zaman diye bir şey oluşmuyor. “Olay” dediğimiz kavram, bir enerji akımı veya aktarımını yansıtır. Sokaktaki insanların ve diğer öğelerin bir an için her türlü enerji dönüşümünü kestiklerini düşünün: Hiçbir insanın hiçbir hücresi enerji alış-verişi yapmayacak; dolayısıyla hiçbir organı hareket etmeyecek ve insanlar bir heykel gibi o anki konumlarında donup kalacaklar; dünya dönmeyecek, sıcaklık değişmeyecek, hava hep aynı aydınlık derecesinde kalacak, rüzgar olmayacak, vs... Bunun anlamı, her türlü enerji akışının durmuş olması ve hiçbir “olay” olmamasıdır. Düşünün,

<sup>20</sup>bkz: Teyfik Hakîm. “Ehlit Kehf” sl05-1 13

<sup>21</sup> bkz: Bertan Onaran .”Jean Viller “Tiyatro ve geleneği üzerine” ist.2003

yukarıda anlatılan film şeridinde sahnelerde hiç bir değişiklik olmasa, her sahne bir diğerinin aynı olsa, “zaman” denilen farklılaşma belirtisi nasıl algılanabilirdi? Bir insan hiç değişmese, çevresindeki hiç bir şey değişmese, güneş hep aynı konumunda kalsa, ağaçlar büyümese, rüzgar esmese, kısacası, her şey bir resim gibi dondurulmuş olsa, zaman kavramıyla neyi kastedecektik? Dolayısıyla.

“Zaman”, madde -enerji- mekan üçlüsü arasındaki değişim ve dönüşümün göstergesidir. Değişim ve dönüşüm, enerjinin bir yerden başka bir yere akması sonucu oluşan bir olaydır. Bu değişim ve dönüşüm hem canlılar hem de cansızlar aleminde vardır; değişim ve dönüşümün kısa tanımı da “EVRİM” olduğuna göre, evrim hem canlılar aleminde, hem de cansızlar aleminde söz konusudur.

Dolayısıyla, evrim zaman kavramının eş anlamlısı olmaktadır. Enerjinin bir yerden bir başka yere akması ve bir yerde depolanması bir “olay” oluşturur, dolayısıyla bir “iz” bırakır.

Doğadaki her şey sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğundan, oluşacak “olay veya iz” her yerde aynı şiddette olmaz. Onun için doğa kuralları veya yasaları hep istatistiksel anlamda geçerlidirler (Schrödinger 1945). Doğal olaylardaki bu istatistiksel dağılım genellikle Gauss dağılımı olarak bilinir ve “doğru veya kural” çoğunluğun olduğu ortalama değeri gösterir. Bu eserin bundan sonraki bölümlerinde, “doğru veya kural” kavramı hep bu istatistiksel anlamıyla kullanılacaktır. Dolayısıyla, “İnsanları oluşturan hücreler, çocukluk evresinde doğru veya yanlış bilgilerle genel hatlarıyla eğitilirler (programlanırlar) ve gelişmiş yaşlarında artık bu yanlış bilgiler hücrelerden tamamen silinemezler, dolayısıyla insanların düşünce ve davranışları sonradan değiştirilemezler” şeklinde bir kural ileri sürüldüğünde, ‘bu kural ancak toplum çoğunluğu için geçerlidir ve mutlaka istisnaları olacaktır’ anlamındadır.<sup>22</sup>

Klasik mekanikteki mutlak zaman kavramı artık yoktur, zaman artık rölatif bir kavram, zaman hızla bağıntılı bir olgudur. Klasik ikizler paradoksunu hepimiz biliriz. Bunun daha ilerisi bile olabilir.

Şimdi meşhur uzay üssümüzde bir galaksiler arası roket olsun. Apronda da bir genç pilot ve on yaşındaki oğlu. Pilot 30 oğul 10 yaşında diyelim. Roketler ateşleniyor ve uzay gemisi uzun yolculuğuna başlıyor. Yolculuk nereye? Yukarıda bahsettiğimiz Capellaya<sup>23</sup> Uzay gemisi yol aladursun, endişeli eş ve yanında çocuk, her gece karanlık gökyüzünde, Capella yönünde, sanki uzay gemisini göreceklermiş gibi bakmaktadırlar. Yıllar böyle geçer, gider. Bir gün mutlu bir haber yayılır. Genç pilot Capella’dan gelmektedir ve yarın dünyaya inecektir. Nihayet beklenen an gelir, gemi alana iner, pilot coşku ile karşılanır. Eşi ve oğlunu sorar.. Eş artık yoktur. Aradan geçen kırk beş yıl içinde ölmüştür. Oğlunu sorar, karşıda duran saçlan dökük orta yaşlı birini gösterirler, elli beş yaşındaki oğul, yolculadığı sırada otuz yaşında olan



babasını tanımaz; çünkü baba ancak otuz beş yaşlarında görülmektedir. Baba ışık hızının % 99'u kadar bir hızla yol almıştır ve dünyada kırk beş yıl süren bir zamam beş- altı yıl olarak yaşamıştır. Bunlar gerçek midir? Evet Işık hızına yakın hızlarda organizmanın yaşlanması, kalp atışları ve saatin tiktakları hep- si yavaşlar. Zaman artık hızla ilişkin bir kavramdır. Zaman yavaşlamıştır, or- ganizma daha geç yaşlanmaktadır, Işık hızında ise zaman durur.

Işık hızında yol alan bir roketiniz varsa yaşlanma problemini halletmiş olursunuz. Tüm bunlar bizim evrenimizin sınırlarını oluşturur. Evreni oluşturan güç bize bu kadarını yeterli görmüştür. İnsanoğlu bu sınırları aşabilir mi? Kim bilir belki bir gün, ama oldukça uzak bir gün... <sup>24</sup>

Zamanın göreceliği, bilimsel yöntemle de ortaya konmuş somut bir ger- çektir. Kuran'da geçen birçok ayet zamanın mutlak olmadığını, göreceli oldu- ğunu vurgulamaktadır<sup>25</sup> Kuran'da 14 asır evvel vurgulanan bu gerçek, ancak 20. yy'da bilim tarafından ispat edilebilmiştir. Şüphesiz bu da, Kuran'm, zamanı yaratan ve zamandan münezzehe olan Allah'ın indirildiğinin kesin bir delildir.

22 [www.oktem.com](http://www.oktem.com) sitesinden alınmıştır.

23 Capella arabacı takımıyıldızında sıfırına kadirden,yani gözle görülebilen bir yıldızdır

24 Konu ile ilgili Kitaplar:

- 1-) Einstein: Jeremy Bcrnstcin, Yazko Bilim
- 2-) Evren ve Einstein: Lincoln Barrclt, Varlık Yayınlan
- 3-) Özel ve Genel Görelilik Kuramı: Kinstein, İdea Yayın
- 4-) Uzay, Zaman: Maxwell. Einstein, Schrödinger Born. İdea Yayın
- 5-) Evren ve Dönüşümleri: Roland Omnes. Onur Yayınları
- 6-) Fiziğin Evrimi: A. Einstein, L. İnfeld, Onur Yayınları
- 7-) Görelilik Kuramı: Max Born. Evrim Yayınları
- 8-) Bilimin Öncüleri: Cemal Yıldırım, Tübitak
- 9-) Bilim Tarihi: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi
- 10-) Albert Einstein: Leopold İnfeld, Onur Yayınları
- 11-) Rölativitenin Alfabesi: Bertrand Russell, Onur Yayınları
- 12-) Rölativite ve Kozmoloji: VWilliam Kaufmann, Onur Yayınları
- 13-) İzaftiyet Teorisi: Albert Einstein. Özgün Yayınları
- 14-)Herkes için Görelilik: James A. Coleman, V Yayınları
- 15-)Tanrıya Koşan Kizik: Saadettin Merdin, Timaş Yayınları
- 16-)Bilim ve Teknik: Sayı 94,137,138,152,167

25 zamanla ilgili bkz: Taha/130, RumV17-18, Ahzab/42, Mümin/ 55. Tur/ 48-49, Hud/114, İsrâ/78 za- manın izafiyetiyle ilgili bkz: Bakara/259 ,Kehf 6-26.

## ASHAB-I KEHF; İNANMIŞ BİRKAÇ YİĞİT GENCİN İMAN VE TEVHİD YOLUNDA İBRET LİK ÖYKÜSÜ

PROF. DR. MUAMMER ESEN\*

### ÖZET

Ashab-ı Kefh'in öyküsü, burada, Kur'an bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Allah, Kur'an'da, Ashab-ı Kefh'in ibretlik öyküsünü, insanlara bir mesaj vermek için anlatmıştır. "Ashâb-ı Kefh", "Mağara Dostları, Mağara Arkadaşları," anlamlarına gelir. Çeşitli kültürlerde değişik rivayetlerde dile getirilenlerin aksine, Kur'an'da, onların kimler olduğuna ve isimlerine dair herhangi bir bilgi yoktur. Sayıları, yaşadıkları dönem ile içinde uzun süre kaldıkları mağaranın yeri konusunda da Kur'an'da açık bir bilgi bulunmamaktadır. Bu gençlerin korunaklı bir mağarada uzunca bir süre uyutulup korunması büyük bir mucizedir. Onların, uzun süre sonra uyandırılmaları ise, kıyamet günü insanların diriltilmesine örnek olabilecek türden ibretlik bir diriliş mucizesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Ashab-ı Kefh, Ashab, Kefh, Rakîm, Mağara Arkadaşları, İman, Tevhid.

**Ashâb al-Kahf: The Exemplary Story of Several Brave Youngsters on the Way to Faith and Tawhîd.**

### ABSTRACT

The story of *Ashâb al-Kahf* is taken up for consideration within the Qur'anic context in this study. Allah has narrated the exemplary story of the People of the Cave to convey a message to human beings. *Ashâb al-Kahf* means "the People of the Cave" or "the Companions of the Cave." Unlike different versions in some other cultures, the Qur'an neither mentions their names nor gives any information about who they were. Nor the Qur'an offers any information on their number, the time period in which they lived, and the whereabouts of the cave in which they stayed. The protection these people by putting them to sleep for a long time in a sheltered cave is a great miracle. And making them wake up is also another miracle of resurrection which could be considered as exemplifying the resurrection of human beings in the hereafter.

**Keywords:** *Ashâb al-Kahf*, Ashâb, Kahf, Raqîm, Companions of the Cave, Faith, Tawhîd (Oneness of God).

Öncelikle belirtelim ki, biz burada, genelde Kur'an'a dayalı bilgileri esas alarak bazı hakikatlere açıklık getirmeye çalışacağız. Ashab-ı Kehf'in iman ve tevhid mücadelesini; onların, bizzat yaşadıkları gizemli hayat öykülerinin mahiyetini ve bu mucizevî hayat öyküsünden çıkarılabilecek dersleri, gücümüz yettiğince irdelemeye çalışacağız. Dolayısıyla biz, burada, onların Kur'an dışındaki kaynaklarda yer alan tartışmalı hayat öykülerine pek değinmeyeceğiz. Ancak şunu da belirtelim ki, bu konuya dair, Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ile birçok Kur'an tefsirinde pek çok farklı bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca sadece bu konuyu araştırma konusu edinen eserler de vardır. (Bunlardan birkaçı için örneğin bkz. Louis Massignon, *Opera Minora*, Paris 1963, III / 104 – 180; Faruk Sümer, *Eshâbu'l- Kehf (Yedi Uyurlar)*, İstanbul 1989; Zabyân, Muhammed Teysîr, *Ehlü'l- Kehf...*, Kahire 1978; Afşaroğlu, Ali, *Ashab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları)*, İstanbul 2000).

### A. Kur'an Kıssaları ve Ashab-ı Kehf

Geçmiş peygamberler ve milletlere ilişkin Kur'an kıssalarının kendine özgü bir anlatım tarzı, üslubu, yapısı vardır. Kur'an, tarihsel olayları, hiçbir zaman, bir tarih kitabı gibi ele almaz. Dolayısıyla Kur'an kıssaları, kronolojik sıra gözetilerek anlatılmaz. Çoğu kere zaman ve mekân konusuna da yer verilmez; zira Kur'an'ın asıl amacı, insanların, tarihte yaşanmış önemli hâdiselerden dersler çıkarmalarını ve ibret almalarını sağlamaktır (Gökcan, 1978: 139).

Kur'an kıssaları, önemsiz ve gereksiz ayrıntılardan uzaktır. Kur'an kıssalarının, öykülerde, romanlarda sözü edilen türden kahramanları da olmaz; çünkü kıssaların gerçek amacı, olayların çevresinde döndüğü insanın bizzat kendisini söz konusu etmek değil; aksine o insanın inancı ve ahlakî davranışları ile ilişkili olan ilahî, tarihî yasaları ortaya koymaktır. Örneğin Hz. İbrahim ve mücadelesinin söz konusu edildiği Kur'an anlatılarının asıl kahramanı, onun bizzat kendisi ve muhatapları değil; Allah'ın birliğinin bahis konusu edildiği tevhiddir (Yıldırım, Suat, 1983: 109). Dolayısıyla Ashab-ı Kehf söz konusu olduğunda da asıl olan, onların, tevhidî iman yolunda aldıkları mesafe ve bu uğurda yaptıkları kutlu mücadeledir.

Kur'an, kendinden önceki ilahî kitapların aksine, olayların geçtiği zaman ve mekân ile kişilere ve tarihlerine ilişkin ayrıntılara pek girmez (Bucaille, 1979: 327-369). Kur'an, "geçmiş toplumların hayat hikâyelerini anlatırken, satır aralarına kıssadan alınacak dersleri kendine özgü üslubuyla yerleştirir ve (böylece) hedeflediği mesajı gölgeleyebilecek ayrıntılara asla yer vermez. Böylece anlatılan kıssaların mesajlarının evrenselliği de sağlanmış olur." (Akpınar, 2005: 1160) Çünkü Kur'an öykülerinin kahramanı, kişilerden ve olaylardan daha çok, onlar marifetiyle verilmek istenen ilâhî evrensel mesajdır ki, o da, şirkten arındırılmış bir tevhid; kötülüklerden uzak güzel bir ahlak ve insanlık yararına uygun salih amellerdir.

Netice itibarıyla Kur'an kıssalarıyla amaçlanan, "Bu kıssayı onlara anlat, belki üzerinde düşünürler." (*A'raf*, 7: 176); "Andolsun ki, elçilerin

*kıssalarında, akıl sahipleri için ibret vardır.*” (Yûsuf, 12: 111) gibi ayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, olaylar üzerinde düşünen akıl sahibi kimselerin bunlardan ibret almasıdır. Asıl olan budur. Kur’an’ın, kıssalar dolanımıyla bize anlatmak istediği asıl mesajı bırakıp da, onun üzerini örtecek olan çeşitli hikâyelere, efsanevi söylencelere takılıp kalmak, bizi, Kur’an’ın bu asıl mesajından uzaklaştıracaktır. Bu nedenle, konumuz olan Ashab-ı Kehf kıssasını da işte bu bağlam içinde ele alıp değerlendirmek ve bu hususta Kur’an’ın bize anlattığıyla yetinmek gerektiği kanaatindeyim. Çünkü bu gibi hususlarda yegâne güvenilir kaynak şüphesiz Allah kelamı olan Kur’an’dır. Kur’an ise, bu gibi konularda olur olmaz gerçek dışı şeyler söylemeyi, “karanlığa taş atmak” (Kehf, 18: 22) olarak görmekte; dolayısıyla bu hususlarda tartışmaya girmeyi, bilir bilmez konuşmayı yasaklamaktadır (Seyyid Kutup, 1991: VII / 93).

### **B. Kavramsal Çerçeve**

Bilindiği üzere Kur’an’da bir surenin adı, Kehf sûresidir. Ahab-ı Kehf’in de bahis konusu edilip hikâyesinin anlatıldığı bu Mekki surenin ana mihverini, onun ilk (Kehf, 18: 1-5) ve son ayetlerindeki (Kehf, 18: 102-110) temel mesajlar oluşturur ki, sözü edilen bu mesajların esası, sarih akla istinat eden sahih bir tevhidi imandır.

İşte bu surenin 9. ayetinde Kur’an, “Kehf ve Rakîm Ashabı”ndan (Kehf, 18: 9) bahsetmektedir ki, bu tamlamada, “kehf”, “rakîm” ve “ashab” kelimeleri söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla “Kehf ve Rakîm Ashabı”ndan neyin kastedildiğini iyi anlayabilmek için, öncelikle burada geçen kelimelerin ne tür anlamlar içerdiğini bilmek gerekmektedir.

“Kehf” sözcüğü, Arapça’da, dağda bulunan genişçe mağara (Taberî, 1996: V / 338) demektir. Nispeten daha küçük mağaraya ise, “ğâr” denir ki, Türkçesi “in”dir. Kehf sözcüğüne izafe edilen, onunla birlikte kullanılan “ashâb” kelimesi ise, “arkadaş, dost, yaran” anlamına gelen “sâhip” sözcüğünün çoğuludur. Böylece bu iki sözcük, “Ashâbu’l-Kehf” veya Türkçe’deki kullanımıyla “Ashâb-ı Kehf” şeklinde birlikte isim tamlaması halinde kullanıldığında “Mağara Dostları, Mağara Arkadaşları, Mağara Yârânı” anlamlarına gelir. (Yazır, 1982: V / 3224-3225). Dolayısıyla “Ashabu’l-Kehf” kavramı, dönemin hükümdarına kıssalarında, akıl sahipleri için ibret vardır.” (Yûsuf, 12: 111) gibi ayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, olaylar üzerinde karşı inançlarını açıkça savunan birkaç yiğit genci ifade etmek üzere kullanılan Kur’anî bir kavramdır.

“Rakîm”in ise ne olduğu hususu tartışmalıdır. Rakîm’in, Ashab-ı Kehf’in isimlerinin yazılı olduğu “kitâbe” (levha) olduğu yorumunu yapanlar olduğu gibi; onun, mağaranın bulunduğu dağ veya vadinin adı; Ashab-ı Kehf’in binaları yahut köyleri olduğunu söyleyenler de vardır (Taberî, 1996: V / 338-339). Hatta “Kehf Ashabı”ndan başka bir de “Rakîm Ashabı” denilen bir topluluğun varlığından bile bahsedilmektedir (Buharî, “Kitâbu’l- Enbiyâ”, 53. hadis; Ahmed b. Hanbel, IV / 274). Ancak birçok İslam bilgini, onun, Mağara Yarânı’nın isimlerinin yazılı olduğu kitabe olduğu kanaatindedir (Örneğin bkz. Taberî, 1996: V /

338-339; Yazır, ty.: V / 342; Vehbe Zuhaylî, 2005: VIII / 187).

### C. Mağara Ashabının Kimler Olduğu; Sayıları ve Yaşadıkları Yer

#### 1. Kimlikleri

Çeşitli gelenek ve kültürlerde haklarında pek çok abartılı rivayetin dolaştığı Mağara Arkadaşları'nın kimler olduğuna ve isimlerine dair Kur'an'da herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte bunların, atalarını taklitle akıllarını kullanmayan ve böylece şirk bataklığına saplampa kalmış müşrik kavimlerinin aksine, imana giden yolda aklını çalıştırarak Rablerine inanmış gençler olduğunu bizzat Allah bize bildirmektedir (Kehf, 18: 13). Onlar, Rablerine inançlarından dolayı Allah'ın onların doğru yolla ilgili bu iman bilinçlerini daha da derinleştirdiği imanlı gençlerdir. Rablerinin kendilerine bahsettiği bu ilahî hidayet ve lütuf ile onlar; Allah dışında tanrılar edinen, ancak edindikleri bu tanrılarla ilgili doğru dürtüst açık aklî bir delil getiremeyen şirk içindeki halklarının karşılıklarına dikilip, onlara, “*Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Bu yüzden biz, O'nun dışında hiç kimseyi tanrı olarak çağırmayız*” (Kehf, 18: 13-15) diyebilme cesaretini gösterebilmiştir. Bunlar, imanları uğruna Allah'ın yardım ve inayetine güvenerek mağaraya sığınmış, oraya hicret etmiş (Kehf, 18: 10) iman ve sebat erleri gençlerdir.

#### 2. Sayıları

Kur'an'da, Mağara Yaram'nın sayıları ile ilgili olarak; “*Kimileri, 'Onlar üç kişidirler, dördüncüleri ise köpekleridir' derlerken; kimileri de karanlığa taş atarak; 'Onlar beş kişidirler, altıncısı ise köpekleridir' demektedirler. Yine kimileri de; 'Onlar yedi kişidirler, sekizincisi ise köpekleridir' demektedirler. De ki: 'Onların sayısını en iyi bilen Rabbimdir. Onları ancak çok az kimse bilir. Bu yüzden onlarla, onlar hakkında, ancak açık bir biçimde tartış ve onlardan hiçbirine onlarla ilgili hiçbir şey sorma!*” (Kehf, 18: 22) denilmektedir. Bu ayetten de açıkça anlaşılmaktadır ki, mağara arkadaşlarının sayıları etrafında dile getirilen tartışmalar doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü onların, yani Mağara Arkadaşları'nın sayılarına yönelik tartışma yapanların bu söylediklerinin doğruluğunu ispat eden herhangi delile dayalı kesin bir bilgileri yoktur. Dolayısıyla onların bu sözleri, Kur'an'ın da belirttiği gibi, gaybı taşlamak, karanlığa taş atmak kabilinden zan ve tahmine dayalı sözlerdir. Zaten Kur'an'm da açık ettiği üzere onların sayısını en iyi bilen şüphesiz yüce Allah'tır. Açıkça durum bu iken, bugün tekrar kalkıp da onların sayıları üzerinde durup onlara takılmanın hiçbir yararı olmayacağı ortadadır.

Esasen onların isimlerinin, sayılarının bilinmesi, o kadar da önemli ve gerekli değildir. Burada bizim için önemli ve gerekli olan, inanmış bir avuç yiğit gencin tertemiz öyküleri ile onların taşıdıkları üstün vasıflardır ki, bizlerin asıl üzerinde durup bilmemiz gereken hususlar, işte bunlardır. (Bu hususta daha farklı bilgi için bkz. Yazır, ty.: V / 346). Bizim için önemli olan, onların öyküsünden, sahih, doğru imanlarından, sebatkâr duruşlarından, üstün ahlâkî vasıfları ile erdemlerinden, tevhidî iman yolundaki müthiş güzel mücadelelerinden ve

nihayet yaşadıklarıyla ölümden sonra tekrar dirilişe delil teşkil eden mucizevî yaşantılarından ibret almaktır. (Bu hususta ayrıca bkz. Vehbe Zuhaylî, 2005: VIII / 200; Seyyid Kutup, 1991: VII / 101).

Kur'an, pek çok hususta olduğu üzere, burada da, isimlerden, sayılardan çok, esasen işin özüne ilişkin mesajlar vermek istediğinden, meselenin mucizevî ibretlik yönüne daha çok vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın bu öyküyü anlatmaktaki asıl maksadı, diğer pek çok öyküde olduğu gibi, iman hakikatleri uğruna verilen mücadeleleri, katlanılan sıkıntıları, bu mücadelede gösterdikleri sabır ve sebatan dolayı Allah'ın onlara bahşettiği çeşitli lütufları, yardımları gözler önüne sermektir. Dolayısıyla insanların bütün bunlardan ibret almasını sağlamaktır.

### 3. Yaşadıkları Yer

Pek çok rivayette, Ashab-ı Kehf'e atfedilen birçok yer söz konusudur. Örneğin Louis Massignon'un verdiği oldukça ayrıntılı bilgiye göre, Çin'den İspanya'ya kadar çeşitli ülkelerde Ashab-ı Kehf öyküsünün geçtiği yerler bulunmaktadır. Buna göre, Türkistan, Afganistan, Mezopotamya, Kahire, Şam (Suriye), Ürdün, Necran, Tunus, Cezayir, Fas ve İspanya'da birçok yerde Ashab-ı Kehf öyküsüne rastlanılmaktadır (Massignon, 1963: III / 151-159). Bu ülkelere, başka bir takım rivayetlere istinaden, Kuzey Avrupa (İskandinavya), Mısır, Filistin, Nahcivan ve elbette Anadolu'yu da ekleyebiliriz. Nitekim hemen her tefsirci, yer ile ilgili sahip olduğu bilgiyi eserlerinde paylaşmaktadır. Bu bilgiler içinde Anadolu'da da pek çok yer ismi verilmektedir ki, bunlardan öne çıkanları, Efes, Tarsus ve Afşin'dir. (Ashab-ı Kehf'in yaşadığı ve mağaranın bulunduğu iddia edilen yerlere ilişkin bilgi veren pek çok eserin bu konudaki farklı verileri ile ilgili bilgilere ulaşmak ve onlar hakkında geniş bilgi elde etmek için bkz. Akpınar, 2005: 1169- 1172).

Ancak Kur'an'da, Mağara Arkadaşları'nın nerede yaşadıklarına ve içinde uzun süre kaldıkları mağaranın gerçekte nerede olduğuna dair açık bir beyan bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kur'an, "*(Resûlüm!) sen (orada bulunsaydın), onlar, mağaranın genişçe bir yerinde uyurlarken, güneşin, doğarken, mağaranın sağına yöneldiğini, batarken de mağaranın sol tarafından onlara dokunmadan geçtiğini görürdün..*" (Kehf, 18: 17) ayetinde, mağaranın konumuna ilişkin bize bazı önemli ipuçları vermektedir ki, buna istinaden tefsirlerde adı geçen mağaralardan hangisinin bu konuma sahip olduğunu bulmak ve böylece mağaranın bulunduğu doğru yeri keşfetmek belki mümkün olacaktır. Ancak bu, bu işi iyi bilen uzmanların işi olduğundan, bizim meselemiz olmamaktadır.

### D. Ashab-ı Kehf Tecrübesi

Kur'an'ın Ashab-ı Kehf'in durumunu ilk defa bahis konusu ettiği ayette; "*(Ey Muhammed!) Yoksa sen, Ashab-ı Kehf ve Rakîm'i, şaşılacak ay*

*etlerimizden mi sandın?!”* (Kehf, 18: 9) denilmektedir. Şüphesiz Mağara Yararı'nın yaşadıkları, Tanrı'nın ayetlerindedir. Bu yüzdendir ki, onların yaşadıkları hayretimiz tecrübeler, asırlarca şaşılacak bir olay olarak günümüze kadar aktarıla gelmiştir. Ancak onların bu durumları, şaşılacak tek olay değildir. Hatta yukarıda mealini vermeye çalıştığımız ayetin vermek istediği mesajdan da anlaşılacağı üzere, Ashab-ı Kehf olayı, Tanrı'nın diğer pek çok büyük mucizeleri düşünüldüğünde, pek de öyle çokça şaşılacak türden bir mucize değildir. Nitekim yüce Allah da işte buna vurgu yapmakta; onun, Kendisinin diğer pek çok büyük ayetlerinin yanında o kadar da şaşılacak bir ayet olmadığını beyan etmektedir.

Gerçekten de, aklın, hayalin kavrayamayacağı şu muazzam evreni ve o evren içinde gerçekleşen şaşılacak ince ayar düzeni düşündüğümüzde, Tanrı'nın yukarıda sözünü ettiği mucizenin, bunun yanında o kadar da şaşılacak büyük bir mucize olmadığı kolayca anlaşılabilir. Çünkü evren ve evrende gerçekleşenler, Ashab-ı Kehf olayından daha hayret verici mucizevî olaylardır. Gerçekten de göklerin ve yerin yaratılışı; gece ve gündüzün yer değiştirmesi; güneşin, ayın ve diğer gezegenlerin, insanın hizmetine tahsis edilişi ve benzeri şeyler, iyi düşünüldüğünde şüphesiz bunlar, Mağara Yararı'nın öyküsünden daha hayret verici büyük mucizelerdir. Ancak evrendeki bu büyük mucizevî olaylara sürekli tanık olduğumuz, ancak ne yazı ki, tanık olduğumuz bu olayların gereğince bilinci içinde olamadığımız için, bunların, insanı hayrete düşüren bütün halleri gözümüzden kaçmakta; buna karşılık Ashab-ı Kehf ve benzeri olaylar gözümüzde büyümektedir. Hatta çok iyi düşünülürse, Tanrı'nın, bir lütuf ve hidayet olarak elçileri vasıtasıyla bize gönderdiği başta Kur'an olmak üzere bütün ilâhî kitaplar bile, sözü edilen bu olaydan daha hayret verici birer mucizedir (Taberî, 1996: V / 339).

### **E. Ashab-ı Kehf'in İman ve Tevhid Mücadelesi**

Kur'an, bu bir avuç yiğit gencin kıssasını, yaşanmış, gerçek öykü olarak belirttikten; onların öyküsünü gerçek ve doğru bir şekilde anlatacağını vurguladıktan sonra, onların gerçek hikâyelerini, *“Onlar, Rablerine gerçekten inanmış olan gençlerdi; bu yüzden Biz, onların hidayetini artırdık; kalplerini pekiştirdik”* (Kehf, 18: 13 – 14) şeklinde anlatmaktadır. Buradan da anlaşılıyor ki, bu gençler, atalarını taklitle her türlü şirke saplanıp kalmış toplumlarının aksine, sarîh akıllarını kullanmak suretiyle Tanrı'nın varlığı ve birliğinin bilincine ulaşmış sahih iman erleriydiler. Bu yüzden Allah da onların hidayetini, hidayet bilinçlerini artırmış; kalplerini pekiştirmişti. Böylece onların doğruyu bulma yetenekleri geliştirilmiş; kalpleri ise, hiçbir etki karşısında sarsılmaz bir dayanıklılık kazanmıştı.

Kur'an, Mağara Yararı'nın, Tanrı'nın hidayetiyle pekiştirilmiş kuvvetli ve sağlam imanlarına böylece vurgu yaptıktan sonra, ayrıca onların, ken

di halkı önünde hükümdarlarına karşı giriştikleri iman ve tevhid mücadelesine de değinmektedir. Buna göre bu birkaç inanmış yiğit genç, halkın önünde dönemin hükümdarına karşı dikilip, onlara, alenen şu gerçeği, “*Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Bu yüzden biz, O’ndan başkasına ilah deyip tapmayız; çünkü o takdirde biz saçma sapan konuşmuş oluruz*” (Kehf, 18: 14) şeklindeki tevhidî gerçeği bütün açıklığıyla tebliğ etme cesaretini göstermişlerdir. Esasen bu tevhidî gerçeği, daha önce bütün peygamberler tebliğ etmişlerdir. Nitekim sahih bir iman arayışında doğruyu yanlıştan ayırma olgunluğuna erişen (Enbiyâ, 21: 51) peygamberler atası Hz. İbrahim’in, atalarının dinini sürdüren halkının apaçık bir sapkınlık içinde olduklarını vurguladıktan sonra, onun, “*Rabbiniz, göklerin ve yerin Rabbidir!*” (Enbiyâ, 21: 52-56) sözü, tevhidî iman gerçeğini açığa vuran alenî tebliğ ifadelerinden sadece biridir.

Tekrar Ashâb-ı Kehf’e, yani Mağara Dostları’na dönecek olursak, Kur’an’ın açık ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kalpleri imanla kuvvetlendirilen bu gençlerin, Allah’a olan güçlü inançlarını gizli-aşikâr her zaman ve zeminde muhafaza ettikleri görülmür. Öyle ki bu gençler, Allah’a güvenin bir sonucu olan bu güçlü imanlarını, kendilerini putperestliğe çağıran despot, zalim ve zorba hükümdara karşı açıkça haykırmaktan çekinmemişlerdir. Onlar, “*Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbi’dir; O’ndan başkasına ilah diye yalvarıp tapmayız!*” derken, evrenin gerçek yaratıcısı ve hükümranının Allah olduğunun, O’ndan başkasının Rab olma vasfına sahip olmadıklarının ayırında ve bilincinde olarak bu sözleri dile getirmekteydiler. Ayrıca yine onlar; “*(O’ndan başkasına ilah) diyecek olursak, o takdirde biz, (hak ve hakikatten uzak) saçma sapan bir söz söylemiş oluruz*” demekle de, Allah’tan başka tanrılar icat etmenin akıl dışılığına, saçmalığına açıkça vurgu yapmış olmaktadırlar. Kaldı ki bu gençler; kendi halklarının, “Allah’tan başkasını ilah edindiklerini” belirttikten sonra, onların, ilah edindikleri tanrıların rabliğiyle ilgili “ikna edici açık bir delil” getiremediklerini de ifade etmektedirler (Kehf, 18: 15) ki, bu da onların, kendi halklarının herhangi bir delile dayanmayan geçmişi taklide dayalı kör inançlarının ne kadar saçma, buna karşılık kendi imanlarının ise, ne kadar akl-i selime dayalı sağlam ve kesin (*yakîn*) bir bilgi zemini üzerine inşa edildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Esasen Kur’an, baştan sona bütün ifadelerinde, ataları körü körüne taklide dayanan inançları şiddetle eleştirirken; buna mukabil o, delile dayalı sahih, yani doğru imanın önemine her zaman özenle vurgu yapmaktadır. Çünkü doğru, gerçek imana, ancak apaçık delillerle, Kur’an’ın da ifadesiyle Allah’ın varlığı ve birliğini işaret eden “üstün deliller” (En’âm, 6: 149) ile ulaşılabilir. Nitekim Kur’an; “*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün peş peşe gelmesinde, ... Allah’ın gökten indirdiği su ile ölü*



*toprağı diriltmesinde, her tür canlıyı yeryüzüne yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok deliller vardır*” (Bakara, 2: 164) derken, “üstün deliller” ile işte bu noktaya dikkat çekmektedir.

Böylece anlaşılıyor ki, sahîh, doğru imana giden yolda sarîh, selîm akla önemli görevler düşmektedir. Esasen evreni ve evrende gerçekleşen olayları gözlemleyerek onlar arkasındaki hikmeti ve mantıksal ilişkiyi keşfetmeye yönelik akli çabalar, aklın en önemli işlevsel görevlerinden biridir. Kur’an bunu, aklın bu işlevsel görevini, ibret almak (*itibâr*) olarak değerlendirmekte ve akıl sahiplerini bunu yapmaya özellikle çağırılmaktadır. (Bkz. Nur, 24: 44; Yusuf, 12: 105; Nahl, 16: 66). Kur’an’ın gerçeklere ulaşmada akla yüklediği işlevsel görevlerden biri de akıl yürütmedir (*nazar*). Nitekim, “*Göklerin ve yerin melekûtu/hükümranlığı, Allah’ın yarattığı şeyler üzerine düşünmediler mi?...*” (A’râf, 7: 185) ayeti bu hususu açıkça vurgulamaktadır. Ayrıca Kur’an’da geçen ve bulup görerek anlamaya çalışmak (*tebassur*: Zâriyât, 51: 20-21), derinliğine düşünmek (*tedebbür*: Nisâ, 4 / 82; Müminûn, 23: 68; Sâd, 38: 29, *tefekür*: Bakara, 2: 266; Âl-i İmrân, 3: 191; Rum, 30: 8), ince bir kavrayışa sahip olmak (*tefakkuh*: Tevbe, 9: 81; İsrâ, 17: 46), düşünüp anlamak (*tezekkür*: Bakara, 2: 269; En’âm, 6: 126; Zümer, 39: 9, 27) gibi anlamlara gelen kavramlar da aklın işlevsel görev alanlarına önemle işaret etmektedir. (Bu tür bir imana giden yolda aklın, özellikle de işlevsel aklın önemine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Esen, “Kur’anda Akıl – İman İlişkisi”, AÜİFD, 52:2 (2011), s. 89 – 93)

İman yolunda aklın önemine böylece kısaca değindikten sonra tekrar konumuz olan Ashab- Kehf’in iman ve tevhid mücadelesine dönecek olursak, Allah katında kıymetli konuma sahip olan bu mübarek imanlı gençler de işte böyle yaptılar. Onlar, içinde yaşadıkları toplumun aksine, Allah’ın varlığı ve birliğini işaret eden “üstün delilleri” akledip görerek, kendi putperest toplumlarının akılsızca tapındıkları şeylerden, batıl mabutlara tapınmaktan sakındılar. Akl-i selîm sahibi bu akıllı, erdemli insanlar, Allah’tan başkasını “tanrı” edinmenin, onlara tapınmanın saçmalığını anlayıp kavradıkları için, kendi halklarını taptıkları saçmalıklarla baş başa bırakıp, güvenip inandıkları tek bir Yaratıcı’nın keremine iltica ederek, uzun süre içinde kalacakları mağaraya sığındılar (Kehf, 18: 16).

### **F. Ashab-ı Kehf’in İbretimiz Mağara Tecrübesi**

Hükümdarlarının zulmü ve kendi halklarının Allah’tan başka bir takım tanrılar edinmesi sonunda onların doğru yola geleceğinden ümidini kesen bu akıllı, bu yiğit muvahhid gençler, tek kurtuluş yolunu, mağaraya sığınmada gördüler. Sığındıkları mağarada, Kur’an’ın da belirttiği üzere, Allah’ın keremini yansıtan birtakım ilginç olaylar gerçekleşmişti. Güneş, mağarada,

---

onları koruyacak şekilde yansımakta ve dolayısıyla bu Tanrı dostları gençler, orada, rahat bir şekilde uyutulmaktaydılar. Öyle ki uyudukları halde sanki uyanık bir vaziyette durmaktaydılar. Onlar, Tanrı'nın hidayetine, lütfuna, rahmet ve sevgisine öylesine mazhar olmuşlardı ki, uykulu hallerinde bile onları sağa sola çeviren bir Rableri vardı. Yine mucizevî bir lütf olarak Rableri bu uykulu hallerinde onlara öylesine olağanüstü, görenleri korkudan dehşete düşürecek bir heybet bahşetmişti (Kehf, 18: 16-18) ki, neticede bu da, düşmanlarının kötülüklerinden korumak için kerem sahibi Rablerinin onlara bahşettiği olağanüstü bir destektir. Nihayetinde Tanrı, kendi varlığı ve birliğine iman etmiş ve bu uğurda her tür zorluğa göğüs gerip sabretmiş olan bu iman erleri gençleri koruması altına alarak, onlara lütf ve kereminin en engin cömertliğini göstermiştir.

Bu gençlerin korunaklı bir mağarada bu şekilde uyutulup korunması büyük bir mucizedir. Bunda kuşku yok. Ancak onların yaşadıkları mucize bundan ibaret değildir. Onların, sanki diriltir gibi uyandırılmaları da ayrı bir mucizedir. Bu öyle bir uykudan uyanıp dirilme mucizesidir ki, gençler, üç yüz seneyi aşkın uzun bir uyku dönemi geçirdikleri halde, *"Bir gün ya da daha az bir zaman uyuduklarını"* (Kehf, 18: 19) sanmışlardır.

Bu mucize, ayrıca, kıyamet günü insanların diriltilmesine örnek olabilecek türden ibretlik bir diriliş mucizesidir. Daha açık bir ifade ile bu, ahirete inanç bilincini geliştirip-pekiştiren örnek bir hâdisedir. Nitekim Kur'an, bunu, yüce Allah'ın vadinin hak, yani gerçek olduğunun, kıyamet vaktinin geleceğinde hiçbir kuşkunun bulunmadığının bilinmesi için örnek bir hâdise olarak anlatmaktadır (Kehf, 18: 21).

### **Sonuç**

Allah bir mesaj vermek için Ashab-ı Kehf'in öyküsünü anlatmış, ancak, yer zaman ve sayı konusunda kesin bir açıklama getirmemiştir. Buna rağmen insanlar, onlar hakkında türlü hikâyeler üretmişler; hatta Allah herhangi bir isim belirtmediği halde, onların isimlerini bile belirlemeye kalkmışlardır. Böylece onların hikâyelerindeki asıl ilahi mesaj bir tarafa bırakılmış; onlarla ilgili doğru yanlış belirlenen bir takım ziyaretgâhlar, onların hikâyesinin esasını oluşturan tevhid inancına aykırı bir şekilde, adak yerlerine dönüştürülmüştür. Oysaki Tanrı'nın onların öyküsünü anlatmasındaki asıl amaç, her türlü tehlikeye rağmen sahih bir Allah inancına sahip olarak onların bu uğurdaki mücadelelerini insanlara anlatarak, insanların bundan ibret almasını sağlamaktır. Allah'ın onların hikâyesini anlatmaktaki maksadı bu iken, işin bu yönü bırakılıp da ziyaret yerlerinin adak adama ve dilekte bulunma yerlerine dönüştürülmüş olması, Tanrı'nın asıl vermek istediği mesajı ötelemenin de ötesinde maalesef tevhid inancının temelini oluşturduğu bir dinin yozlaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü bu tür ziyaret yerleri, ne yazık ki, zaman

zaman ve hatta çoğunlukla bir tapınma yerlerine dönüştürülmek suretiyle İslam'ın tevhidi özünden uzaklaşmıştır.

Kur'an, halklarının aksine, aklını kullanarak gerçek imana ulaşmış bu insanları, Rablerine gönülden inanmış fütüvvet ehli yiğit gençler olarak tanımlamaktadır. Çünkü Rablerinin hidayetlerini arttırdığı ve kalplerini metin kıldığı bu iman erleri gençler, zamanın yöneticisine karşı dik durarak; *"Bizim rabbimiz, göklerin ve yerin rabbidir Dolayısıyla biz, O'ndan başkasına İlah demeyiz"* (Kehf, 18: 13-14) deme cesaretini, yiğitliğini gösterebilmişlerdir. Bu iman ehli gençler, böylece küfre, tuğyana ve zulme karşı korkusuzca direnmesini bilmiş gençlerdir ki, esasen önemli olan da, isimleri değil, işte onların bu yiğitlik yönüdür. Zaten bizleri ilgilendirmesi gereken de işte bu olmalı ki, bu yüzden Allah, onların isimlerini bize açıkça zikretmemektedir. Esasen Kur'an'ın genelde izlediği temel yöntem de budur. Nitekim o, isimlerden, sayılardan daha çok, olaylar üzerinde durmaktadır ki, bu da onun bizlere doğru yolu göstermede izlediği asıl metodu göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. İşte bu yüzden ki, Kur'an, takip ettiği yöntem gereği, bu tür öykülerde, verilmek istenen mesajı ikinci plana itecek, kıssanın asıl gayesini gölgeleyecek ayrıntılara genelde pek yer vermemiştir.

Kur'an'm, Ashab-ı Kehf kıssasıyla insanlara vermek istediği asıl mesaj; iman – küfür mücadelesinin insanlık tarihi kadar eski bir fenomen olarak var olageldiği, bu mücadele içinde inananların her tür zulüm ve despotluğa karşı bir varoluş mücadelesi verdiği ve en nihayetinde hakkın galip geldiği, haksızlık edenlerin ise, herkesin yeniden diriltilip yaptıklarından hesaba çekileceği mesajıdır.

Son olarak, Kur'an'ın verdiği bu mesaja kulak kesilenlerden olmak dileğiyle herkesi selamlıyorum.

---

## Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*.

Afşaroğlu, Ali, *Ashab-ı Kehf ve Rakim (Mağara Arkadaşları)*, İstanbul 2000.

Akpınar, Ali, "Kur'an'm İşaret Ettiği Yerlerden Ashab-ı Kehf'in Yerini Bilmenin İnanç Turizmine Katkı Açısından Önemi", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, İstanbul 2005.

Buharî, Sahîh.

Esen, Muammer, "Kur'anda Akıl – İman İlişkisi", *AÜİFD*, 52: 2 (2011), s. 89 – 93.

Faruk Sümer, *Eshâbu'l- Kehf. (Yedi Uyurlar)*, İstanbul 1989.

Gökcan, Fahri, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ashab-ı Kehf Kıssası", *Prof. Dr. Tayyip Okiç Armağanı*, Atatürk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1978.

Louis Massignon, *Opera Minora*, Paris 1963.

Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Ankara, 1979.

Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l- Kur'ân*, (çev. S. Uçan, V. İnce, M. Yolcu), İstanbul 1991.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Taberî Tefsîri*, (çev. H. Karakaya, K. Aytekin), İstanbul 1996.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Taberî Tefsîri*, (çev. H. Karakaya, K. Aytekin), İstanbul 1996.

Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l- Münîr*, (neşr. M. A. Seraceddin), İstanbul 2005.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik, İstanbul, ty.

Yıldırım, Suad, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul, 1983.

Zabyân, Muhammed Teysîr, *Ehlü'l- Kehf...*, Kahire 1978.

---

## ASHAB-İ KEHF KISSASI: TARİHSEL GERÇEKLİKTEN DİNİ-EPİSTEMOLOJİK VE PSİKOLOJİK KAVRAM

Prof.Dr. Nesib GÖYÜŞOV\*

### ÖZET

**Anahtar sözcükler:** Ashab-I Keff, tarihsel gerçeklik, kıssa, dini-epistemolojik kavram

Makalada Kur'an-i Kerimde yer alan Ashab-I Keff kıssasının dini-epistemolojik kavramının, metafizik ve psikolojik algılanmasının başlıca yönleri araştırılıyor. Bütün kıssalar, efsaneler ve esatirler kaideten tarihsel gerçeklikten kaynaklanmakla beraber, hayal unsuru vesilesile değiştirilmekte ve yeni anlam taşımaktadırlar. Kur'an kıssaları genellikle Allah'ın ayetleri olarak Muhammed Peygamber (s.a.v) tarafından İslamın temel ideya ve hükümlerinin daha iyi kavramı ve algılanması için beyan edilmiştir: imanda sebat, tevhid, Muhammed'in peygamberlik risaleti, siklik tarihsel zihniyet ve Kıyamet gününün kaçınılmazlığı.

Ashab-i Keff kıssası da tarihi gerçeklikten kaynaklanmakla benzer manalarla yüklenmiştir. Ku'ran-i Kerimin klasik tefsirlerinde kıssanın farklı kaynakları zikredilmektedir (Yunan-Roma, Hıristiyan ve Yahudi). Bu rivayet zaman zaman Yahudi, Hıristiyan ve diğer kaynaklarda onların zihniyyetine uygun halde değişmiştir ve bu sebepten onun mühtelif versiyonları ortaya çıkmıştır. Rivayetin Kur'an versiyonu İslamdan önce Arap topluluklarına ve Hz. Muhammed'in çevresine tamş olmuş ve birkaç yöresel unsurlarla yüklenmekle yeni manalar kazanmıştır. Bu kıssa Kur'an üslubuna has bir metod ve malzeme olarak dini-epistemolojik kavram ve psikolojik etki açısından dikkatçektir. Biz burada İslam düşüncesinde yer alan dini metinlerin tefsir üsullarını, hermeneitik anlamını ve batini mana yorumlarını izleyebiliriz.

Müslüman ve Türk topraklarında Ashab-i Keffe ait yaklaşık kırk mağara bulunmaktadır ve bu mesele Müslümanların zihniyyetinde kutsallığa ve manevileşmeye olan meyillenmeye işaret ediyor. Aynı zamanda Afşinde (Efsus – Türkiye) ve Ammanda (Ürdün ) bulunan mağara Kur'anda yer alan kıssaya daha fazla uyum göstermektedir.

**“THE PEOPLE OF CAVE” (SEVEN SLEEPERS OF EPHEBUS) :  
FROM HISTORICAL REALITY TO  
RELIGIOUS-EPISTEMOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL  
UNDERSTANDING**

**(ABSTRACT)**

**Keywords: The People of cave, Historical Reality, story, religious-epistemological understanding**

The main aspects of religious-epistemological knowledge, metaphysical and psychological perception of Quranic story “The People of cave” have been analyzed in this paper. The stories, legends and myths are usually based on the Historical Reality, those have lately transformed and reinterpreted in human imagination. The Quranic stories contain divine signs and are generally presented by prophet Muhammed for a better understanding and comprehending of main Islamic ideas and doctrines: steadfastness of faith, monotheism, prophetic mission of Muhammed, cyclic historical consciousness and the inevitability of the Day of Judgment. The Quranic story “The People of cave” was taken from the historical reality and also contains analogical function.

In traditional commentaries of the Holy Quran are considered different sources of this story (the Greco-Roman and Biblical). It has gradually changed in Jewish, Christian and another sources, so were appeared different versions. The Quranic version of this story was familiar in pre-Islamic Arab society and entourage of Muhammed. It was accumulated several local elements and has gotten new semantic nuances. This story has become a Quranic stylistic method and instrument for religious-epistemological understanding and psychological undercurrent. Here we discover basic elements of Muslim exegesis, hermeneutics and esoteric interpretation.

There are about forty caves in the Muslim and Turkish regions, that relatives to the sleeping people. This fact demonstrates the propensity of Muslim to Holiness and Divinity. Moreover, the cave, which is located in the province of Afshin (Ephesus – Turkey) and Amman (Jordan) much more corresponds with Quranic version of story.

## Bildiri Tam Metni

Eski kıssalar, rivayetler ve esatirler bizleri öncelikle hayal dünyasına ulaştırırsa da, onlar galiba gerçeklikten kaynaklanıyorlar. İnanç ve başka gelenekler insanoğlunun iç dünyası olarak eski çağlarda esatir ve efsane şeklinde ifade edilmiştir. İnanç dünyasına yolculuk aynı zamanda belli bir birikime sahip vicdan dünyasına yolculuk demektir ve böyle bir yolculuk araştırmacı için geniş ve sınırsız ufuklar açıyor. Bu yolculuk zamam biz ecdatlarımızın geçtiği tarihin dolanbac ve karmaşık yollarını seyr ediyor, onların yaşamış oldukları psikolojik durumlarla, özellikle de hayal ve düşünce çevresinde yer alan esrarengiz tablolar ve mitolojik kökenlerle tanışıyoruz. Burada bizim için önemli olan bir hakikat ortaya çıkıyor: eski çağlardan beri beşer hayatı hiç bir zaman anlamsız olmamış, o, en ağır tarihi-sosyal durumlarda bile yalnızca maddi yaşamını sürdürmekle yetinmemiş, kendi inanc yeteneğini, ahlaki-manevi temayülünü, estetik duyumunu gelenek halinde şekillendirmiş, rivayet ve esatirler vesilesile ifade etmekte bulunmuştur. Bununla da insanoğlu maddi hayatı ile manevi dünyası arasında bir köprü kurmaya ve psikolojik bakımdan huzur bulmaya çalışmıştır. Bütün bunlar maddi güce dayalı bir kültürün manevileşme yönünde attığı adımlar olarak görülebilir.

İnsanın manevi hayatı ise vicdan ve gönül dünyasında yer alan inancın başlıyor. Vicdan ve inanç dünyasına yolculuk önemli bir konuya daha değiniyor: zıtların yüz-yüze durduğu, savaşla barışın, hayatla ölümün bir-birini takip ettiği bu tezatlı dünyada ayrı-ayrı halklar ve medeniyetler arasındaki keskin farklılıkların yamsıra, birçok yakın ve benzer durumlar da belirlenmektedir. Beşer tarihi yalnızca zıt tarafların rekabet ve savaş alan, tartışma ve mücadele meydanı değil, aynı zamanda çeşitli milletlerin düşünce ve hayellerini paylaşmakla karşılıklı faydalanma ve zenginleşme fırsatı, bu fırsatın içeriğini artırmak için telaş ve çalışma meydanıdır. Her bir yeni medeniyet eski geleneklerden kendi inanış ve düşünüş üslupları ile uyum halinde olan hususları içine alarak onlara kendi değerlerini ve renklerini veriyor. İslam bu bakımdan daha kapsamlı gelişme göstermekle zengin ve evrensel bir medeniyet haline gelmiştir. Daha geniş bir çevrede gelişip serpitilen şu medeniyet, aralarında tarih, ırk ve millet olarak yakın münasebet bulunmayan çeşitli topluluklara has gelenekleri müşterek bir hüviyete büründürmüştür. Tabii ki, Türk milletleri İslamla kendi ahlak ve maneviyatı arasmda bulunan ortak değerlerden dolayı bu medeniyetin gerek şekillenmesi ve olgunlaşmasında, gerekse mühteva açısmdan zenginleşmesinde müstesna bir mevkiye sahip olmuşlar.

Eski çağların düşünce yapısı ilk olarak hayalda yer alan mitolojik bakışlar

ve çeşitli inançlarla şekillenir. İnsanoğlu ahlak ve vicdan kriterisiyle hayır ve şeri, kutsal ve maddi olanı, doğru ve yanlışları ayırd etmeye çalışmıştır. Medeniyet tarihi, düşünce, inanc, edebiyat ve sanat alanında yapılan araştırmaların en cazibeli ve baskın çizgileri genel olarak vicdan ve hayal dünyasının bu iki zıt, aynı zamanda birbirini tamamlayan kutuplarının karşılaştırılması zemininde vücuda gelir. Eski dönemde duygular ve hayal unsuru akıl ve tefekkürden daha güçlü olmuş, beşer gerçeklikte yüzleştiği olayları hayal alemine intikal ederek değiştirmiş, onları efsane ve esatir şekline getirmiştir. Bundan dolayıdır ki, onun inanış ve düşünüş usulları kıssa ve mitoloji ile etkileşim halinde oluşmuştur.

İnsanın inanc dünyası tabiat unsurlarına kutsal anlam yükleyen animistik görüşlerle başlamış, totem, nebati ve zoomorfik aşamalardan sonra antropomorfik istikamette şekillenmiştir. Demek ki, o, önce Allahı dış alemde aramış, sonra kendine yönelmiştir. Tanrını kendi gönlünde aramak insanı bu kutsal varlığa yaklaştırırsa da, antropomorfizm – yani Allahın beşere has sıfatlarla vasflanması İslama göre esas itibarile putperestlik ve şirk alemleridir. Mitoloji, özellikle de Yunan esatirleri, aslında insanların kendi hayat ve davranış sahnelerinin allahların adıyla ifadesidir. Bu sebepten esatir ve kıssaların konusu galiba gerçeklikten kaynaklanır ve hayal vesilesile giderek mitolojik ve mistik-sembolik anlam taşımaya yönelir.

Tevhid itikadına dayanan Kur'an-i Kerimde yer alan bütün konular ve kıssalar sonda dini-epistemolojik bakımdan hidayet edici mana kesbetmektedirler. Kur'an-i Kerimin özel anlatma üslubu vardır: önce insanın dikkatini tabiatta, tarihte ve geçmişteki topluluklarda yer alan olaylara yöneltiyor; göz önünde bu olayın canlı tablosunu yansıtıyor; bununla insanı müşahedeye ve hatırlamaya (tezekkür) sevk ediyor. Sonra onu Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmeye ve ayetlerin tefekkürünü yapmaya teşvik ediyor; sonda ise hemen olaydan her hangi dini konuyu anlatmak için istintac (sonuc) elde ediyor ve örnek veriyor. Bu metod İslamın genel konularının anlaşılmasına ciddi katkı sağlıyor.

İslam düşüncesinde hatta tabiatta gerçekleşen olaylar ve tabiat unsurları cemal ve celal sahibi olan Allah'ın sıfatlarının tecellisi olarak anlaşılıyor. Zahiri alemde ne varsa – hepsi O'nun hikmet ve kudretinin nişaneleri – ayetleri olarak değerlendirilir.

Kur'an kıssaları hangi kaynaktan gelirse gelsin, İslamın temel konularını anlatmak açısından dikkati çekiyor, yani onlar sonda dini-epistemolojik bakımdan tevhidi anlamla yüklenmektedir. Şu kıssalar çeşitli ve eski kaynaklara dayansa da, genel manada islamın temel konularını daha aydın ve kapsamlı şekilde anlatmak için vesile olarak bu konuların ruhuna uygun hale getirilmiştir. Hz. Muhammed'in muhalifleri Kur'an kıssalarını “eskile rin mäsalları” (Esatirül-evvelin) – diye reddetmişlerdi, ancak bunlar Kitapta



Allah'ın ayetleri olarak muhatabların dikkatini Peygamberin risaletinin hak olduğuna çekmektedirler (Enam: 25; Enfal: 31; Furkan: 5, Kalem: 15).

Burada yer alan diğer kıssalar gibi, Ashab-i Kehf rivayeti de kısmen tarihsel gerçeklikten kaynaklanarak zaman zaman dini-epistemolojik, metafizik ve bazen de sembolik manalarla yüklenmiştir. Diğer taraftan, İslam düşüncesine göre geçmiş, şimdi ve gelecek arasında irtibat ve münasebet bulunmaktadır. Devri şekilde devam eden bütün tarihsel gelişmelerin netice itibariyle Kıyametle sonuçlanması düşünülüyor. Bundan dolayı Kur'an kıssalarının, özellikle de Ashab-i Kehf rivayetinin hedefi İslamın temel itikad konularıyla beraber, **Ahret ve Kıyamet** zihniyetini aşılacaktır. Demek, bilincli bir yaklaşımla Ashab-i Kehf kıssasının bu genel tablonun içinde nasıl bir yeri işgal ettiğini görmemiz gerekiyor.

Bunu da eklememiz gerekir ki, şu sırada Ashab-i Kehf kıssası klasik tefsirlerden günümüzdek daha çok tartışmalara neden olmuştur. Zira onun çeşitli kaynakları (Yunan, Hıristiyan ve Yahudi) ile beraber, mağara arka- daşlarının yaşadığı iddia edilen birçok mekan var (Tarsus, Afşin, Amman, Efes, Afganistan). Bazı klasik tefsirlere önem veren Meallarde galiba hikayenin muhtemel tarihi kökeni zalim ve putperest Roma imparatoru Dakyanus'a dayandırılmış (Ateş, 1975:295), gençlerin sığındıkları mağaranın bulunduğu yer olarak Efese ve ya Tartusa işaret edilmiştir (Baytan, 1987: 296). Ama Kur'an-i Kerimde bunlar hakkında, hatta Mağara Ashabı sayıları ve onların bulunduğu süre hakkında kesin bilgi yok, "bunları Allah daha iyi bilir" (Kehf: 19,22,26) kanaati mevcuttur.

Surenin adının Kehf olması kıssanın önemine işaret eder. 9-cu ayette "Ashab-i Kehf ve Rakim" adı geçer ve ikinci ad Hamdi Yazıra göre, Ashab-i Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu taş veya kitabe demektir (Hamdi Yazır, 1998: 295). Enver Baytan'ın Mealmda Ashab-i Kehf ve Rakim "mağara ve kitabe sahipleri" gibi geçer (Baytan, 1987:295).

Diyanet İşleri Bakanlığının Mealinde şu sözün farklı anlamları yer almaktadır: "Rakîm" ise âyette söz konusu edilen mağaraya konulan kitabe- dir. Bazı bilginlere göre Rakîm, mağaraya sığınan gençlerin mensub olduğu köyün veya kentın adıdır. Rakîm, yüksek dağ ve tepe anlamına da gelmektedir. Bu âyette; Allah'ın, hayret uyandıran delillerinin "Ashab-ı Kehf"ten ibaret olmadığına, sürekli olarak gerçekleştikleri için, sıradan işlermiş gibi algılanan sayısız olayların da birer ilâhî kudret göstergesi olduklarına dikkat çekilmektedir" (Diyanet Mealı, 2005: 293).

Doktor Muhammed Khazaili başka bir versiyona dayanır: "er-Rakim yunan ilahesi taşyürekli Artimes olabilir ki, Romalılar ona Diyana derler. Kitabede Kıyametin durumu verilir. Ayetlerde iki kavme işaret var: Kehfe ait inanan insanlar, Hazret-i İsanın tarafdarları, Rakim kavmi ise Artimese bağlı olan müşrikler" (Khazaili, 1371:179-180).

Akademisyen Piotrovski bu kelimeyi şöyle açıklıyor: “Rakim kelimesi Filistin kökenli addır ve Mağaranın ise Efesde değil, Ammanda olması ihtimali daha kuvvetli” (Piotrovskiy,1991:137). 19-cu ayette işaret edilen “ezka” kelimesi Kadim Suriya-Filistin lehcesinde “tatlı” anlamına geliyor. Demek, revayetin Arap arka planına dayandığı mühtemeldir. Eski çağlarda Suriyeye geden ticari karvan yolu Amman’dan geçermiş ve Hz. Muhammed’in şu yoldan geçmesi ve Arapların Ashab-i Kehf kıssasını bilmesi tabiidir (Piotrovskiy, 1991:137).

Fahreddin er-Raziye göre, kıssanın ne zamanı, ne de yeri akıl ile bilinmez, onu başka nasstan (ayetten) faydalanarak öğrenmek imkanı da yok (Hamdi,1998: 296). Tefsir ve Meallarde kıssanın kaynağı olarak daha çok Hıristiyanlıkta bahsedilen Yedi Uyurlar hatırlanır. Kaynaklarda hatta onların Latince ve halk arasında yayılan adları da kaydedilmiştir. Ancak bu versiyonun daha eski kaynak üzerinde değişiklik yapıldıktan sonra ortaya gelmesi mühtemeldir. Görülüyor ki, müfessirler Kur’an kıssalarının maksat ve anlatma metodlarını, onların eski kökenlerini incelemeden daha çok yayılmış versiyona dayanmışlar. Ancak şu versiyonda yer alan veriler Kur’an ayetleri ile karşılaştırıldığında bir kaç tenakuz ortaya çık-maktadır:

1. Hıristiyanlıkta behisedilen Yedi Uyurlar say itibarile kesin olarak yedidir, Kur’an ise bunların üç, beş veya yedi olarak farklı olduğunu söyler: “(Ey Muhammed!) Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: “Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir” diyecekler. Yine, “Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir” diyecekler. Şöyle de diyecekler: “Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.” De ki: “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O hâlde, onlar hakkında (Kur’an’daki) apaçık tartışma(yı aktarmak)dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey sorma” (Diyaret Meali, Kehf:22). Zikredilmesi gereken diğer nokta şudur ki, Yedi rakamı üzerinde dayanma galiba onun genel olarak astronomik bakımdan sembolik anlam taşımamasından doğur.

Ayetten murat odur ki, onların sayı hakkında mühtelif kaynaklarda farklı bilgiler vardır, demek, Hıristiyanlıkta sözügeçen Yedi Uyurlar Ahsab-i Kehfe örnek ola bilmez; buna ilaven, Kur’an açıkca uyarıyor ki, şu konuyla ilgili tartışmaya girme.

2. Hatta Hıristiyanlık kaynaklarında bu kıssa farklı versiyonlarla verilmiştir. Onlar galiba bu olayı Dakyanus’un dönemine (miladın 249-251. Yılları) ait etmişler. Rpovoslav geneleğinde Yedi Uyurlar 4 augustos ve 22 eylül tarihlerinde aziz olarak hatırlanır, bu tarih katoliklerde 27 haziran olarak belirlenmiştir. Onların uyuma süresi de kaynaklarda farklı olarak zikr edilmektedir: 187, 193 ve 372 yıl.

Kur’an-i Kerimde ise Ashab-i Kehfin uyuma süresi toplam 309 yıl olarak

zikredilse de bu say da kesin değildir. Önce Ashab-i Kehf'in kendileri arasında şu sürenin zamanı söz konusu olarak belirtilir: "Böylece biz, birbirlerine sorular diye onları uyandırdık. İçlerinden biri: "Ne kadar kaldınız"? dedi. (Bir kısmı) "Bir gün, ya da bir günden az", dediler. (Diğerleri de) şöyle dediler: "Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir" (Kehf: 19). 25 ve 26-cı ayetlerde ise zamanla ilgili bilginin Allaha ait olduğu ifade edilmektedir: "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler; De ki: "Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gaybını bilmek O'na aittir. O, ne güzel görür; O, ne güzel işitir! Onların, O'ndan başka hiçbir dostu da yoktur. O, hükmüne hiçbir kimseyi ortak etmez".

Şunu hemen eklememiz gerekir ki, Kur'anda ele alınan konular **evrensel dini-epistemolojik mühteva** açısından dikkati çekiyor ve bu bakımdan Mağara arkadaşlarının gerek sayıları, gerek orada uyuma süreleri o kadar da önemli değil ve önemli olan Allah'ın hikmet ve kudretinin, ölümden sonra yeniden diriltmek başarısının ve Kıyametin gerçekleşme-sinde hiçbir şüphenin olmamasını anlatmaktadır.

Yabancı bir kıssanın yeni oluşturulmakta olan İslam toplulukları arasında nakledilmesi o zaman etkili ola bilirdi ki, onun Arap altyapısı ve arka planı olsun. Nuzul sebebi bakımından Arap arka planında ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşadığı çevrede mevcut olan bu kıssanın kaynağının Medine Yahudileri olması, aynı zamanda bu kıssanın Araplar arasında belirlenmesi ihtimalinin göze alınması gerekmektedir. Buna ilaven, Yahudi arka planında bilinen kıssanın tahrife uğramasını da göz önüne almamız gerekir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini şüpheyle karşılayan Mekke'li Müşrikler onu bu soru ile imtihana çekmeyi kastetmişler. Kur'an ise tahrife uğramış kıssanı kendi tevhidi maksadına uyum haline getirmekle beraber, onu ibret ve delil olarak sunmaktadır. Kehf suresi, 21-ci ayette Kur'anının amacı açıkça gözükmüş olur: kıssaya tevhidi mana yüklemekle ahiret düşüncesi muharref hale gelmiş Yahudilere ve Mekke'li müşriklere ölüm ve yeniden diriliş, ahiret ve Kıyamet inancını anlatmak: "Böylece biz, (insanları) onların hâlinden haberdar ettik ki, Allah'ın **va'dinin** hak olduğunu ve **Kıyametin** gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler" (Kehf: 21). Allah'ın va'di yeniden diriliş anlamına gelir (Gomşei, 1363: 295). İhya ve ya diriliş aynı zamanda Allah'ın varlık delillerindedir (Demirçi, 2000: 44-45). Kıyamet konusu bu surede yer alan Zülkarneyn kıssasında da hatırlanır: "Zülkarneyn, "Bu, Rabbimin bir rahmetidir. Rabbimin vaadi (Kıyametin kopma vakti) gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi gerçektir dedi" (Kehf: 98).

Surede önce Tevrat ve İncilden farklı olarak Kur'an-i Kerimin tehrif olunmadığı öne çekiliyor (Kehf:1) ve Kitap ehlinin tevhid itikadının muharref hale gelmesinden meyus olan Hz. Muhammed (s.a.v) teselli edilmektedir

(Kehf: 3-6). Demek, Allahın ve Kur'anın hedefi müşriklerin bozuk düşünceleri ve amelleri karşısında İslam peygamberinin psikolojisini kuvvetlendirmektir. Surede sonra bir Allah'a sığınan gençlerin nasıl hidayet olunduğu ve Mağaradaki durumu incelenir (Kehf: 9-16) ve onların korunması Allah'ın ayetleri olarak belirlenir: "Bu Allah'ın mucizelerindedir. Allah, kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın" (Kehf: 17).

Surede Ashabın uyuması ve sonra yeniden uyanması aynı zamanda ölüm ve yeniden dirilişe işarettir (al-Bakuvi, 1322: 214). Bu ise kıssanın İslam bakımından dini-epistemolojik alt yapısını oluşturmaktadır. Uyku alemi bazen ölümle kıyaslanmış, ölüm ise İslam düşüncesinde dünyevi hayatın sonu olsa da, ahiretin ve sonsuz metafizik hayatın başlangıcı anlamına gelir. Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: "İnsanlar uyku içindedirler, ölüren uyanırlar". Metafizik alemde insanda basiret gözü açılıyor ve o, herşeyi daha aydın görmeye başlıyor, hatta hayatta iken göre bilmediklerini keşf yolu ile duyarak anlıyor. Buna batini veya ezoterik görüş denir. Tasavvufi düşüncede bu konu daha çok dikkatçekicidir. Şu sebepten Muhyiddin İbn al-Arabi metafizik ve ezoterik düşüncelerinin rüyada Peygamber tarafından ona talim edildiğini söylemiştir. İnsanın ölümden sonra yeniden oyanması aynı zamanda Kıyamete işarettir: "Gönül gözü açık olanlar için bu alemdeki doğumlar, ölümler, varlıklar, yokluklar hep birden Kıyametten bir örnektir (Cemalnur, 2010:109).

Rüya dini-epistemolojik düşüncede metafizik alemle iletişim açısından daha önemlidir. Hz. Muhammed'in miracı uyku ile uyanıklık arasında bir durumda gerçekleşmiştir (İsra: 1); ona Mekke'li müşriklere galabe müjdesi rüyada verilmiştir (Fetih: 27); Hz. Yusuf rüya aleminden haberdar olmuş (Yusuf: 43); Hz. İbrahim'in imtahana çekilmesi rüyada ona belirlenmiştir (Saffat: 102-105).

Buna ilaven, dağ ve mağara eski çağlardan sığınılacak yer olarak kabul edilmiştir, ancak mağara arkadaşları zahirde mağaraya sığınsalar da, batinde Allaha sığınmış oluyorlar. Aynı zamanda dağ, vahyin nazil olduğu kutsal bir mekan gibi görülür. Sufilerin bir kısmı dağ ve mağaraya çekilmişler ve bunlar tasavvufta yer alan halvet ve keşf anlamı ile uygundur; uyuma hali ise insanın metafizik alemle temas bulmak açısından dikkatçekicidir. Yeniden uyanma haline gelince, şunu gafletten uyanma gibi de yorumlamak mümkündür. Bu gibi konular tasavvufta geniş yer almaktadır. Aynı zamanda mağaraya sığınmak hicret anlamı ile uygun olabilir.

Ashab-i Kehf kıssasının anlaşılmasında genel olarak Kur'an kıssalarının nakledilmesi metoduna, onların belagat inceliklerine dayanmak gerekir. Cenab-i Hak yalnızca tarihsel gerçekleri değil, hatta tabiatla olan olayları

Allah'ın birliğini, kudret ve hikmetini tespit eden ibret ve nişane (ayet) olarak islam düşüncesi ile uyum halinde bildirmektedir. Nakledilen hikaye gerçekliğe ne kadar çok uygunsa, onun hidayet edici etkisi o kadar çoktur. Bu mantığa uygun olarak Allah örnek (mesel) getirmekle insanları inandırmak istiyor ve işte bu, Kur'an-i Kerimde bir anlatma metodudur.

Kur'an-i Kerimde yer alan temel konular şunlar: tevhid; nubuvvet; Hz. Muhammedin (s.a.v) peygamberliğinin tesbiti; kıyamet ve ahirete iman. Konuyu ele alırken genel olarak Kur'anda dikkati çeken esas anlatma üslup ve metodlarını bilmemiz gerekir:

1. Özel belagat kriterilerinin dini ve psikolojik idraka etkisi;
2. Kıssa, temsil ve masalların zengin dini-epistemolojik kavram alanlarına ait malzeme ihtiva etmesi;
3. Muhtemel sorular ve onların cevabı;
4. Hıristiyan, Yahudi ve diğer dinlerin mensuplarıyla polemik yapmak;
5. Analoji ve zıt tarafların karşılaştırılması;
6. Gerçeklikler üzerinde gözlem ve tefekkür;
7. Her hangi olaydan örnek ve ibret olarak faydalanma.

Bunlar arasında polemikin özel yeri vardır (Rezvan.s.41).

Fakat bu veya diğer konuların anlatılmasında Kur'ana has belagat ve fesahat belirli bir zihniyetin şekillenmesine derin psikolojik etki göstermektedir. "Kuran, tesir gücünü artırmak ve halk tabakalarına hafızada kalıcı şekilde dini hükümleri tebliğ etmek için türlü teşbihler, temsiller, istiareler, mecazlar ve kinayeler kullanmış", "Allahın maksat ve muradını açık ve seçik bir üslupla ortaya koymuştur" (Uludağ, 1985: 182). Bundan dolayıdır ki, ayetlerde yer alan imajlar ve yansıtılan olaylar gayet canlı, tabii ve etkilidir. Allah'ın ayetlerini inkar edenlerin Cehennemdeki durumu şu sahne ile göz önünde yansıtılır:

"Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir" (Nisa: 56).

Yahud kafirlerle iman sahiplerinin Cehennem ve Cennetdeki durumları şöyle ifade edilmektedir:

"İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir. Bunlardan inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür.

Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir.

Onlar için bir de demirden topuzlar vardır.

Her ne zaman cehennemden, o ızdıraptan çıkmak isteseler, oraya geri döndürülürler ve onlara, "Tadın yangın azabını" denilir.

Şüphesiz Allah, iman edip salih ameller işleyenleri içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacak, orada altından bileziklerle, incilerle süsleneceklerdir. Oradaki giysileri ise ipektir.

Onlar hem sözün hoş olanına ulaştırılmışlar, hem de övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna iletilmişlerdir” (Hac: 19-24).

Bilmemiz gerekir ki, insan psikolojisi mücerret konuları gerçekte ve tabiatla olanlarla kıyaslarken daha hızlı ve sürekli anlıyor. Kur’andan birkaç örnek verelim:

“Allah’tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!

Şüphesiz Allah, onların, kendini bırakıp da başka ne tür şeylere taptıklarını biliyor. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.

İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar” (Enkebut: 41-43).

“Rablerini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer. (Dünyada) kazandıkları hiçbir şeyin (ahirette) yararını görmezler. İşte bu, derin sapıklıktır” (İbrahim: 18)..

Misal veya temsil üsulu ile anlatma metodu Kur’anda geniş yer almıştır: “Andolsun, öğüt alsınlar diye biz bu Kur’an’da insanlar için her türlü misali verdik” (Zümer: 27). 29-cu ayette şunu okuyoruz: “Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile yalnızca bir kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi. Bu iki adamın durumu hiç, bir olur mu? Hamd Allah’a mahsustur. Hayır, onların çoğu bilmiyorlar”.

Ayetin tefisiri şudur: “Âyette, Allah’ın birliği müşrik Arapların günlük hayatından bir örnekle ispat edilmektedir. Şöyle ki: Köle üzerindeki ortaklardan her birisi ona bir iş koşması hâlinde, köle bunlardan hiçbirini yapamayacak ve işler karışacaktır. Oysa tek sahibi olan köle, kendisine başka emreden olmayacağı için işini düzenli olarak yapıp bitirir. Tıpkı bunun gibi Allah birden fazla olsaydı, kâinatın düzeni bozulurdu. Burada bir örnek olarak anlatılan bu hakikat, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulmuş gitmişti..” (Enbiya: 22) âyetinde açıkça ifade edilmiştir (Diyaret Meali, 2005: 322).

Kur’an-i Kerim gerek yakın geçmişte gerçekleşen olaylardan, gerekse eski kıssalardan örnek ve ibret olarak faydalanır. Kur’an Bedir savaşına işaret ederek buyuruyor: “Nasıl ki, Rabbin seni hak uğruna (savaşmak üzere) evinden çıkarmıştı. Mü’minlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizlerdi. Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı” (Enfal: 5-6).

Kur’ani-Kerimde yer alan anlatma üsullarından biri zıt tarafları karşılaştırmaktır: insan psikolojisi bir şeyi onun zıt tarafıyla daha iyi anlayabilir. Mesela, ışık ve karanlık, acı ve şirin, ölüm ve hayat. İman nurla, küfr ise karanlıkla mukayise edilmektedir. Bu bakımdan Kur’anda galiba bir tarafta küfr, diğer tarafta iman, bir tarafta müşrikler, diğer tarafta iman sahipleri, bir tarafta kötülük yapan zalimler, o biri tarfta ise salih amel eden muminler yer alıyorlar. Zıt taraflar olan Dünya ve Ahiret temsil vesilesiyle şöyle anlatılıyor:

“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Niha-yet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve(ya) Allah’ın mağfiret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldanış metaından başka bir şey değildir” (Hadid:20).

Ashab-i Kehf kıssasında da ahirete güvenen inanç sahipleri ile dünyaya bağlı olan müşrikler, zalim butperestlerle Allaha sığınan tevhid ehli karşılaştırılmaktadır.

Kıssada dikkatçekici diğer psikolojik hususlar şunlar:

\* zalim ve butperest kralın baskısı ile üzleşen inançlı gençlerin psikolojik durumu onların mukavimet ve dayanışmasına neden oluyor;

\* onların bir Allah’a iman ve tevekkülü bütün sıkıntılara rağmen psikolojik sınavdan geçiyor ve kuvvetleniyor;

\* gençlerin uyanmasından sonraki psikolojik durumları: henüz korku defedilmemiş ve onlar aynı zamanda burada na kadar kaldıkları hakkında tartışıyorlar.

Ashab-i Kehfe ait yerlerin Müslülman-Türk topraklarında çoğunluğu ve onunla ilgili yapılan mabedler evliya makberleri gibi kutsal mana taşımakta. Bu ise söz konusu toplulukların zihniyetinde kutsallığa meyillenmeye işaret ediyor. Allah’a yakınlık kesbetme amacıyla imtiha-na çekilen insanlar İslam aleminde inançlı toplulukların zihniyetinde evliya derecesine sahip olmuşlar. Onların uyuduğu topraklar gaideten kutsal bilinmiş ve bu yüzden mühtelif mağaralarda onların uyduğunu ihtimal edilmiş ve bu mekanlar kutsal olarak ziyaret örneğine tebdil olmuşlar. Ashab-i Kehfin bulunduğu ihtimal edilen yerlerde mabed, kilise veya mescid yapılması bu mekanların kutsallığını kuvvetlendirmeye hedeflenmiştir. Tabii ki, Müslümanlar bu amaçla mescid yapmışlar.

Selçuklular devrinde Maraş valisi Nusreteddin Hasan Bey’in Afşinde bir tekke, mescid ve bir de medrese yaptırması, mağaranın önündeki küçük kilisenin mescide katıldığı dikkatçekicidir. Demek o zamanlar Anadolu da mağara arkadaşlarının burada uyuduklarına inanmışlar. 17-ci ayette “(Orada

olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dökünmeden sol tarafa gittiğini görürdün” fikri yer alır ve bu da hep Afşin’de, hep de Ammanda bulunan mağarayla uyum göstermektedir. Ancak yine de kıssanın eski kökeni ve mağaranın nerede olması bilimsel açıdan söz konusudur. So-nucta Kur’an-i Kerimin anlattığı genel dini-epistemolojik yaklaşımla denebilir ki, Ahsab-i Kehf’in uyuduğu müh-temel edilen her bir yer kutsal mana kesbediyor. Bakara suresi, 115-ci ayette belirtildiği gibi: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir”.

Quran-i Kerimde sözedilen Ashab-i Kehf kıssası birkaç cehetten örnek olarak kabuledilebilir:

1. Tevhide davet ve hidayet;
2. İmanda sebat ve devamlılık;
3. Sabır ve tahammul;
4. Fedakarlık ve dayanışma;
5. Tevekkül ve psikolojik huzur;
6. Allahın va’dinin ve Kıyametin gerçekleşmesi;
7. Allahın kudretinin sonsuzluğu;



---

## Kaynakça:

1. Kur'an-i Kerim. Türkçe Diyanet İşleri Bakanlığı Meali. Ankara. 2005
2. Kur'an-i Kerim ve Yüce Meali. Prof.Dr. Ateş Süleyman. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. 1975
3. Kur'an-i Kerim ve Türkçe tefsirli Meal-i Alisi. Baytan Enver. İstanbul Baytan Kitabevi. 1987
4. Elmalılı Hamdi Yazır. Hak dini Kur'an dili Tefsirli Meali. İstanbul: Eser Neşriyat. 1998
5. Doç. Dr. Demirci Muhsin. Kuranın temel konuları. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi vakfı yayımları. 2000
6. Dr. Uludağ Süleyman. İslam düşüncesinin yapısı (selef, kalam, tasavvuf, felsefe). İstanbul: Dergah yayımları, 1998
7. Sargut Cemalnur. Ey insan. Kuran-i Kerim çalışmaları. I. İstanbul: Nefes yayımları. 2010
8. Tercüme ve tefsir-i Kur'an-i Kerim. Gomşei Mahdi İlahi. Tehran: Bunyad-i neşr ve tervic-i Kur'an. 1363 (Farcça Meal)
9. 'İlam-i Kur'an. Doktor Khazaili Muhammed. Tehran: İntişarat-i Emir Kebir. 1371(farsça)
10. Kitab-i Keşfül-hakayik 'an nukatul-ayat ve dakayik-i tefsir-i Kur'an-i Şerif. al-Baküvi Mir Muhammed Kerim Hac Mir Cafar al-Alevi al-Huseyni. Bakü: Kaspi gazetesi matbaası. 1322 (Azeri türkçesiyle tefsirli Meal)
11. Piotrovskiy Mikhail Borisoviç. Koranicheskiye skazaniya. Moskva: Nauka. 1991(rus dilinde)
12. Rezvan Yefim A. Koran i yego mir. Sankt-Peterburg. 2001 (rus dilinde).

---

## DİNİ VE TARİHİ BİR BİLGİ OLARAK ESHAB-I KEHF OLAYININ AFŞİN VE YÖRESİNDE TOPLUMSAL BOYUTLARI

Doç Dr. A. Faruk SİNANOĞLU\*  
Yrd. Doç. Dr. Zekeriya ÇALIŞKAN\*\*

### Özet

Tarihte ortaya çıkmış, dinî özellikler taşıyan olay ve olgular toplumların hafızalarında yer etmek suretiyle toplumların sosyo-kültürel yapılarını etkileyebilmektedirler.

Tarihsel ve dinsel yönleri ile insan tutum ve davranışlarını etkileyen onlara yön veren olaylardan birisi, Eshab-ı Kehf vakıasıdır. Kur'an-ı Kerim ve tarihte tespit edilen bulgular ışığında değerlendirildiğinde, Eshab-ı Kehf olayının çok tanrılı inanç sistemine karşı çıkan bir grubun kıssası olduğu anlaşılır.

Farklı coğrafyalarda Eshab-ı Kehf isminde mağaralar bulunmakla beraber, pek çok tarih bilimci ve İslâm müellifi Eshab-ı Kehf vakıasının gerçekleştiği yer olarak Afşin'i (Efsus) işaret etmişlerdir. Afşin'de bulunan mağara ve mabet günümüzde de yurt içi ve dışından sıkça ziyaret edilen bir mekân durumundadır. Kutsallık atfedilen tarihi dokuların, oluşturdukları kıssaları ile buldukları yörenin insanlarını zihniyet açısından etkiledikleri bilinmektedir. Bu nedenle Afşin ve yöresinde yaşamakta olanların Eshab-ı Kehf olayına bakışları, değerlendirmeleri, dini bir bilgi olarak tutum ve davranışlarına hangi ölçülerde yansıtıklarının anlaşılması, din sosyolojisi açısından önemli görünmektedir.

Bu çalışmanın konusunu, Afşin ve yöresinde yaşamakta olan değişik halk tabakalarının dini ve tarihi bir bilgi olarak, Eshab-ı Kehf'e ilişkin tutum ve davranışlarını incelemek oluşturmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Bilgi, Eshab-ı Kehf, Afşin, Toplum.

---

\* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,  
ahmet.sinanoglu@inonu.edu.tr

\*\* İnönü Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Öğretim Üyesi  
zekeriya.caliskan@inonu.edu.tr

**Abstract**

**Societal Dimensions of the Event of Men of the Cave (Ashab-ı Kehf) As A Religious and Historical Knowledge in the City of Afsin and its Neighborhood.**

The events and facts which came into being in the history and which have religious features might affect the socio-cultural structures of the societies making an impression in the memories of the societies. The examination and investigation of these events in the method sociology utilizes contributes to scientific life. One of these events which affects people's attitudes and behaviors and guides them with its historical and religious aspects is the event of Men of The Cave. When assessed in the light of the findings identified in the Koran and history, it is understood that the event of Men of The Cave is the parable of a group of people who objected to polytheist belief system.

Though there are caves in the name of Men of The Cave in different geographies, many historians and Islamic authors point to Afsin (Efsus) as the place where the event of Men of The Cave occurred. The cave and the place of worship existing in Afsin is a place which attracts many visitors from inside and outside frequently. It is a well known fact that the historical textures to which holiness was attributed affect the people of the neighborhood intellectually with the parables they constituted. For this reason, it is very important to understand, from a sociological perspective, to what extent those who live around Afsin and its neighborhood are affected in their attitudes and behaviors with the religious aspects of their evaluations about the event of Men of The Cave.

This study briefly examines and investigates the attitudes and behaviors of various classes of people living in Afsin and in the neighborhood with respect to the event of Men of The Cave as a historical and religious knowledge.

**Key words:** Knowledge, Men of The Cave, Afşin, Society.

## GİRİŞ

Tarihi ve dini bir bilgi olarak gündemini koruyan Eshab-ı Kehf olayının teolojik ve toplumsal yönlerinin bilimsel ve objektif yaklaşımla incelenmesi, araştırılması önem arz etmektedir.

Tarihte ortaya çıkmış, dinsel özellikler gösteren olaylar toplumların hafızalarında yer etmek suretiyle, toplumların sosyo-kültürel yapılarını etkilediklerinden bu olayların din sosyolojinin kullandığı yöntemle incelenmesi bilim hayatına katkılar sağlayacaktır. Aksi halde, toplumların ilişkilerini düzenleyen değerlerin, kültürel öğelerin ve inançlarının göz ardı edilmesi, bilimsel ve objektif bir yaklaşımla ele alınmaması, bilginin alanının daraltılmasına neden olabilir.

Yerkürenin pek çok bölgesinde Eshab-ı Kehf adını taşıyan yer bulunmakla beraber, İslam müelliflerinden İbnu'l Esir, Biruni, Makrizi, Alman tarihçi F. Babinger, M. C. Goetze, A. C. Wensinck, Türk tarih bilimcilerinden M. H. Yinanç ile Faruk Sümer, Ashab-ı Kehf olayının vuku bulduğu yer olarak Efsus'u (Afşin) göstermişlerdir (Wensinck, 1993:372; Sümer, 1989: 38; İbnü'l Esir, 1987:74; Yinanç, 1993:154). Halep Salnamelerinde de şu bilgilere rastlanılmaktadır: "Elbistan kazasında meşhur Efsus şehrinin mevkii bulunur. Burası şimdi Yarpuz ve Efsus adları ile anılır. Bu kasabada 2156 kişi yaşar. Bu kasaba hicretten 1628 yıl önce yapılmış olup, Roma İmparatoru Dakyanus'un başkenti idi. Bu şehrin civarında Ben Ahliyos dağında Eshab-ı Kehf'in makamı vardır" (Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep, 2007:146).

Eshab-ı Kehf'in nerede olduğu ve teolojik problemlerini ilgili bilim dallarına bırakmak uygun olacaktır. Ancak Afşin ve yöresinde yaşamakta olanların binlerce yıl içerisinde Eshab-ı Kehf olayından etkilendikleri gözlemlenebilmektedir. Bu nedenle çalışmamızın konusunu, bugün ülkenin en büyük termik santralini (Afşin-Elbistan) bünyesinde bulunduran, dolayısı ile sosyo-kültürel değişimlere de açık bir yapı sergileyen Afşin ve yöresinde bulunanların Eshab-ı Kehf'e ilişkin tutum ve davranışlarını yörenin sosyo-kültürel yapısı içinde incelemek oluşturmuştur. İnceleme konusunun bir makaleye sığmayacak kadar şümüllü olduğunu ifade etmek gerekir. Gerçekte tarihte vuku bulmuş, kutsal kitaplara konu olmuş bir olayın farklı disiplinler açısından araştırılması, incelenmesi sosyal bilimlerden yararlı olacaktır.

Ashab-ı Kehf vakıasını din sosyolojisi açısından inceleyebilmek için, önce Kur'an-ı Kerim'e ve mevcut tarihi kaynaklara bakmak uygun olacaktır. Böylece toplumsal bir olayı hem nedenleri hem de sonuçları bakımından değerlendirebilme imkânı doğacaktır.

### 1.Kur'an-ı Kerim'de ve Tarihte Eshab-ı Kehf Olayı

### 1.1.Kur'an-ı Kerim'de Eshab-ı Khef Olayı

Kur'an-ı Kerim'de 118. surenin adı mağara anlamını taşıyan Khef'tir. 106 ayetten oluşmakta, 9-26 arasındaki ayetler Eshab-ı Khef'le ilgilidir, sonraki ayetler geçmişte yaşamış olan toplumlar hakkında bilgiler vermektedir.

Bu surede putlara tapınmakta olan bir toplumun içerisinde Allah'ın varlığı ve birliğine inanan bir gruptan söz edilmektedir. Bu grup toplumun putperest inançlarına karşı çıkmaları ve Tanrı'nın birliğini çokluk anlayışından kurtarmak istemeleri nedeniyle, egemen güç tarafından baskı ve şiddete maruz bırakılmış, hatta "taşlanarak öldürülmekle" (Kehf:18-20) tehdit edilmişlerdir. Bunun üzerine, bu grup kendi aralarında karar alarak bir mağaraya sığınmışlar ve burada uykuya dalmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de olayın vuku bulduğu tarih, grubun kimliği ve sayıları hakkında kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Olayın Hz. İsa'dan önce mi sonra mı olduğu konusunda da bilgi verilmemiştir. Ayrıca sure içerisinde mağaranın yeri hakkında açık bir ifade bulunmamaktadır. Surede "Uyurların" sayısı hakkında şöyle denilmektedir: "Eshab-ı Khef'in sayılarında ihtilaf edenlerden bazıları: Onlar, üç kişidir, dördüncüleri köpekleridir" diyecekler. Diğer bazıları da "Onlar, beş kişidir, altıncuları köpekleridir" diyecekler. Her ikisi de bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. Kimileri de: "Onlar, yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir" derler (Kehf:18-22). Uyurların sayısı Hz. Muhammed'e sorulmuş, bunun üzerine Khef suresinin 22. ayeti nazil olmuştur. Ayette bu hususla ilgili olarak şöyle denilmektedir: "De ki: 'Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir'. Onları ancak pek azı bilir, bu sebeple onlar hakkında bu bildirilenler dışında bir münakaşaya girişme ve bunlar hakkında hiç kimseye de bir şey sorma!" (Kehf:18:22). Ayrıca, aynı surede "Uyurların" mağarada "üç yüz yıl" kaldıkları, "dokuz da ilave ettiler" ifadesi geçmektedir (Kehf:18-25).

### 1.2. Tarihte Eshab-ı Khef Olayı

Roma İmparatoru II. Theodosius'un (M.S. 401-450) tahta geçmesinin otuz sekizinci yılında çürümemiş yedi insan cesedi bulunmuştur (Ersöz, 1991:466). Bunların kimlere ait olduğu ve hangi dönemde yaşadıkları tartışma konusu olmuştur. Farklı rivayetler olsa da tarihi kaynaklar, Eshab-ı Khef vakiasının M.S. 201-251 yıllarında yaşamış olan Roma İmparatoru Decius'un döneminde vuku bulduğunu ifade etmektedirler (Sümer, 1989:24).

Baskı ve şiddete karşı duruşun hikâyesi olarak, Eshab-ı Khef vakiası şöyle gelişmiştir: İmparator Decius, Efsus'ta yaşamakta olan bir grubun\* putlara tapınmadıklarını öğrendiğinde, onları huzuruna getirtmiş, inançlarından vazgeçmelerini, aksi takdirde ölümle cezalandırılacaklarını söylemiş ve

onlara birkaç gün mühlet vermiştir (Sümer, 1989:61). Hayati tehlike içerisinde olduklarını anlayan genç grup, yaşadıkları yeri terk ederek, toplum ve ailelerinden ilişkiyi kesmek suretiyle bir mağaraya saklanmışlar, burada uzun süre uyumuşlardır. Öyle anlaşılmaktadır ki, söz konusu genç grup soydaşlarını terk etmemiş olsa idiler, sisteme uyum sağlamak zorunda kalabilirdi. Bir başka ifade ile söylenecek olursa, genç grubun “tevhit inancı” hakkındaki görüşleri, sistemin mantığı içerisinde tutulmadığından grup takibe alınmış ve cezalandırılmaları düşünülmüştür.

Yukarıdaki ifadeler, bize, Roma İmparatorluğunun toplumsal yapılanması hakkında bilgiler vermektedir. “Uyurların” yaşadıkları dönemde çok tanrılı inanç toplum tarafından benimsenmiştir. Dönemin sosyal yapısının, farklı inanç ve düşüncelere hoş görülmesi olmayan bir toplumsal yapıyı sergilediği, kendileri gibi inanmayanlara baskı ve şiddet uygulandığı anlaşılmaktadır. Ancak, yine anlaşılmaktadır ki, baskı ve şiddet toplumsal sorunları çözmede yeterli olmamakta, aradan uzun yıllar geçse de baskı ve zulme uğrayanlar geniş kitleler tarafından unutulmamakta, toplumun hafızasında muhafaza edilmektedirler. Bu durumda “Uyurların” amaçlarına ulaşmış bir grup olduklarından söz edilebilir. Günümüzde de adlarından söz edilmesi bunu göstermektedir. “El-Kamil Fit-Tarih”te “Yedi Uyurların” İsimleri şöyle verilmiştir: Maxsilminiyanus, Yemliha, Martus, Niruyus, Kastamuş, Dinamos, Ritofus, Kalus (İbnü’l Esir, 1987:74).

\* Uyurların sosyal bir grup oluşlarından söz edilebilir. Çünkü bir araya gelen bireyler arasında bazı değer ve normların eşliğinde, geniş anlamda özgül duygusal bir ortamın oluştuğu anlaşılmaktadır.

## **2.2. Tarihi Bir Doku Olarak Afşin’de Eshab-ı Kehf ve Türklerde Dini, Kültürel Hoşgörü**

İnsanoğlu birlikte yaşama kültürünü geliştirdikten sonra, onun çevresini üç temel toplumsal kurum kuşatmıştır: Siyaset, ekonomi ve din. Söz konusu toplumsal kurumlar zaman dilimi içerisinde hem karşılıklı ilişkilerle hem de çok çeşitli etkenlerle değişimlere uğrayarak bugün de insanoğlunun ilgi alanındadır.

Tüm diğer kurumlar gibi din de, farklı zaman dilimlerinde farklı şekillerde inanılmış, yorumlanmış ve yaşanmıştır. Nitekim din üzerine yapılmış araştırmalar, genel bir yaklaşımla, tarihi süreç içerisinde toplumların dinde Tanrı anlayışlarının farklı farklı olduklarını tespit etmişlerdir: Çok tanrı anlayışı (politeizm), iki tanrı anlayışı (dualizm) ve tek tanrı anlayışı (monoteizm) gibi (Aydın, 1999:178-188). Bu açıdan bakıldığında farklı Tanrı telakkilerinin, toplumların insan ve evren anlayışlarında, düşüncelerinde, ritüellerinde çeşitliliğe neden olacağı da açıktır. Tarihte ortaya çıkan farklı din anlayışları hem toplumun zihniyet yapısının teşekkülünde etkili olmuş hem de toplumsal çatışma ve anlaşmazlıkların merkezinde yer almışlardır. Ayrıca tarihte ortaya çıkan dinsel bilgiler, insanların değer-yargı ölçülerini etkilemek suretiyle,

kuşaklar boyu aktarılarak toplumsal boyut ve nitelik kazanmışlardır. Bireyin sosyalleşmesinde de etkili olan bu gelişmeler, insan tutum ve davranışlarında tekrarlanma özelliği göstererek toplumsal kuralların oluşumlarına katkıları sağlamışlardır. Söz konusu gelişmelere “dini yönden sosyalleşme” adı verilmektedir (Günay,1998:381). Din sosyologu Wach’ın da belirttiği gibi, dini olaylar, zaman içerisinde değişimlere uğrayarak, medeniyetin daha ileri safhalarında normatif özellikler kazanarak, toplumların tutum ve davranışları üzerinde etkili olabilmektedirler (Wach, 1990:23-27). Bu çerçeveden bakıldığında, insan tutum ve davranışlarını etkileyen onlara yön veren olaylardan birisinin de Eshab-ı Kehf vakıası olduğu anlaşılır. Önceden oluşturulmuş kimselerin desteği ile kutsallık niteliği kazanan Eshab-ı Kehf, Türk toplumu içerisinde yeniden düzenleme ve anlamlandırmalarla kültürel boyut kazanmıştır. Bugün de Afşin ve yöresinde Eshab-ı Kehf olayının güncelliğini koruduğu, Eshab-ı Kehf olayının kuşaktan kuşağa aktarılarak, insan tutum ve davranışlarının belirlenmesinde etkili olduğu gözlemlenebilmektedir. Bu nedenle, dini ve tarihi bir bilgi olarak Afşin ve yöresinde Eshab-ı Kehf olayının, dinler tarihi ve din fenomenolojisi disiplinleri açısından önemli bakir bir malzeme olarak incelenmeyi beklediği söylenebilir.

Türkler Anadolu’yu fethettiklerinde, tarihte “Efsus” adıyla bilinen yörede, yerleşim merkezinin altı km kuzey batısında Binboğa dağlarının eteklerinde bir mağarada, Roma-Bizans döneminden kalma mabet kalıntılarına rastlamışlardır. Burada bir mağara, küçük bir pınar, halk tarafından “vaftiz taşı” adı verilen bir kalıntı bulunmaktadır. Mağara önündeki mabet Roma İmparatoru Teodus tarafından M.S.377 yılında İsa kilisesi olarak yaptırılmıştır. Bizans döneminde onarım görmüştür (Afşaroğlu, 2000:268-270). Bu kilisenin kalıntıları günümüzde de mevcuttur. Burasının Eshab-ı Kehf olduğuna inanan Türkler, Bizans dönemine ait mağara etrafındaki mabet kalıntılarını onararak, bunlara bir cami, zaviye ve medrese ilavesiyle, burasını yeniden ibadete hazır hale getirmişlerdir. Mabet kalıntılarına ilk ekleme Selçuklular döneminde XIII. Yüzyılın başında Maraş Emiri Nusreddin Hasan Bey tarafından yaptırılmıştır (Sümer, 1989:41). Vakıflarla desteklenen (Yinanç, 2008:154; Eyiçigil, 2004:275) mağara ve kalıntılarına ileriki dönemlerde cami, ribat ve kervansaray eklenmiştir. Bilinebileceği gibi, kervansaraylar, Türk-İslâm uygarlığında önemli fonksiyonları olan yapılardır. Kervansaraylar, bir kale gibi korunabilen, kervan kabilelerinin her türlü ihtiyaçlarını karşılayabilen donanımına sahip yapılmışlardır. Tarihi kaynaklar kervansarayların Selçuklular döneminde çok önemli işlevler gördüklerini ifade etmektedirler. Herhangi bir vesile ile yolculuğa çıkan bir kimse kervansaraylarda konaklayabilmekte, burada Müslim, Gayr-ı Müslim farkı gözetmeksizin yoksullardan ücret alınmamakta, barınma ve korunmaları sağlanmaktadır (Turan, 1980:165). 16.

yüzyılda İstanbul'da Avusturya Kral'ının elçisi olarak bulunan Ogier C. Busbecq, kervansaraylar ve Türklerdeki hoşgörü hakkında şu tespitleri yapmıştır: “Bazen bir Türk hanında kaldım. Bunlar daha geniş ve ayrı ayrı yatak odaları ile cidden büyük binalardır. Hanlar, Hıristiyan, Yahudi, fakir, zengin hiç kimseyi reddetmezler. Kapı herkese aynı surette açıktır. Paşalar ve sancak beyleri seyahat ettikleri zaman buralara inerler. Sanki bir kral sarayı gibi ben daima buralarda resmî kabuller yaptım. Hanlara inenlere yemek vermek adettendir (Busbecq, 1939:29)”.

Bölgeyi yerleşim alanı olarak seçen Türkler, yüzyıllar öncesinden kalma kıssalardan da etkilenecek buraya büyük saygı göstermişlerdir. Tarihi ve dini bir bilgi olarak Eshab-ı Kehf kıssası yöre halkı tarafından toplumsal bir değere dönüştürülmüş, kültürel nitelikler kazanarak halkın tutum ve davranışlarını etkilemeye başlamıştır. Dini bir bilgi ve değer olarak “kıssa” yöre halkının sanatına, edebiyatına girmiştir. Yöre halkı, mabet kalıntılarını ve mağarayı “kutsalla” ilişkilendirmişlerdir. Hıristiyanlardan intikal eden mabet ve kalıntıları onararak yeniden ibadet yapılabilir bir hale dönüştürülmesi, Türkler arasındaki farklı inanç ve uygulamalara karşı hoş görü anlayışını yansıtmaktadır. Gerçekte de tarihi kaynaklar, İslâmiyet öncesinde Türklerin farklı dinleri tecrübe ettiklerini, farklı dini inançlara karşı hoş görülü davrandıklarını tespit etmişlerdir. Konu üzerine yapılmış çalışmalar, gerek İslâmiyet öncesi gerekse İslâmiyet sonrası Türkler arasında farklı kökenlere sahip gruplara barınma, korunma hizmetlerinin aksamadan verildiğini belirtmektedirler (Toğan, 1981:207-209). Türklerde farklı inanç ve kültüre sahip gruplara hoş görülü yaklaşımın kökenlerinin çok gerilere dayandığı anlaşılmaktadır. Kaynaklar konu ile ilgili şöyle demektedirler: “Hazar Hükümdarı'nın başkenti Hanbalık, Etil (İdil/Volga) nehrinin her iki yakasına kurulmuş bir şehir idi. Burada Müslümanların camisi katedral şeklinde yapılmış olup, pek çok minaresi ve müezzini bulunuyordu. Diğer dinlere mensup insanların da ibadethaneleri mevcut idi ve onlar da serbestçe ibadetlerini yapıyorlardı (Saray, 2006:10).

Bütün bunlar göstermektedir ki, tarihin çok eski dönemlerinden beri Türkler arasında farklı inanç ve etnik kökene sahip olanlara karşı hoş görü kültürü, birlikte yaşama olgusu gelişmiştir. İslâmiyet'ten sonra, “Dinde zorlama yoktur” (Bakara:2-256) ilkesince, hoşgörü anlayışı hukuki boyutlara taşınmıştır. Nitekim Osmanlı döneminde farklı dini ve etnik gruplar, kendi iç işlerinde özerkliğe sahip olmuşlar, kendi ruhani liderlerini seçebilmişlerdir (Saray, 2006:182).

### **2.3. Dini-Tarihi Bir Bilgi Olarak Afşin ve Yöresinde Eshab-ı Kehf'in Toplumsal Boyutları**



1085 tarihinden itibaren Türk yurdu olan Efsus, tarihte çeşitli toplumlara ve çeşitli uygarlıklara tanıklık eden önemli bir yöredir. Efsus, Hititler, Asurlular, Persler, Romalılar, Bizanslılar ve Arapların hâkimiyetine girmiştir. Kahramanmaraş iline bağlı bir ilçe merkezi olan Afşin, geçmiş asırlarda Efsus, Arabissos ve Yarpuz adları ile anılmış, 1944 yılında ilçeye Afşin adı verilmiştir (Sümer, 1989:4).

Yöre halkının geçim kaynakları tarım ve hayvancılıktır. Ancak yapımına 1973'te başlanıp 1984'te faaliyete geçen Afşin-Elbistan termik santrali hem ülke ekonomisine hem de yöre ekonomisine büyük katkılar sağlamış, yörede toplumsal hareketliliğe ve değişimlere katkılar sağlayan müesseseler arasına girmiştir.

Yöre halkının Eshab-ı Kehf'e ilişkin tutum ve davranışlarını anlayabilmek amacıyla, her yaş, cins ve farklı eğitim düzeyindeki insanlarla karşılıklı görüşmeler yapılmıştır. Yöre halkı ile yapmış olduğumuz görüşme ve söyleşilerde, gerçek Eshab-ı Kehf olayının Afşin'de vuku bulduğunu, mağara ve mabet kalıntılarının o döneme ait olduğuna inandıklarını belirtmişlerdir. Afşin ve yöresi ziyaret edildiğinde, Eshab-ı Kehf olayının yöre halkının tutum ve davranışlarına yansımış olduğunu, günümüzde de bütün canlılığı ile yaşatılmaya çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Bir başka deyişle, Afşin ve yöresinde toplumsal planda Eshab-ı Kehf dini hayatın odak noktalarından birisi haline gelmiştir. "Yedi Uyurların" ismi yörede pek çok insanın adı olmuştur: Tebernuş, Yemliha, Şazenuş, ve Mekselina gibi. Yine yörede Decius adı "Takyonos" olarak telaffuz edilmekte, "Takyonos" adı zalim terimi ile eş anlamlı olarak değerlendirilmektedir. Hatta bir kimse birine kızdığında veya şaka yapmak istediğinde "Takyonos gibi adam" ifadesini kullanmaktadır. Anlaşılacağı gibi, yöre halkı arasında "Takyonos" zalimi, "Yedi Uyurlar" mazlumu temsil etmektedirler. Eshab-ı Kehf olayının Kur'an-ı Kerim'de konu edilmesi, toplum tarafından benimsemesini kolaylaştırmış, tarihi boyutu da, bu benimsemede önemli işlev görmüştür. Karşılıklı görüşmede bulduklarımıza "Uyurların" adlarını sorduğumuzda, çoğunluğunun "Uyurların" adlarını eksiksiz olarak saydıkları görülmüştür.

Ashab-ı Kehf'in bulunduğu mekân hem ülkemiz insanları tarafından hem de yurt dışından gelenler tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Özellikle yöre halkı bir hastalıktan kurtulmak, çocuk sahibi olmak, yani bazı dileklerinin kabulü için, kutsal saydıkları bu mekânı sıkça ziyaret etmekte, kurbanlar kesmektedirler. Evlenen gençler, sünnet olan çocuklar burasını ziyaret etmektedirler. Burada bulunan suyun şifalı olduğuna inanılmakta, şifa amacıyla sudan içilmektedir. Yine mağarada yer alan "Kısıқтаşın" içerisinden geçildiğinde günahların af olunacağına inanılmaktadır. Ayrıca halk arasında "Uyurların" adlarının yazılı olduğu bir kâğıdı üzerinde taşıyan insana kötülük

adlarının yazılı olduğu bir kâğıdı üzerinde taşıyan insana kötülük gelmeyeceğini ifade etmektedirler. Burada yapılan ibadetlerin Allah katında daha makbul olduğuna inanılmaktadır. Bütün söz konusu inanç türlerine eski Türk inanışlarında da rastlanılmaktadır. Bu da, bize, yöre halkının Eshab-ı Kehf olayını tarihi ve dini bir bilgi olarak telakki etmelerinin yanı sıra, olayı eski inançları ile renklendirmişler, eski halk inançlarını, geleneklerini buraya taşıyarak kültürel özellikler kazandırmışlardır. Yani toplum içerisinde yer tutan eski ve köklü gelenek ve göreneklerin dini boyutu olmasa bile, zamanla dini bir hüviyete büründükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca burada tarihsel bir olaym toplumsal bir olaya dönüşümüne şahit olunmaktadır.

Yöre halkı ile yapmış olduğumuz söyleşilerde, halk inanışları hakkında yaş, eğitim, cinsiyet, yerleşim birimleri gibi değişkenler açısından farklı yorumlama ve değerlendirmeler yaptıkları görülmüştür. Eğitim düzeyi yüksek olanlar halk inançlarının yapılıp yerine getirilmesi ile getirilmemesinin eşit olduğunu belirtirlerken, kırsal alanda yerleşik bulunan yaşlı ve eğitim düzeyi düşük seviyede olanların halk inançlarının önemi üzerinde durdukları görülmüştür.

Yukarıda geçen açıklamalar, bireyin toplumsallaşmasında kutsalla ilişki kurulan inanışların ve değerlerin önemini işaret etmektedirler. Bunlar yöre halkının dini sosyalleşmesinde önemli hususlar olmuşlardır. Bilineceği gibi, sosyalleşme, bireyin başkaları ile olan ilişkileri aracılığı ile toplumun yargı ölçütlerinin, değerlerinin iletilmesi sürecidir (Tolan, 1996:230). Ayrıca sosyalleşme, bireyin benlik ve kişiliğini oluşturan temel etkenlerden birisidir. Bu çerçeveden bakıldığında, dini olayların bireyi olduğu kadar toplumu ve bu bağlamda sosyo-kültürel yapıyı da etkilediği anlaşılmaktadır. Afşin ve yöresinde Eshab-ı Kehf'e ilişkin pek çok söylem ve hikâyelere rastlanılmaktadır. Eshab-ı Kehf'e yedi sekiz kilometre uzaklıkta Çobanbeyli kasabasına yakın "Koyuntaş" adıyla anılan bir mevki bulunmaktadır. Yöre halkı, Yedi uyurlara katılan çobanın Takyonos'tan kaçan genç gruba burada karşılaştıklarını, çobanın da gruba katılmak istemesi üzerine hep birlikte dua ederek, çobanın koyunlarının taş haline döndüğünü, burada bulunan kaya parçalarının günümüze kadar ulaşan taşlaşmış koyunlar olduklarını ifade etmişlerdir. Koyuntaş adının da buradan geldiğini belirtmişlerdir. Anlaşılacağı gibi, bir bilginin kutsalla ilişkilendirilmesi halinde, bu bilgi dini değer karakterine dönüşmekte, bu da toplumların tutum ve davranışlarına yansiyabilmektedir. Afşin ve yöresinde Eshab-ı Kehf kıssasının zengin folklorik özellikler kazandığı, şiire ve edebiyata konu olduğu görülmüştür. Bunlardan birisinde şöyle denilmektedir:

“Çavdar’ın gediğinde düzülün safa,  
Okuyun elifi de ulaşın kaf’a,  
Uğramadan geçmen Eshab-ı Kehf’e  
Orda Yediler var mı turnam?”

Yöre halkı tarafından türkü şeklinde söylenen bu şiirin, Arabistan’da esir düşmüş Elbistanlı Âşık Ahmet isminde birisine ait olduğundan söz edilmektedir. Dörtlük, Eshab-ı Kehf olayının toplumsal boyutuna işaret etmekte, dini olayın yöre halkının duygularına nüfuz ettiğini göstermektedir. Ancak sanayileşme, hızlı iletişim araçlarının gelişimi ve üretim araçlarının sürekli dönüşümü, yüzyıllar içerisinde oluşan gelenekli zihniyeti etkilemiş, kutsalla ilişki kurulan kıssalara bakış açılarının değişimine neden olmuştur. Çalışmamız esnasında Eshab-ı Kehf’e olan ilginin yaş, eğitim ve yerleşim birimleri gibi değişkenler açısından farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Karşılıklı görüşme imkânı bulduklarımız arasında yaşlı kesimden bazılarının Eshab-ı Kehf olayına yoğun ilgi gösterdikleri görülürken, genç nüfustan bazılarının metafizik olay ve olguları tartışma konusu yaptıkları görülmüştür. Genç kuşaktan olanlar arasında Eshab-ı Kehf olayının metafizik boyutuna ilgisiz görünenlerin, olayın dünyevi ve kültürel boyutuna ilgisiz kalmadıkları söylenebilir. Yani yöre halkı arasında Eshab-ı Kehf olayım farklı biçimlerde değerlendirenler bulunmakta, gelenekli yapıyı benimseyenlerle, moderniteyi benimsemiş olanların arasında diyalektik bir etkileşim ortaya çıkmaktadır. Gerçekte de daha önceleri Eshab-ı Kehf mağarası çok çeşitli vesilelerle her yaş ve tabakadan insanlar tarafından sıkça ziyaret edildiği anlaşılırken, günümüzde daha çok yaşlı kuşağın ilgisini çektiği söylenebilir. Kırsalda yaşamakta olan yaşlı kesim, kutsal gece ve günlerde Eshab-ı Kehf’e giderek ibadetle meşgul olduklarını, Eshab-ı Kehf’in kendilerine Allah’ı hatırlattığını ve psikolojik olarak rahatladıklarını söylemişlerdir.

### Sonuç

Buraya kadar yapılmış olan inceleme ve tespitler göstermiştir ki, tarihte ortaya çıkmış dini özellikler taşıyan olaylar toplumsal sistem içerisinde etkili olan hususlardır.

Afşin ve yöresinde yaşamakta olan farklı tabakalara mensup kimselerle yapmış olduğumuz karşılıklı görüşmelerde, yaş, cinsiyet, yerleşim birimleri gibi toplumsal değişkenler açısmadan farklı yaklaşımlar, yorumlamalar görülse de, yöre halkının tutum ve davranışlarının belirlenmesinde Eshab-ı Kehf olayının etkili olduğu tespit edilmiştir.

Ülkemiz hızlı bir biçimde toplumsal değişim süreci yaşamaktadır. Bu değişim sürecinden Afşin ve yöresinde yaşamakta olan halk da etkilenmiştir. Bölgede hizmet veren eğitim-öğretim kurumlarının yanı sıra, Afşin-Elbistan termik santralının kurulmuş olması, gerek ekonomik gerekse toplumsal al

alandanda birbirini destekleyen sosyal değişimlere neden olmuştur. Yapılan inceleme neticesinde Afşin ve yöresinde yaşamakta olan halkın modernite ile gelenekli yapı arasında bir görünüm sergilediklerinden söz edilebilir. Yöre halkı, bir taraftan değişim gerçekliğini dikkate alırken, diğer taraftan gelenekli kültürel yapı ile ilişkilerini sürdürme çabası içerisinde görünmektedir. Eğitim düzeyi yüksek, moderniteyi benimsemiş olanlar akılcı bir yaklaşımla olayları sorgularlarken, eğitim düzeyi düşük yaşlı kuşaktan olanların Eshab-ı Kehf’le ilişkilendirilen her türlü inancı sorgulamadan benimsemiş görünmektedirler. Örneğin “Kısıktaş”m içinden geçildiğinde günahların af olunacağı inancının, yaşlı kesim arasında daha yaygın olduğu anlaşılmıştır.

Türklerin Anadolu’yu yurt edinmesi ile başlayan süreçte, Afşin’de bulunan mağara ve mabet kalıntılarının Kur’an’-ı Kerim’de bahsedilen Eshab-ı Kehf olduğuna inanan halk, eski Türk inanç ve düşünce bakiyelerinin desteği ile tarihsel olayı değerler yumağına dönüştürmüştür. Afşin ve yöresinde Eshab-ı Kehf olayı ve olaym geçtiği yer olarak mağara ve mabet kalıntıları hakkında oluşturulmuş söylemler, toplumsal hayatın her alanına nüfuz etmiş, yörenin kültürel özelliklerinin bir parçası durumuna dönüşmüştür. Sosyalleşme bireyin başkaları ile olan ilişkilerinin neticesinde ortaya çıktığından, kültürel nitelikler kazanmış olan olay, yöre insanının zihni teşekkülünde etkili olmuştur. Bu bağlamda düşünöldüğünde, Eshab-ı Kehf olayının yöre halkının değerler oluşturmasında ve ahlaki yapılanmasında önemli etkileri olduğu söylenebilir. Öyle ki olay, halkın şiirlerine, edebiyatına konu olmuş, zengin folklorik özellikler ortaya çıkmıştır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de yöre halkı, “Uyurların” adlarını kötölüklerden korunacağı inancıyla yeni doğan bebeklerine vermektedirler. Her vesile ile Eshab-ı Kehf ziyaret edilmekte, bu ziyaretler kandil geceleri ve Ramazan ayında daha da yoğunlaşmaktadır. Eshab-ı Kehf’i ziyaret edenler, ziyaret sonrasında psikolojik bir rahatlama hissettiklerini söylemişlerdir. Ayrıca yörede Eshab-ı Kehf olayı ahlaki boyutu ile değerlendirilmekte, “Takyonos”, “kötüyü” temsil ederken, “Uyurlar” “iyi” yi temsil etmektedirler. Eshab-ı Kehf kıssasına kırsal alanda yerleşik bulunan yaşlı kuşağın daha fazla ilgili olduğu anlaşılırken, genç kuşaktan bir kısmının olaym metafizik boyutuna ilgilerinin daha az olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, bize, Eshab-ı Kehf’in Afşin ve yöresinde yaşamakta olanların tutum ve davranışları için referans olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, Eshab-ı Kehf’in yöre insanının pek çok tutum, düşünce ve davranışının kodlarını içinde taşıdığından söz etmek mümkün görünmektedir.

Yukarıdaki tüm tespit ve yorumlamalar dikkate alındığında, yöre halkının dolayısı ile Türk toplumunun farklı inanç, kültür ve kimliklere karşı, hoşgörü anlayışını yansıtmaktadır. Tarihi kaynaklar, çok eskilerden buyana

## 20 - 22 EYLÜL 2012 KAHRAMANMARAŞ

Türklerin, kendilerine farklı inanç ve kültürlerden intikal eden hususları, ortak değersel yönlerini kendi inanç ve kültürleri ile birlikte düşünmekte bir sakınca görmediklerini kaydetmişlerdir. Türk kültürünün önemli kaynaklarından Orhun Anıtları ve Kutadgu Bilig’de Türkler arasında adalet, eşitlik, hoşgörü ile ilgili önemli bilgilere rastlanmaktadır. Ayrıca pek çok kaynak, Türk insanı ile birlikte yaşamakta olan yabancılara eşit muamele yapıldığını onların inançlarına saygılı davranıldığını kaydetmişlerdir (Güngör, 1981:151-160; Saray, 2006:3).

Sonuç olarak Eshab-ı Kehf’in Afşin ve yöresinde yaşayan halkın kimliğinin bir parçası haline gelişinden ve yöre halkının tutum ve davranışlarının belirlenmesinde aktif güç oluşundan söz edilebilir.

---

## Kaynakça

- Afşaroğlu, Ali (2000), *Ashab-ı Kehf ve Rakim*, -Mağara Arkadaşları- Ağaç Kitapevi Yay. İstanbul.
- Aydın, Mehmet (1999), *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir.
- Busbecq, O. C. (1939), *Türk Mektupları*, çev: Hüseyin C. Yalçın, Sertel Matbaası, İstanbul.
- Ersöz, İsmet (1991), *Ashab-ı Kehf, İslam Ansiklopedisi*, D.İ.B.V. İstanbul.
- Eyiciğil, Ahmet (2004), “*Afşin’de Ashab-ı Kehf Kahramanmaraş*”, Kahramanmaraş Sempozyumu, Kahramanmaraş.
- Günay, Ünver (1998), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. İstanbul.
- Güngör, Erol (1981), *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay. İstanbul.
- Kur’an-ı Kerim* (1986), D.İ.B. Yay. Ankara.
- İbnü’l Esir (1987), *El-Kamil Fi’t-Tarih*, C.1, Daru’l Kitabu’l İlmiyye, Beyrut.
- Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep* (2007), TİKV. Kozan Ofset, Ankara.
- Saray, Mehmet (2006), *Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü*, Atatürk ve Laiklik, A.K.D.T. Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Sümer, Faruk (1989), *Eshabu’l Kehf (Yedi Uyurlar)*, T.D.A.V.Yay. İstanbul.
- Toğan, A. Z. Velidi (1981), *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitapevi, İstanbul.
- Tolan, Barlas (1996), *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yay. Ankara.
- Turan, Osman (1980), *Selçuklular ve İslâmiyet*, Nakışlar Yay. İstanbul.
- Wach, Joachim (1990), *Din Sosyolojisi*, çev: Ü. Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri.
- Yinanç, M.Halil (1993), *Eshab-ı Kehf, İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay. İstanbul.
- Yinanç, M.Halil (2008), “*Maraş Emirleri*”, haz: İ.Gökhan-S. Kaya, Ukde, Kahramanmaraş.

---

## DİVAN ŞİİRİNDE ASHÂB-I KEHF ASHÂB-I KEHF IN DIVAN POETRY

Yrd. Doç. Dr. Hakan YEKBAŞ\*

### Özet

Divan şiiri, kaynakları itibariyle zengin bir edebî geleneğe sahiptir. Bu kaynakların en önemlilerinden biri de Kur'ân kıssalarıdır. Köpekleri Kıtımîr ile kültürümüzde ve folklorumuzda birçok rivayete konu olan Ashâb-ı Kefh, divan şiirinde de çeşitli vesilelerle anılmıştır.

Ashâb-ı Kefh, divanlarda beyitler yoluyla zikredildiği gibi mesnevîlerde bahse konu olmuştur. Edebiyatımızda daha önce metni yayımlanmamış olan ve kaynaklarda pek bahsi geçmeyen Yûsuf-ı Meddâh, Kâtib Kemal, Fakîrî, Hasan, Şükrî, Osman, Muhammed Emin, Râşih ve Nûrî Lafzevî'ye ait manzumelerde, bu kıssa ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Müelliflerin manzumelerde, Kur'ân'da anlatılan kıssaya büyük ölçüde bağlı olduğu görülmektedir. Buna karşın şairler, folklorik birçok unsuru da hikâyelerine eklemiştir.

Çalışmamızda inanışlarda ve folklorda önemli bir yeri olan bu kıssanın, divan edebiyatındaki yansımalarının ortaya konması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Ashâb-ı Kefh, divan şiiri.

### Abstract

Divan poetry has a productive literary tradition thanks to its written sources. Kur'an stories are one of the most important thing among these written sources. Ashâb-ı Kefh which became the subject at various hearsay with its dog "Kıtımîr" in our culture and folklore was remembered in divan poetry by means of various means.

Ashâb-ı Kefh is remembered both in divan poetry by means of couplet and in masnavi. Vâsf-ı Ashâb-ı Kefh which belongs to Yûsuf-ı Meddâh, Kâtib Kemal, Fakîrî, Hasan, Şükrî, Osman, Muhammed Emin, Râşih ve Nûrî Lafzevî wasn't published before in our literary and wasn't mentioned in written sources works up this story in details. It is seen that poets devotes to Kur'an's story in a large measure and so many folkloric elements were added by him in poems.

In our research has an important place in folklore and in belifs that its reflection will have been put forth with this reputation.

**Key Words:** Qur'ân, Ashâb-ı Kefh, divan poetry.

---

\*Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi - hakyek@gmail.com

### Giriş

İslamî Türk edebiyatında hikâye türünün ilk kaynağı; Kur'ân'daki kıssalar, dervişler arasında yayılmaya başlayan enbiya ve evliya menkabeleri, din ulularının efsaneleştirilmiş kişilikleri ve kahramanlıkları çevresinde beliren söylentilerdir (Levend, 1967: 71-117). Bu kaynaklar arasında Kur'ân'm özel bir yeri vardır. Aynı zamanda divan edebiyatının beslendiği temel kaynaklardan olan bu Yüce Kitap; belâgati, i'câzı ve muhtevası itibarıyla divan şairlerinin bir anlamda rehberi olmuştur.

Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de önemli bir yer tutan kıssa anlatımı, divan şiirini hem içerik yönünden hem de çeşitli edebî sanatların ve mazmunların oluşmasına vesile olması sebebiyle etkilemiştir (Türkdoğan, 2010: 64-92.). Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif sürelerde anlatılan bazı peygamberlere ve şahsiyetlere ait kıssalar, edebî bir gayeden çok, Kur'ân'ın asıl hedefini gerçekleştirme amacını gütmektedir. Seyyid Kutub, bu kıssaların amacının; peygamberliğin ispatı, Allah'ın vahdeniyetini ispat, dinlerin esasta birliği, uyarma, müjdeleme, kudret-i İlâhiyenin zuhura çıktığı yerler, ahlâkî hedefler gibi dinî gayeler olduğunu belirtmektedir (Seyyid Kutub, 1969: 219-335). Yani bu kıssaların gayesi, insanları uyarmak ve ders vermek suretiyle onlara doğru yolu göstermektir.

Aynı doğrultuda Süleyman Ateş, aşılmanak istenen fikirlerin, tarihî gerçeklerle ifade edilmesi hâlinde daha etkili olduğunu çünkü halkın somut olayları dinlemek istediğini belirtmektedir. Ateş, insan doğasının hikâyeden hoşlandığını ifade eder. İşte Kur'ân-ı Kerîm, insan ruhunun bu özelliğini göz önünde tutarak en güzel kıssaları anlatmak, aşırılığa kaçmadan tarihten örnekler vermek suretiyle düşünce aşılamanın yolunu tutmuştur. Öğüt ve irşad için izlenen en güzel yol da budur (Ateş, 2004: 19).

Kur'ân-ı Kerîm'in Yûsuf Suresi 111. ayetinde geçen aşağıdaki ifadeler, Kur'ân'daki kıssaların büyük ölçüde amacını da açıklamaktadır:

*“Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.”* (Yûsuf, 12/111)

Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalar için “ص - ص - ق” kökünden türeyen ve mastar yerine de kullanılan, ancak isim olan “kasas” ifadesi kullanılmaktadır. Kıssa ve bunun çoğulu olan kısas sözcükleri de aynı kökten türemiş olmakla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmamaktadır. Sözlük anlamı itibarıyla “saç ve gayri nesnelere kesmek ve kırılmak, izini takip etmek, birine bir şeyi anlatmak, aktarmak” (Ahterî, 2009: 479) gibi anlamlara gelmektedir. Kasas veya kıssa ifadelerinin ıstılahtaki anlamı ise; insanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış,



geçmiş peygamberler ve kavimleri ile veya geçmiş toplumlarla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan olaylardır (Demir, 2003: 73).

Bu çerçevede edebiyatımızda Hz.Âdem'den başlayarak bütün peygamberlerin hayat hikâyelerini konu edinen "Kısas-ı Enbiyâ" türünde eserler yazılmıştır.<sup>1</sup> Bununla beraber edebiyatımızda bazen bir peygamberi (Hz. Yûsuf<sup>2</sup>, Hz. Süleyman<sup>3</sup>, Hz. İbrahim<sup>4</sup> ...) veya şahısları (Hızır<sup>5</sup>, Zülkarneyn<sup>6</sup> ...) konu edinen eserler de te'lif edilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen kıssalardan biri de Kur'ân-ı Kerîm'in 18. sûresi Kehf Sûresi'nde geçen Ashâb-ı Kehf'in kıssasıdır. 110 ayetten oluşan bu surenin yetmiş bir ayetini kıssalar oluşturmaktadır. Kehf Sûresi'nde Ashâb-ı Kehf'ten başka Hz. Musa ile Hızır'ın kıssaları (60-82. ayetler) ve Zülkarneyn'in kıssası (83-98. ayetler) da anlatılmaktadır. Ashâb-ı Kehf kıssası ise sûrenin 9-26. ayetleri arasında ifade edilmektedir. Kıssa, Kurân'da önce özet olarak verilmekte ardından Ashâb-ı Kehf'in dinleri, kıyımları, işleri, mağaraya çekilme sebepleri, orada nasıl kaldıkları, uykuları, uykularından uyanmaları, arkadaşlarından birini şehre yiyecek için göndermeleri ve buldukları mağaraya mescit yapılması ile ilgili bilgilerle devam etmektedir. Sûrede, Ashâb-ı Kehf'in sayıları,<sup>7</sup> mağarada kaç yıl kaldıkları<sup>8</sup> ve yaşadıkları yere<sup>9</sup> dair ihtilaflardan da bahsedilmektedir.

1 Edebiyatımızda Rabguzî'nin *Kısas-ı Enbiyâ'sı*, İslâm'ın (veya Şeyh Şeref) *Muînü'l-Mürîd*'i ile başlayan bu geleneğin, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ'sı* ile XIX. asra kadar devam ettiğini görmekteyiz. 2 Hz. Yûsuf'u konu edinen mesnevilerden bazıları için bk.: Dehri Dilçin, *Yûsuf u Zeliha*, TDK Yay., İstanbul 1946; Mehmet Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey, Yûsuf u Zeliha*, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1979; Mustafa Demirel, *Kemal Paşazâde, Yûsuf u Zeliha*, KTBY, Ankara 1983; Naci Onur, *Yûsuf u Züleyhâ*, Akçağ Yay., Ankara 1991; Leyla Karahan, Erzurumlu Darir, *Kıssa-i Yûsuf*, TDK Yay., Ankara 1994; Kazım Köktekin, *Süle Fakih'in Yûsuf u Zelihası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1994; Zühal Kültür, Şerifi, *Yûsuf u Zeliha*, İstanbul 2001; Osman Yıldız, *Yûsuf u Zeliha* (Destân-ı Yûsuf), Akçağ Yay. Ankara 2008; Emin Eminoglu, *Destân-ı Yûsuf*, IQ Yay., İstanbul 2008.

3 Edebiyatımızda Hz. Süleyman'ın yansımaları ve mesnevisi için bk.: Hüseyin Akkaya, *Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyesi*, Cilt: I-II, Harvard Üniversitesi 1997.

4 Hz. İbrahim ile ilgili mesneviler için bk.: Ayhan Gültaş, *Halilname*, KBY, Ankara 1996; Nuray Şimşek, *Abdurrahman Gubârî'nin Kâbenâmesi*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987; Özyay Karadağ, *Gubârî Abdurrahman ve Kâbenâmesi*, CÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 1999; M. Emin Ertan, *Hûdezkâde Numan Vehbî Efendi Manzûme-i Nu'ûmaniye Li Kısas-ı İbrahim Aleyhi's-Selâm fî Fazl-ı Mekke*, Kurtuba Yay., Ankara 2012.

5 Zehra Alay, *Muhyiddin Çelebi'nin Hızır-nâmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005; Elif Erturan, *Muhyi'd-din Çelebi'nin Hızır-nâme Adlı Mesnevisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, YTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

6 Kur'ân'da bahsi geçen Zülkarneyn ile Batılı kaynaklarda bahsedilen ve edebiyatımızı da etkileyen İskender, çoğu zaman birbirine karıştırılmıştır. İskender'in hayatını konu alan İskendernâmelere bakıldığında bu karışıklık daha net bir şekilde görülmektedir. Bu karışıklığın en önemli sebeplerinden biri de Zülkarneyn hakkında Tevrat'tan İslâm dünyasına geçen rivayetler ve bilgilerdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.: İskender Pala, "İskender mi Zülkarneyn mi?" *Akademik Divan Şiiri Araştırmaları*, L&M Yay., İstanbul 2003, s. 285-315.

Divan edebiyatında te'lif edilen bazı İskendernâme'ler için bk: Ağâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Ahmed Rızvân'ın İskender-nâmesi" *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C:1, S: 3, 1951, s. 143-151; Ağâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Hayâtî'nin İskender-nâmesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C:1, S: 4, 1952, s. 195-201; Ağâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye I", TDAY Belleten, 1968, s. 105; İsmail Ünver, *Ahmedî İskender-nâme*, TDK Yay., Ankara 1983.

7 "(Ey Muhammed!) Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: 'Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir' diyecekler. Yine, 'Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir' diyecekler. Şöyle de diyecekler: 'Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.' De ki: 'Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir' ..." (Kehf Sûresi, 18/22).

Çalışmamıza konu olan bu kıssa, divan şiirinde bazen kaside, gazel gibi nazım şekillerinin içerisinde beyitler yoluyla bazen müstakil eserler vasıtasıyla bahse konu olmuştur. Elimizdeki Ashâb-ı Kefh'le ilgili müstakil eserlerin tamamında bazen doğrudan bazen de dolaylı yollarla Kur'ân'm ilgili sûresine atıfta bulunulmuştur. Şairler, kıssayı nazma aktarırken Kur'ân'ın yanı sıra tefsir ve tarih kitapları, konuyla ilgili hadîs-i şerifler, sahabe ve İsrailiyyat kaynaklı rivayetler ve halk anlatılarını da kaynak olarak kullanmışlardır.

Kıssanın divan şiirindeki yansımalarından bahsetmeden önce kısaca halk edebiyatında nasıl ve kimler tarafından ele alındığından bahsetmek istiyoruz:

### Halk Şiirinde Ashâb-ı Kefh

Ashâb-ı Kefh kıssası Kur'ân'da kısa ve öz bir şekilde anlatılmasına karşın özellikle halk arasında çeşitli varyantlarıyla zenginleştirilmiş bir muhtevaya sahiptir. Ashâb-ı Kefh'in yaşadıkları şehir ve mağarayla ilgili rivayetlerin nicelik bakımından fazlalığı, halkın bu olaya duyduğu ilginin bir yansımasıdır. Halk şairleri de bu ilgiden nasiplerini almış, kıssayı kendi pencerelerinden nazma aktarmışlardır. Bu bölümde, Ashâb-ı Kefh kıssasını ele alan bazı halk şairlerine ve şiirlerine kısaca değineceğiz.

Bu şairlerden ilki, Kasabalı Dülekkzâde Mehmet Nuri olarak bilinen Mehmet Nuri Efendi (1868-1916)'dir.<sup>10</sup>Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Eşref'ten hayli etkilenen şair, dinî-tasavvufî halk edebiyatının önemli temsilcilerindedir. Özellikle destan ve mersiye türünde yazdığı şiirleri meşhurdur. Kasabalı Nuri Efendi; divan, koşma ve kalenderi gibi halk şiirine ait şekillerin yanı sıra klasik şiirimizin nazım şekillerinden kaside, terci-i bend ve terki-i bend nazım şekilleriyle de şiir söylemiş bir şairdir.

Bunların dışında altı büyük destan kaleme alan şairin Ashâb-ı Kefh konusunda söylemiş olduğu bir destanı vardır (Erdoğan, Çalka, 2006: 229-235). 43 dörtlükten oluşan destan, 11'li hece ölçüsüyle nazmedilmiştir. Şair, kıssanın Kur'ân ve tefsirlerdeki muhtevasına büyük ölçüde sadık kalmıştır. Destanın ilk ve son dörtlüğü aşağıdaki gibidir:

Arkadaşlar size Ashâb-ı Kefh'in

Hâlin birer birer edeyim beyân

8 "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler. De ki: 'Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir'..." Kefh Sûresi, 18/25-26.

9 Bugün Çin'den İspanya'ya kadar otuz üç farklı yerde Ashâb-ı Kefh'in sığındığı mağara olarak gösterilen yerler vardır. Kur'ân-ı Kerim, Ashâb-ı Kefh'in yerini tam olarak bildirmemiştir. Konuyla ilgili ayette sadece mağaranın pozisyonu belirtilmiştir: "(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dökmüden sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler..." Kefh Sûresi, 18/17.

10 Şairin hayatı ve eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: Kenan Erdoğan, Mehmet Sait Çalka, "Kasabalı Dülekkzâde Nûri Efendi ve Bazı Şiirleri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, 2011, s. 141-164.

Yokdur bu vak'ada günâhı lehfin  
Çok görülmez etmek çâk-ı girîbân (1. dörtlük)

...

Nûrî Hakk'ı seven hep sabûr olur  
Katlanır cefâya bî-fütûr olur  
Nemrûd'un nârına girse nûr olur  
Bir kuluna lutf ederse Müste'ân (43. dörtlük)

Âşıklık geleneğinin kalem şuarasından sayılan Hayati Vasfi Taşyürek, 1973 yılında "*Yedi Uyurlar Destanı*" isimli bir şiir söylemiştir. 79 dörtlük, 2 beyitten oluşan manzumede Ashâb-ı Kehf'in hikâyesi bölümler hâlinde anlatılmıştır. Manzumenin ilk ve son dörtlüğü aşağıdaki gibidir:

Yüzyıllar evveli Efsus'ta  
Eşraftan sayılır altı genç vardı.  
Bu gençler, o devirde, her hususta,  
Hakk'ın birliğine inanırlardı. (1. dörtlük)

...

İşte meskenleri, mutlu mağara,  
Yediler burada kavuştu nura,  
Hayati günahkâr çıkma huzura  
Müslümana tövbe haslet değil mi (79. dörtlük)

Destanın 12 dörtlükten oluşan ilk bölümünde Dakyanus'un tanrılık iddiasında bulunması, altı gencin ona itaat etmeyip şehirden kaçınmaları, çoban ve köpeği Kıtımîr'le karşılaşmaları ve bir mağaraya sığınmaları anlatılır. Ardından 2 dörtlükten oluşan "*Yediler Duası*" başlıklı bölüm gelmektedir. 7 dörtlük ve 1 beyitten oluşan "*Dekyanus'un Gazabı*" başlıklı bölümde Dakyanus'un Ashâb-ı Kehf'in saklandığı mağarayı bulması ve mağaranın ağzını bir harçla kapatılması hikâye edilmiştir. "*Hristiyanlığın Gelişi*" başlıklı 9 dörtlükten oluşan bölümde ise Hz. İsa'nın havarilerinden birinin Efsus şehrine gelmesi ve burada Hristiyanlığı tebliğ etmesinden bahsedilir. Dört dörtlükten oluşan "*Beliren Behreler*" başlığı altında Dakyanus'un ölmesinin ardından geçen yıllar içinde Efsus şehrine mümin birinin melik olması ve bu meliğin Ashâb-ı Kehf mağarasını keşfetmesi nazmedilir.

"*Yediler Uyanıyor*" başlıklı bölümde ise; Ashâb-ı Kehf'in uyanması, Yemlihâ'nın şehre erzak almaya gitmesi, elindeki akçe yüzünden sultanın huzuruna çıkarılması, Yemlihâ'nın sultam ve şehir halkını uyudukları mağaraya götürmesi, mağarada arkadaşlarına olan biteni anlatması ve tekrar uykuya dalmaları akıcı bir üslupla anlatılır.

Şair, Ashâb-ı Kehf'in uyandıktan sonra başından geçenlerle ilgili farklı rivayetleri, "*İkinci Bir Rivayet*" başlıklı bölümde hikâye eder. Buna göre Yemlihâ, yakalandıktan sonra bir hâkimin huzuruna çıkarılır. Ayrıca Ashâb-ı

Kehf, mağarada tekrar uykuya daldıklarında ise halk tarafından altın tabutlara konulur. “*Rüyâ*” başlıklı dört dörtlük ve bir beyitten oluşan bölümde, Ashâb-ı Kehf’in hâkimin rüyasına girmesi anlatılır. Rüyaya göre, Ashâb-ı Kehf, altın tabuta konulmalarından dolayı rahatsız olmuş ve tabutları mağaradan dışarı atmışlardır. Bunun üzerine “*İsa Mescidi*” başlıklı bölümde, hakim mağaranın yanına bir mescit yaptırmıştır (Afşaroğlu, 2000: 27-37).

Kıssayı halk şiiri geleneğine uygun bir şekilde nazmeden şairlerden biri de Kahramanmaraşlı araştırmacı ve şehir tarihçisi *Yaşar Alparslan*’dır. Şair, “*Kıssa-ı Eshâb-ı Kehf*” isimli manzumesini müstakil bir eser olarak yayımlamıştır. Kendi arasında kafiyeli 553 beyitten oluşan manzume, 7’li hece ölçüsüne göre nazmedilmiştir. Manzume, şairin daha sonra yayımlanan bir kitabında 628 beyittir (Alparslan, 2010: 149-178). Konuşma diline oldukça yakın bir üslupla te’lif edilmiş eserde Ashâb-ı Kehf kıssası muhtasar olarak nazmedilmiştir.

Yaşar Alparslan, kıssanın anlatımını bitirdikten sonra farklı şehirlerde ve ülkelerde de var olduğu bildirilen Ashâb-ı Kehf mağaralarından bahseder. Bu mağaraların gerçekte Ashâb-ı Kehf’in uyudukları mekânlar olmadığını, asıl mağaranın Efsus’ta yani Afşin’de olduğunu da bu vesileyle belirtir.

Ashâb-ı Kehf’i şiirlerine konu edinen bir diğer halk şairi ise *Derviş İsmail* isimli Efsus’lu bir şairdir. Hangi çağda yaşadığı bilinmeyen ve hakkın-da bir malumata rastlayamadığımız bu şairin 9 bentten müteşekkil 11’li hece ölçüsüyle söylemiş olduğu “*Yediler Kasidesi*” (Alparslan, 2010: 147-148) isimli bir manzumesi mevcuttur.

Ashâb-ı Kehf, türkülere de konu olmuştur. Günümüz âşık edebiyatının önemli temsilcilerinden olan merhum Mahzunî Şerif’in “*Afşin’de Yemliham Kaldı*” türküsünde, Ashâb-ı Kehf’ten Yemlihâ’yı bir imge olarak kullandığını görmekteyiz:

Yemliham’ın özü haktır

Özü haktır sözü haktır

Namazı niyazı haktır

Afşin’de yemliham kaldı

Aklımı başımdan aldı dost

(Yağız, 1976: 120)

**Divan Şiirinde Ashâb-ı Kehf**

Divan edebiyatında gerek Ashâb-ı Kehf gerekse köpekleri Kıtımîr bil-hassa telmih yoluyla anıla gelmiştir. Bunlardan bazıları divanlarda yer alan beyit, gazel, kaside tarzında manzumeler iken bazıları da müstakil olarak yazılmış mesnevilerden ibarettir. Bu konuda yazılmış müstakil manzumeler hakkında bilgi vermeden önce divan şiirinde beyit, gazel, kaside vb. nazım

11Bahsi geçen eser için bk.: *Yaşar Alparslan, Kıssa-ı Eshâb-ı Kehf, Ukde Yay., Kahramanmaraş 1999.*

---

şekillerinde Ashâb-ı Kehf'ten nasıl bahsedildiğine dair bazı örnekler vermek istiyoruz: -

Ashâb-ı Kehf'ten bahseden şairlerden olan Karamanlı Aynî, kendisini özellikle Kıtmîr ile özdeşleştirmek suretiyle kendisinin de Yemlihâ'sına kavuşmak için çabaladığını ifade etmektedir:

1 N'olaydı iy gönül bir kelb olaydun  
Cihân kehfinde ol câm bulaydun

2 Bu gün adun olaydı dilde Kıtmîr  
Bulaydun Yemlihâ-yı yâr olaydun

3 Üçi dördünci itümdür diyeydi  
Bişinciden yidinciye uyaydun

4 Yetüp üç yüz tokuz yıl gâr içinde  
Dirilip uyanup andan turaydun

5 Bu on buçuk olan devrini mâhun  
Yine 'âlemde bir dahı süreydün

6 Bu a'dâdı bilür Ashâb-ı Kehfün  
Geleydi Mârinûs andan soraydun

7N'olaydı 'Aynî Sabbârî olaydum  
Beni bu kelleye râ'ı göreydün (Mermer, 1997: 525-526)

19. asır şairlerinden Hasan Hilmi ise Hz. Peygamber için söylemiş olduğu bir na'tta, Ashâb-ı Kehf'in isimlerini tek tek sayarak hepsinin farklı özellikleri bulunduğunu anlatmaktadır:

**Na't-ı Şerîf-i 'Ale'n-Nebiyi Sallallâhü Te'âlâ 'Aleyhi vesellem**

1 Bugün Ashâb-ı Kehf oldum uyurmim yâ Resûlallâh  
'Aceb Kıtmîr'ine kıtmîr olurmim yâ Resûlallâh

2 Mahabbetle vezîr oldun sa'âdet sana Yemlihâ  
Kerâmet Mekselinâ'da bilürmim yâ Resûlallâh

3 Misâl-i 'aşkı Mislinâ söyünmez âteş-i Kudret  
Murâda irdi ol Mernûş görürmim yâ Resûlallâh

4 Debernûş dâ'imâ hakkdır devâ ister Te'âlâ'dan  
Şifâ-i Şâzenûş virse içermim yâ Resûlallâh

5 Kefeştatayyüş tarîk-i bâg ile bâldır  
Magara bekçisi Kıtmîr'e Kıtmîrmim yâ Resûlallâh

6 Hasan Hilmî mahabbetle şerî'at gârına girdi  
Medînen 'âşıkı olsa vezîrmim yâ Resûlallâh (Sazlık, 2010:  
35-36)

Yine 19. asır divan şairlerinden olan Nâfi' (Arap Tâhir Efendi-zâde), ziyaret etmiş olduğu Ashâb-ı Kehf mağarası hakkında duygularını aşağıdaki şekilde mısralara dökmüştür:

**Elbistân Kurbında Yarpuz Nâm Kasabaya Yarım Sâ'at Mesâfede  
Ka'in Ashâb-ı Kehf Hazerâtlarınınun Gâr-ı Şerîflerine Yazılmışdur**

1 Bi-hamdi'llâh nasîb oldu ziyâretgâh-ı Yemlihâ  
Süregeldim yüzimi dergeh-i vâlâyâ Mislinâ

2 Dil ü cân Mekselinâ merkadine haylî demlerdür  
Müşerref olmagı bir kez iderdi ârzû ammâ

3 Be-'avn-i Hazret-i Hallâk hak bu 'abd-i nâçîze  
İki kerre nasîb-i rü'yet oldu merkad-i 'ulyâ

4 İçerken hicr-i Mernûş ile dâ'im câm-ı niş-âlûd  
Debernûş'un visâli âbı kıldı bu dili irvâ

5 Egerçi çok zamân şevkında dil Kefeştatayyüş'un  
Olurdu murg-ı dil cism-i nizâr içre tarab-efzâ

6 Visâl-i Şâzenuş ile dil-i nâ-şâd şâd oldu  
Gam u âlâm-ı dünyâ hâtırumdan oldu nâ-peydâ

7 İçüp âb-ı Furât-ı hûş-güvâr Kıtmîr yalagmdan  
Hayât-ı tâze buldı teşne-dil çün mâhî-i deryâ

8 İlâhî sûre-i Kehf içre seb' ü sâminün hakkı  
Be-hakk-ı sûre-i Tâ-hâ ve sübhâne'ilezî esrâ

9 Açılson bâb-ı cennet hem der-i dûzah ola mesdûd

Bu 'abd ü 'âciz-i Nâfi' yüzine zü'l-kerem Mevlâ (Özen, 2010:  
288-289)

Divan şiirinde bu tür manzumelerin dışmda Ashâb-ı Kehf'in beyitler vasıtasıyla da anıldığını görmekteyiz. Bu tür beyitlerde genellikle Ashâb-ı

---

Kehf'in üç yüz dokuz yıllık uykusu ve Kıtmîr bahis konusu olmaktadır. Örnek teşkil etmesi bakımından bazı beyitleri aşağıda veriyoruz:

Lutf idüp Kudûsîye vir uyku Kehfîler gibi

Yatdılar üç yüz dokuz yıl oldu bir sırr-ı 'acîb Kuddûsî (Doğan, 2002: 171)

Düşün Ashâb-ı Kehfîn kelbini al 'ibret andan kim

Cihânın kelblerinden oldu müstesnâ dahi mümtâz Kuddûsî (Doğan, 2002: 612)

Seg-i Ashâb-ı Kehf ululug eyler

Har-ı 'Îsâ görürsin gökde uçar Mesîhî (Mengi, 1995: 173)

Koyup şenâatı mey-hâre uydı ahyâre

Misâl-i kıssa-ı Ashâb-ı Kehf ile Kıtmîr Sâbit (Karacan, 1991: 198)

Sakın tevkîr-i nâsa hande-i vesvâsa aldanma

O Kıtmîr-i müzevir gâyetinde Şâzenûş'um dir Bursalı İffet (Arslan, 2005: 58)

Eshâb-ı Kehfîn sırrını görmüş likâ-yı Tûra sor

Niçün ki ve't-Tûr ehlinün kehfindedür Kıtmîrümüz

Nesîmî (Ayan, 2002: I/418)

Kıtmîriyiz o kehf-i emânın amân amân

Dûr etmesin kilâb-ı derinden bizi Hudâ

İzzet Molla (Ceylan, Yılmaz, 2005: 72)

Hayretîyi niçe çenberden geçürdi rûzgâr

Âsitânunda şehâ olunca Kıtmîrün senün Hayrefî (Çavuşoğlu, Tanyeri, 1981: 268)

Ravzî seg-i kûyunla senün hem-ser olupdur

Kapunda geçinse n'ola kıtmîr-i mahabbet Ravzî (Aydemir, 2007: 261)

Ashâb-ı Kehf hakkında yazılan müstakil manzumeler ise şunlardır:

### **Yûsuf-ı Meddâh'ın Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Yûsuf-ı Meddâh'm Ashâb-ı Kehf mesnevisi, Türk Dil Kurumu Kütüphanesinde bir mecmua içinde yer almaktadır. Mecmua; nesih hatla, 280x210-170x100 mm ölçüsünde, 27 satırlı, çift sütunlu, kenar cedvelleri, konu başları ve özel isimler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sırtı siyah meşin, kapakları siyah bez kaplı mukavva bir cilt içerisinde bulunan mecmua, baştan 12 varak

## 20 - 22 EYLÜL 2012 KAHRAMANMARAŞ

eksiktir. 1164/1751 yılında yazılan eser, 207 varaktan ibarettir.

Yûsuf-ı Meddâh'a ait olan mesnevi, mecmuanın 110a-116a varakları arasındadır. *Destân-ı der Cihân-ı Fânûs der Hikâyet-i Takyanûs* başlığını taşıyan mesnevi, 324 beyitten müteşekkildir:

Baş: Evvel Allâh adını yâd idelüm  
Söze andan sonra bünyâd idelüm  
Sonu: Sen kılursın cümle du'âyı müstecâb  
Söz budur v'allâhî a'lem bi's-savâb  
Mesnevinin 322. beytinde şairin adı geçmektedir:  
Mevlânâ güldür veled gül yaprağı  
Yûsuf-ı Meddâh bularun toprağı

### **Kâtib Kemâl'in Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Eser; Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Mustafa Con Bölümü, A 500 numarada kayıtlıdır. 209x149-171x102 mm. ölçülerinde filigranlı kâğıda, 15 satırlı, harekeli nesih hatla 77 varak yazılmış. Başlıklar, kırmızı mürekkeple yazılmış. Sırtı siyah meşin, mukavva bir cilt içindedir. Ciltte yer yer kurt yenikleri bulunmaktadır. Şirazesi kısmen dağılmıştır.

Mesnevinin müellifi, Kâtib Kemâl isminde bir şairdir. Mesnevi, 853/1449-1450 yılında te'lif edilmiştir.

Kim sekiz yüz elli üç idi temâm  
Başladım ol yıldâ hatm oldı temâm

...

Ad dimişlerdür bana Kâtib Kemâl  
Kemterüm kemden vebâlümdür bu âl  
Müellif, eserine Kıssa-i Ashâb-ı Kehf admı koymuştur:  
Kıssa-i Ashâb-ı Kehf oldı temâm  
İrişe himmetleri her subh u şâm

Eserin, son varağındaki ketebe kayımdan 24 Şevval 1055/13 Aralık 1645 tarihinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Müstensih ise Mahmud Hüseyin Mudurnuvî'dir. Mesnevi aruzun "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle nazmedilmiştir. Eser, 2229 beyitten ibarettir.

Mesnevinin ilk beyti:  
Hâtırım keşfisine kıldım nazar  
Kim tolu içi hutûr ile hatar  
Son beyti:

Hem bize vü hem size ola sevâb  
Söz budur v'allâhî a'lem bi's-savâb

### **Fakîrî'nin Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Fakîrî'nin eseri, bir mecmua içerisinde. Milli Kütüphane 2461/8 numarada kayıtlı bulunan mecmua, 235 varaktır. Mecmuanın mündericatin



da; Mevlid (1b-38b), namazın şartları hakkında yazılmış Şürûtu's-Salât (39b-47b), Birgili Mehmed Efendi'nin Vasiyetnâme'si (48a-73a), müellifi bilinmeyen başka bir Vasiyetnâme (73b-75a), mensur bir Falnâme (76a-82b), mensur Kıyas-ı Enbiyâ (83b-127b), münşeat örnekleri (133b-151b), Hayretü'l-Fukahâ isimli bir eser (169b-219a), muhtemelen Firâkî'ye ait olan Es'ile ve Ecvibe isimli mensur bir eser (220a-228b), Kesikbaş Destanı (230a-235a) gibi eserler bulunmaktadır.

Mecmua; 205x155-150x130 mm. ölçüsünde, ta'lik hatla yazılmış 15 satırlı, siyah bir meşin kap içerisinde. Sayfa kenarlarında bazı açıklamalar bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Fakîrî'ye ait Ashâb-ı Kehf mesnevisi ise mecmuanın 152a-168a varakları arasındadır. Metinde herhangi bir başlık bulunmamaktadır. Mesneviden önce sadece besmele yazılıdır. Buna karşılık eser, kütüphane kataloğunda "Hikâye-i Ashâb-ı Kehf" adıyla kayıtlıdır. Mesnevi, 518 beyittir.

#### **Hasan'ın Hâzâ Beyân-ı Ashâb-ı Kehf İsimli Mesnevisi:**

Sadberk Hanım Müzesi Kütüphanesi Hüseyin Kocabaş Yazmaları, 356 numarada kayıtlı bulunan Ashâb-ı Kehf manzumesi, "*Mecmua-i Manzumât*" adıyla kayıtlı bir mecmuanın mündericatındadır. 245x170 mm. ölçüsünde, harekeli nesih hattıyla, iki sütunlu olarak kaleme alınan mecmua, 106 varaktır. Söz konusu eser, mecmuanın 37b-47a varakları arasındadır. Eser, toplam 290 beyittir. Eserin istinsah tarihine ve müstensihine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat manzumenin dil özelliklerinden hareketle XV veya XVI. yüzyılda te'lif edilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Aşağıdaki beyitten anlaşılacağı üzere şairin adı/mahlası Hasan'dır:

Eyâ Hasan ki yok tâkat idesin zulm sen gayra  
Ki cümle zulm ider sana ko itsünler sefâhâtı

#### **Şükrî'nin Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Mesnevi, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesinde 301/9 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bir mecmuanın 150b-156a varakları arasında bulunan eser, 157 beyitten ibarettir. "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle söylenen mesnevi, "*Hikâyet-i Ashâbü'l-Kehf ve bihî nesta'in*" başlığını taşımaktadır. Eserde aruz kusurlarına ve bozukluklarına sıkça rastlanmaktadır. Eser, gerek mevzu gerekse şiir hususiyetleri bakımından *halk tipi mesnevi*<sup>12</sup> özelliğini taşımaktadır. Mesnevinin müellifi aşağıdakiden beyitten anlaşıldığı üzere Şükrî isimli bir şairdir.

Ey 'azîzler hoş hikâyet söledim  
Şükrî'den oldı 'inâyet söledim

Mecmua; 205x150-140x90 mm. ölçüsünde, ta'lik hatla, 13 satırlı, aharlı ince krem kâğıda yazılmış 161 varaktır. 1237/1821 yılında istinsah edilmiş olan eser; kahverengi meşin, şirazesı dağılmış bir cilt içindedir. Eserin müstensihî bilinmemektedir.

**Mesnevinin ilk beyti:**

Hoş 'ayân eydim size men bir haber

Ol haberden size olsun çün eser

Son beyti:

Yâ İlâhî kıl kamum ehl-i dîn

Çünkü adındır hayrû'r-râhimîn

**Osman'ın Kitâb-ı Ashâb-ı Kehf (Mâcerâ-yı Dakyânûs) İsimli  
Manzumesi:**

Süleymaniye Kütüphanesi Arslan Kaynaradağ Bölümü, numara 90'da bulunan eser, 24 varak. Harekeli nesih hatla, iki sütuna 16 satırlı, bölüm başlıkları siyah mürekkeple yazılmış. Sonradan yapıldığı anlaşılan kalm karton kapakla ciltlenmiş. Müstensih ve istinsah tarihine dair eserde bir kayıt bulunmamaktadır. Dil özelliklerinden XV veya XVI. asırda te'lif edilmiş bir eser olduğunu düşünmekteyiz. Eserin başında kibir, gurur, fisk ve ifsat gibi kötü huylardan bahseden kısa bir mensur bölüm bulunmaktadır. Toplam; 327 beyit olan manzumenin müellifi Osman adında bir şairdir.

**Râşih'in Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Topkapı Sarayı Kütüphanesinde R 1495 numarada kayıtlı bulunan mesnevi; aharlı ince kâğıt. 210 mm. boy ve 120 mm. eninde 120 yaprak. Sahifede güzel talikle 58 mm. uzunluğunda 21 satır. 1181 (1767/68)'de kopya edilmiştir. Serlevha müzehhep cetveller yaldızlı. Miklepli kırmızı deri cilt. Mesnevi, 1180 (1766/67)'de tamamlanmış ve III. Sultan Mustafa'ya ithaf edilmiştir. 4399 beyit olan mesnevi, Ashâb-ı Kehf hakkında yazılmış en uzun manzumedir.

Mesnevinin ilk beyti:

Hamd ola dil pâdişâh-ı bî-zevâl

Şükr ola ol Mun'im-i birr ü nevâl

Son beyti:

Olsa ger mahsûb-ı fikret zarf zarf

'Aynıdır miskî hitâmî harf harf

**Muhammed Emin'in Ashâb-ı Kehf Mesnevisi:**

Müstakil bir eser olan Ashâb-ı Kehf mesnevisi, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 3372'de kayıtlıdır. Eser; 238x184-170x90 mm. ölçülerinde, rika hatla, 21 satırlı, aharlı ince sarı kâğıda yazılmış 22 varaktır. Bölüm başlıkları ve ayetler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kitabın

*12 Âmil Çelebioğlu, halk tipi mesnevilerin; beyit adedinin az olması, tek bir vezin kullanılması, kaftiye ve vezin bakımından fazla ihmallerin bulunması, halk için yazıldığından ve meclislerde şifahi olarak okunduğundan dillerinin sade, tasannudan uzak, mevzularının dinî, ahlakî ve hamasî olması gibi hususiyetler arz ettiğini ifade etmektedir. (Âmil Çelebioğlu, Türk Edebiyatı'nda Mesnevi, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 45.) Söz konusu eser de bu özellikleri haiz bir mesnevidir.*

istinsah yılı ve müstensihi bilinmemektedir. Eser, toplam 808 beyitten ibarettir. -

1b'de eksik bir mensur bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde eserin adının "Ashâbü'l-Kehf Kıssası" olduğu belirtilmektedir. 2a-22a arasında ise mesnevi nazım şekliyle bu kıssa hikâyeye edilmektedir.

Eserin ilk beyti:

Sa'âdetle buyurmuşdur Cüneydî

Basîretle işit kulin ne didi

Eserin son beyti:

Resûl'e kıl salât [u] hem selâmı

Bu olsun her kelâmun ihtitâmı

### **Nûrî Lafzevî'nin Ashâb-ı Kehf Manzumesi**

Hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlamadığımız şairin, araştırmalarımız sonucunda başka bir eserine de tesadüf edemedik. Tespitlerimize göre Nûrî'nin elimizdeki tek eseri, "*Kehfiyye-i Hâzâ Kıssatü*" adını taşımaktadır. 361 beyitten oluşan manzume kaside nazım şekliyle te'lif edilmiştir. Sadece eserin sonunda bir vasıta beytiyle Ashâb-ı Kehf'le ilgili farklı bir kıssanın anlatıldığı bölüm, murabba nazım şekliyle söylenmiştir.

Baş:Hezârân hamd ü şükr olsun Hudârâ

Ki İslâm dînini lutf itdi mârâ

Sonu:Büyük hâcâtımın biri kerem eyle bu tebşîri

Habîbin gârı Kıtımîr'i ola bu Lafzevî Nûrî

Bu manzumeler dışında Ashâb-ı Kehf'in bir eser içinde mesnevi metni olarak ele alındığı görmekteyiz. Bunlar arasında *İslâmî'nin Mesnevi'si* önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin 2605-3199. beyitleri arasında Ashâb-ı Kehf kıssasından bahsedilmektedir (Yüksel, vd., 1996: 236-270). İslâmî, 3200-3337. beyitler arasında ise bu kıssadan çıkarılması gereken dersleri sıralamaktadır.

XV. yüzyıl şair ve mesnevi yazarlarından olan Hatiboğlu, *Letâyifnâme* isimli mesnevisinde Ashâb-ı Kehf kıssasını muhtasar bir şekilde nazma aktarmıştır. Bu eserin 1416-1460. beyitleri arasında Ashâb-ı Kehf kıssasından bahsedilmektedir.

Bu konuda bir diğer önemli eser ise XVI. asır şairlerinden Hindî Mahmud'a aittir. Hindî Mahmud'un Hindî Mahmud'un İngiltere Milli Kütüphanesinde bulunan "*Kitâbu Kısas-ı Enbiyâ*"sının mündericatında Ashâb-ı Kehf'in kıssası anlatılmaktadır. Kısas-ı Enbiyâ'nın 250a-252b varakları arasında bulunan *Kısas-ı Ashâbu'l-Kehf* başlıklı manzume, 65 beyittir.

### Sonuç

Çalışmamız vesilesiyle Ashâb-ı Kehf'in özellikle divan şiirindeki yansımaları ve bu konuda yazılmış müstakil manzum eserler hakkında bilgi vermeye çalıştık. Ashâb-ı Kehf konusunda yazılan müstakil eserlerde şairlerin, Kur'an'daki kıssanın muhtevasma büyük ölçüde sadık kaldıkları görülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabenin konu hakkındaki rivayetleri ve halk anlatılarının da kıssaların muhtevasında etkili olduğu tespit edilmiştir.

Kısaca şunu ifade etmeliyiz ki divan şairleri; müfessir, vak'anüvis veya bir müverrihden farklı bir gözle Ashâb-ı Kehf kıssasını nazma dökmüştür. Sahip oldukları dinî kültürün yanı sıra klasik şiirimizin estetiğinden de istifade ederek hem didaktik hem de edebî mahiyette manzumeler te'lif etmişlerdir.

### Kaynakça

- AFŞAROĞLU, Ali (2000). *Eshab-ı Kehf ve Rakıym*, İstanbul: Hilal Yay.
- Ahterî Mustafa Efendi (2009). *Ahterî-i Kebir*, (hızl: H. Ahmet Kırkkılıç, Yusuf Sancak), Ankara: TDK Yay.
- ALPARSLAN, Yaşar (2010). *Eshâb-ı Kehf Vukûu*, Şuyûu, Kahramanmaraş: Ukde Yay.
- ARSLAN, Mehmet (2005). *Bursalı İffet Divanı*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- ATEŞ, Süleyman (2004). *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- AYAN, Hüseyin, *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Cilt: I-II, Ankara: TDK Yay.
- AYDEMİR, Yaşar (2007). *Ravzî Divanı*, Ankara: Birleşik Kitabevi.
- CEYLAN, Ömür, YILMAZ, Ozan (2005). *Hazâna Sürgün Bahâr Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvânı- Bahâr-ı Efkâr*, İstanbul: Kitap Sarayı.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, TANYERİ, M. Ali (1981). *Hayretî Dîvan*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yay.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1999). *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- DEMİR, Şehmus (2003). *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yay.
- DOĞAN, Ahmet (2002). *Kuddûsî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- ERDOĞAN, Kenan, ÇALKA, M. Sait (2006). "Kasabalı Mehmet Nûrî Efendi ve Destanları", *Manisa Şehri Bilgi Şöleni Bildirileri*, Manisa, s. 215-258.

- 
- KARACAN, Turgut (1991). *Bosnalı Alaeddin Sâbit Divan*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay.
- Kur'an-ı Kerim Meâli (2009). (hızl: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), Ankara: DİB Yay.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1967). "Divan Edebiyatında Hikâye" *TDAY Belleten*, Ankara, s. 71-117.
- MENGİ, Mine (1995). *Mesîhî Dîvânı*, Ankara: AKM Yay.
- MERMER, Ahmet (1997). *Karamanlı Ayni ve Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yay.
- ÖZEN, Vahit (2010). *Nâfi Divânı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.
- SAZLIK, Fatma (2010). *Hasan Hilmî Hayatı, Edebi Kişiliği, Dîvânı ve Dîvânı'nın İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Afyonkarahisar Üniversitesi SBE.
- Seyyid Kutub (1969). *Kur'ân'da Edebî Tasvîr* (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Hilal Yay.
- TÜRKDOĞAN, Melike Gökcan (2010). "Klasik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesneviler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı* -Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı-, Volume: 3, Issue: 5, 2010, s. 64-92.
- YAĞIZ, Süleyman (1976). *Berçenekli Âşık Mahzunî*, İstanbul: May Yay.
- YÜKSEL, Hasan, vd. (1996). *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*, Sivas: Dilek Matbaacılık.

## ASHÂB-I KEHF KISSASININ FIKHÎ OKUNUŞU

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN\*

### ÖZET

Tebliğde kısaca kıssa kavramına yer verilecek, kıssa-şer'u men kablênâ ilişkisi üzerinde durulacak, Kur'ân ve hadislerde kıssalara yer verilmesinin hikmet ve gayeleri sıralanacaktır. Daha sonra kıssaların fikhî değeri ele alınacak bu bağlamda kıssalardan yararlanmak için bulunması gerekli şartlar, kıssalardan hüküm istinbat şekilleri ve kıssalardan çıkarılan bazı örnek fikhî hükümlere yer verilecektir. Bu bilgilerin arzının akabinde tebliğin omurgasını oluşturan Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkarılan fikhî hükümler sunulmaya çalışılacaktır. Bu cümleden olarak kıssadan çıkarılan usûl-i fikhî ve fûrû-ı fıkha dair hükümlere yer verilecektir. Tebliğ bir değerlendirme ve sonuçla tamamlanmaya çalışılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Ashâb-ı Kehf, kıssa, Şer'u men kablênâ, fikhî hüküm, icthad, istihsân, hicret, vekâlet, şirket, helal rızık, mescid

### THE JURISTIC READING OF THE PARABLE OF ASHAB AL-KAHF ABSTRACT

In this paper, the concept of "qissa" (parable) will be handled in brief and then the relation between qissa and shar'u men qablana (the shari'a of preceding prophets) will be concentrated on; and then the wisdoms and goals of giving place to the parables in the traditions will be lined up. Later on, the juristic value of the parables will be taken up; and within this context, it will be given place to the conditions required to benefit from the parables, the forms of extractions of verdicts from the parables and the examples of extracted juristic decrees. After giving this information, the verdicts extracted from the parable of Ashab al-Kahf (The friends of Cave), which forms the backbone of this paper, will be tried to submit. Within this context, the judgments belonging to the methodology of fiqh (jurisprudence) and its branches that were extracted from the parable will be given place. The paper will be completed with an evaluation and conclusion.

### Key Words:

Ashab al-Kahf (The Friends of Cave), qissa (parable), shari'a man qablana, juristic verdict, ijthad, istihsan, hijrah, wakalah (mandate), shirkah (company), legitimate livelihood, masjid

\*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - serturhan@cumhuriyet.edu.tr - s\_erturhan@hotmail.com

## ASHÂB-I KEHF KISSASININ FİKHÎ OKUNUŞU

### GİRİŞ

Tebliğimiz hakkında bir fikir oluşturması ve kıssalardan fikhî hüküm çıkarmanın önemine dikkat çekme bakımından M. Hamdi Yazır'ın şu tespitlerini paylaşmak istiyoruz.

Onun Kur'ân hakkındaki bazı mütalaaları şöyledir:

"... Kur'ân'ın manaları ihata olunup bitirilemez. Bir manası inkişaf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana daha ilh. yüz gösterir. Nurunun şa'saa-i vuzûhu (apaçık parlaklığı) içinde hafâ zuhur eder. Mü'mine hitap ederken kafire bir inzar fırlatır. Kâfiri inzar ederken mü'mine bir tebşîr nüktesi uzatır. Avama hitap ederken havâssı düşündürür. Alime söylerken cahile dinletir. Cahile söylerken alime dokundurur. Geçmişten bahsederken geleceği gösterir. Bu günü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Mü'minlere gaybı anlatırken kafirleri halden bîzâr eder. Ve bütün bunları hale, makama, mekana, zamana, mevzua göre en uygun, en ra'nâ kelimelerle ifade eder." (Yazır, 1971: I, 15-16). İşte Kur'ân böyle yüce bir kitaptır. Kur'ân kıssalarına fikhî açıdan bakarken bu tespitler göz önünde bulundurulmalıdır.

#### I-GENEL BİLGİLER

Bu başlık altında kıssa kavramı, Kıssa Şer'u men kablenâ arasındaki ilişki ve kıssaların verdiği genel mesajlara yer verilecektir.

#### A-Kıssa

Kıssa'nın sözlükteki anlamı bir şeyin izini sürerek arkasına düşmektir. Nitekim (Kehf, 18/64) âyetinde de geçtiği üzere "kıssa", "izlerini takip ederek geriye döndüler" demektir. "(Musâ'nın) kız kardeşine 'onun izini takip et' dedi." (Kasas, 28/11) âyetinde izini takip et, arkasını bırakma, demektir. İkinci olarak yine bu anlamdan alınıp izlemeye değer bir haber nakletmek, bir hikaye anlatmak manasına gelir. Üçüncüsü, o anlatılan haber anlamlarına gelir.

Kıssa da esasen izi sürülmeye değer hal ve durum anlamındadır. İşte bundan dolayı şehnameler gibi kaleme alınan, dillerde dolaşan destan ve hikayelere de kıssa adı verilir ki, buna Farsça'da destan veya efsane denilir. Ancak bizim dilimizde destan deyimi şöhreti yaygın olmak bakımından, efsane deyimi de inanılmaz derecede acâipliği bakımından, kıssa da ibretli özelliği bakımından kullanılır. Demek ki, bir haber veya hikayenin kıssa adını alabilmesi, izlenmeye değer ve yazılmaya değer bir özelliği taşımasına bağlıdır. Bunun içindir ki, edebiyatta kıssanın özel bir yeri ve önemi vardır. Bir hikayenin dillerde dolaşacak bir destan veya efsane halini alması, kalıcı bir güzelliği ifade eden bir olağanüstülikle ilgilidir. Güzellik ise çok yaygın bir şey olmadığından gerçekten de kıssa denilebilecek hikayeler çok nadir olur... (Yazır, 1971: IV, 2846-2847).

## B-Kıssa Şer'u Men Kablenâ İlişkisi

Kıssalar büyük ölçüde bizden önceki ümmetlerde geçen olaylardan oluştuğundan zorunlu olarak kıssa ve şer'u men kablenâ delili arasındaki bağlantı gündeme gelmektedir. O nedenle şimdi *Şer'u Men Kablenâ'nın* delil olma konusundaki yaklaşımlara bir göz atalım:

Şer'u men kablenâ (eş-şerâiü's-sâlife) Hz. Peygamberden önce gelen peygamberlere gönderilen şer'î hükümlerdir. Bu hükümlerin Muhammed (a.s.) ümmetini de bağlayıp bağlamayacağı hususu İslâm usûl bilginleri tarafından tartışılmış ve şu görüşlere yer verilmiştir (Şer'u Men Kablenâ'nın kaynak değeri hakkında bkz. İbn Hazm, ty: II, 153; Serahsî, 1993: II, 76-77, 99-105; Âmidî, ty: III, 4, 378 vd; Abdülaziz Buharî, 1997: III, 397 vd; Taftazânî, ty: II, 41-42; Zerkeşî, 1992: VI, 39 vd; İbn Ferhûn, 1995: II, 102; Emîr Pâdişâh, ty: III, 37 vd; Şevkânî, 1937: 239-240; Ebû Zehra, ty: 285-288; Zeydân, 1987: 263-266; Şâkiru'l-Hanbelî, 1948: 268-269; Yazır, 1971: II, 1334-1335; Bilmen, 1967: I, 195; Dönmez, 2010: 39, 15-19; Kahraman, 2010: 198-200):

a) Müslümanlar bakımından nesh edildiğine dair delil bulunan hükümler: Bu hükümlerin müslümanlar bakımından delil sayılmayacağı konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Meselâ En'âm, 5/146'da zikredilen yasaklar müslümanlar bakımından geçerli değildir.

b) Müslümanlar bakımından geçerli olduğuna dair delil bulunan hükümler: Bunlar kesinlikle müslümanları da bağlamaktadır. Namaz (Lokman, 31/17); İbrâhim,14/37; Tahâ, 20/14), oruç (Bakara, 2/184) ve kurbanla ilgili hükümler böyledir. Kurban hakkında Hz. Peygamber, kurban kesmemizi, çünkü bu ibadetin babamız Hz. İbrahim'in sünneti olduğunu ifade etmektedir (İbn Mâce, "Edâhî", 3).

c) Kur'an ve hadiste zikredilen ve nesh edildiğine dair bir kayıt da olmayan hükümler: Bu hükümleri ihtiva eden önceki peygamberlerin şeriatleri Hanefî fukahâsı, Mâlikîlerin çoğunluğu ve bazı Şafîî usulcülere göre bizim için de şeriat, hukuk kaynağıdır. Ahmed b. Hanbel'in tercih edilen görüşü de böyledir. Bu görüşte olan usulcüler gerekçe olarak şu ayetleri ileri sürmüşlerdir:

*"İşte o peygamberler Allah'ın hidayet verdiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy "* (En'âm, 6/90), *"Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi sizin için hukuk kuralı/şeriat yaptı."* (Şuara, 42/13).

Konunun Sünnetten dayanakları da bulunmaktadır. Bu delillerden biri şöyledir: Hz. Enes'in halası Rübeyy, bir cariyenin dişini kırmış, mağdur da onun aleyhine davacı olmuştur. Mağdurun davasında ısrarı üzerine Hz. Peygamber de Rübeyy'in kısas edilmesine hükmetmiş ve bu hükmünde



“اصار قولاً هلالاً باءاتك” *Allah’ın kitabı, kısası emretmektedir.*” (Buhârî, “Tefsîru Sûreti Bakara”, 23; İbn Mâce, “Diyât”, 16; Nesâî, “Kasâme”, 18) buyurarak Kur’ân’ı referans göstermiştir. Bu yaklaşımı ile Tevrat’ta geçen kısas hükmünün bizler için de geçerli olduğuna vurgu yapmıştır.

Zâhirîler ve Şafî mezhebinde sahih olan görüş ile Mu’tezile ve Şîa mezheplerine göre bahse konu hükümler bizim için delil değildir. Ahmed b. Hanbel’in bir görüşü de bu yöndedir. Bu fukahâ Mâide, 5/48; Nahl, 16/123 gibi ayetlerle ve meşhur Muâz hadisi ile istidlâl etmektedirler (İbn Hazm, ty: I, 153; Âmidî, ty: III, 4, 378 vd; Zerkeşî, 1992: VI, 39 vd; Dönmez, 2010: 39, 15-19).

Bu kapsamda yer alan hükümlerin Muhammed ümmeti hakkında da geçerli olması gerektiği yönündeki görüş tercihe şayan görülmüş, usulcülerin bu konudaki ihtilafların daha çok lafzî olduğu ifade edilmiştir. Çünkü pratikte bu hükümlerle amel edildiği görülmektedir. Meselâ kısas hükmünün bizi bağlamadığını söyleyen hiçbir fakih yoktur. Çünkü uygulama böyle gelmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, uyumak veya unutmak suretiyle namazını kaçırın kimsenin uyandığında veya hatırladığında kaza etmesini söylemiş (Ebû Dâvûd, “Salât”, 11; Nesâî, “Mevâkît”, 53; İbn Mâce, “Salât”, 10; Dârimî, “Salât”, 26) akabinde “*Beni anmak için namaz kı. Tâhâ, (20/4)*” ayetini okumuş ve ayeti namazın kaza edilmesine delil getirmiştir. Oysaki bu ayette Hz. Musa’ya hitap edilmektedir.

Nihaî tahlilde usulcüler Şer’u men kablênâ konusundaki yaklaşımları şu şekilde formüle etmişlerdir:

Allah ve Peygamberi tarafından bize bildirilen ve bunların neshedildiğine dair açık hüküm bulunmayan hükümler bizim için de delildir. Bu takdirde şer’u men kablênâ veya şerâii sâlife Kitap ve Sünnet’e raci olmuş olur.

Buna göre Kur’ân veya Sünnet tarafından bizim için de hukuk kuralı olduğu ifade edilen veya teyid edilen veyahut nesh edilmeyen kıssalardaki hükümler Muhammed ümmeti için de geçerlidir.

### **C-Kıssaların Genel Mesajları**

Kıssaların genel amaçlarını veya kıssalarla bizlere verilmek istenen mesajları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Peygamber’i teselli etmek, moral vermek (Hûd, 11/12), b) İnsan duygularını güven, korku ve ümit yönünde harekete geçirmek, c) Muhatapların ibret almalarını sağlamak (Yusuf, 12/111; Hûd, 11/120; Hicr, 15/75), d) Vahiy ve risaletin ispatlanması (Bkz. Âl-i İmrân, 3/49; Hûd, 11/49), e) İlahî dinlerinin tamamının kaynağının aynı olduğuna dikkat çekilmesi (Enbiyâ, 21/25). f) Peygamberlerin tevhid mücadelesi uğrunda karşılaştıkları zulüm ve direnişlere karşı gösterdikleri eşsiz sabır örneklerinin sunulması ve onların karşılaştıkları çile ve işkencelere karşı gösterilen metanetle peygamberin ve bizlerin teselli edilmesi (Bkz. En’âm, 91), g) İnsan fitratının (ğarâiz), karakterinin farklılığı ve bu farklılığın davranışlar üzerinde ve diğer insanlarla ilişkilerine etkilerinin beyanı, h) Ancak bir kısmına günümüzde ulaşılabilmiş kozmik aleme ilişkin nice kevnî bilimsel gerçeklerin bildirilmesi gibi hususlardır. Kısaca Kur’ân’ın amacı ne ise kıssaların amacı da odur (Zeydân, 1998: I, 6-8; Yıldırım, 1985: 106-109; Şengül, 2002: 25, 498-501; Demir, 2003: 142-150; Acar, 2005: 115 vd.).

## II-KISSALARIN FIKHÎ DEĞERİ

Kur'ân kıssaları tarihi, ahlaki, kelâmî, tasavvufî, sosyolojik, psikolojik, pedagojik, edebi ve bilimsel birçok açıdan inceleme konusu yapılabilir ve yapılmıştır (Halefullah, 2002; Görgün, 1988, 19-40). Fikhî açıdan kıssalardan çıkarılan hükümlere yer yer tefsir kaynaklarında özellikle ahkâm ayetlerini konu edinen tefsir kitaplarında yer verilmiş, fikhî kitaplarında da ilgili konunun temellendirilmesi bağlamında atıflarda bulunulmuştur. Klasik kaynaklarımızda müstakil olarak kıssa ve fikhî ilişkisini konu edinen müstakil esere pek rastlanmamaktadır.

Kur'ân kıssalarının fikhî hükümlere kaynaklık edip etmeyeceği konusunda İslâm hukukçularının farklı yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir. Mu'tezile, Şîa ve Zâhirî hukukçuları ile Gazâlî ve Âmidî kıssaların hüküm kaynağı olmasını kabul etmezler. Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü de böyledir. Bu hukukçulara göre önceki şerâatlar, İslâm Hukuku'nun kaynaklarından sayılmadığı için kıssalarda ictehad kaynağı olma konusunda şüphelidirler (Acar, 2005: 62). İbn Hazm, kıyas vb delilleri tamamen reddettiğinden (İbn Hazm, ty: II, 515 vd) kıssalarda anlatılanlara da kıyas yapılamaz. Ona göre sadece kıssalardaki "tevhid" ayetlerinin bir değeri vardır. Diğer konulara da uymamız istenseydi, açıkça bildirilirdi (Acar, 2005: 62).

Bu görüşe karşın Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî fukahasının çoğunluğu, hakkında açık nass bulunmayan hususlarda kıssaların ictehad kaynağı ve fikhî hükümlere kaynaklık edeceği düşüncesindedirler (Acar, 2005: 62-65).

### A-Fikhî Açıdan Kıssalardan Yararlanma Şartları

Fikhî açıdan kıssalardan yararlanma şartlarını maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Kıssada konu edilen hususlar Kur'ân ve Sünnet'in sarih hükmüne aykırı olmayacak: Bu konuda Kur'ân ve Sünnetle vaz' edilen başka açık bir hüküm bulunduğu kıssadaki hüküm dikkate alınmaz.

b) Kıssadaki hükümler, şer'î ve aklî esaslar ile İslâm hukukunun yerleşik kurallarına aykırı olmayacak,

c) Kıssalarda geçen hükümler tahsis veya neshe uğramış olmayacak (Acar, 2005: 128-143).

### B-Kıssalardan Fikhî Hüküm İstinbât Şekilleri

Diğer fikhî hükümlerde olduğu gibi kıssalardan çıkarılan fikhî hükümler de ya nassların mantûkundan veya mefhûmundan çıkarılabilir (Acar, 2005: 153-170). Fikhî hükümlere kaynaklık eden kıssalar ilgili konunun doğrudan müstakil delili olabileceği gibi hükmü açık bir meselenin hükmünü teyit eder mahiyette de olabilir (Acar, 2005: 77-80).

### C-Kıssalardan Çıkarılan Bazı Fikhî Hükümler

Kur'ân kıssalarından fikhî meselelere dair birçok hüküm çıkarılmıştır. Bir fikir vermesi açısından birkaç örnek vermekle yetineceğiz (Acar, 2005: 192-262).

a) İş ve icâre akdi

Hz. Yusuf'un, kraldan Mısır hazinelerinin yönetimini talep etmesi (Yusuf, 12/55) iş akdinin meşruiyetine (Acar, 2005: 210); Hz. Şuayb'ın kızlarının, Hz. Musa'yı koyunlarını olatması için çoban tutmalarını istemeleri (Kasas, 82/27) de kira akdine dayanak gösterilmektedir (Acar, 2005: 211).

b) Kefâlet Akdi

Hz. Meryem'in bakımını üstlenme konusundaki yarışın, kur'a sonucu Hz. Zekeriyya'ya çıkmış olması ile (Âl-i İmrân, 3/44) Yusuf kıssası içerisinde yer alan "*Kralın su kabını arıyoruz. Onu getirene bir deve yükü bahşiş vardır. (İçlerinden biri) Ben buna kefilim, dedi.*" (Yusuf, 12/72) ayeti kefâlet akdine dayanak olarak gösterilmektedir. Ayette geçtiğine göre kralın su kabı aranmakta ve bunu getirene bir ödül vaat edilmektedir. O halde edim, tasın getirilmesi, bunun karşılığı ise verilecek bahşiştir. Kral ise taşı alacak ve bahşişi ödeyecek borçlu konumundadır. Ödülü kral adına vaat eden kişi ise kefildir. Böylece bu ayet kefâlet akdinin dayanağı kabul edilmiştir (Kahraman, 2008: 71-72).

c) Cuâle Akdi

Cuâle, ödül akdi demektir. Bir şahsın, belli bir iş veya hizmet ifa edecek herhangi bir şahıs yani gayri muayyen bir kimse için belli bir bedel veya mükâfât vaat etmesi şeklinde gerçekleşir (Karaman, 1991: II, 44).

Cuâle akdinin Kur'ân'dan dayanağı Hz. Yusuf'un kıssasında geçen şu olaydır: Hz. Yusuf, kıtlık yılında Mısır'a gelen ve kendisini tanımayan kardeşlerini misafir eder. O, içlerinden çok sevdiği Bünyamin'in Mısır'da kalmasını arzu etmektedir. Onun buğday çuvalına krala ait su kabını kor ve hırsızlık yaptığı bahanesiyle onu alıkoymak ister. Arama yapan görevliler şöyle derler: "*Melik'in su kabını arıyoruz. Onu getirene bir deve yükü (bahşiş) var. Ben de buna kefilim.*" (Yusuf, 12/72). Görüldüğü üzere bu akdin birinci dayanağı Yusuf kıssasıdır (Apaydın, 1997: I, 353-354; Acar, 2005: 214-216).

d) Muhâyee Akdi

Muhâyee: Müşterek mülke sahip ortaklardan her birine bu mülkün belirlenen kısmından belli bir süre yararlanma hakkıdır (Bilmen, 1967: VII, 59, 155 vd; Zerkâ, 1968: I, 265).

Salih peygamberin devesi (Kamer, 54/28) muhâyee yani menfaatin taksiminin dayanağı olarak kabul edilmektedir (Serahsî, 1993: II, 100; Acar, 2005: 231-232).

e) Nazara Karşı Korunmak

Hz. Yakub'un çocuklarına şehre aynı kapıdan birlikte değil de şehrin

farklı kapılarından dikkat çekmeden girmelerini tavsiye etmesi (Yusuf, 12/69) nazara karşı tedbirin dayanağı olarak gösterilmiştir (Acar, 2005: 260).

Kıssalara sadece Kur'ânda yer verilmediğini belirtelim. Hadislerde de oldukça çok kıssalara yer verilmektedir. Çalışmamız Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf kıssası etrafında olduğundan ağırlıklı olarak Kur'ân kıssalarına atıf yapmıştır (Uysal, 2006: 33-58).

### **III-ASHÂB-I KEHF KISSASINDAN İSTİNBÂT EDİLEN FİKHÎ HÜKÜMLER**

Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkarılan fikhî hükümlere geçmeden önce Ashâb-ı Kehf hakkında özlü bilgi vermenin isabetli olacağını düşünüyoruz. Kıssanın nüzûl sebebi Nadr b. Hâris'in bu konuyu Hz. Peygamber'e sorması, Hz. Peygamber'in de kıssa hakkında yarın bilgi vereceğini söylemesidir. Hz. Peygamber, istisnâ etmeden böyle bir ifadeye bulunmuş, ama vahiy gecikmiş ve ancak on beş gün sonra gelmiştir (Râzî, 1990: XI/21, 69; Karaman & diğerleri, 2007: III, 539).

Putperest bir kavmin içerisinde yaşayan Allah'ın varlığına ve birliğine inanan bir gurup genç (fitye), ülkenin yöneticisi karşısında bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkmış, bu kavmin baskı, zulüm ve işkencelerinden korunmak bir başka ifadeyle taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten korunmak amacıyla bir mağaraya sığınmışlar, bu mağarada yanlarındaki köpekleriyle birlikte derin bir uykuya dalmışlar ve muhtemelen 309 yıl sonra uyanmışlardır. Uyanmalarının akabinde bu mağarada bir gün veya daha kısa bir süre uyuduklarını zanneden bu gençler daha sonra aralarından birini gümüş bir para vererek kendilerine yiyecek almak üzere kente göndermişler, onların bu durumuna vakıf olan insanlar, Allah'ın vaadinin hak olduğuna ve kıyametin mutlaka geleceğine inanmışlardır. Akabinde de mağaranın bulunduğu yere bir mescid yapmaya karar vermişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında ihtilaf olduğu bildirilmekte, bu konuda tartışma recmen bi'l-ğayb olarak nitelendirilmekte, gerçek sayının ancak Allah tarafından bilinebileceğine dikkat çekilmektedir (Kehf, 18/22).

Kur'ân'da olayın ne zaman vukûbulduğu, mağaranın yeri gibi hususlar zikredilmemektedir. Ancak mağaranın konumunun kızıy-güney istikametinde olduğu belirtilmektedir (Kehf, 18/17). Aynı şekilde Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsa'dan önce mi yoksa sonra mı yaşadıklarına veya hangi peygamberin şeriatına mensup olduklarına dair bir sarahat de bulunmamaktadır. Mâverdî'ye göre (Mâverdî, 1994: 117; Mâverdî, ty: III, 288) bu gençler Hz. İsa'dan önce yaşamışlar, Cenâb-ı Hak, Hz. İsa'ya onların durumlarını bildirmiş, Ashâb-ı Kehf'i Hz. İsa'dan sonra diriltmiştir.

Olayın geçtiği yer hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Anadolu

toprakları arasında *Afşin/Efsûs* (Alparslan, 2010: s. 279-285) ile birlikte Tarsus, Efes gibi yerlerin ismi de geçmekte Anadolu dışımda olayın geçtiği mekanlar olarak Afganistan, Doğu Türkistan, Nahcivan, Mısır, Suriye, Cezayir, Ürdün gibi ülkelerin de adları geçmektedir (Derveze, 1926: VI, 10-15; Saîd Havvâ, 1993: VI, 3161-3163; Karaman & diğerleri, 2007: III, 538-539; Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", 1991: III, 465-467; Harman, 1997: I, 167-169).

Bu bilgilerden sonra çalışmamızın omurgasını oluşturan Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkarılan tespit edebildiğimiz fikhî nitelikli hükümlere geçebiliriz. Bir insicam teşkil etmesi açısından bu başlık altında usûl ve fûrû ile ilgili istinbat edilen hükümlere ayrı başlıklar altında yer verilecektir.

### A-Usûl İle İlgili Hükümler

Kıssadan çıkarılan usûlle ilgili hükümlere geçmeden önce genel bir kabule yer vermek isabetli olacaktır. O da kıyası kabul eden bütün usûl bilginlerinin, kıssaları kıyasın meşruiyet delilleri arasında saymış olmalarıdır. Çünkü Kur'ân kıssalarının hemen hepsinin sonunda anlatılan kıssadan ibret alınması için akıl sahipleri uyarılmaktadır (Haşr, 59/2). İbret almak ise muhatapların kendi hallerini kıssada anlatılan kişi, kavim veya olaya kıyas etmeleriyle mümkündür. O nedenle kıssalar, kıyasın şer'î bir delil olduğunun (Şa'bân, ty: 117-118; Zeydân, 1987: 220.) açık kanıtlarındandır (Acar, 2005: 171).

### 1-Ehemmin Mühime Takdimi

Bu kural esasında hayatın hemen bütün alanlarını, bu alanda fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili konuları da kapsayan çok geniş uygulamaya sahip bir kuraldır. Zarurî maslahatın hâciye öncelenmesi, farzın nafıleye öncelenmesi, cariye dahi olsa nikahta mü'mine bir bayanın müşrik bayana tercihi, muhtaç akrabasının diğer fakirlere öncelenmesi gibi hususlar bu kapsamdadır (Karadâvî, 2007; Vekîlî, 1997).

A shâb-ı Kehf, uyandıktan sonra ne kadar uyduklarını birbirlerine sorup da kesin bir görüşe varamayınca (Kehf, 18/19), bu tartışmayı bırakmışlar ve kendileri için daha önemli, hayati ve güncel olan meseleye yani ihtiyaç hissettikleri yemeği, gıdayı nasıl temin edecekleri hususuna dönmüşlerdir. Alimler bu ayetten "*ehemmin mühimme takdim edileceği*" hükmünü çıkarmışlardır (İbn Kesîr, 1981: II, 412-413; Zeydân, 1998: I, 578). Yani ne kadar kaldıkları hususunda tereddüt hasıl olunca, bu tartışmayı bırakıp kendileri için daha önemli (ehemm) olan hususa döndüler. O da yeme ve içme konusundaki ihtiyaçlarıdır (Merâğî, ty: V/13, 131). Aynı şekilde insanlar arasında ashâb-ı Kehfin sayısı hakkında tartışmalara Kur'ân'da dikkat çekilmiş (Kehf, 18/22) ehemmiyetli olanın sayılarının bilinmesinde değil Kur'ân'ın dikkat çektiği hususta yani yiğitlerin, dinlerini korumak amacıyla hicret etmeleri ve küfrün gücüne teslim olmamalarında olduğuna dikkat çekilmiştir (Merâğî,

ty: V/13, 135; Vekîlî, 1997: 22.

## 2-İctihadın Cevazı

Zemahşerî (538/1144), yukarıda zikredilen (Kehf, 18/19. ayetin, ic-tihadın ve galip zanla hükmetmenin meşruiyetine delil teşkil ettiğini söyle-mektedir. Müellife göre Ashâb-ı Kehf'in bu şekilde görüş belirtmeleri hataya muhtemel olsa bile yalan değildir (Zemahşerî, 1983: II, 476; Kâsımî, ty: XI, 4033). Çünkü gençler bu görüşlerini belirtirlerken kendilerinde oluşan kana-ate ve galip zanna göre hareket etmektedirler.

Bilindiği üzere icthad fikhî hükümler için kaçınılmaz ve zarurî bir faaliyettir. Öyle ki iyi niyetle icthad sonucu hatalı bir sonuca da ulaşılsa müc-tehid bu faaliyeti karşılığı sevaba nail olmaktadır (Buhârî, "İ'tisâm", 20-21; Müslim, "Ekdiye", 15; Ebû Dâvûd, "Ekdiye", 2; Nesâî, "Ahkâm", 2, "Kudât", 3; İbn Mâce, "Ahkâm", 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 204-205. İctihad konusunda geniş bilgi için bkz. Karaman, 1996).

## 3-İstihân'ın İptali

İmam Şafî'ye göre bir müctehidin kıyasa muhalif olarak istihšana başvurması caiz değildir. Çünkü böyle bir durum caiz olsaydı, din içerisinde (müctehid tarafından) bir şeriat vaz'ı da caiz olurdu (Mâverdî, 1994: XVI, 163 vd). Yani İmam Şafî, istihsanı şer'î bir delil olarak kabul etmemektedir.

İmam Şafî, istihsanı red bağlamında (كَيْدٌ ذَلَّ عَافِيْنَ اِيَّ شَلَّ نَلْوُقَاتِ الْوُ) Kehf, 18/23-24. ayetleriyle istidlâl ederek şu görüşlere yer verir: Müşrikler, Hz. Peygamber'e ashâb-ı Kehf ve diğerleri hakkında soru sordular. Hz. Peygamber de onlara (Cebrâil'e sorayım ve) size yarın haber vereyim şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine (كَيْدٌ ذَلَّ عَافِيْنَ اِيَّ شَلَّ نَلْوُقَاتِ الْوُ) ayeti nazil oldu. Yani Hz. Peygamber, kendi icthadına ve re'yine dayanarak değil sadece Allah'ın indirdiği ile hüküm verdi. Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı istihsanın batıl olduğunun açık delillerindendir (Şafî, 1990: 47). Yine İmam Şafî aynı ayeti referans göstererek bir müslümanın münhasıran bildiği konularda görüş beyan etmesi gerektiğini, bilme-diği konularla ilgili görüş serdetmemesi gerektiğini söyler (Şafî, 1990: 319-320).

## 4-Kıyasın Reddi

Cumhûr, kıyasın şer'î delillerden olduğu konusunda hemfikirdir. Şu kadar var ki, Zâhirî usulcüler ile (İbn Hazm, ty: II, 515 vd), Nazzâm ve bazı Şîa usulcülerini kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmezler (Şa'bân, ty: 117-126; Zeydân, 1987: s. 221-229).

Fahreddîn Râzî, kıyası reddeden bilginlerin Kehf, 22 (قَتَّالَتْ نَوْلُوقَيَّسِ) (بَيْ عِلَابِ أَمْ جَرَّ مُمْبَلِّكَ مُمْسِدَاسٍ قَسْمَخٍ نَوْلُوقَيَّو مُمْبَلِّكَ مُمْعَبَارِ) ayet i ile istidlal ettiklerini ifade eder. Çünkü ayette Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında ileri sürülen görüşler recmen bi'l-ğayb (gaybm taşlanması/mesnetsiz, delilsiz

tahminlerde bulunmak) olarak vâsfedilmektedir. Bu da gayb hakkında zanna dayanarak hüküm vermek demektir. Kıyas da zanna dayanan bir delildir. Dolayısıyla bu fakihlere göre kıyasla fikhî bir konuda hüküm vermek de batıldır (Râzî, 1990: XI/21, s. 90).

### **5-Taklidin Fesâdı**

Fıkıh usûlünde taklit, bir görüşü delilsiz olarak kabul etmektir (Karaman, 1996: 195). Kâşânî (730/1329), Kehf, 18/15. ayetinin taklidin fesâdına delil olduğunu ifade etmekte (Kâsımî, ty: (X-XI)/XI, 4029), Râzî daha da ileri giderek bu ayetin taklitle hükmetmenin fesâdı konusunda en kuvvetli delil olduğunu söylemektedir (Râzî, 1990: XI/21, 84). Çünkü dini (hükümler) ancak delille alınır. Delile istinat etmeyen hükümler ise merduttur (Âlûsî, 1994: IX/15, 318).

Bağlam gereği bahse konu ayette her ne kadar itikadî konularda taklidin yanlış olduğu dile getirilmiş ise de aynı husus fikhî konularda da o oranda geçerlidir. Çünkü bu nasslar genel nitelikli nasslardır (Âmm lafız). Nitekim Hz. Peygamber, iddia sahibinin bu iddiasını beyyine ile ispat yükümlülüğü bulunduğuna (Buhârî, “Rehin”, 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 12; İbn Mâce “Ahkâm”, 7) dikkat çekmiştir (Mecelle, md. 76).

Usûl bilginleri esas itibariyle kör taklide karşıdır. Bu itibarla bir grup usulcü taklide asla cevaz vermezler. Özellikle bir müctehidin diğer müctehidi taklit etmesi cumhûr tarafından haram kabul edilmiştir. Şu kadar var ki cumhura göre delili bulma ve anlama imkanına sahip olmayan bir takım kişiler bakımından (avam) belli şartlar çerçevesinde amelî konularda taklit de caiz görülmüştür (Geniş bilgi için bkz. Seyyid Bey, 1333: 273-289; Zeydân, 1987: 410-413; Karaman, 1996: 195-207; Paçacı, 1988: I, 297-316).

### **B-Fürû-ı Fıkıhla İlgili Hükümler**

Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkarılan fikhî hükümleri alfabetik sıraya göre şu şekilde arz edebiliriz.

#### **1-Dua**

Dua, bir müslümanın hayatında müstesna bir konuma ve tartışılmaz bir role sahiptir. Dua başlı başına bir amel ve ibadettir (Furkân, 25/77; Tirmizî, “Bakara Sûresi Tefsiri”, 16, 40; İbn Mâce, “Dua”, 1; Ahmed b. Hanbel, IV, 267, 271, 276). Duanın müstecâp olması için riayet edilmesi gereken bir takım fikhî şartları ve adâbı bulunmaktadır (Bkz. Yazır, 1971: III, 2193-2195).

Ashâb-ı Kehf, kendilerini takip eden müşrik toplumun şerrinden kaçmışlar ve duaya yönelerek Allah’a sığınmışlardır. Kehf, 17/10. ayeti (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ كَفَرٌ كَفْرًا ۚ ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ) her hal u karda Allah’tan istimdâd etmemizin delilidir. Özellikle de fitneden kaçarken kişinin Allah’a dua etmesi gerekir. Çünkü Cenâb-ı Hak Ashâbı Kehf’in bu yaklaşımlarından razı olmuş ve dualarına da icabet etmiştir (Cessâs, 1993: III, 313; Zuhaylî, 2005: VIII, 204).

## 2-Emr-i Bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker

İslâm, üstün ahlâkî meziyet ve faziletlerle donanmış insanların oluşturduğu bir toplum oluşturmayı bir başka ifadeyle “*veryüzüne salih kulların hakim olmasını*” amaçlamıştır (Enbiya, 21/105). Böyle bir toplumun oluşması için sadece üstün ahlâkî donanımına sahip erdemli bir insan olmayı yeterli bulmayıp muslih yani ıslah edici olmayı (Hûd, 11/117) ve kardeşinin zulmüne engel olmayı (Buhârî, “Mezalim”, 4; “İkrah”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 68; Dârimî, “Rikak”, 40; Ahmed b. Hanbel, III, 99, 201, 324) da gerekli görmüş, bunun için de toplum bireylerini emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker vazifesiyle (Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; A'râf, 7/157; Tevbe, 9/71, 112; Nahl, 16/125; Lokmân, 31/17; Asr, 100/1-3) yükümlü tutmuştur (Mâverdî, 1990: 391-392; Gazâlî, 1982: II, 306-313; İbn Teymiyye, ty: XXVIII, 122-178; Zuhayfî, 1989: VI, 763-765; Karaman, 2003: II, 615-616). Bu görev müslümanların tamamı bakımından farz-ı kifâye hükmündedir (Yazır, 1971: II, 1155).

Bir hadis-i şerifte de bu görevin ne şekilde ifa edileceğinin yöntemleri belirlenmiştir (Müslim, “İman”, 20; Ebû Dâvûd, “Salât”, 242, “Melâhim”, 16; Tirmizî, “Fiten”, 9, “Birr”, 15; İbn Mâce, “Fiten”, 20; İbn Hanbel, V, 388).

Ashâb-ı Kehf yiğitleri de ülkenin zalim ve inkarcı kralına karşı aynı tutumu sergilemişlerdir. Bu husus Kehf, 18/14-15. ayetlerinde şu şekilde hikaye edilmektedir: “*Onların kalpleri üzerinde (sabrı ve kararlılığı) rabtetmiştik; (Krala karşı) Kıyam ettiklerinde demişlerdi ki: 'Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbi'dir; ilah olarak biz O'ndan başkasına kesinlikle tapmayız, (Böyle yapacak olursak) hakikaten biz haktan uzaklaşmış oluruz.'*”

Kafir kral, bu gençlerin durumunu öğrenince onları huzuruna getirmiş, onları inançları konusunda sorguya çekmiş, onlar da hakkı anlatıp kralı da hakka, Allah'a imana davet etmişlerdir. Ama kral onların bu davetini reddetmiş üstelik onları tehdit etmiş ve durumlarını gözden geçirip kralın dinine dönmeleri için mühlet vermiştir. Bu ayet, İslâm davetçileri üzerine emri bi'l-ma'rufun farz olduğunu, özellikle de bu görevi mütekebbir ve zalim hakimler huzurunda yapmanın önemini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber, cihadın en faziletlisinin zalim sultan karşısında hakkı söylemek olduğuna (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13; Nesâî, “Bey'a”, 37; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ahmed b. Hanbel, III, 19, 61, IV, 315) vurgu yapmıştır (Zeydân, 1998: I, 568-569).

## 3-Fetvâ

Fetva kişinin amelî hayatı bakımından çok önem arz etmektedir. O nedenle fetvanın mutlaka fetvâ ehliyetini haiz kimselerden, uzmanlarından sorulması hayati önem taşımaktadır (Fetvâ hk. Bkz. Seyyid Bey, 1333: 289-296; Ebû Zehra, ty: 376-381). Genel olarak bir meselenin uzmanına sorulma





1985: X, 375). Gıdanın helal olması yanında kaliteli olmasını talep etmenin önündē de bir engel yoktur. Çünkü helal bir şeyi kimsenin haram yapma yetkisi yoktur. Ayrıca sağlıklı akıl ve bedenler için gıdanın da kaliteli ve hoş olması gerekir, israf olmaması koşuluyla. Çünkü bedenin de kişi üzerinde hakkı bulunmaktadır. Diğer taraftan Ashâb-ı Kehf'in kaldıkları mağaradan ne zaman çıkacakları meçhuldü. O nedenle aşırı ihtiyaçları ve kaldıkları sürece kendilerine yetecek derecede çok gıda maddesi almak istemişlerdi. O itibarla bu anlamların hepsi de uygun ve isabetlidir (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i Sünne*, 2004:III, 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1983: II, 477; İbnü'l-Arabî, 1998: *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 224; Râzî, 1990: *Mefâtihu'l-ğayb*, XI/21, s. 88; Âlûsî, 1994: IX/15, 333; Kâsımî, ty: *Mehâsinü't-te'vîl*, XI, 4035; Saîd Havvâ, 1993: *el-Esâs fi't-tefsîr*, VI, 3170; Zeydân, 1998: I, 577-580.

### 5-Hicret-Uzlet

Kehf, 18/10 ayeti (كُنْ دَلِيلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا قُلْ إِنَّمَا أَدِيتُكُمْ مَا كُنْتُ مَلِيًّا وَلَا أَنَا أَنزِلُكُمْ بِهِ خَيْرًا وَلَا أَنَا مَكِينٌ لِّكُمْ فِي شَيْءٍ مِّنْهُم مَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ) dinini muhafaza amacıyla hicret etmenin, emin bir mekana sığınmanın, aile, akraba, arkadaş, vatan ve mal varlığını terk etmenin cevazı konusunda açık delildir. Ayette söz konusu edilen mü'min gençlerin mağaraya sığınmaları olayı, Kâfir kral Dakyanus ve o ülkedeki putperestlerin kendilerini fitneye düşürmelerinden korunmaları ve dinlerini koruma amacıyla bir kaçıştır. Dinin selameti ve kafirlerin fitnelerinden kurtulmak için bu gereklidir. Dinini korumak amacıyla zalimlerin zulmünden kaçarak hicret etmek peygamberlerin sünnetidir. Nitekim Hz. Peygamber ve ashabı da dinini korumak ve yaymak için Mekke'den hicret etmişlerdir. Takıyye suretiyle dahi olsa kişinin küfür kelimesini telaffuza maruz kalmaması için bunu (hicreti) yapması gerekir. Hicretin caiz olduğu istisnâî durum, fitneye maruz kalma haline münhasırdır. Yani hicret sadece dinini kurtarmak amacıyla veya darulküfürde ikamet, küfür kelimesini söyleme dışında mümkün olmaması halinde caiz görülmüştür. Bunun dışındaki hallerde insanlar arasında kalmak uzlet ve hicretten daha hayırlı görülmüştür (Cessâs, 1993: III, 313; Kurtubî, 1985: X, 360-361; Âlûsî, 1994: IX/15, 320; Zuhaylî, 2005: VIII, 203-204.

Fitnenin boyutu ve şiddetine göre kişi uzleti veya hicreti tercih etmelidir. Uzlet kafi geliyorsa uzletle yetinmeli, kafi gelmiyorsa hicret etmelidir (İbn Kesîr, 1981: II, 411; Zeydân, 1998: I, 569-571).

### 6-İkrah

Mecelle'nin tarifine göre ikrah, "Bir kimseyi ihâfe (korkutma) ile, rızası olmaksızın, bir iş işlemek üzere biğayr-i hakkın (haksız yere) icbar etmektir (*Mecelle*, md. 948).

İkrahtan bahsedebilmek için şu unsurların bulunması gerekir:

a) Mükrihin, kişiye yaptığı tehdidi gerçekten gerçekleştirebilecek güce sahip olması,

b) Mükrehde, mükrihin tehdit ettiği hususu gerçekleştirileceğine dair kanaatin oluşması ve fiili bu sâikle işlemiş olması,

c) İkraha konu hususlar, mükrehin canına, vücut bütünlüğü veya malını itlâfa yönelik olmalıdır.

d) İşlenmesi için zor kullanılan ve baskı yapılan fiiller şer'an yasaklanmış olmalıdır (Kâsânî, ty: VII, 176; Ali Haydar, 1330: III, 15-16; Mahmasânî, 1972: II, 445; Zeydân, 1987:135).

Fakihler, ikrahı genelde “mülci” ve “gayr-i mülci” şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutmuşlardır.

İkrah-ı Mülci’: Şiddetli bir tehditle kişinin canını ortadan kaldırmaya veya hayat bütünlüğüne yönelik yapılan ikrahtır. Malının tamamını itlâf etmeye yönelik tehditler de bu kapsamdadır. İkraha bu çeşidi mükrehi canını veya herhangi bir organını kaybetme korkusuyla yapılması istenen fiili işlemeye mecbur ettiği için, ikrah-ı mülci’ denmiştir. Bu ikrah, cebir altındaki şahsın ihtiyarını yani hür iradesiyle hareket etme yeteneğini ifsad eder ve rızasını da yok eder. Bu ikraha “tam ikrah” da denilmiştir (Kâsânî, ty: VII, 175; Abdülaziz Buhârî, 1997: IV, 632; Emîr Pâdişâh, ty: II, 307; Hâdimî, 1303: 299; Ali Haydar, 1330: III, 17; Zeydân, 1987: 136; Zerkâ, 1968: I, 369; Şa’bân, ty: 239; Karaman, 1991: II, 150; Aydın, Hakkı, 1993: XI, 299).

İkrah-ı Gayr-i Mülci’: Cana ve vücut bütünlüğüne yönelik olmayan, dövme ve hapsedme kabilinden tehditlerle yapılan ikrahtır. Bu ikrahın diğer adı da “nâkis ikrah”tır. Mülci’ ikrahda rıza yok olmakta irade ve ihtiyar sakatlanmakta; gayr-i mülci’ ikrahta ise irade ve ihtiyar yok olmamakta ama rıza yok olmaktadır. Şahsın zor altında yaptığı fiilinden sorumluluğu maruz kaldığı ikrah çeşidine göre farklılık arz etmektedir (Kâsânî, ty: *Bedâi’*, VII, 175; Abdülaziz Buhârî, 1997: IV, 632; Emîr Pâdişâh, ty: II, 307; Hâdimî, 1303: 299; Ali Haydar, 1330: III, 18; Zeydân, 1987: 135; Zerkâ, 1968: I, 369; Şa’bân, ty: 239; Karaman, 1991: *İslâm* Hukuku, II, 151; Aydın, 1993: XI, 299; Çalış, 2004: 146-150; Çalış, 2004: *İslâm’da Kolaylaştırma İlkesi*, 116-123).

“Çünkü onlar şayet sizi ellerine geçirirlerse ya taşlayarak öldürürler; yahut kendi dinlerine döndürürler ki, o takdirde asla iflâh olamazsınız”/ (آدباً اذاً اوحل فئت نل و مهتل م ي ف م كودى غي و أ م ك و م ج ر ي م ك ي ل ع اور م ظي ن ا م ن ا) meâlindeki 18/20. ayette esasen ağır bir ikrah hali söz konusu edilmektedir. Şöyle ki, kafirlerin Ashâb-ı Kehf’e muttali olup onları ele geçirmeleri halinde onlar ya recmedilerek öldürülecekler, ölmek istememeleri halinde irtidata zorlanacaklardır. Ayette, Ashâb-ı Kehf’in recm edilmekten kurtulmak için ikrah sonucu, tevhid akidesini bırakıp müşriklerin dinlerine dönmeleri halinde asla iflah olmayacakları vurgulanmaktadır.

İkrah halinin geçmiş ümmetlerin şeraitlerinde ruhsat gerekçesi olup



Onun için ruhsat ile amel etmeyi “*hasenâtü’l-ibrâr seyyiâtü’l-mukarrabîn*” ifadesi gereğince sakıncalı olmaktan uzak görmemişlerdir.

İkincisi: Bu söz, henüz ikrah durumunda değil, ikrah durumuna düşmekten son derece sakınmak için söylenmiştir. Çünkü sakınmada (tevakkî) kusurlu davranıp da zorlanma durumuna düşüldüğü zaman sorumluluk ortadan kalkmaz.

Üçüncüsü: Bu kabil ikrah halleri sonucu küfrü gerektiren amellerin devamlı yapılması küfrü gerektiren amellere bir alışkanlık, ülfet kazanılması ve kişilerin duyarsızlaşmasına neden olabilir. O takdirde bu kişiler açısından “*Eğer onlara uyarırsanız muhakkak ki Allah’a ortak koşanlar olursunuz*” (En’âm, 6/121) tehlikesi ortaya çıkar. İşte bu nedenlerle Ashâb-ı Kehf ruhsatla değil azimetle amel etmişler, her iki durumla da karşı karşıya kalmamak için hicret veya mağaraya sığınma yolunu seçmişlerdir (Yazır, 1971: V, 3239. Krş. Râzî, 1990: XI/21, 88).

### 7-Kabir Üzerine Bina veya Mescid İnşa Etme

Kehf 21. Ayette meâlen şöyle buyurulmaktadır:

“...Bir zamanlar insanlar aralarında Ashâb-ı Kehf’in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: *Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir. Onların yöneticileri ise, Biz, kesinlikle onların yanı başına mescid yapacağız, dediler.*” (Karaman & diğerleri, 2007: 544) Bazı kimseler, bu gençlerin naaşlarının mağarada oldukları gibi kalmaları ve ziyaretçiler tarafından olumsuz davranışlardan muhafaza edilmeleri düşüncesiyle mağaranın üzerine bir bina yapılmasını teklif ettiler. Yöneticiler ise mağaranın üstüne bir mescid yapacaklarını söylediler (Karaman & diğerleri, 2007: III, s. 545).

Bir saygı göstergesi olarak öteden beri salih kimselerin kabirleri üzerine mabed yapılması konusunda bir gelenek oluşmuştur. Bu gelenek netice itibariye putperestliğe kapı açabileceğinden kabir üzerine mescid ve bina inşa etme bizim dinimizde prensip olarak cevaz verilmemiştir (Karaman & diğerleri, 2007: 545). Böyle bir tasarruf Hanefî, Şafiî ve Mâlikî hukukçularına göre haram, Hanbelî hukukçularına göre harama yakın mekruhtur (وبأمركوب) Kâsânî, ty: *Bedâi’*, I, 320; İbn Kudâme, 1992: II, 382-383; Zuhaylî, 2005: VIII, 207; Zuhaylî, 1989: II, 525; Merâğî, ty: V/13, 134; Şener, 2001: XXIV, 35-36). Bir hadislerinde Hz. Peygamber, kabirler üzerinde mescid yapan ve mum yakan kimseleri kınamış (لَللَّالِئِلسِوَرَنَعَل) Ebû (جُرْسَلْأَوْ دُجَاسْمَلْأَهْيَلَعَنِيذِخْتُمْلْأَوْ رُوبُقْلْأِتَارِيْأَزْمَلْسَوِيَعَلْعَلَلْأَيْلَصْ) Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 78; Tirmizî, “Salât”, 121; Nesâî, “Cenâiz”, 104; Ahmed b. Hanbel, I, 229, 287, 324, 337), bir hadislerinde ise “*peygamberlerinin kabirlerini mescid yapan Yahudi ve Hıristiyanlara lanet etsin*” (Buhârî, “Cenâiz”, 62; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 76), buyurmuş, bir hadislerinde de kabir üzerine mescid bina edenlerin insanların en şerlileri olduğuna (Buhârî, “Salât”,

48, 54, “Cenâiz”, 70; Müslim, “Mesâcid” 16) dikkat çekmiştir (Âlûsî, 1994: IX/15, 342-346).

Bu ayet (Kehf, 18/21), İbn Hazm’ın, “*Şer’u men kablenâ*” ile amelînin caiz olmadığına dair ileri sürdüğü gerekçeleri arasında yer almaktadır. İbn Hazm bu düşüncesini ayrıca *kabir üzerine mescid bina edenlerin insanların en şerlileri olduğuna* (Buhârî, “Salât”, 48, 54, “Cenâiz”, 70; Müslim, “Mesâcid” 16) dair hadislerle desteklemeye çalışır (İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 166 vd).

Bu yasağın temel gerekçesi tevhid akidesinin zedelenmesinin önüne geçme, kabirde yatan kimseye insanüstü nitelikler atfedilmesini engelleme düşüncesidir (Şener, 2001: XIV, 35-36; Nevevî, tercüme ve şerh. Kandemir& diğerleri: VII, 338-340).

Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in naaşlarının bir hücre içerisinde bulunmasından hareket eden kimi alimler, bu konuda varid olan hadislerin hükmünün mutlak olmadığını ileri sürmüşler; ziyaret, istirahat ve Kur’ân okuma gibi nedenlerle kabirler üzerine kubbe ve türbe yapılmasının cevazına hükmetmişlerdir (Şener, 2001: 35-36; Nevevî, tercüme ve şerh. Kandemir& diğerleri: VII, 338-340).

Saîd Havvâ’ya göre kıssada konu edilen mescidin mağaranın kapısına yani giriş kısmına yapılmış olması da muhtemeldir. O takdirde böyle bir binanın yapılmasında sakınca bulunmaz. Nitekim Hz. Peygamber’in kabri de bu şekildedir ((*نوڪي ال ل احلا اذه ى فو فكله باب ى ل ع دج س م ل ا نوڪي نا ل م ت ح ي*) Saîd Havvâ, 1993: VI, 3172).

Bir başka yaklaşıma göre bu naslar muvacehesinde önceki ümmetlerin şeriatında kabirler üzerine mescid yapılması caiz olsa bile bizde yasaktır. Dolayısıyla bu konudaki hüküm mensuhtur. Kaldı ki Hz. Peygamber’in bu konuda yahudî ve Hıristiyanlara lanet etmesi, onların şeraitlerinde de kabirler üzerine mescid vb. yapılmasının caiz olmadığını göstermektedir (Âlûsî, 1994: IX/15, 345).

### 8-Kavlî Tasarruflarda (Yeminde) İstisnâ

“İnşâallah demedikçe, hiçbir şey için “bunu yarın yapacağım.” deme şeklinde tercüme edeceğimiz (Kehf, 18/23-24) ayetler yeminde istisnânın cevazına delil gösterilmiştir. Buna göre yeminlerini “inşâallah” lafzı ile kayıtlayan, teknik tabirle istisnâ yapan şahıs yemininde hânis olmaktan kurtulmuş olmaktadır. Bir başka ifadeyle yemin esnasında istisnânın telaffuz edilmesi halinde bu istisnâ sözün söylenmesi ile söylenmemesini eşit hale getirmiş olacaktır. Çünkü şahıs yemininde yalancı konumuna düşmemek için yeminini Allah’ın meşîetine bağlamış olmaktadır (Mukâtil b. Süleymân, 1980: 229; Cessâs, 1993: III, 215-216; İbnü’l-Arabî, 1998: III, 227-231). Nitekim Hz. Peygamber de bir konuda yemin edip de o yeminini istisnâ ile kayıtlayan şahısın

yemininde hânis olmayacağını (Tirmizî, “Nüzûr”, 7; Nesâî, “Eymân”, 39) ifade etmiştir (Cessâs, 1993: III, 215-216). İbn Abbâs ve onu izleyen fukahâ, uzun süre geçmiş olsa dahi istisnânın terâhî yoluyla yapılmasına da cevaz vermişler, “تَيَسَّرَ إِذَا كَتَبَ رُكُودًا” ayetini buna delil göstermişlerdir (Cessâs, 1993: III, 316; Mâverdî, 1994: XV, 282; Karâfi, 1994: IV, 22; Sâyis, 1994: III, 137-138. Geniş bilgi için bkz. Râzî, 1990: XI/21, 93-94; Kurtubî, 1985: X, 385 vd; Âlûsî, 1994: IX/15, 357-362; Şinkîfî, 1995: III, 255-256; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 1983: III, 195-196; Koca, 1996: 172-173). Bu yaklaşıma göre başlangıçta yeminde istisna yapmayan kimse bilâhere bu istisnayı yapmış olsa bu şahsın sözü ilkten müstakil bir kelim olarak kabul edilir ve herhangi bir tazmin gerektirmez.

Bu hususu noktalarken belirtmeliyiz ki istisnâ sadece yeminlerle sınırlı olmayıp nezir, talak, itâk, vaad, akit vb. kavli tasarruflarda da geçerlidir. Nitekim İbn Atıyye (542/1147) diğer fukahânın aksine ayette geçen istisnânın yeminlere özgü olmadığını aksine yemin dışında da istisnânın sünnet olduğunu söylemektedir (Kurtubî, 1985: X, 385). Şu kadar var ki yeminde hânis olmamak için hakim görüşe göre istisnânın muttasıl olması gerekir (Mâverdî, 1994: XV, 282; Karâfi, 1994: IV, 22; Abdülaziz Buharî, 1997: III, 336; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*: 1983: III, 195-196).

Diğer taraftan bu ayette müslümanlara bir edep öğretilmektedir. Çünkü inancımıza göre “Allah, neyi dilerse o olur. Allah’ın dilemediği ise olmaz (نَكِي مَلْ أَسِي مَلْ أَمُو، نَاك مَلْ أَسِي مَلْ أَمُو) (İbnü'l-Arabî, 1998: III, 227-231). O itibarla geleceğe yönelik her sözümüzde istisna yapması bir müslümanın uyuması gereken edepi cümlesindedir.

### 9-Köpek Edinme

“Köpekleri mağaranın önünde ayaklarını uzatmış şekilde yatıyordu.” (Kehf, 18/18) ayetinin tefsiri bağlamında Kurtubî (671/1273), bu gün bizim şeriatımızda caiz olduğu gibi, onların dönemlerinde de köpek edinmek caizdi.” diyerek bu ayetin ihtiyaç hasıl olduğunda köpek edinmenin caiz olduğuna dikkat çekmektedir ((مَهْتَقَوِي فِ أَرِي أَج بَال كَلْ أَان تَقْ أَان كَو)) (Kurtubî, 1985: X, 370 vd).

Bu ayete istinaden av amaçlı ve sürüyü koruma amaçlı köpek edinme (veya günümüzde güvenlik güçleri tarafından köpek istihdamı) caizdir. Bu hususlar dışında köpek edinmeye ise pek cevaz verilmemiştir (Zuhaylî, 2005: VIII, 205).

### 10-Namazların Kazası

Bir şekilde vaktinde eda edilemeyen namazların ilk fırsatta mutlaka kaza edilmesi gerekir (Namazların kazası ile ilgili bir çalışma için bkz. Pala, 2004: 231-251).

Hatırladığında Rabbini zikret/“تَيَسَّرَ إِذَا كَتَبَ رُكُودًا” ayetini (Kehf,

18/24) bazı alimler unutulmuş namazların kazası için delil olarak göstermişlerdir. Bu alimler Dahhâk (105/723), Süddî (245/859) ile (Beğavî, 1993: V, 163) Katâde (117/735) bu görüştedir (Âlûsî, 1994: IX/15, 362). Ama Râzî (606/1210), bu yaklaşımın uzak te'vîl olduğu kanaatindedir (Râzî, 1990: XI/21, s. 94).

### 11-Şirket Akdi

1 9. ayet şirket akdine dayanak olarak gösterilmiştir. Çünkü ayette konu edilen gümüş para Ashâb-ı Kehf'in tamamının ortak malı idi. Dolayısıyla parada ortaklıklar. O sebeple bu ayet şirket akdinin dayanağıdır (Kurtubî, 1985: X, 377; Karâfî, 1994: VIII, 19; Zuhaylî, 2005: VIII, 206). Aynı şekilde bu ayet, şirket ortaklarının yiyeceklerini karıştırmalarının ve bazılarının az, bazılarının çok miktarda birlikte aynı yemekten yemelerinin cevazına da delil teşkil etmektedir. Bu tür ortaklığa terminolojide "münâhede" denir ki bizim örfümüzde bilinen kumanyaya katılma gibidir. Bu tür ortaklıkta herkes yiyecek alıp beraber yemeleri için para/mal ortaya kor (لك جرأ فدهام) (هل أكأ يف نوكرتشي ام اعط اب اورتشي لوقفن موم). Bu tür bir ortaklığa insanlar daha çok yolculuk hallerinde başvurmaktaydılar. Bu kabil bir ortaklığın cevazı bağlamında "verik" cemaate izafe edilmiştir. İnsanlardan bir kısmının daha iştahlı olması, bir kısmının alman gıdaları daha fazla sevmesi, bir kısmının midesinin büyük olması gibi nedenlerle ortak oldukları bu yemekten daha fazla yemeleri mümkündür. Kur'ân, bu kabil ortaklardan bir kısmının az, bir kısmının çok yemesine gerek bu ayet gerekse diğer ayetlerle (Bkz. Bakara, 2/220; Nûr, 24/61) cevaz vermiştir (Mâtürîdî, 2004: III, 218; Cessâs, 1993: III, 314; Mâverdî, ty: III, 294-295; Kâsımî, ty: XI, 4035; Zuhaylî, 2005: VIII, 206; Sâbûnî, ty: II, 218).

Kurtubî bu ayetin şirket akdine delil teşkil etmeyeceği yönündeki görüşlere karşı çıkmakta, bu görüşünü Bakara, 2/220 ve Nûr, 24/61. ayetleriyle destekleyerek karşı görüşü reddetmektedir (Kurtubî, 1985: X, 378. Sufî ulemâsı Kehf, 18/19. ayetini kerametın hak olduğuna delil getirmişlerdir (Râzî, 1990: XI/21, s. 72 vd).

### 12-Takıyye

Zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir kolaylık (ruhsat) olan takıyye (فالف رومضی ناك ن أو هرةظي امب مسفن ن أسن إل ابيقي ن أةيقتل او) Serahsî, 1989: XXIV, 45), ayette geçtiği üzere (Âl-i İmrân, 3/28) mü'minlerin kendilerinden olanları bırakıp kafirleri dost edinmemelerini, bununla birlikte onlardan cam ve malına karşı vaki olabilecek tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemeyi de içinde barındıran sakinlik ve korunma halidir (Serahsî, 1989: XXIV, 45-47; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 1983: XIII, 185-200; R. Strothmann, 1970: XI, 679-681; Öz, 2010: XXXIX, 453-454; Özarslan, 2003: 115-132).



Takıyye hemen her mezhep tarafından şu veya bu şekilde benimsenen bir husus olmakla birlikte Şîanın bir alâmet-i fârikâsı sayılabilir. Çünkü Şîa'da takıyye bir inanç esasıdır.

Takıyyenin meşru olması için mutlaka bir ikrah, tehdit ve korku halinin mevcut olması gerekir. Takıyyenin ikrah ve mücerred korkudan kaynaklanan çeşitleri bulunmaktadır. Şu kadar var ki ikrah sebebiyle takıyye ile salt korku sebebiyle başvuru arasında hüküm bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle ikrah sebebiyle başvuru takıyyede caiz olan bazı hususlar salt korku sebebiyle başvuru takıyyede caiz olmayabilir. Çünkü ikrah hali daha ağır bir tablo oluşturmaktadır (el-Mevsûatü'l-fikhiyye, 1983: XIII, 191-195).

(أَدْحًا مُكَيِّبًا نَرَعِشُ الْوَفَطَلَاتِ وَيُ) (Kehf, 18/19) ayetinde alışverişe gönderilen kişinin nasıl bir davranış sergilemesi gerektiğinin sınırları çizilmekte bu cümleden olarak irtibat kurduğu herkese karşı son derece lütufkar, nazik davranması, şüphe çekecek davranışlardan kaçınması, kimliğini gizlemesi öğütlenmektedir. Bu tipik bir takıyye halidir. Ayetin tefsiri bağlamında şu görüşler dile getirilmiştir ((فَطَلَاتِ وَيُ) (فَطَلَاتِ وَيُ) Râzî, 1990: XI/21, s. 88):

Bu ayette şöyle bedîî bir nükte vardır, o da şudur: Ashâb-ı Kehf', öldürülme korkuları nedeniyle, kafirlerin kendilerini hissetmeleri endişelerine istinaden takıyye ile vekâlete başvurmuşlardır. Bir başka ifadeyle Ashâb-ı Kehf'in içlerinden birine vekâlet vermiş olmaları, kâfirlerin, kendilerinin yaşadıklarını anlamalarının önüne geçmek, böylece canlarını ölümden kurtarmak amacıyla. Dolayısıyla buradaki vekâlet, takıyye ile birlikte yapılmıştır. Yani hem canlarını hem de dinlerini korumak amacıyla bu yola başvurmuşlardır. Bu nedenle mazeret sahibi kimseler tarafından yapılan vekâletin (tevkîl) hukukiliği konusunda görüş birliği bulunmaktadır (İbnü'l-Arabî, 1998: III, 223; (مَسْفُوفًا يَلْعَنُ فَوْخًا لَانْم. دَيْلَعِ اَوْنَاك اَمَل دَحًا مَّوَب رُغَشِي نَأ فَوْخ (مَسْفُوفًا يَلْعَنُ فَوْخًا لَانْم. دَيْلَعِ اَوْنَاك اَمَل دَحًا مَّوَب رُغَشِي نَأ فَوْخ Kurtubî, 1985: X, 376).

Bu şekilde bir davranış (takıyye) içerisine girmeyip de yöre halkı Ashâb-ı Kehf'in yerlerini öğrenecek olsalar ya onları recm şeklinde katledecekler veya kendi dinlerine yani küfre sokacaklardı. Bu iki tehlikeyi savmak adına şehre gönderilen gencin son derece, temkinli, tedbirli ve ihtiyatlı davranması istenmiştir. Nitekim savaş halinde korku namazının kılınmasının bizzât ayet (Nisâ, 4/102) tarafından istenmiş olması da bu kabil tedbirler cümlesindedir (Zeydân, 1998: I, 574-575).

### 13-Tartışmaların Zâhire Göre Yapılması, Hükümün Zâhire Göre Verilmesi

22. ayette gaybî konularda tartışmaya girilmemesi, şüphe üzerine tartışılmaması, sadece zâhire göre, elde mevcut somut delillere göre tartışma

yapılması ve ona göre hüküm verilmesi ifade edilmektedir ((Binâenaleyh bunlar hakkında zâhir bir münakaşadan başka bir münakaşa etme...Zâhirî bir mücadeleden başka bir mücadele ve mübahaseye dalma..) Yazır, 1971: V, 3241; Zuhaylî, 2005: VIII, 207).

Bilgi sahibi olmaksızın ve konuyla ilgili açık bir hüccet bulunmaksızın tartışmaya girilmesi haramdır (Mâverdî, ty: III, 298; Kâsımî, ty: XI, 4043). Çünkü zâhirî bir delil olmaksızın tartışmaya girmek veya bir yargıya varmak salt vehimle hareket etmek demektir. Vehme dayanarak şer'î bir hükümün sübûtu ise mümkün değildir. Mecelle'nin ifadesiyle "*Tevehhüme itibar yoktur.*" (Mecelle, md. 74. Maddenin şerhi için bkz. Küçük Ali Haydar, 1330: I, 158-160).

Yine yukarıda geçtiği üzere aynı surenin 15. ayetinde müşriklerin doğru yolda oldukları iddialarına karşı kendilerinden bu iddiaları için açık delil (hucetün beyyinetün) getirmeleri istenmiştir (Mâverdî, ty: III, 289). İtikadî meselelerde durum böyle olduğu gibi amelî meselelerde de böyledir.

İslâm hukukunda zâhire göre hükmetmek en temel ilkelerdendir. Çünkü kişinin iç dünyasına, onun niyetine vakıf olmak mümkün değildir. O itibarla hukukî anlaşmazlıklar ancak elde mevcut somut delillerle; beyyine yani şahitlik, ikrar, karine ve emâre gibi verilerle hükme bağlanır. Ayrıca iç iradenin tespiti için niyet okuması gibi bir yaklaşım asla söz konusu olamaz. Bu hususu İslâm hukukçuları "*Sâkite suç isnat edilemez*" (Mecelle, md. 67), "*Hüküm zahire göre cereyan eder, meselenin batınî yönü Allah'a aittir*" (Nedvî, 1994: 111. Ayrıca bkz. Zeydân, 1969: 255), "*Niyetler ceza konusu olamaz.*" (Ebû Zehra, el-Cerîme, ty: 355) şeklinde formüle etmişlerdir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber de bir hadislerinde bir duruşma esnasında taraflardan birinin, diğerine oranla davasını daha iyi savunabileceği ve bu savunmaya istinaden kendisinin de (kişi aslında haksız olmasına rağmen) bu kişi lehine karar verebileceğini, bu kişilerin bu kabil haksız kazanımlarıyla aslında kendilerini âhirette ateşe maruz bırakmış olacaklarına dikkat çekmiştir (Buhârî, "*Şehâdât*", 27; "*Ahkâm*", 20, "*Hiyel*", 10; Müslim, "*Akdiye*", 4; Ebû Dâvûd, "*Akdiye*", 7; Tirmizî, "*Ahkâm*", 11; Nesâî, "*Kadâ*", 13, 33; İbn Mâce, "*Ahkâm*", 5; Mâlik, "*Akdiye*", 1; Ahmed b. Hanbel, VI, 203, 290, 308, 320).

Yine zahire göre hükmetmenin esas olduğu konusunda savaş ortamında şehadet kelimesini söyleyen bir şahsı öldüren sahabeye Hz. Peygamber'in kalbini yarıp baksaydın ya şeklinde teessüf etmesi hususunu da zikredebiliriz (Müslim, "*İman*", 158; Ebû Dâvûd, "*Cihâd*", 95; İbn Mâce, "*Fiten*", 1).

Bahse konu ayetlerin aynı zamanda Cedel ilmi'nin en temel prensiplerinden biri olan "*zâhire göre hüküm verme*" ilkesine dayanak teşkil ettiğini de belirtmeliyiz (Bkz. Yavuz, 1993: VII, 208).

#### 14-Temiz ve Erdemli Çevre Oluşturma

İnsan çevresinin çocuğudur. İnsanı büyük ölçüde çevresi terbiye etmektedir. Bir çevrede yetişen bireyin o çevrenin kabullerinden, hayat tarzından etkilenmemesi, kendi fitratı ve yaşantısına uygun çevrede bulunmaktan mutluluk duymaması mümkün değildir.

Bir müslümanın erdemli çevrede bulunma ve böyle bir muhit oluşturma yükümlülüğü bulunmaktadır. Gerek ayet (Tevbe, 9/119) ve gerekse hadislerde (Buhârî, “Zebâih”, 31, “Büyû”, 38; Müslim, “Birr”, 146; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16; Ahmed b. Hanbel, IV, 404-405, 408) buna sürekli teşvik edilmektedir. Kur’ân’da erdemli/hayırlı bir toplumun temel özelliklerinin inanç ve salih amel olduğu belirtilmektedir (Beyyine, 98/7). Salih amel, usûl-fürû’, farz-nafile, ibadet-muâmelât gibi amelleri kapsadığı gibi, Allah’ın rızasına uygun düşecek salaha ve hayra hizmet eden bütün iyi amellerle yasaklardan sakınmayı da kapsamaktadır (Yazır, 1971: IX, 6002).

Ashâb-ı Kefh’i oluşturan gençlerin müşrik ve isyankar bir toplumdaki ayrışmaları, birlikte hareket etmiş olmaları, temiz, inançlı ve erdemli bir birlik oluşturmaları esasında salihlerle birlikte olmanın, temiz ve erdemli bir toplum oluşturulması gereğinin açık delilidir.

İnsanın, hayırlı kimselerle arkadaşlık etmesinin, salih ve Allah dostu olan kimselerle oturup kalkmanın faydasını göreceği muhakkaktır. Ashâb-ı Kefh’in köpeği (Kehf, 18/18.) de bu konuda şu şekilde örnek gösterilmiştir: Bu köpek bu bir grup salih insanı sevmiş onlara sadakatle bağlanmıştır. Daha önceden sıradan bir köpek iken bu tercih, sevgi ve sadakatine binâen Hz. Allah da o köpeği Ashâb-ı Kefh’le birlikte zikretmiştir. Öyle ki Ashâb-ı Kefh’in bereket ve kerâmeti köpeklerine de şamil olmuştur. Bu husus Hz. Peygamber’in bir hadislerinde “*kişi sevdiğiyle beraberdir.*” (Buhârî, “Edeb”, 96, “Birr”, 165; Tirmizî, “Zühhd”, 50, “Deavât”, 98; Dârimî, “Rikâk”, 71) şeklinde formüle edilmiştir. Dolayısıyla salih ve hayırlı kimselerle birlikte bulunmanın çok büyük faydaları vardır. Ayetten salih ve hayırlı kimselerle beraber olmanın gerekliliği yanında şerli ve kötü kimselerle dost olmanın doğuracağı büyük zarar ve felaketlere de dikkat çekilmektedir (Kâsımî, ty: XI, 4032; Zuhaylî, 2005: VIII, 205; Saîd Havvâ, 1993: VI, 3169; Şınkîfî, 1995: III, 226).

#### 15-Vekâlet Akdi

Kehf sûresi 19. ayetinin (قَن يَدْمَلَا إِلَىٰ يَدِّهِ مُمْكِنُونَ أَوْ تُغَابَ أَوْ تُغَابَ) kısmında bahsedilen gümüş para ile alış veriş için gönderilmesi, birçok hadis ve fikh kitabında İslâm hukukunda oldukça geniş uygulama alanı bulan vekâlet akdine ve onun sahihliğine delil olarak gösterilmektedir (Mâtürîdî, 2004: III, 218; Mâverîdî, 1994: VI, 493-494; Serahsî, 1993: XIX, 2; Kurtubî, 1985: X, 376; Karâfî, 1994: VIII, 5; İbnü’l-Hümâm, ty:

VIII, 3-4; Âlûsî, 1994: IX/15, 334; Küçük Ali Haydar, 1330: III, 789; Kâsımî, ty: XI, 4035; Zuhaylî, 2005: VIII, 206; Şımkâtî, 1995: III, 228).

Vekâlet akdi ihtiyaç nedeniyle Allah tarafından izin verilen niyâbet yolu ile gerçekleştirilen bir akittir. Çünkü her bir kimse başkasının yardımını olmaksızın bütün işlerini yerine getirebilmekten aciz kalır. İbn Arabî (543/1148)'ye göre bu ayet vekâlet konusunda sevk edilen en kuvvetli delildir (İbnü'l-Arabî, 1998: III, 220-221). Fukahâ, bu ayetin vekalet akdinin dayanağını oluşturduğunun altını çizdikten sonra nesh olmadığı sürece bizden önceki şeraitlerin bizim için de bağlayıcı olduğuna dikkat çekmektedirler (رہظي مل ام انل ءعيرش انل بق نم ءعيرشو ، ءل الكول ا قيرطب م من ثعبال ن الكو ن ع ل اع ت مل ل ا مصق دقو ال ايكوت ناك كاذ ن ال) Zeylei, 1315: IV, 254; (انل ءعيرش ن الكف ريكن ال ب فءكل ا باحصأ İbnü'l-Hümâm, ty: VIII, 3-4).

Bu ayetin tefsiri bağlamında ayrıca “*önce deveni bağla sonra tevekkül et*” ( Tirmizî, “Kıyâme”, 60) meâlindeki hadis de delil gösterilerek (Ashâb-ı Kehf gibi Allah'ın lütfuna mazhar kimseler dahi olsa) yanında para (dirhem) taşıyarak rızık ve geçim sebepleri için hazırlıkta bulunmanın, bu konudaki teşebbüslerin, bu nedenle evden dışarı çıkmanın tevekküle aykırılık teşkil etmeyeceğine ayrıca dikkat çekilmiştir (Merâğî, ty: V/13, 132).

### DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Kur'ân kıssaları, Kur'ân'ın irşat yöntemlerinden biridir. Bu kıssalar birçok açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Fikhî açıdan da incelenmiş olmakla birlikte çok çaplı ve derli toplu çalışmalardan bahsetmek pek mümkün değildir. Kur'ân kıssalarının bir de fikhî/hukukî açıdan ele alınması zorunludur. Çünkü Kur'ân hükümleri evrenseldir, kıyamete kadar bâkidir. Hayat sürekli akmakta, şartlar değişmekte, hayatın her alanında sürekli gelişmeler ve değişiklikler gerçekleşmektedir. Bahse konu meselelerin çözümlerini birinci derecede İslâm'ın ilk kaynağı olan, Aslu'l-usûl olan Kur'ân'da aramamız gerekmektedir. Çünkü onun hükmü kıyamete kadar bâki olunca her alanda bizlere ışık tutacak ve müşkilimize çare olacaktır. Kur'ân tomurcuklarının her çağda açan çiçekleri, her asra açılan yaprakları ve her derde deva ilaçları, bütün zamanlara şamil mesajları vardır. Bir başka ifadeyle “zaman ihtiyarladıkça Kur'ân gençleşmektedir.” Bu itibarla Kur'ân'da geçen fikhî/hukukî ayetleri ikiyüz-beşyüz ile sınırlı tutmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Aksine hemen her ayet neredeyse bizim davranışımızla, amelimizle yani fıkıhla doğrudan ilgilidir.

İslâm bir akide, amel ve ahlak manzûmesidir. İnanç olmadan İslâm dairesine girmek zaten mümkün değildir. İmanın da mutlaka amelle ispatlanması gerekmektedir. Bu amelin nihaî gayesi de güzel ahlaka ulaştırmak, kamil bir insan modeli inşa etmektir.

Fıkıh ve ahlak bizim davranışlarımızı tanzim eden davranış ilimleridir. Fıkıhın somut dünyevî yaptırımları olmakla birlikte ahlakî yaptırımlar daha çok uhrevî ve vicdanîdir. Şu kadar var ki İslâm'da fıkıh/hukuk ve ahlak son derece iç içedir. Her fikhî hükmün vaz'mda meselenin ahlakî ciheti mutlaka gözetilmiştir. Çünkü İslâm hukukunun hükümleri sadece bu dünyaya münhasır olmayıp uhrevî boyutu da bulunmaktadır. Bu itibarla kesin hatlarla fıkıh-ahlak ayırımı da bir yerde pek isabetli değildir. Çünkü bu hükümlerin kaynağı yani vâzı birdir. O nedenle İslâm'da fıkıh ahlakın tecessüm etmiş şekli olarak görülmüştür. Öyle olunca kıssalardan çıkarılan ahlakî hükümler de bir yerde fikhî hüküm demektir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'da insan davranışlarıyla ilgili değer yargısı taşıyan her ifade, maddî/hukukî müeyyidesi olsun olmasın normatif bir özellik arz eder. Maddî yaptırımları bakımından bu hükümlerin bir kısmı hukukla/ahkâmla ilgili hükümlerdense de geniş anlamda hepsi ahlakî hükümlerdir ve bu anlamda hukuk-ahlak arasında bir kapsam ilişkisi vardır (Ünal, ty: 13. İslâm'da hukuk-ahlak ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Kılıç, 1992: 85-125; Yaman, 2006: 41-49; Köse, 2011: 15-50).

Biz, bu sınırlı ve mütevazı çalışmamızda Ashâb-ı Kehf kıssasının konu edildiği ayetlerden fıkıh ve fıkıh usûlü kapsamma giren yirmi hüküm tespit ettik. Bu hükümlerin derin ve kapsamlı bir araştırma ile daha da artırılabilmesi mümkündür. O itibarla kıssaların fikhî açıdan incelenmesine daha fazla ağırlık verilmesi kanaatindeyiz.

Fıkıhın yerleşik kuralları arasında "*Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır*" (Mecelle, md. 60) şeklinde formüle edilen bir prensip bulunmaktadır (Bu kaide hakkında geniş bilgi için bkz. Hermüş, 1987). Bu kurala göre bir Kur'ân veya hadis nassına şer'î bir hükmün bağlanması esastır. Çünkü bu nasslar amel için gönderilmiş olup mühmel bırakılması gayesine aykırıdır. O itibarla genelde Kur'ân ayetleri, özeldir kıssaların geçtiği ayetler her asırda yeni baştan çok yönlü olarak incelenmeli, her ayette, her kelimedede yüzlerce mananın fişkırdığı gerçeğinden hareketle Kur'ân'ın asra yönelik hitaplarının ortaya çıkarılması gerekir. Bu bağlamda kıssalara da sadece kıssa olmaları açısından bakılmamalı, onlardan kelâmî, ahlakî vb. hükümler yanında hangi fikhî hükümlerin de çıkarılabileceğinin çabası içerisinde olunmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Abdülaziz Buhârî** (730/1330), *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî) Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1417/1997.
- Acar, Abdullah**, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kısaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2005.
- Ahmed b. Hanbel** (241/855), *Kitâbü'z-zühd* (Thk. Muhammed Saîd Zağlûl), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1409/1988.
- Ali Haydar Efendi** (Büyük) (1321/1903), *Usûl-i Fıkâh Dersleri*, Meral Yayınları, İstanbul, ty.
- Ali Haydar Efendi** (Küçük) (1334/1915), *Dürerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330 (Dürerü'l-hukkâm).
- Alparslan, Yaşar**, *Eshâb-ı Kehf*, Ukde Kitaplığı: 79/Öncü Basımevi, Kahramanmaraş, 2010.
- Âlûsî**, Ebu'l-Fadl (1270/1854), *Rûhu'l-meânî*, Dâru'l-fıkr, I-XVI, Beyrut, 1414/1994.
- Âmidî**, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-ahkâm* (thk. İbrahim el-Acûz), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, ty
- Apaydın, H. Yunus**, "Cuâle", *İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (Ed. İ. Kafi Dönmez), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997, I, 353-354.
- Aydın, Hakkı**, "İslâm ve Türk Hukukunda İkrâh", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum, 1993, Sy, 11, s. 299-325
- Bâcî**, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* (Tahkik: Abdülmecîd Türkî), Beyrut, 1986 (İhkâmu'l-fusûl).
- Baktır, Mustafa**, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1981.
- Beğavî**, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (516/1122), *Tefsîru'l-Beğavî* (Meâlimü't-tenzîl), Dâru Tıybe, Riyad, 1414/1993.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *Şuabü'l-İymân* (thk. Muhammed Saîd Zağlûl), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1410/1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi** (1971), *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-fıkr, I-III, Beyrut, 1414/1993.
- Çalış**, Halit, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi*, Adal Ofset, Konya, 2004.
- Çalış**, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, Yediveren, Konya, 2004.
- Demir, Şehmus**, *Mitoloji, Kur'an Kısaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları,

İstanbul, 2003.

**Derveze**, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, yy, 1381/1926.

**Döndüren**, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1414/1993.

**Dönmez**, İ. Kâfi, “Şer’u Men Kablenâ”, *DİA*, İstanbul, 2010, 39, 15-19.

**Ebû Zehra**, Muhammed (1394/1974), *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

**Ebû Zehra**; Muhammed (1394/1974), *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

**Ebû Nuaym**, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.

**Emîr Pâdişâh**, Muhammed Emîn(987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-fikr, I-IV, yy, ty.

**Ersöz**, İsmet, “Ashâb-ı Kehf”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 465-467.

**Erturhan**, “Fikhî Açıdan At Eti”, *CÜİFD*, 2007, XI/2, 143-160.

, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlakî Esaslar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s. 213-246.

**Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, I-IV, Beyrut, 1403/1982.

**Görgün**, Tahsin, “Kur'an Kıssalarının Neliğ (Mahiyeti) Üzerine”, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri* (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 17-18 Ocak 1988), Fecr Yayınevi, Ankara, 1988, s. 19-40.

**Hâdimî**, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman (1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik*, yy, 1303.

**Halefullah**, Muhammed Ahmed, el-Fennü'l-kasasî (trc. Şaban Karataş, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

**Harman**, Ö. Faruk “Ashâb-ı Kehf”, *İİGYA/İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (Ed. İ. Kafi Dönmez), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997, I, 167-169.

**Hermüş**, Mahmûd Mustafâ Abûd, *el-Kâidetü'l-küllîye: İ'mâlî'l-keâm evlâ min ihmâlihî ve eseruhâ fi'l-usûl*, el-Müessesetü'l-câmiyye, Beyrut, 1406/1987.

**İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-fikr, I-IV, Beyrut, 1408/1998.

**İbn Ferhûn**, Burhanüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed (799/1397), *Tebziratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar'aşlı), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, Beyrut, 1416/1995.

**İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.

**İbn Kesîr**, İsmâil b. Ömer (774/1373), Muhtasarı *Tefsîr İbn Kesîr* (İhtisâr ve thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî), *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-III, Beyrut, 1402/1981.

**İbn Kudâme**, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.

**İbn Nüceym**, Zeynüddîn b. İbrahim (970/1562), *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-ma'rife, I-VII, Beyrut, 1413/1993 (el-Bahru'r-râik).

**İbn Teymiyye**, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm (728/1327), *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, yy, ty.

**İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (861/1456), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.

**“İstisnâ”**, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404/1983, III, 195-196.

**Kahraman**, Abdullah, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi*, İFAV, İstanbul, 2008.

**Kahraman**, Abdullah, *Fıkıh Usulü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

**Kahraman**, *Öncelikler Fıkıhı* (Karadâvî'nin Fıkıhı'l-evleviyyât adlı eserinin tercümesi) İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

**Karâfi**, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zahîra* (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, I-XIV, Beyrut, 1994.

**Karaman**, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İ. Kâfi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu*, DİB Yayınları, Ankara, 2007.

**Karaman, H.** *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.

**Karaman, H.** *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.

**Karaman, H.** *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

**Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, ty.

**Kâsımî**, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vîl* (thk. M. Fuâd Abülbâkî), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ty.

**Kılıç**, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV. Yayınları, Ankara, 1992.

**Koca**, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (Daraltıcı Yorum), İSAM Yayınları, İstanbul, 1996.

**Köse**, Saffet, “Hukuk mu Ahlak mı?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy, 17, 2011, s. 15-50.

**Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XX, Beyrut, 1985.

**Mahmasânî**, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-seriati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1972.



**Mâverdi**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XVIII+Fihrist, Beyrut, 1414/1994.

, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* (nşr. Hâlid Abdullatîf), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1410/1990.

, *A'lâmü'n-nübüvve* (thk. Hâlid Abdurrahmân el-İlk), *Dâru'n-nefâis*, Beyrut, 1414/1994.

, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.

**Mâtürîdî**, Ebû Mansur Muhammed (333/944), *Te'vilâtü ehl-i Sünne* (thk. Fatma Yusuf Haymi), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2004.

**Merâgî**, Ahmed Mustafa (1371/1952), *Tefsîru'l-Merâgî*, Dâru'l-fikr, yy, ty.

**Mukâtil b. Süleymân**, *Kitâbu tefsîri'l-hamse mie âye mine'l-Kur'ân*, Dâru'l-meşrik, İsrail, 1980.

**Nedvî**, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1414/1994.

**Nevevî**, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, (676/1277), *Riyâzu's-sâlihîn* (Tercüme ve Şerh: Yaşar Kandemir, İ. Lütfi Çakan, Raşit Küçük), Erkam Yayınları, İstanbul, 1418/1998.

**Öz**, Mustafa, "Takiyye", *DİA*, 2010, XXXIX, 453-454.

**Özarlan**, Selim, "Takiyye Üzerine Bazı Mülâhazalar", *HRÜİFD*, XI/7 (Temmuz-Aralık 2003), s. 115-132.

**Paçacı**, İbrahim, "Mezhepler ve Taklit", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakerele-ri* (23-27 Kasım 1988) I, DİB Yayınları, Ankara, 2003.

**Pala**, Ali İhsan, "Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2004), Sayı: 3, s. 231-251.

**Râzî**, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XXX, Beyrut, 1411/1990.

**Sâbûnî**, Muhâmmad Ali, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, Derseâdet, I-II, İstanbul, ty.

**Saîd Havvâ**, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Dârusselâm, Kâhire, 1414/1993.

**Sâyis**, Muhammed Ali, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Dâru İbn Kesîr/ Dâru'l-Kâdirî, I-IV, Dımaşk/Beyrut, 1415/1994.

**Senhûrî**, Abdürrezzâk Ahmed (1971), *Masâdiru'l-hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Menşûrâtü'l-Halebî el-hukûkiyye, I-VI, Beyrut, 1988.

**Serahsî**, Şemsü'l-eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl (483/1091), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'lvefâ el-Efgânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, Beyrut, 1414/1993.

, *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, I-XXX, Beyrut, 1989.

**Seyyid Bey**, Medhal, Matba-i Âmire, İstanbul, 1333.

---

**Strothmann, R.** “Takiye”, *İslâm Ansikloedisi*, MEBasımevi, İstanbul, 1970, XI, 679-681.

**Şa'bân**, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü'l-hanefiyye, yy, ty.

**Şafî**, Muhammed b. İdris (204/820), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut, 1410/1990.

**Şâkiru'l-Hanbelî**, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, Suriye, 1368/1948.

**Şener**, Mehmet, “Kabir”, *DİA*, XXIV, 2001, 35-36.

**Şengül**, İdris, “Kıssa”, *DİA*, 25, 498-501.

**Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (1250/1834), *İrşâdü'l-fühûl*, Mısır, 1356/1937.

**Şınkîfî** (1392/1972), Muhammed el-Emîn Muhammed b. el-Muhtâr, *Edvâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'an*, Dâru'l-fıkr, I-IX, Beyrut, 1415/1995 (Edvâu'l-beyân).

**Şınkîfî** (1392/1972), *Def'u İyhâmi'l-iddirâb fi âyâti'l-kitâb*, Dâru âlemi'l-fevâid, Mekkei 1426/2005.

**Taftazânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Dâru'l-Erkam, I-II, Beyrut, ty.

**“Takiyye”**, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404/1983, XIII, 185-200.

**Useymîn**, Muhammed b. Sâlih, “Tefsîru sûreti'l-Kehf”, [http://madrasato-mohammed.com/outaymin/pg\\_024\\_0006.htm](http://madrasato-mohammed.com/outaymin/pg_024_0006.htm)

**Uysal**, Muhittin, “Hadis Kıssaları Üzerine”, *SÜİFD*, Sy: 22 (2006), s. 33-58.

**Ünal**, Halit, “İslâm Hukuku Açısından Hukuk-Ahlâk İlişkisi”, (Yayınlanmamış Makale), s. 1-52.

**Vekîlî**, Muhammed, *Fıkhü'l-evleviyyât*, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, Virjinya, 1416/1997.

**Yaman**, Ahmet, “Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak”, *Marife*, yıl. 6, sayı,1, Bahar, Konya, 2006, s. 41-49.

**Yavuz**, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*; İstanbul, 1993, VII, 208.

**Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, I-IX, İstanbul, 1971.

**Yıldırım**, Suat, *Kur'an-ı Kerîm ve Kurân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.

**Zemahşerî**, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-fıkr, I-II, yy, 1403/1983.

**Zerkâ**, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, Dâru'l-fıkr, I-III, Dimaşk, 1968.

**Zerkeşî**, Bedrüddîn b. Bahâdır (794/1392), *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, I-VI, Kuveyt, 1413/1992.

**Zeydân**, Abdülkerîm, *el-Müstefâd mine'l-kasasi'l-Kur'ân li'da'veti ve'd-duât*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1419/1998.

, *el-Vecîz fî Usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1407/1987 (el-Vecîz).

, *el-Medhal li dirâseti 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969.

**Zeyleî**, Fahrüddîn Osman b. Ali (743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315.

**Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fıkr, I-IX, Dimaşk, 1989.

**Zuhaylî**, Vehbe, *et-Tefsîru'l-münîr* (tr. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Halil Arslan, Halil İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız), Bilimevi Basım Yaym, İstanbul, 2005.

---

## ASHÂB-I KEHF KISSASI ÜZERİNE SEMANTİK BİR İNCELEME

Dr. Hossam abdel AZİZ\*

### ÖZET

Kuran-ı Kerim’de Ashab-ı Kehf kıssası, içinde barındırdığı bazı kelimelerle dikkat çekmektedir. Bu kelimelerden bazıları da Kuran’da sadece bu surede geçmektedir. Bu kelimeler arasından seçmiş olduğumuz beş kelimeyi de semantik açıdan bu çalışmamızda inceleyeceğiz: Kehf, Rakiym, Mirfak, Facva, Vasiyd. Çalışmamızda, öncelikle bu kelimelerin sözlük anlamları için Arapça lugatlara başvurduk. Daha sonra Tefsir ve Coğrafya kitaplarını referans aldık. Ancak bunu yaparken, Ashab-ı Kehf kıssasının nerede gerçekleştiği konusunu çalışmamıza dahil etmedik. Çalışmamız; giriş bölümüyle başlamakta, her kelimenin semantik incelemesi için beş ayrı bölümle devam etmekte ve sonuç bölümüyle de sona ermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ashâbı Kehf, El-kehf Ar-rakîm, Mirfak, Fecva, El Vasiyd

### A SEMANTIC STUDY ON STORY OF ASHAB AL-KAHF

#### ABSTRACT

Ab al-Kahf in the Qur’an takes attention with the words in it. Among these words, some are used in the Qur’an only once and only in the Sura al-Kahf. In this present study, we will examine five words we chose with regard to semantics: al-Kahf, al-Raqeem, al-Mirfaq, al-Fajwah, al-Wasiyd. In our research, we first look at the dictionaries in order to introduce the literal and terminological meanings of the words. After that, tafseer books and geographical sources are our secondary references for our research. However, we did not deal with where the story of Ashab al-Kahf occurred. Our research consists of introduction, chapters of each word, which is five chapters, and the conclusion.

**Key Words:** Ashab al-Kahf, al-Kahf, al-Raqeem, al-Mirfaq, al-Fajwah, al-Wasiyd

---

\*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - hosamass@gmail.com

*Bu makalenin Husam Abdulaziz Mahmûd’un مرفق يلالدا ما زبل نم isimli makalesinin Türkçeye çevirisidir.*

صنخلم :

انبالا اذه اهيلع ماق يتلا تادرفلما ضعبب ميركلا نأرقلا يف ةدراولما فهكلا باحصأ ةصرق تنيمت  
- ميقرلا - فهكلا : [ تادرفلما هذو نمو ، ميكرلا نأرقلا نم تايآلا هذو ريغ يف درت ملو ، مكخلملما يصصرلا  
[ ديصولا - ؤخقلما - قفلملما ] .

ةلالدلا ءارو ائحس ةيوعللما مءاعلملا لىلح لوآلا ماقلملا يف زكترى وهف ، ائلالد اقلطنم ثحبلما اذه قىلطنى  
حاضيتسالا اهيلع لىلح ؤجولما رمالا بلطتتى امدنع ريسافتلما بتكب نىعتسىو ، تاملكلما هذهل ةيوعللما  
يف فارخلملما عضولما يف ثحبلما لىلح عسى الو ، ناذلبلما بتكو ةيفارخلملما مءاعلملا كلذكو ، يوعللما لىلح  
ةيوليلحت ساردا تادرفلما هذو تىسردقو . ةصقلا كلت ثادحأ هب تنزج يتلا ناكلما وأ ميقرلا وأ فهكلا  
لىلح قلالا هفاضأ مو ، مهل يخيراتلا لىلح سىسلا ائحارم ، اءاعلملا ءالؤه دنه اهتلالدا اعبتتتم ، ةيلالدا  
هذو نم ةملكب صنخى ثحبلما لك ، ثحابم ةسمخ يف ءاج يذلا ثحبلما ايانث يف حضتسى امم ، قىساسلا  
عءارلملما ةمءاقو ، اهيلع تلصوي يتلا جئئاتنلا مهأ نىبت يتلا ةمءاخلاب يهتني مء ، سمخلملما تاملكلا  
ءيصولا ، ؤخقلما ، قفلملما ، ميقرلا ، فهكلا ، فهكلا باحصأ : ةيحاتفلملما تاملكلا

## GİRİŞ

Bu araştırmada Kehf Sûresinde Ashâbı Kehf kıssasında geçen 9.-26. ayetlerinde yer alan ve Kur'ân-ı Kerim'de başka herhangi bir sûrede geçmeyen beş kelimenin semantik yapısı incelenmiştir. Bu araştırmada birçok klasik Arapça sözlüklerden istifade edildi. Bunlardan bazıları Halîl b. Ahmed'in "el-A'yn", Ebû Amr eş-Şeybânî'nin "el-Cim", Ebû Düreyd'in "Cemheratu'l-Lüğa", Fârâbî'nin "Dîvânu'l- Edeb", Ezherî'nin "Tezhibu'l-Lüğa", Cevherî'nin "Tacu'l-Lüğa" ve Sîhahü'l-Arabîyyeh" ve her ikisi de İbn Sîydeh el Endülûsî'ye ait olan "el Muhkem ve'l Muhassasa'dır".

Bunun yanında Mucâhit, Şâfi'î, Taberî, İbn A'tıyyah, Fahrettin er-Razî ve Ebû Hayyan el-Endülûsî gibi tefsir ilminin önde gelen müfessirlerin eserlerine de müracaat edildi. Ayrıca İbn Hurdâzbe'nin "el Mesâlik ve'l-Memâlik", "Âkâm el-Mercan", "Nüzhetu'l-Müşâtâk fi İhtirâk'ıl-Âfâk" gibi birçok coğrafya eserlerinden ve Büldân kitaplarından istifade ettiğimiz gibi bunlardan başka İbn Mücâhid'in "Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kıraât" adlı eserini de inceledik.

## BİRİNCİ BÖLÜM: EL-KEHF

Kehf Sûresine adını veren bu kelime kıssada altı defa tekrarlanmaktadır. Dört yerde "el" takısı" olarak, iki yerde de muttasıl üçüncü çoğul zamirin muzafı "Kehfihim" şeklinde zikredilmiştir. Me'âcim yazarları bu kelimenin semantik yapısı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Halîl b. Ahmed (v.h.170) "Kehf" kelimesini alan olarak genişliğinden dolayı dağlarda bulunan "mağara" olarak ele alır. Dar ve küçük olursa buna "gâr" denir der, çoğulu "kuhûf"tur. "Kehf" ve "gâr", her ikisinde dağda olsa bile birincisini diğerinden genişlik ve alan bakımından farklı görür. İbn Düreyd (v.h.321) ise bu iki kelimeyi anlamca genişlik veya darlık gibi alan açısından ele almaz. "Kehf" kelimesinin çoğulunun "kihâf" olduğunu ve kullanılmayan

bir fiil olduğunu zikreder ve bu kelime yerine bir “nûn” ziyadesiyle başka bir fiilin türetildiğini ifade eder. “el-kehf”, “kehf’ul-cebel”, çoğulu “kuhûf”, “kihâf”tir. Dağda mağaralar/Kuhûf mevcut ise “tekehhefe’l-cebel”, aynı şekilde “tekehhefe’l-bi’r”; “Kuyu mağaralaştı”.....bazıları “el-kehf” kelimesini hızlı yürümek hızlı koşmak anlamına geldiğini uzaklaşmak anlamına gelen ve bir “nûn” ziyadesiyle türetilmiş olan “kenhefe a’anna” fiilinin bu kullanılmayan fiilden türetildiğini ileri sürdüklerini zikrederler.

*Fârâbi* (v.h.350) ise “kehf” ve “gâr” kelimeleri arasında semantik açıdan bir ayrım yapmamıştır. Ancak O her iki kelimeyi de birbiriyle tarif ederek “Kehf” kelimesinin “ğar”, “ğar” kelimesinin de “kehf” olduğunu zikretmektedir. İbn Fâris de (v.h.395) Fârâbi gibi bu iki kelimeyi birbiriyle tanımlamıştır. Cevherî de aynı şekilde “kehf” ve “gâr” kelimeleri arasında semantik bir ayrıma gitmemiş “Kehf” kelimesini dağda oyulmuş eve benzetmiştir. Çoğulun “kuhûf”.olduğunu belirtmiş, diğer taraftan “gâr” kelimesini de “kehf” gibi ele almış ve her iki kelimenin de anlamca birebir aynı olduğunu Arapçada “fulânun kehfun” yani mecazi olarak da “melce” anlamında kullanıldığını zikretmiştir. İbn Sîde (v.h.458) “El-‘Ayn” isimli eserinde Halîl b Ahmed’ten bu bağlamda rivâyetlerde bulunmuştur.

*Fîruzabâdi* (v.h.817) “kehf” kelimesinin farklı anlamlarını zikreder. İbn Düreyd’in bildirdiği gibi bu kelimenin kullanılmayan bir fiili olduğunu “kenhefe a’anna” fiilini bir nun ziyadesiyle bu kelimedenden türediğini zikreterek : “kehf” dağda oyulmuş evdir. Çoğulu “kuhûf’tur”, veya “kehf” dağdaki “gâr”dır, geniş olanına “kehf”, dar olanına “gâr” denir. Hızlı koşmak hızlı yürümek anlamında olan kullanılmayan fiildir bu fiilden “kenhefe a’anna” fiili türemiştir demektedir. (Kamus’ul-muhit 1/851)

Tâcu’l-Arûs müellifi Zebîdî (v.h.1205) “kenhefe a’anna” fiilinin anlamını “esra’a ve madâ” şeklinde zikretmekle birlikte, İbn Düreyd’in Cemhera adlı eserinin konu ile ilgili metnine iki yerde atıfta bulunmaktadır. (Tacu’l-Arûs 4/340-347). Ancak Zebîdî eserinde bu fiilin anlamını “tenahha a’anna” olarak zikretmiştir. Birincisinde Zebîdî şunu ifade eder: “İbn Düreyd’den rivâyeten denir ki: “tenahha a’anna”; “esra’a ve mada” ile aynı anlamdadır. (koştu, geçti, uzaklaştı).”Diğer yerde ise şöyle der:“İbn Düreyd dedi ki ; “Kehf”in yürümek koşmak anlamında olduğunu ileri sürüyorlar, el-cemhere’deki metinde de “yürümek”,koşmak” şeklinde geçmektedir. Kullanılmayan bir fiili olup hızlı yürümek anlamındaki “kenhefe a’anna” fiilinin bu kelimedenden türetildiğini söylemektedir”. Bunun yanında Zebîdî, kehf ve ğar kelimeleri arasında genel ve özel farklar olduğunu “kehf”in dağda oyulmuş eve benzediğini çoğulunun “kihâf” olduğunu, Sıhah’da da böyle geçtiğini dile getirir.

Zebîdî’nin sözünden “kehf”in mağaraya benzediği, Halîl b. Ahmed’in de zikrettiği gibi “ğar”ın “kehf”ten alan olarak daha dar olduğu, geniş olanına

“*kehfe*” benzeyenine “*mağar*” dendiği ve “*gar*” kelimesinden türetildiğini, anlayabiliriz. İbn. A’tiyye de bu görüşü tercih ederek: “*Kehf dağdaki geniş oyuktur, daha dar olanına “gar” adı verilir.* (El-Muharrer’l-aziz fi takdir’ilikatibi’l-aziz 3/479. Bak. Tezkiratü’l Erîb fi Tefsir el-Ğarîb s.210)

### İKİNCİ BÖLÜM: “ER-RAKİM”

Er-Rakîm kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de Kehf sûresinde bir defa geçmektedir. Bu kelime müfessirler, coğrafya ve dil bilimcileri açısından üç yön-de ele alınabilir.

#### MÜFESSİRLER GÖRE “ER-RAKİM”

Müfessirler bu kelimeyi üç kelime içinde ele almışlardır. İbn. Abbas bu kelimeyi tefsir etmekten kaçınmıştır. Taberî tefsirinde İbn Abbas’ın bir rivâyeti yer almaktadır. İlgili rivâyette İbn Abbas: “*Hanân*”, “*evvâh*” ve “*rakîm*” hariç Kur’ân’ın tamamını biliyorum. (Camiu’l-Beyân fi Te’vilu’l-Kur’ân 17/604) “*rakîm kitap mı yoksa yapı mı bilmiyorum*”. dediği nakledilir. Müfessirlerden bazıları da “*Ğislin*” kelimesini de ekleyerek İbn Abbas’ın bilmediğini söylediği kelimelerin dört tane olduğunu zikretmektedirler. (Te’vilu’l-Muşki’l-Kur’ân s.67, Bahr’ul Ulum 2/92, Mefatih’ul Gayb 21/429) Bunun yanında bazı müfessirler de “*rakîm*” kelimesinin anlamıyla ilgili İbn Abbas’tan bazı rivâyetler aktarmışlardır. Ebû İshak el-Sa’lebî’ye göre (v.h.427) “*Rakîm*” Gatafan ve Eyele arasında bulunan bir vadidir, Ashâb-ı Kehf bu vadiye bulunmaktadır.”( El-Keşf ve’l Beyan an Tefsiru’l-Kur’ân 6/146 )

Yine İbn Abbas’a ait başka bir rivayette de İbn Cevzî “*rakîm*” kelimesinin anlamı hakkında altı rivâyet zikretmektedir. Şöyle der: “*Rakîm* kelimesi hakkında altı rivâyet vardır bu rivâyetlerden biri Ebû Salih’in, İbn Abbas’tan naklettiği rivâyettir. Bunda “*rakîm*” bulanların, gençler hakkında bilgi sahibi olsun diye üzerine isimlerinin yazılı kurşun levhadır. Ka’b’in naklettiği ikinci rivâyete göre gençlerin çıktığı köyün adıdır. Üçüncüsü Hasan ve A’tiyye tarafından söylenmiştir burada da bir dağ ismidir. Dördüncüsü İkrime ve Mücahid’in bir rivâyette söylediği, Rumca hokkadır. Beşincisi Said bin Cübeyr’in ifadesiyle köpek anlamına gelir. Altıncısı Katâde ve Dahhâk’ın rivâyetine göre de “*Kehf*”in bulunduğu vadinin adıdır.”(Zâd’ul- Mesir c.3 s.6).

Müfessirlerin İbn Abbas’tan “*rakîm*” kelimesinin anlamı hakkında naklettikleri rivâyetlerin çeşitliliğinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki: birincisinde İbn Abbas üç veya dört kelime ile birlikte bu kelimenin de tefsir etmemiştir. Başka bir rivâyette onun dağ veya vadi adı olduğunu dile getirmiştir. Üçüncü bir rivâyette ise “*rakîm*” Ashâb-ı Kehf gençlerinin isimlerinin yazılı olduğu kurşun levha olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca “*rakîm*”in bir yer adı değil Ashâb-ı Kehf’in isimlerinin yazılı

olduğu kurşundan bir kitap olduğunu kabul eden müfessirler de vardır. Bunlardan bazıları Mukâtil b. Süleyman el-Belhî (v.h.150) (bak tefsir’u Mukâtil bin Süleyman c.2 s.574) ve İmam Taberi’dir. Taberi: (v.h.350) “*rakîm*” kelimesinin anlamıyla ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra bu kelimesin anlamının levha, plaka veya üzerine yazı yazılan bir şey olması daha evlâdır demektedir. Bazı râviler de rakim’in Ashâb-ı kehfın isimlerinin ve onlarla ilgili haberlerin yazılı olduğu levha olduğunu rivâyet ettiklerini” söyledikten sonra şöyle devam ederler: “*Rakîm, kökü “merkum”dur. Tıpkı maktûl-katîl, mecrûh-cerîh gibi “rakîm” olarak tasrif edilmiştir. Bir şey yazdığımız zaman “rakamtu kezâ, kezâ” denir*”. İbn Cevzî de aynı görüşü benimsemiştir. (Tezkirat’ul-Erîb fi Tasnif’ il-Ğarîb s.210)

### COĞRAFYACILARA GÖRE: “ER-RAKÎM”

Müfessirlerin bu kelime hakkında söyledikleri çeşitli görüşler dışında coğrafyacıların ve Büldân kitapları yazarlarının da “*Rakîm*”in nerede olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

1. Bazı coğrafyacılar Ashâb-kehf ile “*Ashâb-ı rakîm*”in tamamen birbirinden farklı olduklarının ve değişik yerlerde bulduklarını kabul ederler. Bunlardan biri İbn Hurdâzbe’dir (v.h.280) Bizans kralının şehirlere vali tayin bahsederken şöyle der: “Efsis kalelerinin bulunduğu Terkasis şehri Rustaku’l-Avâsî’dir. Burası dört kalesi olan Ashâb-ı kehfın şehridir. Ashâbu’r-rakîm ise Umuriye ve Nîkîya arasında Hırmetu’l-Rustak’tadır”. (İbn Hurdâzbe, el-Mesâlik ve’l-Memâlik s.106)

Bu metinden açıkça anlaşılıyor ki İbn Hurdâzbe her iki şehrin Bizans diyârında olsa bile aynı yerde bulunmadığını ifade etmektedir.

2. İbn Fakih (v.h.356) “*Ashâb-ı rakîm*”in Kostatıniyye’de bir dağda Şi’ab’ta yer aldığı ifade eder. (İbn Fakih, Büldân s.91) Burada Ashâb-ı kehf kelimesini kullanmayıp “*Ashâb-ı rakîm*” kelimesini kullandığı görülmektedir ancak başka bir mevzudan bahsederken Ashâb-ı kehf tabirini kullanmaktadır ve şöyle demektedir. “Halid b. Mi’dân: Cennette Ashâb-ı kehf’in köpeğinden ve Bel’am’m eşiğinden başka hayvan olmayacaktır. Ashâb-ı kehfın köpeklerin adı dindir” dedi. (İbn Fakih, Büldân s.191)

3. Hicri dördüncü yüzyılda vefat eden Âkâmu’l- Mercân’ın müellifi İshak b. Hüseyin el-Müneccim, Ashâb-ı kehf ve Ashâb-ı rakîm’in bulunduğu yerleri İbn Hurdâzbe’nin yaptığı gibi net bir şekilde açıklamamaktadır ancak bu iki yerin de Bizans topraklarında bulunduğu hususunda onunla aynı görüşü paylaşır. Kostatıniyye’nin büyük ve benzersiz bir şehir olduğundan ve coğrafi konumundan söz ettikten sonra, “Halîç sırtlarında ve Kostatıniyye’ye yakın bir yerde, Umuriye, Kehf ve Rakîm diyârı bulunmaktadır”, der. (Âkâm’ul Mercân s.117-118) Daha sonra “*Kehf ve Rakîm hakkında*” başlığıyla buranın



bir tek yerde “Umuriye ve Ankara” arasında beşinci mntıkada bulunduğunu söylemektedir.

İshak b. Hüseyin’in bu iki kelimeyi Kur’ân’da geçtiği gibi bir kez “Kehf ve Rakîm”, bir kez de “Rakîm ve Kehf olarak ifade ettiği görülmektedir. Şöyle der: “O büyük bir dağdır, orada yerin altında bir “kehf” mağara bulunmaktadır. taştan bir kapısı vardır orada ölü bir kavim bulunmaktadır, sanki diriymiş gibidirler.....” Ancak bu ikisinin arasında bir ayrıma gitmez.

4.Ebû Ubeyd El-Bekri el- Endülûsî (v.h487) Ashâb-ı kehfî, Ashâb-ı rakîm olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu iki kelimenin birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul eden görüşü de zikreder. Bizans İmparatoru Dakyanus’tan bahsederken: “Dakyanus altmış sene tahta kaldı. Hıristiyanlara soykırım uyguladı. Ashâb-ı kehf yani Ashâb-ı rakîm ondan kaçarak kurtuldular.” (el-Bekrî, Mesâlik ve Memâlik, c. s. 301). Bazı müellifler Ashâb-ı Kehf’in başka Ashâb-ı Rakîmin başka şeyler olduğunu ancak, her ikisinde Bizans’ta bulunduğunu ifade ettiklerini nakleder.

5.Şerif el-İdrisî (v.h.560) Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-rakîm arasında bir ayrıma gitmez, bazen Ashâb-ı Kehf, bazen de Ashâb-ı rakîm şeklinde birini diğerinin yerine ifade eder. Ona göre ikisi de birdir, Umuriye ve Nikiyye arasında aynı yerdedir. O Şöyle der: “Afsin şehri Rıstak el-Evâsî’dedir. Ona Ashâb-ı Kehf şehri de denir. Ashâb-ı Kehf ise Umuriye ve Nikiyye arasında bulunan Rıstak’taki bir mağaradadır..... Orada oyulmuş sütunlar ve birkaç ev vardır. Bu evlerden birinin kapısının eşiği yüksektir, bir boy büyüklüğünde üzeri yontulmuş bir kapısı mevcuttur burada Ashâb-ı rakîm’in kabirleri bulunmaktadır. (Nüzhet’ul-Müştak fi İktirak el-Afak, c.2 s.802-803) Yine şöyle demektedir. “Endülüs ehli, Ashâbı Kehfî Luşa şehrinde bulunan şehitler olduğunu zannetmekle yanılmaktadırlar.”

6.Ali b.Bekr el-Herevi ise (v.h.611) ise “Kehf” hakkında birisi Amman yakınlarında diğeri Bizans diyârında üçüncüsü ise Endülüs’te olmak üzere üç yerden söz eder ve Bizans’ta ki Ashâb-ı Kehf ve Rakîm’in bulunduğu yeri ziyaret ettiğini açıklamakta ve burasının doğru yer olduğunu kabul etmektedir. Şöyle der: “el-Balkâ Kehf ve Rakîm’in bulunduğu yerdir. Onun yanında da içerisinde antik yerleşim yerlerini barındıran Amman adında bir şehir daha vardır. Burayı Dakyanus’un şehri olarak zikretmişlerdir. Zorbaların şehri olduğu da söylenmektedir Allah daha iyi bilir. Yine Bizans diyârında Ablastîn yakınlarında, harabelerin bulunduğu Absîs kentinde Kehf ve Rakîm’i ziyaret ettik buraya Dakyanus’un şehri denmektedir. Batıda Endülüs topraklarında içerisinde Kehf ve Rakîm’in yer aldığı gül bahçeleri adında ve içerisinde çürümeyen ölü bir topluluğun olduğundan da bir yerden daha söz ederler, yine Tulaytula (Toledo) şehrinin İmparator Dakyanus’a ait olduğu söylenir ancak doğru olan onun Bizans’ta olduğudur.” (el-İşarat ila Ma’rifa’tuz Ziyarat, s.25-

26, 56). Ablastîn şehrinden bahsederken. “Ablastin İmparator Dakyanus’a aittir, yakında eski yapıların bulunduğu Ablis kenti vardır. Batısında da Kehf yer almaktadır.” der ve Kehf sûresinin on yedinci ayetini zikreder.

7.Şihabuddin Ebû Abdullah Yakut el Hamavi’nin (v.h.626) şu sözleri de Ashâb-ı kehfın Bizans diyârında bulunduğunu teyid etmektedir. “Absus Rum diyârında Ablastin yakınlarında İmparator Dakyanus şehridir, orada bir çok tarihi yapı bulunmaktadır”. (Mu’cem’ul-Büldân, c.1 s. 73) Bunun yanında Şam civarında bir yerden de söz eder ancak doğru olanın Bizans diyârında olduğu yönündeki görüşünü şu sözleriyle ifade eder. “Balka yakınlarında Şam civarında bir yer vardır buraya “Rakîm” denir, bazıları buranın Ashâb-ı kehfın bulunduğu yer olduğunu iddia etseler de doğru olan “rakîm”ın Bizans diyârında olduğudur.” (Mu’cem’ul Büldân,c.3 s61,.Bak. c.1 s.489 ve c.4 s.151)

Yukarıda değindiklerimizden anlaşılmaktadır ki coğrafyacıların büyük çoğunluğu Ashâb-ı kehf ve Ashâb-ı rakîmin aynı kişiler olduğunu ve Bizans diyârında buldukları kabul etmektedirler. Ancak B. Fakih Ashâb-ı kehf ve Ashâb-ı rakîmin Bizans diyârında iki ayrı yer olduğunu kabul etmektedir. Aynı şekilde sadece İbn Fakih diğer coğrafyacıların aksine Ashâb-ı Rakîm tabirini kullanmıştır ancak başka bir bağlamda Ashâb-ı kehf tabirini de kullanmıştır.

### LÜĞAT ÂLİMLERİNE GÖRE “RAKÎM”

İbn Düreyd şöyle der: “er-rakmu: elbiseye nakış yapmak demektir. Nakış işlenmiş her elbiseye “markûm” da denir. Sırtındaki alacalı nakıştan dolayı bir tür zehirli yılanı “el-Erkâm” denir. “Er-Rakmu” kitaptaki hattır. Bu nedenle kitaba “er-rakîm” veya “el-markûm” da denir. Allah daha bilir. Fakat bir topluluk bu kelimeyi divit anlamında da kullanır ancak bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum.”(Cemherat’ul Lüğa, s. 290)

Dil âlimlerinin büyük çoğunluğu “er-rakîm” kelimesinin kitap anlamına geldiğini kabul ederler ve bu kelimenin. katîl-maktul, cerîh-mecruh gibi ism-i mef’ul anlamında faîl vezninde olduğunu söylerler.

Meâcim yazarlarından bir kısmı “rakîm” kelimesinin farklı yedi anlamını zikrederler. Ebû Mansûr el-Ezherî (v.h.370) “rakîm” tabirinin anlamıyla ilgili kaynakları vererek şunları söyler: “er-Rakîm kelimesi hakkında yedi görüş vardır. Ka’b bunun Ashâb-ı kehfın çıktığı köy, İkrime Rumca divit anlamına geldiğini, Mucahit, rakîm kelimesinin kitab manasına geldiğini söyler. es-Süddî bu kelimenin, kaya manasına, Said b.Cübeyr: köpek, Ebû Ubeyd ise, kehfın bulunduğu vadinin adı olduğunu söyler. el-Ferrâ; Ashâb-ı Kehfın kendi isimlerinin, babalarının isimlerinin, dinlerinin ne olduğunun nesepleri ve kimden kaçtıkları yazılı olan kurşun levhadır demişlerdir.” (ez-Zahir fi Ğarîb elfâz Şâfi,s.130).

Fîrûzâbâdî (v.h.817) Kamus el Muhit'te "rakîm" tabirinin anlamına Hızâm bin Vabîsa'nın atı anlamını da ekleyerek sekize çıkarır. (Kamus'ul-Muhit, c.4 s.120). Tac'ul-Arus'un müellif Zebîdî de bu konuda Fîrûzâbâdî'yi izler. Mu'cem'ul-Vasitte dokuzuncu anlamı da felek, yörünge şeklinde verilmiştir. (Mu'cem el Vasit, c.1 s.367).Ulaşabildiğim dil sözlüklerinde, "rakîmin" yer adı olduğunu tercih eden bir görüşe rastlamadım.

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM "EL-MİRFAK"

Bu kelime kehf sûresinin on altıncı ayetince geçmektedir. Kıraât âlimleri bu kelimenin "merfik" mı yoksa "mirfak" şeklinde okunacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Mûcahid (v.h.324) bu konuda şöyle demektedir. "İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kesâî "Mirfekan", Nâfi ve İbn Âmir ise "Merfika" olarak okumuşlardır. (es-Seb'atu fi'l-Kırâat, s.388) Kıraât âlimlerinin ihtilaf ettiği gibi lûğa âlimleri de bu kelimedede ihtilaf etmişlerdir. Ezherî (v.h.370) böyle bir ihtilafın varlığını ortaya koymak için Ferrâ'dan bizzat şu rivâyeti yapmıştır. "Bu kelimeyi "merfikan" şeklinde kabul edenler sanki dirsek anlamına gelen "mirfak" kelimesiyle "kolaylık-fayda" anlamına gelen "merfik" kelimelerin arasında bir ayrıma gitmek istiyorlar. Ferrâ: Arapların çoğunluğunu mirfak kelimesini hem insanda bulunan dirsek, hem de kolaylık-fayda anlamına gelen "mirfak" şeklinde mim harfini kesralı, fe harfini de fethalı okumayı tercih ettiklerini, bunun yanında bu okuyuş tarzlarının farklı lehçelerden kaynaklandığını söyler."(Tezhib'ul-Lûğa c.9 s.101-102,Bak. Cemharat'ul-Lûğa, c.2, s.284, Dîvân'ul Edeb, c.1 s. 289,Tac'ul-Lûğa ve Sihahu'l-Arabiyya,c.4 s.1482,Makayis'ul-Lûğa,c.2 s.482, Lisan'ul Arab, c.3 s.1695)

Nahivcilerden Ebû Hayyan el-Endülûsî de (v.h.745) bu ihtilâfa yer vererek şu rivâyette nakleder. "Mekkî Ferrâ'dan rivâyet ederek şöyle dedi: Bu kelimedede mim kesralı okunmadığı takdirde bir durum, bir organ ya da başka bir şey hakkında olup olmadığını bilemem. Kesâî "mim" fethalı ve "fa" kesralı okunmazsa (mirfak) dirsek anlamında bir organı ifade etmeyeceğini söylemektedir. Ebû Hâtem, Kesâî'nin aksine merfik mescit gibi aynı vezinden olup ism-i mekândır demektedir. Ebû Zeyd ise merfik kelimesinin mef'il vezninde mastar olduğunu söyler. Bu kelimenin iki lehçe olduğu söylenir".(Bahru'l-Muhît, c.7 s.151)

Konu ile ilgili lûgat ve nahiv âlimlerinin ileri gelenlerinden Ahmed b. Halîl'e baktığımızda O'nun onun bu kelimenin anlamını isim, mücerret ve mezid fiil olarak ele aldığını ve Kuran-ı Kerim'de tek bir yerde geçen bu kelimeyi örnek gösterdiğini görürüz. O bu kelimenin Kur'ân kıraâtindeki farklılıklarına, sarf nahiv yönünden yapısına hiç değinmez. Şöyle der: "er-Rıfk": yumuşaklık ve kolaylıktır. Bu özelliği olana "Refik" denir. "el-İrtifak" dirseğinin üzerine dayanmak "Mirfak": bir fiil, bir durum veya organ olarak

el gibi üzerine dayanılan her şey için kullanılır demektir” ve mezkûr ayeti zikretmektedir.(Bahru'l-Muhît, c.5 s.149)

Konu ile ilgili lûgat ve nahiv âlimlerinin ileri gelenlerinden Ahmed b. Halîl'e baktığımızda O'nun onun bu kelimenin anlamını isim, mücerret ve mezid fiil olarak ele aldığını ve Kuran-ı Kerim'de tek bir yerde geçen bu kelimeyi örnek gösterdiğini görürüz. O bu kelimenin Kur'ân kıraâtindeki farklılıklarına, sarf nahiv yönünden yapısına hiç değinmez. Şöyle der: “er-Rıfk”: yumuşaklık ve kolaylıktır. Bu özelliği olana “Refik” denir. “el-İrtifak” dirseğinin üzerine dayanmak “Mirfak”: bir fiil, bir durum veya organ olarak el gibi üzerine dayanılan her şey için kullanılır demektir” ve mezkûr ayeti zikretmektedir.(Bahru'l-Muhît, c.5 s.149)

### **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM “EL FECVE”**

Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de sûrenin on yedinci ayetinde yer almaktadır. Lûgat âlimlerince “geniş alan anlamında kabul görmüştür. Halîl b. Ahmed “el fecva” yerde ki geniş alan anlamındadır der. (el-Ayn, c.6 s.190, bak. Dîvân'ul-Edeb c.4.s.7,el-Zehir fî Ğarîb elfaz Şâfi, c.1 s. 123, Tac'ul-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyya, c.6 s.2452, Mücmelü'l-Lüğa, c.1 s.712) İbn Düreyd, Halîl b. Ahmed'in söylediklerine ilave olarak dar bir alandan geçilerek varılan geniş alan ifadesini ekleyerek şöyle der: “El-fecve, el-Fecâvâ: Dar bir yerden geçilerek varılan geniş alandır. Şöyle de söylenir “Falancanın evlerini arasında “fecve” geniş bir alan var.” el fecve evin sahanlığı anlamında geldiğini çoğulu fecavaat'tır diyenlerde bulunmaktadır. Ebû Ubeyd de bu kelimenin anlamını geniş alan olarak ele alır (Cemheratu'l-Lüğa,c.1 s.489).Başka bir yerde de dağlarda ki yarık şeklinde ifade eder.( Cemheratu'l-Lüğa,c.2 s.780, bak. el-Muhkem, c.5,s.502, el-Muhassas c.3 s.77, el-Lisan, c.5,s.3354) İbn Side yukarıdakilere ilaveten fecve kelimesine alçak, düşük olma sıfatını da ekler ve “Kehf sûresinde on yedinci ayetinde geçen bu kelimenin geniş ve alçak alan anlamına geldiğini Sa'leb'in bu kelimeyi geniş ve alçakta kalan saha olarak tefsir ettiğini” söylemektedir.(el Muhkem, c.7 s.564)

Burada şu anlaşılmaktadır ki Halîl b. Ahmed'e göre fecve yerde ki geniş ve buna benzer bir alandır, Mu'cemlerin büyük çoğunluğu da kelimeyi bu anlamda ele almaktadır, İbn Sîde, Sa'leb'in tefsirini kaynak göstererek fecve kelimesinin geniş ve alçakta kalan saha olarak anlamlandırmıştır.

Buradan bu gençlerin mücerret anlamda bir kehf te (mağarada) olmadıkları bilakis dar ve yer seviyesinden alçak bir kapıdan girilen içi geniş bir Kehf (mağarada) de uyudukları anlaşılmaktadır.

### **BEŞİNCİ BÖLÜM: “EL VASİD”**

Bu kelime sûrenin on sekizinci ayetinde geçmektedir. Mucahid el-Mahzumi (v.h.104) ve Sehlu't-Testurî (v.h.283) (Tefsiru't-Testuri c.1 s.97) gibi bazı müfessirler ayette geçen bu kelimenin anlamını avlu (bak. Tefsir'u-

Mücâhit, s.446) şeklinde tefsir etmişlerdir. Mukâtil bin Süleyman vasit mağaranın kapısında bulunun boşluktur demiştir. İmam Ebû Cafer Taberî ise kendisinden önceki müfessirlerce avlu, mağaranın avlusu, kapı, toprak anlamları olarak rivâyet edilen kelimeleri sıraladıktan hemen sonra kapı ya da kapı boşluğu, kapının kapandığı boşluk şeklindeki görüşün daha doğru olduğunu söylemektedir. Taberî “el Esîd” kelimesinin Necde kabilesinde ve “el-Vasîd” kelimesinin de Temame kabilesinde kullanılan iki lehçe olduğunu, Ebû Amr bin Ala’dan da Yemen kabilesine ait bir lehçe olduğunun zikredildiğini söylemektedir.”(Camîu’l- Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân,c.17,s.625-626).

Lügat âlimleri ve Meâcim yazarları vasîd kelimesini birçok anlamını zikretmişlerdir. İbn Fâris bu kelimenin vasade fiilinden bir şeyi başka bir şeye eklemek anlamında olduğunu ifade eder. (Mekayisu’l-Lüğa, c.6,s.117)

Halîl b. Ahmed’e göre bu kelimenin iki anlamı vardır. Evin avlusu ve kapı boşluğu manasındadır. Ebû Amr Şeybânîye göre ağaçtan veya odundan yapılmış kapı ve ağıl anlamındadır. Fârâbî, vasîd kelimesinin anlamını avlu “finâ”olarak zikretmiştir. Ebû Mansûr el Ezherî de Fârâbî gibi finâ (avlu) şeklinde ifade etmektedir, ancak O bu kelimenin lehçesini Ferrâ’ya nisbet ederek Ferrâ’nın şöyle dediğini nakleder: “Ferrâ dedi ki: el-vasîd ve el-asid iki lehçedir”. Cevheri yukarıda yer verilen anlamlara “kökleri birbirine yakın bitkiler” anlamını da ilave eder. (Tacu’l-Lüğa ve Sıhahu’l-Arabiyye,c. 2 s. 441,550-551) İbn Fâris de kökleri birbirine yakın ot anlamına yer verir. Vasîd: eve bitişik olduğundan avlu anlamına gelir “finâ”. Makâyisu’l-Lüğa, c.6,s 117,bak. Mücmelü’l-Lüğa,c.1 s.928)

İbn Sîde (v.h.458) Muhkem adlı eserinde “vasîd” kelimesinin anlamı evin avlusu “finâu’l-beyt, dâr” olarak vermekle iktifa eder, ancak kapı anlamı vermez. Bununla birlikte kendinden öncekilerin sözlerine “evsade” (Kapattı) anlamında “esade” fiilini ilave eder. Ancak ben İbn Sîde’ten önce bu fiile (esade) yer veren Meâcim yazarlarına rastlamadım. O eserinde esade” maddesinde şöyle der: “esade’l-bâbe”; (Kapıyı kapattı), “ esade’l-kıdra”; (Tencereyi kapattı). Avlu veya evin geniş bölümü anlamına gelen“vasîd” kelimesi de bu fiilden türemiştir der. ( el-Muhkem, c.8,s.350 ve 368).Aynı şekilde Muhassas adlı eserinde de kapı anlamıyla ele almaz ve şöyle der: “vasîd” boşluk, evin salonu, evin ortasıdır.(el Muhassas, c.1 s. 151,bak. c.4 s.236) İbn Manzûr da (v.711 h) Lisan’ul Arap’ta kapattı anlamına gelen“esade” fiiline iki maddede işler, “vasîd” maddesinde, avlu, giriş olarak ele alır, “vasade” maddesinde ise evin avlusu şeklinde zikretmektedir. ( Lisan’ul Arap,c.1 s.86,c.6 s.4844). Fîrûzâbâdî de “esade” fiiline yer vermiştir. Fîrûzâbâdî’den sonra O’nu Zebîdî izler. Ancak Fîrûzâbâdî, vasîd kelimesinin anlamlarına kendisinden önceki mu’cemlerde geçmeyen eşik anlamındaki atabeh kelimesini eklemiştir.

---

## SONUÇ

Kehf sûresinde anlatılan Ashâb-ı kehf kıssasının yapısal unsurlarından olan “*kehf, rakîm, mirfak, fecva ve vasid*” kelimelerinin semantik açıdan tahlili bu makalenin başlıca konusudur. Öncelikle bu beş kelimelerin sadece Kehf sûresinde geçtiği belirtilmiş, mezkûr kelimelerin anlamı değişik açılardan irdelenmiştir. İlk olarak, sûrede altı defa kullanılan “*Kehf*” kelimesinin anlamı, tefsîr ve lûgat âlimlerinin bakış açılarıyla incelenmiştir. İkinci kelime olan “*Rakîm*” kelimesine ise tefsîr ve lûgat âlimlerinin yanı sıra coğrafyacılar da ilave edilmiştir. “*Mirfak*” kelimesinin daha çok semantik tahlili üzerinde durulup özellikle iki anlamı üzerinde yoğunlaşıldı. “*Facva*”nın dar bir yerden geçtikten sonra varılan “*geniş alan*” anlamı gözetilerek Ashâb-ı kehfın sığındıkları mağaranın özelliği anlaşıldı. “*Vasit*” tabirini bazı müfessirler, “*finâ*”/ avlu şeklinde tefsir ederken bazıları da “*kehf*”/ mağarın kapı boşluğu şeklinde tefsir etmiştir. Bu Arapçada yaygın olarak eşik/ “*atabe*” olarak ifade edilmektedir. Vasit tabirinin ise daha çok Necde ve Temâme kabilerinde kullanılan ayrı bir lehçe olduğu zikredilmiştir. Bunun yanında Ebû Amr bin A’la dan da Yemende kullanılan bir lehçe olduğu anlaşılmış “*Kapı, avlu, evin geniş bölümü ve ağaçtan veya odundan yapılmış kapı ya da ağıl*” anlamlarına geldiği tesbit edilmiştir.

---

## HADİS EDEBİYATINDA ASHAB-I KEHF

Yrd. Doç. Dr. Arif GEZER\*

### Özet:

*Ashab-ı Kehf* dini bir kıssa olarak bilinmekte ve günümüz toplumsal hafızasında halen canlılığını korumaktadır. Bilindiği gibi dinimiz Kur'an ve hadislere dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de *Kehf* adını taşıyan bir sure vardır. Bu surede 18 ayette *Ashab-ı Kehf* ile ilgili bilgiler verilmektedir. Peki, hadis kitaplarında bu kıssa ile ilgili ne kadar bilgi vardır. Bu araştırmamızın gayesi bunu açığa çıkarmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ashab-ı Kehf, Kur'an, hadis, kitabiyat,.

### Abstract:

*Ashab el-Kahf* is still alive in social memory today as a religious story. As well known, our religion is based on the Quran and the hadith. There is a Sura with the name of *al-Kahf* in the Quran. There is 18 verses in this Sura provide information about the story of *Ashab al-Kahf* Well how much information about this story are in the literature of hadith. This is the aim of our research.

**Key Words:** Ashab al-Kahf, Quran, hadith, literature,.

---

\* Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi - arifgezer@hotmail.com

### **Giriş:**

Ashab-ı Khef kıssasının, İslam kültüründe ve toplumsal hafızasında çok önemli ve geniş bir yeri vardır. Hemen her müslümanın bilgi dağarcığında Ashab-ı Khef ile ilgili azımsanmayacak bir bilgi mevcuttur. Peki, müslümanların belleğinde ve kültüründe yer alan bu bilgilerin acaba ne kadarı Peygamber'imiz Hz. Muhammed'den nakledilmektedir?

Bilindiği gibi Ashab-ı Khef ile ilgili bilgiler önemli bir oranda dini kaynaklara dayanmaktadır. Dini bilgi kaynaklarının en başında ise Vahiy ve Hadis gelmektedir. Nitekim Kur'anı Kerim'de adını bu hikayeden alan Khef suresinde Ashab-ı Khef hakkında tafsilatlı bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla bu konuda, ilgili ayetlerin açıklanması bağlamında veya müstakil haber olarak birçok hadis de mevcut olmalıdır.

Hadisler, Hz. Muhammed'in söz, fiil ve ikrarlarını içeren metinlerdir. İslam Dininde Hadis ve Sünnete verilen birinci görev ise Kur'an'ı açıklamak ve tefsir etmektir. Dolayısıyla Kur'an anlaşılmaya çalışılırken başvurulan ilk kaynak Hadis ve Sünnettir.

Hadis Edebiyatı ise; Hz. Muhammed'e dayanan veya dayandırılan bütün rivayetlerin senetleriyle beraber derlendiği temel hadis kitapları, bunların şerhleri, rivayet zincirini oluşturan ravilerin biyografileri, ravilerin değerlendirildiği Cerh ve Ta'dil kitapları, Hadis Usulu ve Terimleri...gibi çalışmalarından oluşan çok geniş bir külliyattır. Hadislerin derlendiği eserler, kendi içinde güvenilirlik açısından birçok tabakaya da ayrılmıştır.

Biz bu bildirimizde, rivayetleri senetleriyle nakleden temel hadis eserlerinde mevcut Ashab-ı Khef ile ilgili hadisleri derlemeye, musannıflarına dayandırmaya, güvenilirlik derecesine göre sıralamaya ve onların arasında var ise çelişkileri tespit etmeye, konularına göre ayırmaya ve gerekli yerlerde yorumlamaya çalışacağız.

Ashab-ı Khef olayının, dini bilgi kaynakları arasında ikinci sırayı alan hadisler açısından ele alınıp değerlendirilmesi, bizce önemli bir derleme ve tespit çalışması olacaktır.

Ayrıca bu bildirimiz, temel hadis kaynaklarını baz alan bir tarama-derleme, sınıflandırma ve değerlendirme çalışması olacağı hasebiyle, bu konuda yapılacak sonraki çalışmalara da yardımcı olabilecektir.

### **Genel Bilgi:**

Ashab-ı Khef; mağara ehli veya mağara arkadaşları demektir. Khef, mağaranın büyükçe olanına denir. Eğer bir mağara, iki veya daha çok kişinin sığılabileceği büyüklükte ise ona *Khef*, daha küçük ise ona da *Ğar* denir. Bu durumda Ashab-ı Khef, büyükçe bir mağaraya sığınan kimseler/kişiler demektir.

Rakım kelimesi için ileri sürülen çeşitli rivayetlerden bir kaç şunlardır:



---

Ashab-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu bir levha.  
Filistin'in alt taraflarında İlya ile Ufsan arasında bir vadi.  
Ashab-ı Kehf'in mağarasının bulunduğu bir vadi.  
Mağaranın bulunduğu Bencilus Dağı.  
Ashab-ı Kehf'in evleri.  
Ashab-ı Kehf'in köyleri.  
Ashab-ı Kehf'in adlarının ve hadiselerinin üzerine yazıldığı bir ki-

tap...

Taberi buradaki Rakım'ın "Levha" anlamına geldiği görüşünü tercih etmektedir. (Taberi, c.9, s.198-9)

### **Kur'an-ı Kerim'de Ashab-ı Kehf:**

Kura'n-ı Kerim'in 18. Suresi Kehf adını taşımakta ve adını surenin içinde anlatılan Ashab-ı Kehf kıssasından almaktadır. Mekke'de nazil olan ve 110 ayetten oluşan bu surenin (9 ila 26. ayetleri arası) 18 ayetinde Ashab-ı Kehf kıssası anlatılmaktadır.

Surenin nüzul sebebi olarak İbn İshak'ın Sire'sinde ve İbn Cerir'in Tefsiri'nde şu bilgiler verilmektedir:

"Kureyşliler en-Nadr b. El-Haris ve Utbe b. Ebi Muayit'i Medine'de bulunan Yahudi din adamlarına göndermişler ve onlardan Peygamberlik hakkında ma'lumat almak istemişlerdi. Yahudi din adamları da onlara, Rasulullah'tan, *Ashab-ı Kehf*, dünyayı dolaşan *Zülkarneyn*'i ve *Ruhun* ne olduğunu sormalarını, bunlara cevap verirse Hak Peygamber olduğunu, vermezse yalancı olduğunu ve söylediklerini kendi kafasından uydurduğunu söylemişlerdi. Adamlar, Mekke'ye dönmüş ve Resulullah'a bu sorular sorulmuş ve Rasulullah da ertesi gün cevap vereceğini söylemiş fakat istisna yapmamıştı. Yani inşallah dememişti. O arada vahyin inmesine ara verilmişti. Bunun üzerine Mekkeliler, Resulullah'ın aleyhinde propaganda yapmaya başlamışlardı. Nihayet Cebrail (a.s.) tarafından Kehf sûresi getirilmiş ve bu sûrede Ashab-ı Kehf ile Zülkarneyn kıssaları anlatılmıştır. Ruh hakkında da, İsra Suresi'nde geçen "*Ey Muhammed, sana ruhtan soruyorlar de ki: "Ruh, rabbimin emrindedir. Bu konuda size ancak az bir bilgi verilmiştir"*" [İsra; 85] ayet-i kerimesi getirilmiştir. (İbn İshak, 182-3; Taberi, c.9, s.191-2)

### **Ashab-ı Kehf kıssasını anlatan ayetlerin (Kehf, 9-26) meali:**

9. (Ey Resulüm!) Yoksa sen, bizim ayetlerimizden Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakim'in durumlarını şaşırtıcı mı buldun?

10. O (yiğit) gençler mağaraya sığınmışlar ve "Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize (içinde bulunduğumuz şu sıkıntılı) durumdan bir kurtuluş yolu hazırla" demişlerdi.

11. Bunun üzerine biz de o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk (uykuya daldırdık.)

12. Sonra da iki taraftan hangisinin ne kadar kaldıklarını daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık.

13. Şimdi biz, sana onların başından geçenleri gerçek şekliyle anlatıyoruz. Hakikaten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini arttırmıştık.

14. Onların kalplerini metin kıldık. O yiğitler (o yerin hükümdarı karşısında) ayağa kalkarak dediler ki: “Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, ondan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz.

15. Şu bizim kavmimiz Allah’tan başka tanrılar edindiler. Bari bu tanrılar konusunda açık bir delil getirseler ya. (Ne mümkün!) Öyle ise Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi var mı?”

16. (İçlerinden biri şöyle demişti:) “Mademki siz onlardan ve Allah’ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınmanın ki, Rabbiniz size rahmetini yayısın ve işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.”

17. Güneş, doğduğu zaman mağaralarının sağ tarafına meyleder, sonra onlara isabet etmeden sol taraflarına geçer ve öyle batardı. (Böylece) onlar (güneş ışığından rahatsız olmaksızın) mağaranın bir köşesinde (uyurlardı). İşte bu, Allah’ın ayetlerindedir. Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın.

18. Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın ve gördüklerin karşısında, için korku ile dolardı.

19. Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: “Ne kadar kaldınız?” dedi. (Kimi) “Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık” dediler; (kimi de) şöyle dediler: “Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de, baksın, (şehrin) hangi yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca, nazik davransın (gizli hareket etsin) ve sakın sizi kimseye sezdirmesin.”

20. “Çünkü onlar eğer size muttali olurlarsa, ya sizi taşıyarak öldürürler veya kendi dinlerine çevirirler ki, o zaman ebediyen kurtulamazsınız.”

21. Böylece (insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah’ın vadinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Hani onlar aralarında Ashab-ı Kehf’in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: “Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir.” Onların durumuna vâkıf olanlar ise: “Bizler, kesinlikle onların yam başlarına bir mescit yapacağız” dediler.

22. (İnsanların kimi) karanlığa taş atar gibi, “Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; yine: “Beş kişidir; altıncıları köpekleridir” diyecekler. (Kimileri de:) “Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir” derler. De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Öyle ise Ashab-ı Kehf hakkında, bu anlatılan apaçık bilgiler dışında kimseyle tartışma ve onlar hakkında kimseye bir şey sorma.

23, 24. Allah’ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için “Bunu yarın yapacağım” deme. Bunu unuttuğun takdirde Allah’ı an ve: “Umarım Rabbim beni, doğruya bundan daha yakın olana iletir” de.

25. “Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar” dediler ve (sonra) buna dokuz yıl daha ilave ettiler.

26. De ki: “Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O’na aittir. O’nun görmesi de, işitmesi de şayanı hayrettir. Onların (göklerde ve yerde olanların), ondan başka bir yöneticisi yoktur. O kendi hükümranlığına kimseyi ortak etmez.”

Görüldüğü gibi bu ayetlerde Ashab-ı Kehf hakkında birçok bilgi verilmekte ama onların isimleri, sayıları, kaç yıl uydukları veya yaşadıkları yer, zaman gibi tarihsel bilgiler verilmemektedir. Zaten Kur’an kıssalarının genel özelliği böyledir. Verilmek istenen asıl mesaj ön planda tutulmakta, onu gölgelemesi muhtemel olan zaman, mekân, isim, sayı... gibi teferruat verilmemektedir. Bu kıssada da *Allahu Teala’nın va’dinin hak, kıyametin ve sonrasında dirilmenin şüphesiz, insanları yeniden diriltmenin Allahu Teala’ya çok kolay olduğu, dirilmenin hem bedenen hem ruhen olacağı, Hak-Batıl mücadelesinin her zaman söz konusu olduğu/olacağı ve Allahu Teala’nın mü’minleri hiçbir zaman yalnız bırakmadığı, her zaman onların yanında olduğu...* gibi mesajlar verilmektedir. Fakat Tarih metodolojisi için çok önemli olan net tarihi bilgiler arz edilmemektedir.

Bizce bu ayetlerde dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli nokta da şudur: Allahu Teala 22. ayette Rasulünü ve onun zımnında müminleri, bu ayetler indikten sonra artık Ashab-ı Kehf konusunda tartışmaktan ve soru sormaktan menetmektedir. Çünkü insanlar arasında bu konuda bilgisi olan çok azdır.

### **Ashab-ı Kehf ile İlgili Rivayetler:**

A. Kehf Surenin faziletleri ile ilgili rivayetler:

Kehf sûresinin fazileti hakkında birçok Hadis-i Şerif rivayet edilmiştir. Sahih kaynaklarda geçmekte olan birkaç tanesini arz ediyoruz.

1. Berâ b. Azib diyor ki: “Üseyd b. Hudayr namazda Kehf suresini okuyordu. O anda atı da iki uzun iple bağlı bulunuyordu. At birden huysuzlanmaya başladı. Üseyd namazdan selam verdi bir de ne görsün atını bir du-man veya bulut kaplamış vaziyette. Üseyd gelip bunu Resulullah’a anlattı. Resu

lullah da: “Oku ey fulan (Useyd). O gördüğün şey, Kur’an okunurken inen sakinet (huzur verici şey) dir.” buyurdu (Buhari, Menakıb 25, IV. 180; Müslim, Müsafirîn 36, No: 795, IV. 548; Tirmizi, Fadailu’l-Kur’an 6, No:2885, V. 161).

2. Ebu’d- Derda’nın (r.a.) rivayet ettiğine göre Peygamber efendimiz (s.a.v.) bir Hadis-i Şerifinde Kehf Suresinin fazileti hakkında şöyle buyurmuştur: “Kim Kehf suresinin başından (diğer bir rivayet ise sonundan) 10 ayet ezberleyecek olursa Deccal’ın şerrinden korunmuş olur (Müslim, Müsafirîn 44, No: 809, IV. 555; Ebu Dâvûd, Melahim, 14, No: 4323, IV. 497).

3. Yine Ebu’d-Derda’dan (r.a.) gelen diğer bir rivayette, Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim, Kehf sûresinin başından üç ayet okursa Deccalın fitnesinden korunmuş olur” buyurmaktadır (Tirmizi, Fadailu’l-Kur’an 6, No:2886, V. 162).

4. Nevvas b. Sem’an el-Kilabi’dan gelen diğer bir rivayette Peygamber efendimiz (s.a.v.) Deccal hakkında şöyle buyurmuştur: “... Sizden kim onun zamanına yetişecek olursa ona karşı Kehf suresinin baş taraflarını okusun. O surenin baş tarafı sizi, Deccalın fitnesinden korur.” (Ebu Davud, Melahim 14, No: 4321, IV. 496; İbn Mace, Fiten 33, No: 4075, II. 1356).

5. Sehl b. Muaz’ın babasından yaptığı bir rivayetinde Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: “Kim, Kehf suresinin başını ve sonunu okuyacak olursa bu, o kişi için tepeden tırnağa bir nur olur (onu kaplar). Kim de tamamını okuyacak olursa bu o kişi için yerden göğe kadar uzanan bir nur olur. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III. 439)

B. Ashab-ı Kehf’in isimleri ile ilgili rivayetler:

1. Taberî’nin İbn İshak tarikiyle. İbn Abbas’tan (r.a.) rivayet ettiğine göre, Ashab-ı Kehf’in isimleri sekiz olup şunlardır: Onların en büyüğü ve sözcüleri olarak Kral ile konuşan Meksilmina, Muhsimilnina, Yemliha, Mertus, Keşvetuş, Birunus, Dinumus, Yatvenuskalus, , (Taberî, c.10, s.201). Burada sekiz adet olarak sayılan isimler, Ashab-ı Kehf’in meşhur olan yedi sayısına aykırıdır.

2. Kurtubî’nin Taberi’den naklen verdiği isimlerde “Yetnus”un ikinci parçası olan “Kaluns” sözcüğü yoktur. Ayrıca Kurtubi, Ashab-ı Kehf’in isimleriyle ilgili söz konusu edilen rivayetin “VAHİ” olduğunu söyleyerek, bunların uydurma olduğuna dikkat çekmiştir (Kurtubi, Tefsir, c.10, s.368).

3. Ashab-ı Kehf’in isimlerinin tılsımı ile ilgili rivayetler de vardır. Bu konuda Mehmed Vehbi Efendi şunları yazmaktadır: “*Ashab-ı Kehf’in isimleri yazılıp yangının içine atılırsa biiznillah yangının söneceği ve çok ağlayan çocuğun ağlamasının kesmek için yazılıp yastığının altına konursa ağlamasını keseceği ve doğurmak için zahmet çeken hatununun sol uyluğuna bağlanırsa suhulet olacağı mervidir. Gerçi Ashab-ı Kehf’in isimlerinde birbirine*

benzemedik birçok rivayetler varsa da bir rivayete müsteniden yazmış olduğu esami kafidir. Çünkü itibar, müsemmayadır. Yazmış olduğu isimleri onarın ismi zannıyla yazmak bizinillah tesirde kafi olduğu Nisaburi'nin cümle-i beyanatındandır.” (Mehmed Vehbi, 1979, c.8, s. 3107-8). Fakat, Asahab-ı Kehf'in isimlerinin bir tılsım olarak kullanılmasına dair herhangi sahih bir hadis rivayeti söz konusu değildir. Yukarıda Kurtubi'nin bu tür rivayetlerin vahi (çok zayıf) olduğunu değerlendirmesinden de bunu anlayabiliyoruz.

C. Ashab-ı Kehf'in henüz ölmedikleri ve bir daha dönecekleri şeklindeki rivayetler:

1. İmam Kurtubi Tefsirinde, Ashab-ı Kehf ile ilgili ayetlerin sonunda, onların hali hazırdaki durumları, ölü mü diri mi oldukları meselesini tartıştıktan sonra “ben derim ki...” diye açtığı son faslın son cümlelerinde şöyle demektedir: “Hem Tevrat'ta hem İncil'de yazılıdır ki Meryem oğlu İsa Allah'ın kulu ve resulüdür. İleride Hacc ve Umre için Ravha'dan (Medine ile Mekke arasında bir yer) geçecektir ve Allahu Teala, Ashab-ı Kehf'i ona havari (yardımcı) kılacaktır... Buna göre onlar (Ashab-ı Kehf) hala uykudadırlar. Kıyamete kadar ölmeyeceklerdir. Kıyamete az bir süre kala öleceklerdir.” (Kurtubi, Tefsir, 1996, c. X, s.398)

2. Kurtubi, Tezkire adlı eserinde de “Hz. İsa nüzul ettiğinde onun havarileri Ashab-ı Kehf olacaktır ve hep beraber haccedeceklerdir” başlıklı bir bab açmaktadır. Orada naklettiği bir rivayette, “Hz. İsa (a.s.) nüzul ettiğinde Allahu Teala'nın, Ashab-ı Kehf'i ona havari kılacağını ve hep beraber hacca veya umreye ya da ikisine beraber gideceklerini, zira onların (Hz. İsa'nın ve Ashab-ı Kehf'in) henüz ölmediklerini ve hacca da gitmediklerini” nakletmektedir (Kurtubi, Tezkire, 1999, c. III, s. 324).

3. Ashab-ı Kehf'in, Hz. Mehdi'nin yardımcıları olacağını bildiren bir hadisin de var olduğu iddia edilmiştir. O rivayetlere göre Ashab-ı Kehf, Mehdi'nin yardımcıları olacaktır. “İbni Merdüye, Tefsirinde İbni Abbas hadisini merfu olarak tahrir etti. O şöyle dedi: Ashab-ı Kehf, Mehdi'nin yardımcıları olacaktır.” (el-Muttaki, 1986: 68)

4. “İmam Ebu İshak Salebi Kuran tefsirinin Ehli Kehf Kıssasını anlatırken diyor ki: Mehdi çıktığı zaman, Ehli Kehf'e gidip selam verince, Allah onları diriltecek ve Mehdi'nin yanında yerlerini alacaklardır. Daha sonra yattıkları yere dönüp kıyamete kadar da kalkmazlar.” (el-Muttaki, 1986: 69).

5. İmam-ı Suyuti diyor ki: “Ashab-ı Kehf'in uykusunun bu zamana kadar tehirinin sebebi, Allah'ın onlara bir ihsanıdır. Çünkü onlar Mehdi'ye yardımcı olacak ve böylece ümmeti Muhammede dahil olma şerefi kazanacaklardır.” (el-Muttaki, 1986: a.y.).

D. Ashab-ı Kehf'in hikayesini anlatan rivayetler:

Güvenilir hadis literatüründe Ashab-ı Kehf'in hikayesini anlatan bir

hadis yoktur. Sadece, güvenilirlik açısından üçüncü derecedeki kitaplardan biri olarak kabul edilen Abdurrezzak'ın Musannaf adlı kitabında bir rivayet vardır. O da Vehb b. Münebbih'e atfedilmektedir. Yani hadis değildir. Buna rağmen tefsir kitaplarında rivayet çöktür. Bu eserlerin hemen hepsi bu konudaki rivayetlerini, en eski rivayet tefsirlerinden kabul edilen İbn Cerir'in eserinden aktarmaktadır. Fakat bu rivayetlerin de hiçbirisi Hz. Peygamber'e ref' edilmemekte, en çok İbn Abbas'a kadar götürülmektedir. Yani o rivayetler de hadis değildir. Şimdi bu rivayetleri aktaralım.

1) İbn Cerir et-Taberi'nin rivayetleri:

İbn Cerir et-Taberi, Tefsir'inde İbn Abbas, Mücahit, İbn İshak, İbn Ebi Revvad, Vehb b. Münebbih, gibi isimlere dayandırarak Ashab-ı Kehf hakkında çeşitli rivayetler vermektedir. Bunlardan sadece Vehb b. Münebbih rivayeti hadis kitaplarında (Musannaf'ta) mevcuttur. İbn Ceriri'nin, Hadis kitaplarında yer bulamayan diğer rivayetlerinde aktardığı bilgiler ise şu şekildedir:

“Rivayet ediliyor ki Ashab-ı Kehf, Allah'a iman eden ve müşriklere karşı koyan bir grup gençti. Bu gençlerin yaşadığı devirde, incilin hükümleriyle, amel etmesi gereken insanlar bir sapıklık içine düşmüş ilâhi yoldan ayrılmışlardı. Özellikle Rum Krallarından Dakyanus, sapıklıkta başı çekenlerdendi ve putperestliği kabul etmeyen İsevilere işkenceler yapıyor ve onları öldürtüyordu. Bu zalim Kral bir gün Ashab-ı Kehf'in yaşadığı şehre geldi ve müminlerin yakalanıp getirilmelerini emretti. İman edenler kaçıp saklanmışlardı. Dakyanus'un zabitaları müminleri, saklandıkları yerlerden çıkarıp onun huzuruna getiriyorlar o da onları, putlara kurban kesilen mezbahalara sevk ediyor ve öldürülmeleri veya putperestliği seçmeleri hususunda serbest bırakıyordu. Korkanlar putperest oluyor, imanları sağlam olanlar ise bunu reddediyorlar o da onları öldürtüp şehrin surları ve kapılan üzerine astırıyordu.

Şehrin ileri gelenlerinin evlatları olan bu genç grup da olayları üzüntü ile izliyor, bu belanın defedilmesi için gözyaşları dökerek dua ediyorlardı. Kralın adamları bu gençleri de ihbar ettiler. Böylece bu gençler de yakalanarak Kralın huzuruna getirildi. Onlara da Putperestliği kabul etmeleri teklif edildi. Onlar ise: “Biz, âlemlerin rabbi Allah'tan başkasını tanımıyoruz. Ondan başkasına ibadet etmeyiz. İstediyini yap” dediler.

Kral, bir iş için baka bir şehre gidiyordu. Dönünceye kadar düşünmeleri için kendilerine mühlet verdi. Fakat bu gençler dinlerinden dönmemeye ahdettiler. Şehrin yakınında bulunan Bencelüs dağındaki bir mağaraya sığınmaya karar verdiler. Her biri gidip evlerinden bir şeyler aldılar. Bu şeylerin bir kısmını halka sadaka olarak dağıttılar bir kısmını da kendi ihtiyaçları için yanlarına alarak mağaraya girdiler. Orada gece gündüz namaz kılıyorlar ve Allah'a yalvarıyorlardı. Yemek işlerini, içlerinden “Yemliha” isimli genç ida

---

re ediyordu. Her sabah gizlice şehre gidiyor, yiyecek alıyor ve haber toplayarak geri dönüyordu.

Bir süre sonra zalim kral, Efsus'a geri döndü ve bu gençleri sordu. Onları bulamayınca babalarını huzuruna getirtti. Babaları da oğullarının, mallarını yağmalayarak halka dağıttıklarını ve dağa çıktıklarını söyleyerek özür beyan ettiler. Her gün çarşıya giden Yemliha bu durumu öğrendi ve gelip arkadaşlarına haber verdi. Gençler ağlaşarak dua edip Allah'a yalvardılar. Bu durum karşısında ne yapacaklarını düşünüp müzakere ederlerken Allah Teala onlara bir uyku verdi ve yemekleri yanlarında olduğu halde uyuya kaldılar.

Diğer taraftan Kral Dakyanus hiddetle onlara ne yapacağını düşünüyordu. Ashab-ı Kehfi uyutan Allahu Teala bu zalim kralın da aklına o mağaranın girişini kapatmayı getirdi ve Dakyanus mağaranın girişinin duvarla örülerek kapatılmasını emretti. Böylece içeride aklıktan ve susuzluktan öleceklerini düşünüyordu. Duvar örüldü ve mağaranın girişi kapatıldı.

Bu sırada Dakyanus'un yanında, imanlarını gizleyen "Pendros" ve "Runas" isimli iki kişi vardı. Bunlar, mağaranın önüne duvar örülürken içeride kalan gençlerin kimler olduklarını ve hadiselerini kurşun bir levhaya yazıp bakır bir tabutun içine yerleştirerek yapılan duvarın içine koymayı kararlaştırdılar ve öyle yaptılar. Böylece o gençlerin kimler oldukları ve hadiselerinin ne olduğu hususu tespit edilmiş oldu.

Bu olayın ardından Dakyanus ve adamları bir müddet daha yaşadılar. Daha sonra ise, Dakyanus ve nesli yok olup gittiler. Onların da arkasından nice nesiller daha gelip geçtiler (Taberi, c.9, s. 201-204 kısaltılarak).

2) Abdurrezzak'm Vehb b. Münebbih rivayeti:

Abdurrezzak, musannafında '*Ashab-ı Kehf Hadisi*' başlığıyla Vehb b. Münebbih'den şu rivayeti yapmaktadır:

"Hz. İsa'nın havarilerinden birisi Ashab-ı Kehf'in bulunduğu şehre geldi. Oraya girmek istedi. Ona dediler ki: '*O şehrin kapısında bir put vardır. Ona secde etmeden girmek mümkün değildir.*' Bunu üzerine havari oraya girmek istemedi. O şehrin yakınındaki bir hamamda çalışmaya başladı. Hamam sahibinin güvenini kazandı. Hamam sahibi onun gelişle işinin bereketlendiğini ve gelirinin arttığını gördü ve bütün işleri ona devretti.

Şehirdeki bazı gençler de o havarinin yanına gelip gitmeye başladılar. O da onlara dünya ve ahiret ilimlerini anlattı. Onlar da onu doğruladılar, iman ettiler ve ona benzediler.

Havari hamam sahibine gecelerin kendisine ait olmasını ve namaz vakitlerinde kendisini serbest bırakmasını şart koşmuş, o da kabul etmişti.

Bir gün kralın oğlu yanında bir kadın ile hamama girmek ve geceyi orada geçirmek istedi. Havari, '*Sen kralın oğlusun ve bir de böyle bir kadınla hamama girmeye kalkışıyorsun...*' gibi sözlerle onu ayıpladı. O da utandı ve

geri döndü. Daha sonra yine yanında bir kadınla geldi ve hamamda yalnız kalmak istedi. Havari yine aynı şekilde onu menetmek istediye de kralın oğlu onu dinlemedi. Hatta ona hakaret etti ve kadınla beraber içeri girdi. Hamamda gecelediler. Fakat sabahleyin ölüleri bulundu. Bunun üzerine insanlar krala gittiler ve hamam sahibinin oğlunu öldürdüğünü söylediler. Kral havariyi arattı fakat bulamadılar. Bunun üzerine onun kimlerle görüştüğünü araştırdı ve söz konusu gençler olduğu söylendi.

Durumu öğrenen gençler de şehrin dışına çıktılar ve kendilerinden olan bir arkadaşlarının bahçesine gittiler. Arandıklarını ona söylediler. O da beraberinde köpeği olduğu halde onlara katıldı. Hep beraber yola koyuldular ve bir mağaraya sığındılar. *'Bu gece burada geceleylim sabah olunca ne yapacağımıza karar veririz'* dediler ve böylece o uzun uykuya daldılar.

Diğer yandan kral da adamlarıyla beraber onları bulmak için şehrin dışına çıktı ve onların sığındığı mağarayı buldu. İçeri girmek istediler. Fakat her bir denemelerinde büyük bir korkuya kapılarak geri döndüler. Hiçbiri içeri giremedi. Adamlarından biri krala şöyle dedi: *'Onları ele geçirdiğimde hepsinin öldüreceğim dememiş miydin?'* Kral 'Evet.' diye cevap verince adam, *'Öyleyse mağaranın kapısını ördür, onlar da içeride açlıktan ve susuzluktan ölsünler'* dedi. Kral da adamın dediğini yaptı.

Mağaradakiler uzun süre içeride kaldılar. Sonra bir gün çobanm biri yağmura yakalandı ve mağaraya sığınmak istedi. *'Acaba mağaranın kapısını açsam da sürüyü mağaraya getirsem nasıl olur'* diye düşündü. Hemen çalışmaya başladı, mağaranın kapısını açtı ve sürüyü içeri soktu.

Bu arada sabahleyin, Allah Teala gençlerin ruhlarını cesetlerine geri iade etti. Onlar da arkadaşlarından birine para verdiler ve kendilerine yiyecek alması için şehre gönderdiler. Fakat kimse onun parasını kabul etmedi. Sonunda bir adama gitti ve *'Bu parayla bana biraz yiyecek verir misin?'* dedi. Adam *'Bu para da nereden çıktı?'* dedi. Bunun üzerine genç *'Ben ve arkadaşlarım dün akşam çıkmış ve bir mağaraya sığınmıştık. Bu gün sabahladığımızda arkadaşlarım beni yiyecek almaya gönderdiler.'* dedi. Adam *'Bu dirhemler falan kralın zamanına aittir. Sen bunları nereden buldun?'* dedi ve onu zamanın kralına götürdü. Salih bir adam olan kral, *'Sen bu dirhemleri nereden buldun?'* dedi. Genç, *'Ben ve arkadaşlarım dün akşam yola çıktık, gece olduğunda falan yerdeki mağaraya sığındık. Sonra da bu gün yiyecek almam için arkadaşlarım beni gönderdiler.'* dedi. Kral, *'Arkadaşların nerede?'* dediğinde, *'Mağaradalar.'* dedi. Kral adamlarıyla beraber gencin gösterdiği mağaranın kapısına kadar geldi. Genç, *'Arkadaşlarımın yanına sizden önce girmem için bana izin verin'* dedi ve içeri girdi. Arkadaşlarını görüp yanlarına vardığında hep beraber tekrar uyutuldular.

Bunun ardından, dışarıdakiler mağaraya girmeye çalıştıklarında büyük



---

bir korkuya kapıldılar ve içeriye giremeye muvaffak olamadılar. Bunun üzerine, içinde namaz kılınacak ibadethane inşa ettiler.” (Abdurrezzak, 1983, c.5, s.423, No: 9752)

### **Sonuç ve Değerlendirme:**

Ashab-ı Kehf olayı, Kur'an-ı Kerim'de bir surenin sebebi nüzülü kabul edilmiş ve bu sureye adını vermiştir. Kehf adını taşıyan bu 18. surede, Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili 18 ayet mevcuttur (Kehf, 9-26 ayetler). Bundan dolayı Ashab-ı Kehf olayı, Müslümanların belleğinde asırlar boyunca ve halen önemli bir yer işgal etmiştir.

Fakat Buhari ve Müslim gibi 1. derecede veya Kütüb-i Sitte'nin diğer dört kitabı gibi 2. derecede güvenilir kabul edilen Hadis Literatürü'nde, Ashab-ı Kehf kıssasını anlatan hiçbir hadis yoktur. Sadece, 3. derecede güvenilir kabul edilen kitaplardan biri olan Abdurrezzak'ın Musannaf'ında bir rivayet mevcuttur. O da Vehb b. Münebbih'in sözüdür. İmam Buhari'nin, '*Ashab-i Kehf*' ile ilgili olarak açtığı bir babda hiçbir hadis rivayet etmemiş olması da (Buhari, 1993, c.4, s.147) ayrıca dikkati çaptır.

Bu çalışmamızda arz ettiğimiz rivayetler, Kehf Suresinin fazileti ile ilgili olanlar hariç güvenilir kaynaklardan değildir. Ashab-ı Kehf'in isimleri veya onlara yüklenen tılsımlar ile ilgili rivayetlerin VAHİ yani son derece zayıf olduğu bizzat İmam Kurtubi tarafından da ifade edilmiştir. Ashab-ı Kehf'in hala uyuyor oldukları, kıyamete yakın bir zamanda tekrar uyanacakları ve Hz. İsa'nın veya Mehdi'nin yardımcısı olacakları şeklindeki rivayetlerin ise, Hadis Usulü açısından hiçbir değeri yoktur.

Diğer taraftan Tefsir Literatürü'nde Ashab-ı Kehf ile ilgili bilgiler çoktur. Tefsirlerin hemen hepsinde Kehf Suresi'nin ilgili ayetlerinde, Ashab-ı Kehf'in hikayesini anlatan rivayetler mevcuttur. Fakat, yukarıda arz ettiğimiz gibi bu rivayetlerin de hiçbiri Hz. Peygamber'e kadar götürülmektedir. Bu rivayetlerin dayandırıldığı iki temel kaynaktan biri İbn Abbas, öbürü de Vehb b. Münebbih'tir. İbn Abbas sahabidir. Vehb b. Münebbih ise tabiin-dendir. Hadis Metodolojisi'nde sahabenin sözüne *Mevkuf*, tabiin'in sözüne ise *Maktu'* denir. Yani bu rivayetler hadis değildir. İbn Abbas'm ve Vehb b. Münebbih'in, Hadis'in dışında başka yollardan elde ettikleri şahsi bilgilerindedir. Ayrıca bu iki şahsın Ehli Kitap ile ilgilendikleri ve onlardan bilgi aldıkları Tefsir ehlinin malumudur. Bu durum dikkate alındığında, bu bilgilerin de İsrailiyat'tan olması ihtimali oldukça kuvvetlidir.

Hadis Literatüründe hiçbir hadis yok iken, Tefsir Literatürü'nde bu kadar çok rivayetin bulunabilmesinin sebebi ise bizce şudur: Hadis İlminin içinde '*Cerh ve Ta'dil*' adını taşıyan bir iç disiplin daha vardır. Bu disiplin sayesinde bütün raviler çok ince bir elemenden geçirilmekte ve israiliyat gibi İslam dışı rivayetler, güvenilir Hadis kitaplarına pek kolay girememektedir.

Tefsir ilmi ise, Cerh ve Ta'dil gibi bir iç disipline sahip olmadığı için rivayetler konusunda bir nevi ucu açık kalmaktadır. Hatta Rivayet Tefsirlerinin önemli bir kısmında ayetler tefsir edilirken ilgili hadislerin ardı sıra israiliyat gibi diğer kaynaklardan gelen rivayetler, bir bilgi değeri de atfedilerek çok kolayca nakledebilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de ve Tefsirlerde böylesine geniş yer verilen Ashab'-ı Kehf kıssası hakkında hiçbir hadisin varid olmamasının sebebi bizce şudur: Hz. Peygamber ümmi idi, okuma-yazması yoktu. Bu konuda bilgi sahibi olan Ehli Kitap ile herhangi bir görüşmüşlüğü ve dolayısıyla onlardan bilgi almış olması ihtimali de yoktu. Onun, Arraf denilen zamanının diğer bilginlerine de gidip geldiği yok idi. Zaten Cahiliye Dönemi Arap kültüründe Ashab-ı Kehf ile ilgili bir bilgi de yoktu. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.), ilgili ayetler gelinceye kadar bu konuda hiçbir bilgiye sahip değildi. Ayetler indikten sonra ise, Kehf Suresinin 22. ayetindeki, '*Artık bu konuda, sana indirilen apaçık bu bilgilerin dışında kimseyle tartışma ve onlar hakkında kimseye bir şey sorma.*' hitabı ilahisine muhatap olmuştu. Bunun üzerine onun ve hatta sahabilerin hemen hepsinin dünyasında bu konu kapanmış idi.

#### KAYNAKÇA

**Abdurrezzak**, Ebu Bekir İbn Hümâm es-San'anî, *el-Musannaf*, I-XI+I, el-Mektebu'l-İslamî, II. Baskı, Beyrut, 1983.

**Acîûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzîlu'l-Elbas Amma İstehere Mine'l-Ehâdis Ala Elsineti'n-Nas*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, II. Baskı, Beyrut, 1351.

**Ali el-Karî**, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esraru'l-Merfua fi Ehadisi'l-Mevzua* (el-Mevzuatu'l-Kübrâ), II. Baskı, Mektebetu'l-İslamî, 1986.

**Beyhakî**, el-Hafız Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyin b. Ali, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, I-X+I, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

**Buhârî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. el-Muğîre b. Berdizbeh; *Sahîhu'l-Buhârî* (Thk.: *Mustafa Dîb el-Buğâ*), I-VI+I, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1414/1993; I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).

**Dârekutnî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Umer, *es-Sunen*, (Tlk.: *et-Ta'liku'l-Muğnî ala'd-Dârekutnî*, Muhammed Şemsulhak b. Emir el-Azîmâbâdî), I-IV, Daru'l-Mehasin, Kahire, t.y.

**Dârimî**: Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdissamed et-Temîmî es-Semerkindî; *es-Sunen*, I-II, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).

**Ebu Davud**, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistanî; *Sunenu Ebî Davud*, I-II+I, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfe, Beyrut, 1409/1988 ; I-V, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).

- Hâkim en-Nisaburî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Heysemî**, el-Hafız Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- İbn Enes**, Malik, *el-Muvatta'*, (Thk.: Muhammed Fuad Abdulbakî), I-II, Daru'l-Hadîs, Kahire, t.y.; Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed; *el-Musned*, I-X+II, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1411/1991; I-VI, Çağrı Yay, İst, 1992 (Daru Sahnun tıpkı basım).
- İbn Huzeyme**, Ebu Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemî en-Nisaburî, *Sahihu İbn Huzeyme*, I-IV, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1975.
- İbn İshak**, Muhammed İbni Yesar, *Siretu İbn İshak* (Thk. Muhammed Hamidullah), Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ el-Hafız ed-Dimaşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- İbn Mâce**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid; *es-Sunen*, I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.; Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- İbn. Cevzî**, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevzuât*, Daru'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut, 1983.
- İbn. Hanbel**, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, I-X+II, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1411/1991; I-VI, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- Kurtubi**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an* (Tahrir ve Thk. Muhammed İbrahi el-Hafnavi ve Mahmud Hamid Osman), Daru'l-Hadis, 2. Baskı, Kahire, 1996.
- Malik b. Enes**, *el-Muvatta'*, (Thk. Muhammed Fuad Abdulbakî), I-II, Daru'l-Hadîs, Kahire, t.y. ; Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- Mehmed Vehbi**, *Hulasatu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Muttakî el-Hindî**, Ali b. Husameddin, *Kitab-ül Burhan Fi Alamet-il Mehdiyy il Ahir Zaman*, (Ahir Zaman Mehdisi'nin Alametleri, Trc. Dr. Suat ARUSAN), Güneş Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- Müslim**, Ebu'l-Huseyin b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu Muslim* (Thk.: Muhammed Fuad Abdulbakî), I-IV+I, Daru'l -Fikr, Beyrut, 1403/1983 ; I-III, Çağrı Yay., İst. 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- Nesaî** : Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan b. Bahr en-Nesaî, *Sunenu'n-Nesaî*, I-VIII+I, 2. Baskı, Daru'l-Marife, Beyrut, 1412/1992 ; I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).
- Sehavi**, Muhammed Abdurrahman, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fi Beyani Kesiri Mine'l-Ehâdis el-Müştehire Ala'l-Elsine*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

**Suyûtî**, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Cami'u'l-Ehâdis: (el-Cami'u's-Sağîr ve Zevâiduhu ve el-Cami'u'l-Kebîr)*, I-XXI, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994/1414; *el-Leâliu'l-Masnû'a fi Ehadisi'l-Mevzua*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1983.

**Taberi**, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir, *Cami'u'l-Beyan an Te'vili Ayati'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

**Tirmizî**, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk es-Sulemî; *el-Cami'u's-Sahîh (Thk.: Ahmed Muhammed Şakir)*, I-V+I, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. ; I-V, Çağrı Yay., İst., 1992 (Daru Sahnun'dan tıpkı basım).

## ÖZBEK EDEBİYATINDA ESHAB-İ KEHF KONUSUNUN İŞLENMESİ VE ÖZELLİKLERİ

Doç.Dr. Tahir KAHHAR\*

### ÖZET

Kuran-ı Kerim'deki suralara, ayetlerle bağlı konular Özbek edebiyatında da geniş bir şekilde işlenmiştir. Eshab-i Kehf konusu da onlardan birisidir. N. Rabğuzi (13 y.y.), A. Nevai (15 y.y.) gibi büyük söz ustalarının eserlerinde, özellikle 12 y.yillara ait ilkTürki Tefsir'de bu konudaki ilginç sayfalara rast gelinmektedir.

Örneği, Harezimli N. Rabğuzi'nin "Kıyas-ı Rabğuzi" (1309 y. yazılmıştır) eserinin 2.cildinde, Eshab-i Kehf Öyküsü'nde yazıldığına göre, Rum'da Dekyanus adlı bir zalim padişah varmış, o başka bir padişah ile savaşmış ve kazanmış, onun altı oğlunu (adları Temliha, Irsıg, Mino, Martolus, Sarrınıus, Zuanas ) tutsak ederek sarayına getirmiş, sonra altı kardeş zalimin sarayından kaçmış, yolda bir çoban (Kafittinüs) ve onun iti (Kazkazın, Kıt-mır) onlara yoldaş olduğu, bir mağaraya sığındıkları ve uyarak kaldıkları... Bir senede iki defe Hazret Cebrail'in mağaraya gelerek, çürümesin diye onların vücüdünü sağdan sola evirdiğini, onlar üç yüz sene (daha tokuz ay ) burada kalarak uyandıkları ve s... yazılmaktadır. (s. 96-98). Bu kitabı yayına hazırlayan Özbek alimlerinin açıkladığına göre, "Eshab-ı Kehf – Dekyonus adlı zalimden kaçarak mağarada yaşamış yedi dost hakkındaki kıssa – uzun öyküdür" (s. 219).

A. Nevai'nin "Lisan Üt Teyr" (Kuş Dili) dastanında "Şeyh Necmid-din Kubra'nın Sözü ve İtga Tüşgan Közü" bölümünde, Veli nazarından behre bulmuş bir İt (menevi terbiyet) olayı hikaye edilmiştir (1966 y. cilt 11, s.109-110). Bu eserin izahlar bölümünde yazıldığına göre, "Eshab-i Kehf – üç yabancı kişi demektir. Onlar bir padişahın zulümünden kaçarak bir mağaraya gizlenerek sığınmışlardır. Onlarla birlikte bir it de bulunmuştur" (s.254),

A. Nevai'nin 20 ciltli eserlerinin 12.ciltindeki izaha göre, Yunan memleketinin Dekyonus adlı putperest başkam olduğu, o ülkede bulunan müslümanların gizlice ibadet ettiği, onlardan altı müslüman kişinin padişahın zulümünden kaçarak (onlar ile birlikte bir çoban ve itin de) 309 sene mağarada kaldığı bildirilmiştir. (s.313)

\* Özbekistan Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi Uluslararası Gazetecilik Fakültesi

### ABSTRACT

Issues related to suras and verses of the Quran have been broadly argued in Uzbek Literature. Eshab-ı Kehf is one of them. This curious issue has been dealt with entirely in the great masters' literary output, such as N. Rabğuzi, Ali Şir Nevai and in the first Turkic hermeneutics in the 12th century. For instance, with referance to "Narrative of Eshab-ı Kehf", in the second volume of "Kısas-ı Rabğuzi" written by Harezimli Rabğuzi in 1309, There was a tyrant Greek sultan called Dekyanus who warred with another sultan and won. Dekyanus captured his six sons ( Temliha, Irsıq, Mino, Martolus, Sarrınıus, Zuanas) and took them to his palace. Then, they ran away from the palace. On the way of the cave, a shepherd ( Kafittinüs) and a dog ( Kazkazın, Kıtmir) joined the group. And then, they arrived in the cave and slept for a long time... Twice a year, angel Gabriel came to the cave to turn their bodies from right to left in order their bodies not to be damaged. It is written in it that they slept for 300 years (and 9 months more) in the cave then woke up. With respect to the Uzbek intellectuals who prepared this book to the presswork, "Eshab-ı Kehf is an experience/a story about seven friends who escaped from a tyrant sultan and lived in a cave for a long time".

In Ali Şir Nevai's epic " Lisan Üt Teyr", It was narrated that a dog had spiritual manners. In the assertion part of rhe book, "Eshab-ı Kehf means three strangers. They ran away from a tyrant sultan and sheltered in a cave. There was also a dog among them."

As regards the 12th book of 20 books of Ali Şir Nevai, It was stated that Greece had an ateist sultan, that the muslims living there prayed secretly, that six of them (with a shepherd and a dog) escaped from the tyranny of the sultan and lived in a cave for 309 years

## GİRİŞ

Eshab-ı Kehf hakkındaki tarihi anlatımlar hıristiyanlar ve müslümanların kutsal kitaplarından yer alan hikaye, sure olarak, cümleten, Kuran-ı Kerim tefsirleri ve çevirileri vasıtasında Özbek edebiyatına da dahil olmuş konulardan biridir. O insanlara Allahın yeganeliğini, tevhid ve iman düşüncelerinin anlatılmasında çok nadir kaynaktır.

Bize göre, konunun Özbek düzyasmda ilk kullanılması 1310 yılda Harezim`de yazılan Nasırüddin Rabguzi`nin Kısası Rabguzi eserile ilgilidir. Bu eser peygamberler hakkında yazılan Özbekçe`deki en eski nesir örneği olarak da önemlidir. İşte, Kısası Rabguzi Türkistan`da en çok okunan, el yazmaları, taşbasma nushalari çok yaygın olan bir kitaptır. Ama o Sovyetler döneminde dini eser diye damgalanarak yasaklanmış, tetkik edilmemiş ve yayınlanmamıştır. Eserin Büyük Britanya müzesindeki XV y.yıla ait nushası esasında tanınmış Özbek alimlerinden prof. E. Fazılov, A. Yunusov, H. Dede-bayev tarafından hazırlanan neşri 1991 y.da Taşkent`te iki cilt olarak basılmıştır. (1)

Dilinin milliyeti, yani Türkçe`den başka sözlerin çok azlığı, özellikle dini kelimelerin, kişi ve yer adlarının tam Türkçe olması bakımından da bu kitap çok nadir sayılmaktadır. Belki bu yüzdendir, 1945 y. düzenlenen Beşinci Türk Dil Kurultayı`mn açılışında söylenen söylevde, dünya türkoloji ilminde Divanü Lugat-ı Türk, Kutadgu Bilik gibi değerli eserlerden biri de “Schinkewitz`in “Rabguzi Sentaksi” dir diye vurgulanmıştır. (2)

Kitapdaki Kıssa-ı Eshab-ı Kehf bölümünde mağarada kalmış adamlar hakkındaki hikaye ve Kehf suresinin çevirisi verilmiştir. Hikayenin başlangıcı budur: “Diyorlar, Rumda bir melik vardı, çok kötü, yaramaz ve zalimdi. Adı Dekyanus`tu. Veziri vardı, ordusu saysızdı. Başka bir melikle yağıştı, savaştı, onu yendi, öldürttü. Yenilmiş melikin altı oğlu vardı, onları tutsak etti, sarayına getirdi. Dekyanus, ben Tanrıyım, diye söylerdi, ağzına toprak. Daha halkı kendine secde ettirirdi. Bir gün, yağının yaklaştığı haberi geldi. Dekyanus bunu işitip korktu ve titredi. Diyorlarki, o saraydaki tahtta otururken, iki kedi vuruşarak, hıçkırarak pencereden içeri atılmıştır ve şu anda melik korkusundan bayılmıştır. O zaman sarayda bulunan o altı tutsak kardeş bu halden çok etkilenmişler ve demişlerki: “Ya bu Tanrıymış! Kediden bile korkuyor. Biz bundan gidelim, gerçek Tanrıya varalım”. Sonra kaçmaya karar vermişler.” (3)

Hikayenin devamında vurgulandığına göre, o altı kardeşin büyüğü Temliha idi. Başka bir kaç eserlerde kardeşlerin adı var, ama hangisi büyük olduğu açıklanmamıştır.

Başka kitaplardan daha farklı olarak, Kısası Rabguzi`deki hikayede çevgan oyunu detayı da vardır. Yani, Temliha tutsaklıktan nasıl kaçılacağı planını şöyle anlatıyor: çevgan oyunu başlanırken, topu saray tarafa yavaşça,

yaban tarafına ise çok şiddetli vurmak lazım. Top artından gider gibi biz de koşa koşa kaçacağız. Altı kardeş böyle karar veriyor. Dekyanus çevgan oyununu seyr eder, hangi oyuncu topu en uzağa vurursa, ona şahana hediye veriyormuş. İşte ertesi gün çevgan başlanırken, altı kardeş topu hızlı vurarak iki yığaç, yani 12 km yere kadar koşa koşa kaçıp, saraydan uzaklaşırlar. Sonra ayakkapılarını, üstlerindeki saraya has giysilerini bırakırlar ve önceden hazırladıkları eski elbiselere kuşanarak, yalın ayak yola koyulurlar. Yolda bir çoban onlara nereye gidiyorsonuz, diye sorar. Tanrıya gidiyoruz, diyorlar. Ben de sizlerle giderim diye o çoban ve koyunları sahiplerine teslim ederek onlarla yolda devam eder. Çobanın bir iti de varmış...

Rabguzi`deki hikayede başka kaynaklardan farklı olarak, itin adı Kazkazan olduğu vurgulanmıştır.

O it de Allah yolcularının artından yola koyulur. Allah yolcularının adı şöyledir: Temliha, Irsığ, Mina, Martolus, Sarrınıus, Zuanas. Çobanın adı Kafıttınıus. İtin adı Kıtımr.

Rabguzi eserinde itin adı Kazkazan olarak ve yedi mağara adamlarının sonuncusu anlamında Kıtımr şeklinde kullanılmıştır. Bu da Rabguzi`nin özel taraflarından biridir.

Kardeşler çobana, sen itini kovman lazım, çünkü biz gizlendiğimiz zaman o havlayarak yerimizi adamlara belli edecektir, diyorlar. Çoban itini vurub kovlar, ama it gitmez. Şu zaman Tanrı ite dil verir ve it onlara: “Niçin beni kovlayorsunuz, sizler giden Tanrıya ben de varacağım” diye adam gibi söylüyor.

Bu detay da Tanrının kudretini, Kadir olduğunu insanlara anlatılmasında çok önemlidir. Eserin yazıldığı zamana ve sonraki dönemlere kıyasen öğrenildiğinde, bu detayın çok ilginç ve Kısas-ı Rabguzi`nin özel taraflarından biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

İşte Allah yolcuları iti omuzlarına alarak yolda devam ederler. Çobanın gösterdiği mağaraya girerek yatıp uyuyorlar. İt iki elini mağara kapısının eşigine koyarak uyuyor...

Dekyanus onların bulunmasını ister, ama bulamazlar. Bir gün o ava çıkar ve uzaktağı mağarayı görüyor. Mağaraya girer, onları ayakları şişerek kabarmış, üstlerini toz toprak basmış halde görürken, hepsi ölmüştür, kendilerine kendileri yaptılar, diyerek geri dönmüştür.

Rabguzi`nin yazdığına göre, Allahın yarlığı, yani buyruğu ile onlar üç yüz yıl dokuz ay mağarada kaldılar. Uyandıktan sonra, ne kadar zaman uyuduk, diye bir birlerinden sordular. Birisi dokuz ay, birisi dokuz gün dedi. Temliha ise yangız bir gün uyuduk, dedi. Tartıştılar. En sonunda, hepisi, ne kadar uyuduğumuzu fakat Allah bilir, diye bir fikirde birleştiler. Bu detay da eserdeki önemli izahlardan biridir. Çünkü burada Allahın Alim, Bilge olduğu,



---

insanların bilgisi sınırlı olduğu açıklanmaktadır. Bu da Rabguzi eserinin özelliklerinden biridir diye biliriz.

İşte Temliha para alarak, bir az yiyecek getirmek için yola çıkmış. Ama çarşı yolunu bulamıyormuş. Heman uyuyormuyum ya, diye kuşkulandı. Yürüye yürüye çarşığı bulmuş ve ekmek almak için adama parayı vermiş. Ekmekçi, sen Dekyanus'un hazinesini bulmuşsun, beni de ortak yap, olmazsa padişaha bildireceğim, yakalanacağım, diye onu korkutmuş. Biz dün akşam dağa çıkmıştık, karnımız aç, yangız ekmek isteriz, hiç bir hazine bulmadık, demiştir Temliha. Ama ekmekçi onu padişaha götürmüş ve ihbar etmiş. Padişah Yastağad adlı müslümanmış, ahali de müslümanmıştır. Padişah kimsin diye sormuş. Temliha her şeyi anlatmış. Padişah saray ulemasından, bu şeyler kitaplarda var mı, diye sormuş. Ulemadan birisi, ben kitaptan okumuştum, Dekyanus zamanında altı kardeş ondan kaçarak mağaraya gizlenmiş ve orada kalmıştır, demiş. Padişah, öyle ise, atlanın, o mağarayı gidip görelim, demiş. Yola çıkmışlar. Mağaraya yaklaştıkları zaman, Temliha onlara, sizler burada bir az bekleyin, ben padişahın Dekyanus olmadığını kardeşlerime söyleyin, korkmasınlar, demiş. Temliha mağaraya girerek, padişah geldi, derken, hepsi bayılmışlar. Sonra kendilerine gelmişler.

Şurada Rabguzi olaya bağlı daha bir önemli detayı izah etmektedir. Onun yazdığına göre, "O şehirde iki çeşit ahali vardı. Biri, Tanrı canı diriltirir, vücudu diiriltirmez diyordu. Diğer, vücudu da, canı da diritirir diyorlardı. Onlar bu olayı gördükten sonra bildilerki, vücudu da diriltirmiş."

İşte, Eshab-ı Kehf olayı vasıtasıyla o adamlar Allah'ın insan vücudunu da diriltirme kudretini kendi gözleriyle gördüler ve imana geldiler. Orada yaşayan önceki müminler, bu mağara şerefi için buraya bir han yapalım, demişler. Sonraki müminler ise, mesçit yapalım dediler ve yaptılar, diye Rabguzi onların müslüman olduğuna açıklamaktadır.

Şu noktada okurlar, gerçekten mi, diye sorabilirler. Bu soruya cevap vermek için tariha dayanarak düşünmemiz gerekmektedir. İşte, Dekyanus, yani tarihi Diocletian'ın krallık dönemi 284-305 y.dır. Bu rakama mağarada geçen 309 yıl katılırsa, sene 614 olur. Gerçekten o zamanda bu Rum ülkesinde müslümanlar var mıydı? Zaten Rabguzi'de "Padişah Yastağad adlı müslümanmış, ahali de müslümanmıştır." diye vurgulanmıştır.

Araştırmalara göre, Eshab-ı Kehf mağarası bizim şehirdedir düşüncesinde olan otuz üç şehir bulunmaktadır ve en kararlılarından dörtü Türkiye'deki Afşin, Selçuk (Efes), Lice, Tarsus'tur. Türkçe internet yazılarından birinde okuduğumuza göre, sahabelerden hazret Ali ve yoldaşları Eshab-ı Kehf mağarasına gelmişler, mağarada kalan adamları görmüşler. Eshab-ı Kehf de islam dininin son peygamberi hazreti Muhammed'e iman ettiklerinin bildirerek, Ona selam ve dualar yollamışlar. (4)

Bu meselenin hakikati hazret Ali'nin yaşayan yılları (598-661) ve 614 yıllar mukayesesinde ortaya çıkabilir, diye düşünüyoruz. Ama bu başka konu olduğu nedeniyle bu hususta fazla uğraşmayacağız.

Eshab-ı Kehf konusunun edebiyata etkili meselesi öğrenilirken, Rabguzi eserindeki yer ve kişi adlarının eski Türkistan Türkçesindeki karşılıkları da dikkat çekicidir. Yani, Temliha, Irsıg, Mıno, Martolus, Sarrınıs, Zuanas; çoban Kafittinus; it Kazkazan, Kıtımr. Krallar Dekyanus ve Yastağad. Rabguzi Eshab-ı Kehf'in yedi kişi ve sekizincileri it olduğunu da kesin olarak yazmaktadır.

Yukarıdaki fikirlere dayanarak, Kısas-ı Rabguzi Eshab-ı Kehf mevzusunun edebiyata etkisi konusunda en önemli nesir kaynaklarından biridir diye biliriz.

Klasik Özbek edebiyatında ve şiirinde Eshab-ı Kehf konusunun işlenmesinde büyük şair Alişir Nevai'nin hizmeti de çok değerlidir. O da Kuran ayetleri ve hadis-ı şerif anlamlarını, sanki Ahmed Yesevi gibi bütün eserlerinde kökleştirmiştir. Şairin "Lisan Üt-Teyr" (Kuş Dili) destanında, onun "Şeyh Necmiddin Kubra'nın Sözü ve İte Baktığı Gözü" başlıklı bölümünde, Veli nezerinden behre bulmuş bir İt hikaye edilerek, menevi terbiyet ve iman meselesi kaleme alınmıştır.(5) Bu eserin izahlar bölümünde yazıldığına göre, "Eshab-ı Kehf – üç yabancı kişi demektir. Onlar bir padişahın zulümünden kaçarak bir mağaraya gizlenerek sığınmışlardır. Onlarla birlikte bir it de bulunmuştur".(6) İşte, Rabguzi eserindeki görüş ve buradaki izah ortasındaki fark budur.

Nevai destanındaki konumuzla ilgili şiir şöyle başlanır:

Şeyh-ı Necmiddin-ı Kubra, kutb-ı dahr,  
Bir nazardin kimgakim yetkürsa bahr,  
Yaruban nür-i valayatdin közi,  
Özligidin ayrılür erdi özi.  
Bu sıfatda yetti ül yerga işi,  
Kim, valiy boldı közi tüşkan kişi.

Yani, şeyh Necmiddin Kubra velilik makamına erdikten sonra, kime valoyat gözüyle bakarsa, o da velilikten nasip alıyormuş. Bir gün şeyh, manevi, ruhi mest halinde, bir ite bakmış. Şeyhın nurlu nazarından mahlukun itlik dünyasi nurlanmıştır, yani manevi terbiyet bulmuştur. İşte o it şehirdeki başka itler arasında çok saygı ve değer bulmuş, zaman köpeklerine padişah olmuştur. O it öldüğü zaman onun için şeyhın evi yanında özel turba yapmışlar, insanlar onu ziyaret ediyormuş... Nevai çok anlamlı detay vasıtasıyla o itin nasıl bu makama yükseldiğini şöyle anlatıyor: "tartıb itlik sıyratidin başını", diyor. Yani başını itlik dünyasından çıkarmıştır, ruhani ve ahlaki bakımdan temizlenmiştir, diyor. Bu bir mecazdır. Şairin insanlara hitabetidir.

---

Yani, insanın sureti hatta it gibi çirkin olabilir, ama o siretini – içini, gönlünü kötülüklerden, temizlemesi, itlik karakterinden kendini kurtarması, manen terbiyelenmesi lazım olduğu vurgulanmaktadır.

Nevai bu hikayet sonucunda, eğer Allah inayet ederse, it de, kuş da manevi terbiye vasıtasında kendi toplumunda başçılık yapabilir, kim buna inanmazsa, öğrensın, Eshab-ı Kehf buna delildir, diye vurgulamaktadır:

Itgekim yetgey velidin terbiyet,  
Kuşka hem tang yok nebidin terbiyet.  
Kuşka hem bolsa peyember lutfü tüş,  
Ne eceb bolsa muteyi barça kuş.  
Sabıkan hem kısa ötmüş bu kabıl,  
Sıdkığa ashobı kahf etti delil,

Şair sonuç olarak, eğer Allah inayet ederse, it de, kuş da manevi terbiye ile yüksele bilir, diye insanlara yol göstermektedir. Bu mecazi fikirde, it terbiye alarak itlik karakterinden kurtula bilirde, sen bir insan olarak kötülüklerden, itliklerden kurtula bimezmissin, diye öğüt vermektedir. Bu düşüncesini Eshab-ı Kehf olayını hatırlatarak esaslamaktadır.

Nevai'nin bu destanından, sonra 1990'larda yayınlanan Kuran-ı Kerim'in Özbekçe tercümesinden etkilenen, esinti alan Özbek yazarları şiirlerinde "Kubra'nın iti", "Bahaüddin'in iti" terimlerinin kullanmaya başladılar. Mecazi hikayeler yazdılar. Yazar Mehkem Mahmud'un Eshab-ı Kehf, Nazar Eşankul'un Bahaüddin'in İti öyküleri bunun örneğidir.

Edebiyatda it mecaz olarak kullanıldığı bellidir, elbette. Burada, Özbek toplumunda it kelimesinin anlamları, kavramları ve bu hayvana münasebet üzerinde kısaca durmak isteriz.

Özbeklerde, İt vefa, kadm cefa atasözü var. Yani bazı vefasız kadınlara göre it vefalıdır, denilmekte. Yigitlik itlik, denilen atasözünde, itin her zaman nefesine uyduğu, yigit kişi de nefesine uyarak bir çok kötülükler yapacağı ve bunun doğallığı, gençlerin ayıplarını bir az hoşgörüşle karşılamak lazım olduğuna işaret var.

İt tekken, yani it dokunan deyimi ise haram olmuş, buzulmuş anlamındadır. Tecavüze uğrayan kıza, it dokunan veyaki it dokunan kavun, denilmekte ve s.

İt konusunda genellikle iki görüş yaygındır: 1) it vefalı heyvan; 2) it en aşağı mahluk.

Bize göre, Özbeklerde kötü insanlar it diye sövülmesi, asalak, dal-kavuk adamı da falancının iti diye yerletilmesi de onun müspet kelime olmadığı bildirilmektedir. Aynı zamanda da itoğlu, itten tarkagan, yani itten doğulmuş, it çocuğu it olur veyaki ak it, kara it – hepsi bir it gibi deyimler ve atasözlerinin sık sık tekrarlanması de fikrimizi desteklemektedir.

Dünya halklarında ite münasebet bir birinden farklıdır. Mesele, Ruslarda “Sabaka drug çeloveka”, yani it insanın dostudur, deyimi var. Avrupalılar it ile bir odada yaşayır, bir masada yemek yer, bir toşekte uyar, öldüğünde itile kabrını yan yana yaptırır, itine heykel yaptırır ve s. Şarkta ise başkadır. Mesele, iti özel olarak, temiz bir ortamda besleyerek, kesip, etinden türlü yemekler yapıyorlar. Özbeklerde ise, it bahçede, evde bağlı tutuluyor, odalara, masaya kesinlikle yaklaştırılmayacak.

Ama, yine tekrar vurgulamak isteriz, edebiyatta, yukarıda dile aldığımız eserlerde it bir mecazdır.

Eshab-ı Khef konusu Alişir Nevainin Mahbul Kulub, yani Gönüllerin Sevgilisi eserinde de, 100 ve 101. Tembih (madde)lerde kullanılmıştır. Parça: “Her kişi başka bir kavmin sülükünü, yeşemini benimserse, onlar gibi olur. Kimin artından giterse, onun ulaştığı yere varacaktır. Eğer bu sözlerimi kulayca anlayamazsan, Eshab-ı Khef itlerinden ibret al. Şiir:

Nabiy oğlu tamuğnı kıldı mesken,  
Tamuğ ehli gürühin çün erişti.  
Va lekin cennet ehli peyrevi it,  
Yetiştı kaydakim ul el yetiştı.(7)

Bize göre, burada hazret Nevai terbiye ve terbiyesizliğin farkını, önemi vurgulamaktadır. Bu mesele bugünlerde de çok önemlidir. Şairin yazdığına göre, terbiyesizlik nedeniyle bir nebiyin oğlu cehenneme gitmiştir. Terbiyeli it ise cennete yol almıştır. Eğer buna inanmazsan, Eshab-ı Khef ve onların iti olayını, Kuran ayetlerini hatırla, diye öğüt vermektedir Nevai.

Eshab-ı Khef konusunun ilk olarak Türkistan'daki fikri yaşamla bağlanması, bize göre, Kuran'ın Türkistan Türkçesine çevirileri ve Kuran Tefsirleri ile ilgilidir. Tanınmış Özbek bilgini Prof. Dr. Hamidulla Baltabayev'in yazdığına göre, “Türk Dünyası ilminde hepi müfessirler ve İslam alimleri tarafından bilinen en birinci Türki Tefsir XII-XIII y.y.da yaşayan adsız müellife mensuptur. Onun el yazması 1914de Özbekistamn Karşı şehrinde bulunmuş ve Buharaya getirilmiştir. 1920de Buharada Sovyet hükümeti kurulduktan sonra Türki Tefsir Sent-Patrasburg şehriye gönderilmiştir” (8)

Bugünde Patrasburg Doğu İnstitütüsü fonunda saklanmakta olan Türki Tefsir'in №197 el yazmasına dayanarak, Prof. Dr. Kazakbay Mahmudov ve Prof.Dr. Hamidulla Baltabayev Khef surasını bugünkü Özbekçeye tebdil ederek İslam Tasavvufu Kaynakları kitabında yayınladılar. Bu da Özbek edebiyatına Eshab-ı Khef etkileri konusunun öğrenilmesinde nadir bir kaynaktır, elbette. Bu Tefsir'daki Eshab-ı Khef vakıası ifadesile Rabguzi'daki tasvirde farklı fikirler ve detaylar mevcuttur. Rabguzi'de olayın geçtiği yer adı verilmemiştir. Tefsir'de ise, “Yunan ilinde bir halk vardı. Bu ilin adı Aksus idi... Eshab-ı Khef kişileri Aksus kentinde Tanrıya sığınırıldılar ve kendileri

musliman idiler...” denilmektedir. (9)

Burada dile alınan Aksus kelimesine ait bir görüşümüzü bildirmek isteriz. Arapça yazıda f harfi bir noktalı, k harfi iki noktalıdır. Burada Aksus diye yanlış okunmuştur, eğerde k harfi f okunursa, Afsus, Efsus, yani Efes kentinin gerçek adı ortaya çıkacaktır.

İşte XII-XIII y.yıllara ait ilk Türkçe Tefsir`de de mağaranın Efes şehrinde olduğu vurgulanmıştır, bu onun özelliklerinden biridir diyebiliriz.

İlk Türkçe Tefsir`de de mağara adamlarının edi kişi, sekizincilerinin it olduğu apaçık yazılmıştır. Ama kişi adları Rabguzi`den başkadır. Yani: “Büyüklerinin adı Mahlisa,.. Şalıha, Batarus, Yemliha,Karabaş, Sara... İtin adı Kıtmır” (10)

Bu sözlerin devamında eski Türkistan`daki bir ayına ait ilginç fikirler vardır. Yani: “Ulema ehli, nerede yangın çıkarsa, Semerkent`te, Buhara`da, Mevaraunnehir`in neresinde olsa olsun, yangın söndüre bilmeseler, aciz kaldıkları zaman Eshab-ı Kehf adamlarının adlarını Mensüri kağıta yazarak ateşe atsalar, Tanrının kudreti ile yangın sönecektir” diye yazılmıştır.

İşte Eshab-ı Kehf konusu yangız Özbek klasik edebiyatında değil, belki halkın yaşamında da etkili olmuş, bir tören, ayin olarak iz bırakmıştır.

Eshab-ı Kehf konusunun Özbek edebiyatında işlenmesi meselesi, aslında, Kuran`ın Özbekçeye çevirileri ile de ilgilidir. Türkiyeli araştırmacı Ersin Teresin Yağmur dergisinde basılan En Eski Kuran-ı Kerim Çevirileri başlıklı makalesinde yazıldığına göre, ilk Türkçe tercüme X y.yılda başlanmıştır. Emir Mensur bin Nuh`un hükümler döneminde, yani 961-976 y.da, Buhara`da Mavareunnehir`li alimlerden bir guruhu Kuran-ı ilk defe Türkçeye çevirmiştir. (11) O kitapta mağara adamları hikayesi nasıl yorumlandığı, Kehf surası nasıl tercüme edildiği, elbette, öğrenilmesi lazımdır, ama o ayrı bir konu olduğundan bu hususta fazla uğraşmayacağız.

İlk Türkçe Tefsirden sonra geçen dönemlerde de Kurandan çeviriler yapılmıştır, elbette. Örneği, 1990 y.da bir kaç kişiler tarafından Arapçadan Özbekçeye tercüme edilen Kuran kitapları yüz, üç yüz, beş yüz binlerce adetle yayınlanmıştır. 1992de yayınlanan Alauddin Mensur tercümesinde, Kehf surasında “Kişilerin Tanrı Taalaya olan iman, itikatlarını kuvvetlendirmek için” üç tane hikaye söylendiği vurgulanarak, Eshab-ı Kehf hikayesinde “zalim hükümler istibdatından din ve imanlarını korumak amaçında bir kaç yiğitlerin mağaraya sığınmaları ve orada üç yüz yıl kaldıkları söylenmiştir” diye yazılmaktadır.(12) Bu izah yukarıdaki yazılar ile kıyas edilirse, bir kaç farklar olduğu aydınlaşacaktır. Demek Özbekçeye ve başka Türk lehçelerine yapılan çeviriler ve tefsirler kıyasen öğrenilmesi ilerideki muhim işlerden biridir, diye biliriz.

Sonuç olarak özetle şunları söylemek isteriz. Bugünkü küre

selleşen dünyadaki facialardan, sorunlardan biri manevi terbiyesizliktir. Bunu gözde tütüldüğünde, Eshab-ı Kehf konusunun edebiyatta işlenmesi, onun gerçekten büyük tarihi, dini, edebi ve toplumsal değeri bulunduğu bilinmektedir. Yani insanlar imana dayanarak dürüstçe yaşamaları lazımdır. İmansızlık, yani Allahsızlık, toplumlardaki sosyal eşitsizlik, insanların ve başka yaratıkların hukuksuzlukları problemi de XXI y. yılın en önemli sorunlarından biridir. Demek Eshab-ı Kehf konusunun Özbek edebiyatında, bilfiil bütün dünya edebiyatında işlenmesi ve neticelerini öğrenilmesi de manevi terbiyesizlik meselesinin hel edilmesinde katkıda bulunacaktır, diye düşünüyoruz.

#### KAYNAKÇA:

1. Nasıreddin Burhantüddin Rabğüziy. Kısası Rabğüziy. – İki cilt, yayına hazırlayanlar Prof. Dr.lar Ergeş Fazılov, Abdulla Yunusov, Hamidulla Dede-bayev, Yazuvçı yay. Taşkent 1991.
2. Beşinci Türk Dil Kurultayı (26 Kasım 1945), TDK Genel Sekreteri H.R. Tankut'un sözünden – [www.tdkkitaplik.org.tr/kurultay05/K0501001.pdf](http://www.tdkkitaplik.org.tr/kurultay05/K0501001.pdf)
3. A.g.e., cilt 2, s.96.
4. [www.Ashab-ı Kehf](http://www.Ashab-ı Kehf) , Türkçe Vikipedi.
5. Alişer Navaiy. Asarlar. On beş tomlik. Lisanüt tayr. – Yay. haz. Şarafiddin Eşanhocayev. Badiiy adabiyat yay. Taşkent 1966 y. cilt 11, s.109-110.
6. A. g.e. s.254
7. Alişer Navaiy. Asarlar. On beş tomlik. Mahbub ul-kulub. – Yay. haz.Parsa Şemsiyev. Badiiy adabiyat yay. Taşkent 1966 y. cilt 13, s.75
8. Türkiy Tafsir – makale, Prof.Dr. H. Baltabayev haz. İslam Tasavvufi Man-baları kitabında, Okıtuvçı yay. Taşkent 2005 y., s.50.
9. A.g.e., s.59.
10. A.g.e., s.61.
11. [www.yagmurdergisi.com.tr/.../en-eski-kuran-i-kerim-tercumeleri](http://www.yagmurdergisi.com.tr/.../en-eski-kuran-i-kerim-tercumeleri)
12. Kuran-ı Kerim – Alauddin Mensurun Özbekçe izahli çevirisi, Şark Yul-duzu dergisi (1990-1992 y.)-ve Çolpan yay. metni esasındaki baskı, Taşkent 1992 y. s. 198.

---

## ASHÂB-I KEHF'İN TÜRK DİLİ VE EDEBİYATINA YANSIMALARI

Doç. Dr. Mevlüt ERDEM\*

### ÖZET

Ashâb-ı Kehf (Yedi Uyurlar) kıssası hem batı kültürünü hem de doğu kültürünü çeşitli açılardan derinden etkilemiştir. Türk kültüründe İslamiyetin tesiriyle özellikle dini eserlerde yer alan Ashâb-ı Kehf sadece dini hayat içinde kalmamış günümüze kadar Türk kültür hayatı içinde önemli bir rol oynamıştır. İçerdiği mesaj ve oluşturduğu imgelerle Türk dili ve edebiyatının vazgeçilmez kaynaklarından biri olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Türk dilinin erken dönem eserlerinde farklı varyasyonlarla yer alan Ashâb-ı Kehf hikâyesi Türk edebiyatının çeşitli kollarında (Divan edebiyatı, Halk edebiyatı) yeni anlam boyutları kazanmıştır. Tanzimatla başlayan Modern Türk Edebiyatı eserlerinde (roman, hikâye, şiir) de Ashâb-ı Kehf hikâyesinin etkisi modernleşerek devam etmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Ashâb-ı Kehf, Yedi Uyurlar, Türkçede Ashâb-ı Kehf, Türk Edebiyatında Yedi Uyurlar

### ABSTRACT

The story of the Companions of the Cave (Seven Sleepers) influenced the eastern culture as well as the western culture deeply in several ways. The Companions of the Cave which appeared especially in religious works with the influence of Islam has not only played an important role in religious life but also had an important place in the life of Turkish culture to the present day. It has been one of the most significant sources of Turkish language and literature with its messages and images it generated. The story of the Seven Sleepers which took place in the works of the early Turkish period has gained different meanings in periods of Turkish literature (Divan literature and Turkish Folk literature). The effect of the Seven Sleepers story continues in the works (novels, stories and poems) of Modern Turkish Literature which started with Tanzimat era.

**Keywords:** Ashâb-ı Kehf, Seven Sleepers, Seven Sleepers in Turkish, Seven Sleepers in Turkish Literature

---

\*Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - mevluterdem@gmail.com

## GİRİŞ

Ashâb-ı Kehf kıssası hem batı kültürünü hem de doğu kültürünü çeşitli açılardan derinden etkilemiştir. Türk kültüründe İslamiyetin tesiriyle özellikle dini eserlerde yer alan Ashâb-ı Kehf sadece dini hayat içinde kalmamış günümüze kadar Türk kültür hayatı içinde önemli bir rol oynamıştır. İçerdiği mesaj ve oluşturduğu imgelerle Türk dili ve edebiyatının vazgeçilmez kaynaklarından biri olmuştur. Bu yazı Ashâb-ı Kehf'in Türk edebiyatındaki geniş ve karmaşık olan etkisini göstermeye çalışan bir başlangıç çalışması olarak düşünülmelidir.

Bu makalede ilk önce erken Türkçe kaynaklarda Ashâb-ı Kehf kıssasının nasıl anlatıldığına değinilecek ve bu anlatımlarda dikkati çeken isimlerden, olaylardan vb. bahsedilecek, daha sonra Divan edebiyatında Ashâb-ı Kehf'in nasıl işlendiği, Ashâb-ı Kehf hikâyesinde geçen isimlerin Divan Edebiyatında kazandığı anlamlar üzerinde durulacaktır. En son bölümde Modern Türk Edebiyatında (roman, hikâye, şiir) Ashâb-ı Kehf kıssasının nasıl ele alındığı birkaç eserden seçilen örneklerle verilecektir.

### Türkçe Kaynaklarda Yedi Uyurlar

Ashâb-ı Kehf kıssası Türk dilinin erken dönemlerinde yazılmış özellikle dini kaynaklı eserlerinde (Kısas-ı Enbiyâlarda) zaman zaman dile getirilmiştir. Burada bu eserlerden dört tanesinde anlatılan kıssalardan bahsedilecek ve bunlar birbirleriyle kısaca karşılaştırılacaktır. Kıssanın doğrudan anlatıldığı bazı eserler şunlardır:

1) Rabguzi, Kısasü'l-Enbiyâ (Haz. Aysu Ata, 1997, Kıssanın anlatıldığı bölüm s. 253-255). Harezmi Türkçesine ait olan eser Rabgûzî tarafından 1310'da tamamlanmıştır.

2) Eski Anadolu Türkçesine ait yazarı belli olmayan bir Kısas-ı Enbiyâ ise İsmet Cemiloğlu (1994, s. 226-228) tarafından hazırlanmıştır.

3) Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (Haz. Muhammet Yelten, 1998): Umumi bir tarih niteliğinde olan bu eser II. Murat'ın emriyle Şirvanlı Mahmud tarafından 15. yüzyılda, adından anlaşılacağı üzere Arapçadan tercüme edilmiştir.

4) Henüz basım aşamasında olan diğer bir eser (*Kısas-ı Enbiya, Türk Dil Kurumu Nüshası, İnceleme, Metin, Sözlük*) de Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Murat Küçük tarafından hazırlanmıştır.

Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sında anlatılan kıssayla ilgili öne çıkan bazı hususlar şunlardır: Olay Rum diyarında geçer. Bu diyarın zalim melikin adı *Dakyânûs*'tur. Eserde zikredilen isimler ise şunlardır: *Temlîhâ, Mükselmînâ, Sartûlîs, ...înûs, Sarrînûs, Zevânîs*. Çobanın (*koyçı*) adı *Kefsîttînûs*, çobanın köpeğinin adı ise *Kıtmîr*'dir ve köpeğe konuşma yetene

1 Ashâb-ı Kehf kıssasının kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi bk. Sümer (1989), Ersöz (1991), Sert (2009).



ği verilir. Mağaradan çıktıktan sonraki Müslüman melikin adı *Yüstagâd*'dir. Yine anlatılan kıssada Yedi Uyurların gölgede kalmaları gerektiğinden hareketle mağaranın şimalde olduğu ve mağaranın heybetli bir dağda yer aldığı bilgisi yer alır.

Eski Anadolu Türkçesi sahasına ait *Kıssa-ı Enbiyâ*'da yine olay Rûm ilinde geçer ve melikin adı *Takyânûs*'tur. Buradaki kıssada altı kardeşten sadece *Yemlîhâ*'nın adı geçer. Çobanın ve köpeğinin adı zikredilmez. Coğrafi bilgi olarak güneşin mağaranın sağından girdiği ve solundan çıktığı bilgisi de yer alır. Kıssaya göre dönemin melikin emriyle mağaranın kapısına bir ev yapılır.

Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi içerdiği bilgiler açısından yazarı belli olmayan *Kıssa-ı Enbiyâ*'ya benzer. Dönemin meliki *Dakyâyus*'tur ve halkı da müşriktir. *Ashâb-ı Kehf*'in kaç kişi olduğu da belli değildir. Bunların Rum vilayetinde bir mağaraya ulaştıkları bilgisi verilir. Yine bu eserde mağara kapısının şimal tarafında olduğu, mağaraya yaz aylarında güneş doğduğunda ve battığında kapısından güneş girdiği söylenir. Yukarıdaki eserlerde geçmeyen önemli bir coğrafi bilgi bu eserde yer alır. Uyandıktan sonra ekmek almak için gidilen yerin adı eserin yazıldığı zamana göre Tarsûs adıyla anılmaktadır (*Andan sonra yoldaşarının birini şehre gönderdiler ki ta'am getüri ve ol şehre şimdi Tarsûs dirler*. Yelten 1998:368). Mağarada uyunulan zaman 309 yıl miktarıdır.

En geniş veri, Yılmaz vd. tarafından hazırlanan *Kıssa-ı Enbiya*'da yer alır. Bu kıssada diğer kıssalarda olmayan birçok detay bulunur, *Efsus*'ta bulunan köşkün ayrıntılarıyla anlatılması gibi (882 '877'). *Ashâb-ı Kehf* kıssası bir cühûd kişinin sorusu üzerine Hz. Ali'nin ağzından anlatılır. Olay *Rum yirinde* eski ismi *Efsûs* olan İslamdan sonra *Tarsûs* adını alan bir şehirde geçer. Diğer hikâyelerde geçtiği gibi cabbâr ve kâfir olan melikin adı *Dakyânûs*'tur. Hz. Ali'nin verdiği cevaplar arasında *Dakyânûs*'un altı veziri olduğu zikredilir. Bu vezirlerin adı sorulduğunda *Yemlîhâ* ('âkil kişi, kıssanın bir yerinde adı *Yemlîhâ bin Kustîn* şeklinde geçer), *Meksilminâ*, *Mecsilminâ* (bunlar *Dakyânûs*'un sağ tarafında oturur) *Mertûs*, *Hustus*, *Sâdinûs* (*Dakyânûs*'un sol tarafında oturur). *Dakyânûs*'un tanrılık da'vîsi kıldığı için vezirler çareyi bölgeden ayrılmakta bulurlar. Yolda bir çobanla karşılaşır. *Aklu karalu* olan ve konuşan köpeğin adı *Kitmîr*'dir. Yine sadece bu hikâyede mağaranın bulunduğu dağın ve mağaranın adı verilir: *Bencelûs ve Vasiydû*. Mağaranın kapısında bir akarsu akar ve çevresinde *yimiş ağaçları* vardır. Anlatılan hikâyede bunların canlarının *kabz edildiği* (çoban da dahil) yazılıdır. *Dakyânûs* bunları görünce mağaranın kapısı *taş ve kireç* birle kapatılır.

Diğer kıssalardan farklı cereyan eden bir olay da vezirlerin üç yüz

2 Boeschoten vd. (1995:409) tarafından yapılan *Rabgûzî çalışmasında isimler Tamliha, Maksalmina, Martumis, Yanuyis, Savrinus, Davanus* 'tur. Aynı eserde çobanın adı ise *Konstatinus* 'tir.

dokuz yıl mağarada kalması ve *Tanrı Ta'âlâ bulara girü can ür*'mesi ve uyularından uyanmalarıdır. Uyandıktan sonraki melikin adı *'Abdurrahman'*dır. Kıssada mağara kapısına bir mescit yapıldığı da vurgulanır. Aynı eserde bir başka *Ashâbu'l-kehf* hikâyesi de anlatılır. Bu kıssada da içlerinden birisi vezir olan Ashâb-ı Kehf'in *ev iti* ile bir mağaraya girdikleri ve burada *üç yüz tokuz yıl* uydukları yazılır. Eserde anlatılan diğer bir Ashâb-ı Kehf rivayeti (897 '890') de ilk anlatılan kıssaya benzer.

Eserdeki başka bir rivayette ise Ashâb-ı Kehf'in *sekiz yiğit* olduğuyla ilgilidir (899 '894'). Bu bölümde *Mekselminâ bularun ulusudur* bilgisi vardır. Bu bölüm birinci bölümde anlatılanlarla büyük oranda örtüşür. Bu bölümde iki isim daha öğreniriz: *Bindirûs* ve *Rüveyâs*. Bunlar *Dakyânûs*'un evinde Allah'a inanan kişilerdir. Yine aynı bölümde *Yemlihâ* şehre indiğinde *Erbûs* (*Eryus*) ve *Şaytûş* adında iki kişi şehri idare etmektedirler ve bunlar *sâlih* kişilerdir. Bu hikâyedeki mağarada bulunan sandıktan çıkan Ashâb-ı Kehf isimleri şöyledir: *Mekselminâ*, *Mecselmînâ*, *Yemlihâ*, *Martûnûs*, *Kûstûs*, *Biydûsîs*, *Nîrûs*, *Bekribûs*, *Bitrûs* (911 '906').

### Divan Edebiyatında Yedi Uyurlar

Ashâb-ı Kehf hikâyesi ve bu hikâyede geçen kişi adları Divan ve Halk edebiyatında yeni anlam değerleriyle kullanılır. Burada bunlardan sadece birkaç örnek verilecektir (Ayrıntı için bk. Yekbaş 2012).

Özellikle *Yemlihâ* diğer kişi isimlerine göre daha yaygın olarak kullanılır. Anadolu'da Gülşehri tarafından 1317'de yeniden Türkçeye aktarılan *Mantuku't-Tayr*'da *Büşr-nâme-i Hoca Gülşehri* isimli bölümde (2779-3008. beyitler) *Yemlihâ* sıkça kullanılır. Bu bölüm Feriduddin-i Attar'ın eserinde olmayıp Gülşehrî tarafından telif edilen bir hikâyedir (Karavelioğlu ve Tıgılı 2009:158). Eserde *Yemlihâ* filozoftur.

Kırgıl eydür ne diyem adum saña

Feylesôf Yemlihâ dirler bana

Kamu 'ilm içinde fikret kılıram

Fıkıh-ıla tefsiri yavlak bilürem (Yavuz, 2778, 2779)

Fatin Davud'un hazırlamış olduğu *Hâtimetü'l-Eş'âr*'da yer alan bir gazelde Ashâb-ı Kehf olayına bir hatırlatma vardır. Gazelde *Yemliha*, *Megselinâ*, *Meslinâ* ve *Kitmîr* gibi isimler de geçer (Çifçi, s. 380).

Sadâ-yı râz-ı aşkı Mâverâdan tuydu Yemliha

İşitdi Megselinâ lâl u hâmûş oldu Meslinâ (Çifçi, s. 380)

*Yemlihâ* adı aynı zamanda yılanlar şahıyla da ilişkilendirilir. *Yemliha*, Şahmeran (*Şahmaran*) olarak bilinen insan başlı yılan gövdeli bir mitolojik yaratığın adlarından biridir (ayrıntı için bk. Uğurlu 2008).

Yemlihâ adım yılanlar şâhıyam

Sergüzeştım diñlegil saña diyem (Çolak, 2006:362)

Ashâb-ı Kefh hikâyesi zaman zaman halk hikâyelerine de karışmıştır. Battalname’de (Dedes 1996) Yemliha ve Battalgazi ile arasında geçen olaylar (s. 563) bu katışmanın güzel bir örneğidir.

Ashâb-ı Kefh isimleri, aşağıdaki metinde görüldüğü gibi, dualara da girmiş, insanlar bu isimlerin söylenmesinin sorunlarının giderilmesinde etkili olduğunu düşünmüşlerdir: ‘*yemlîhâ ve akselminâ ve mesleminâ ve mernûş ve debernûş ve sâzûş ve kefeştatayûş ve kıtmîr ve ferferîn ve velûne ve halnuh ve aylak bursak yağın bir süpürge çöbüne süre bu du’âyı yedi kerre okuyub ol çubuğa üfüre çubuğı eviñ ortasına dike ne kadar pire var ise ol çubuğa cem’ olalar* (Kete 2008:94).’

Eserlerde *Kıtmîr* kelimesi diğer *Ashâb-ı Kefh* isimlerine göre daha sık kullanılmaktadır. Özellikle tevazu sahibi olma, kendini değersiz sayma vb. benzetme ilgileriyle beyitlerde sık sık geçer. Aşağıdaki Emrî Divam’nda geçen beyit bunun güzel bir ifadesidir. Şair Emrî’nin nefsi *kıtmîr* gibidir.

‘Akl u cân u dil belâ gârında san ashâb-ı Kefh

Nefs-i Emrî anlaruñ ardmcadur kıtmîr-veş (Emrî Divanı, Saraç, s. 223-5)

Yine benzer bir kullanım Ravzî Divam’nda geçer.

Ravzî seg-i kûyuñla senüñ hem-ser olupdur

Kapuñda geçinse n’ola kıtmîr-i mahabbet (Ravzî Divanı, Aydemir, s. 137)

Merzuban-nâme’de (Korkmaz 1973) *Kıtmîr* erenler sınıfında yer alır (... *eydürsin kim it necisdür, ashâb-ı kehf itine necislik ne ziyân itdi? Çün Tenri te’âlâ anı erenler safında andı.* s. 244).

### Modern Türk Edebiyatında Yedi Uyurlar

Tanzimatla başlayan Modern Türk Edebiyatında (şiiirde, hikâyede ve romanda) da Ashâb-ı Kefh içerdiği sembolik değerlerle etkisini devam ettirir.

Bu bölümde zikredilmesi gereken ilk eser Ömer Seyfettin’in (1884-1920) 1918 yılında yazdığı *Ashâb-ı Kefhimiz (Bir Ermeni Gencin Hatıraları)* adlı küçük bir romanıdır. Ömer Seyfettin bu romanını edebi bir eser meydana getirmek için yazmadığını, *maksadının sadece münevverlerimizin garip düşünüşlerini içtimai hakikatle karşılaştırmak istiyordum diye verir.*

Bu eser, Dikran Hayikyan adlı Ermeni bir gencin günlüklerinden anlatılmaktadır. Hayikyan, Niyazi Bey’in teşvikleriyle *Osmanlı Kaynaşma Kulübüne* devam eder. Kısaca bu kulübün amacı Osmanlılık fikrini canlandırmak ve yaymaktır. Kulüpte ülkenin sorunlarıyla (dil, din vb.) ilgili birçok toplantı yapılır. Fakat geçen zaman içinde herhangi bir ilerleme olmaz. Gerçekleşmeyen fikirlerden dolayı Hayikyan *Ben de artık bu kaynamış, yek-pare, yek-vücut Osmanlılık idealinin hakikatten çok, ama pek çok uzak bir hayal olduğuna kail oldum* diyerek Osmanlılık fikrinden yavaş yavaş uzaklaşır ve

...Osmanlılık vehmi onların (Türklerin) bütün mantuklarını, muhakemelerini uyutmuş diyerek onların gerçeği göremediklerini söyler. Zamanla Kulübün savunduğu fikirler, *Türk Yurdu*, *Türk Ocacı*, *Türk Gücü*, *Altın Ordu*, *Yeni Turan* cemiyetleri tarafından eleştirilir ve bu sayede Türk halkı gerçekleri görür ve İstanbul'da büyük bir yürüyüş, gösteri yaparlar. Gösteri sonrası İz'an gazetesinde *Ashab-ı Kehf* makalesi yazılır. Kulübün kapanması *Ashab-ı Kehf uyandı* şeklinde verilir. Şu alıntı Ashab-ı Kehf ile kurulan ilgiyi güzel bir biçimde özetlemektedir:

*Hiç şüphesiz şimdi uyandılar, Asbah-ı Kehf'in mağaralarından çıkıp da dünyayı değiştirmiş görünce şaşıtkları gibi, onlar da şaşırıldılar. Yok dedikleri milletin binlerce evladı millî iştiyaklarını haykırarak mağaralarının önünden geçti. İçlerinden tamamıyla deli olmayan varsa, o, anladı ki, yaşayan dinç bir milletin ne tarihi ne ismi değiştirilebilir.*

*Ey Ashab-ı Kehf! Sizin Türkiye'de dilinizi anlayan yoktur. Yine mağaranıza kapanınız, ezeli uykunuza dalınız!*

Hayikyan, Hayganoş'la evlendikten sonra, Hayganoş ona "milliyetini sev" telkinlerinde bulunur. Hayikyan, onun tesiriyle millî ideallerine daha çok bağlanır ve "mutaassıp bir milliyetperver" olur. Yazar, her milletin bu dönemde uyanarak kendi milliyetine ve millî mefkûrelerine sığındığını, Türk milletinin ise Osmanlılık ideali namına vakit kaybettiğini bu örnekle ortaya koyar (Koç 2008).

Ömer Seyfettin'in hikâyesi yine bir Ashab-ı Kehf benzetmesiyle biter:

*Ah zavallı Türkçe defter! Seni şimdi yurtayım mı? Lakin hayır, hayır... Ben kadın değilim. Asla Hayganoş kadar hassas bir milliyet perver olamam. Seni, onun göremeyeceği bir köşeye atacağım. Orada tıpkı Ashab-ı Kehf'in mağarasına düşmüş bir demet yosun gibi uyu... Ama sakın Türkçe satırlarınla sevgilimin gözüne ilişme... Onu kışkandırıp ağlatma...*

Ashâb-ı Kehf'in olumlu anlam yükü Tarık Buğra'nın (1918-1994) Osmançık romanında hissedilir. Sembolik anlatımın yoğun olduğu romanlar, genellikle kişilere bireyleşim sürecinde yol gösteren bir işleve sahiptir. Tarık Buğra'nın hemen hemen tüm romanlarında ele aldığı yeniden doğuş teması, çeşitli metinlerden montaj yoluyla alınan parçalarla birlikte sunulur. Örneğin, *Osmancık* romanında, Osmancık'ın yaşadığı bireyleşim macerası, Yedi Uyurlar hikâyesine telmihte bulunularak işlenir. Osman'ın, Edebalı'nın tekkesinde ruhsal anlamda yaşadığı yeniden doğuşun önemi, Yedi Uyurlar benzetmesi ile vurgulanır (Yılmaz 2011:52-53).

Ashâb-ı Kehf'ten esinlenerek Ayfer Tunç (1996) tarafından yazılan diğer bir eser *Mağara Arkadaşları*'dir. Hikâye yıllar önce yapılmış, yıpranmış ve yalnız olan Ayyıldız Apartmanı'nı ve sakinlerini ironik bir dille anlatır.

Ayyıldız Apartmanı, bodrum katı hariç Yedi Uyurlar gibi yedi katlıdır. Bu apartmanın bir katında kendisinin bir gün ünlü bir yazar olacağını düşünen ve zaman zaman bunalımlara giren Ayyaş Yazar oturur. Ayyaş Yazar gazete kuponlarını biriktirerek elde ettiği bir ansiklopediyi karıştırırken *Yedi Uyurlar* ya da *Yedi Uyuyanlar* maddesini görür ve bu hikâyeden çok etkilenir ve bundan hareketle yepyeni bir hikâye yazabileceğini düşünür. Ayyaş Yazar yazacağı hikâyenin amacını şöyle anlatır:

*Onun yapmak istediği Yedi Uyuyanlar hikayesinden hareketle ülkenin sosyal, siyasi ve kültürel durumunu otraya koyan bir hikaye yazmaktır. Yedi Uyurlar'ın üstünde enine boyuna düşündükten sonra, hikayesini kurmuştu. Buna göre bir romancı (her ne kadar bir romanı yoksa da, bu kendisiydi), bir ressam, bir tiyatrocü, bir bilim adamı –siyaset sosyologu-, bir heykeltıraş, bir şair, bir müzisyen ve de Kıtımir'i temsil etmek üzere bir de sıradan insan olmak üzere, toplam yedi artı bir kişi, yapabilecekleri bir şey kalmadığını görerek kaçıyorlar ve aynı Yedi Uyurlar gibi bir mağaraya sığınıyorlardı. ... Bu "Entelektüel Yedi Uyuyanlar da, aynı dini hikayede olduğu gibi, çaresizliğin verdiği derin bir uykuya dalıyorlardı, ama ne zaman uyanıyorlardı ve uyandıklarında ne oluyordu? Ayyaş Yazar'ın hikayesine ilişkin asıl problemi buydu. (s. 13)*

Hikâyenin başkahramanı Ayyaş Yaşar Ashâb-ı Kehf'te sembolik değerlerini de birer birer açıklar hikâyesini tasarlama aşamasında: *Uykudan uyandıktan sonra ekmek almaya giden kendisi olacaktı (s. 14)*. Yemliha'nın zaman aşımına uğramış parası yerine Ayyaş Yazar *kitap* kullanmayı düşünür ve *henüz yazıyı keşfetmemiş olan insanoğlu, bu muhteşem şey karşısında şaşkına dönecek, Yedi Uyurlar'ı bağrına basacak, bilim, sanat ve kültür, ilkel uygarlığı bu kez sapmadan, iyiye, güzele doğru geliştirmeyi (s. 14)* tasarlar. Geleneksel kıssadaki Kıtımir'i binanın bodrum katı temsil eder. Bu katta Rüstem Efendi oturmaktadır. Hikâyedeki bodrum katı aşağıdaki cümleler kullanılır:

*Bodrum yerin de, göğün de sekizinci katıydı, yani hem yedi katla ilişkili, hem onlardan uzak. Yeraltına göre en üstte, gökyüzüne göre en allta. (s. 15)*

Ayyaş Yazar'ın bu kurgularından sonra hikâyenin büyük bir kısmı Ayyıldız Apartmanın tarihi, onun sakinleriyle ilgilidir ve anlatıcı da Ayyıldız Apartmanının kendisidir. Yıpranmışlığından, köhneliğinden, eskimişliğinden mutsuzdur, özellikle de sakinlerinden rahatsızdır. Birinci kat artık ünlü bir kişiyi ağırlamaktan uzaktır ve *tıklık tıklım adi sünger yatakla* doludur. İkinci katta ahlaki çöküntüyü ifade eden *hafifmeşrep genç kız* oturmaktadır. Dairenin sahibi tefecilik yapan bir galericidir. Binanın üçüncü katında Bezmin Hanını'nın oturduğu bir morgu andıran daire vardır. Dördüncü katta bir zamanlar bir Rum terzi oturmuştur. *Terzi bir sabah sırtına mantosunu giymiş,*

*çantasını alıp evden çıkmış, bir daha da dönmemiştir* (s.23). Beşinci katta üstüne vazife olmayan işlere karışmayı pek seven Bunak İhtiyar oturmaktadır. Altıncı kat Anadolu'da görevde olan bir binbaşının emekli olunca yerleşmek umuduyla, ileride fazla masraf çıkmasını diye düzenli bakımını yaptığı, arzu ettiği görkemden hiçbir iz taşımayan, sıradan bir daireydi (s. 24). En üst katta Ayyaş Yaşar oturmaktadır. Bütün anlatımlarda, bina ve binada oturan sakinlerin çok fazla olumsuz yönü vardır ve anlatıcı Ayyıldız Apartmanı bu iç sorununu bir şekilde çözmek ister, yani kendinden ve sakinlerinden kurtulmak ister, tıpkı Yedi Uyurların kendi devirlerinde yaşadıkları yanlışlardan / zulümden kurtulmak istemeleri gibi. Ayyıldız Apartmanı bodrum katta oturan *Rüstem Efendi*'yi ele geçirmişti. *Onun kemikli, kuru ve hasta bir ruhun bütün debelenmeleriyle titreyen elleri emrindeydi artık* (s.29). Ayyıldız Apartmanı'nın müdahil olmasıyla bina sakinleri bir vesile ile binadan uzaklaşır ve kalorifer kazanı patlar. Patlamadan sonra Ayyıldız Apartmanı zamana bir gönderme yapar:

*Ayyıldız Apartmanı tuhaf gürültüler içinde uyanıp kendine geldiğinde, sırsıklam olduğunu, aradan da uzun yıllar değil, ancak birkaç saatin geçmiş olduğunu fark etti* (s.33).

Yaşanan son olay Ayyaş Yazar'ı allak bullak eder.

*Tuhaf, adlandıramadığı olağanüstü bir güç, onu önce Yedi Uyuyanlar'ı yazmaya zorlamış, sonra bu hikaye hayatını kurtarmıştı. Bu mucizeyi yazmanın tam zamanıydı* (s.32).

Kalorifer kazanının patlamasından sonra Ayyıldız Apartmanı'nın iç huzursuzluğu, mutsuzluğu ortadan kalkar.

*Yangından üç ay sonra, Ayyıldız Apartmanı'nın hepsini çok sevdiği yedi sakini oldu* (s.32).

Türk şiirinde Yedi Uyurların yansımalarına rastlanır. Halk kültüründen faydalanan Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun (1911-1975) *Telgrafın Telleri* adlı şiirinde *Mernuş* kelimesi etkili bir biçimde birkaç defa zikredilir.

### **Telgrafın Telleri**

telgrafın tellerini arşınlamalı

yar üstüne yar seveni kurşunlamalı

tam beş defa

kurşuna dizildi Mernuş

ya kurşunu sikan YAR değildi

ya kurşun kurşun değildi

ya Mernuş Mernuş değildi. / Bedri Rahmi Eyüboğlu

Bu şiirde geçen *Mernuş*'un Bedri Rahmi'nin *Karadutum* şiirini yazdığı sevgilisi Mari Gerekmezyan olma ihtimali yüksektir. Halk kültürü motiflerini sık sık kullanan şair ses benzerliği ilgisi kurarak sevgilisinin adını

---

Mernuş'a dönuştürmüş olmalıdır.

Ashab-ı Kehf kahramanlarından Mernuş, hayvan dostu olan Neyzen Tevfik'in (1879-1953) köpeğinin adıdır. Mernuş'u çok seven şair onu yanından hiç eksik etmez. Tedavi için gittiği Bakırköy Akıl Hastanesinde bile yanındadır. Mernuş 1934'te yine sahibiyle beraber Bakırköy'de bulunduğu sırada dünyaya veda eder. Şair ipekli gömleğini köpeğine kefen yapıp, Mernuş'u aralarında doktorların da bulunduğu bir cemaatin refakatinde hastanenin bahçesine defneder ve sonra Mernuş için aşağıdaki mersiyeği yazar (Bardakçı 2000).

### **Mernuş**

Bu engin ayrılık canıma yetti,  
Başımdan aşiyor kederim Mernuş,  
Bu yolda yazılmış ferman-ı kaza,  
Bunu da gösterdi kaderim Mernuş.

Bağlanmışım bütün kalbimle sana,  
Şu fani cihanı okuttun bana.  
Sen göçtükten sonra ben yana yana  
Hicranla gözyaşı dökerim Mernuş.

Bu yolda cahilim, bildiğim kısa,  
Sen girdin toprağa ben düştüm yasa.  
Haklı haksız hatırını kırdımsa  
Affet günahımı beşerim Mernuş. / Neyzen Tevfik

### **Sonuç**

İslamiyetle birlikte Türk kültürüne giren Ashâb-ı Kehf (Yedi Uyurlar) hikâyesi zamanla farklı anlatım değerleri kazanmıştır. İlk zamanlarda felsefi ve dini yönüyle insanları etkileyen hikâye zamanla farklı anlatım değerleri kazanmıştır. Türkçenin ilk ürünlerinde (Kıyas-ı Enbiyalarda vb. eserlerde) günümüzde bilinen hikâyenin neredeyse bütün ayrıntıları görülür. Divan ve Halk Edebiyatı ürünlerinde hikâyenin konusu ve kişileri özel anlatımlarla, çağrışımlarla verilir. Yemliha, filozof kişiliğiyle, bilgeliğiyle eserlerde yer alırken şair/yazar kendisini değersiz görür ve kendisini Kıtımır'e benzetir. Tanzimatla başlayan Modern Türk edebiyatının bütün alanlarında (roman, hikâye, şiir) ise Ashâb-ı Kehf hikâyesi yüzyılların verdiği anlam yükü ve yeni çağrışımlarla yazarlara ilham vermeye devam etmektedir.

Kaynaklar

- Ata, Aysu (1997) *Nâsirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî Kıyasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aydemir, Yaşar (2009) *Ravzî Divanı*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı e-kitap, www.kulturturizm.gov.tr, ET: 25-12-2008.
- Bardakçı, Murat (2000) “Atına mezar yaptıran padişah bile vardı” *Hürriyet gazetesi*, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2000/03/26/192221.asp>, ET:04 Eylül 2012
- Boeschoten, H. E., M. Vandamme, S. Tezcan (eds.) (1995) *Al-Rabgûzî The Stories of the Prophets Qisas al-Anbiyâ' An Eastern Turkish Version Volume One*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Cemiloğlu, İsmet (1994) *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Ebiyâ Nüshası Üzerine Sentaks İncelemesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Çifçi, Ömer, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, www.kulturturizm.gov.tr, ET: 25-12-2008.
- Çolak, Abdülkadir (2006) *Türâbî'nin Manzum Battalnâme'si İnceleme-Metin*, YL tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Dedes, Georgios S. (1996) *The Battalname An Ottoman Turkish Frontier Epic Wondertale, Introduction, Turkish Transcription, English Translation and Commentary*, Doktora tezi, Harvard Üniversitesi.
- Ersöz, İsmet (1991) “Ashâb-ı Kehf”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 3*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, s. 465-467.
- Karavelioğlu, Murat A., Fatih Tıgılı (2009) Nutkî'nin Aşka Dair Bir Mesnevisi: Kanun-ı Mahabbet”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Sayı 40, s. 151-213.
- Kete, Ayşe (2008) *Segürnâme (İnceleme-Metin-Dizin)*, YL tezi, Sakarya Üniversitesi.
- Koç, Murat (2008) “Ömer Seyfettin'in Eserlerinde II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki” bilig 47: 121-146.
- Korkmaz, Zeynep (1973) *Sadru'd-dîn Şeyhoğlu Merzubân-nâme İnceleme-Metin-Sözlü-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ömer Seyfettin (2011) *Ashab-ı Kehfimiz*, Sabahattin Çağın (haz.), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Saraç, Mehmet A. Yekta, *Emrî Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, www.kulturturizm.gov.tr, ET: 25-12-2008.
- Sert, Özlem (2009) *Umudun Tarihine Yolculuk: Yedi Uyurlar Efsanesi*, İstanbul: Phoenix.
- Sümer, Faruk (1989) *Eshabü'l-Kehf*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Tunç, Ayfer (1996) *Mağara Arkadaşları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uğurlu, Seyit Battal (2008) “Çağdaş Türk Edebiyatında Şahmeran İmgesi:



---

Arketipsel Bir Yaklaşım”, 38. *ICANAS*, Cilt 4, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 1691-1718.

Yavuz, Kemal, *Gülşehri'nin Mantıku't-Taryı (Gülşen-nâme) Metin ve Aktarma*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, www.kulturturizm.gov.tr, ET: 25-12-2008.

Yekbaş, Hakan (2012) “Divan Şiirinde Ashâb-ı Kehf ve Râsîh'in *Vasf-ı Ashâb-ı Kehf* İsimli Mesnevisi”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, 20-22 Eylül 2012, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Valiliği.

Yelten, Muhammet (1998) *Şirvanlı Mahmud Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

Yılmaz, Ebru Burcu (2011) “Hikâye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *bilig* 56:45-56.

Yılmaz, Emine; Nurettin Demir; Murat Küçük (baskıda), *Kıyas-ı Enbiya, Türk Dil Kurumu Nüshası, İnceleme-Metin-Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

## MİNYATÜRLERE YANSIYAN YÜZÜYLE MAĞARA UYURLARI VE ZAMANIN GÖRECELİĞİ

Arş. Gör. Hayrunnisa (ÇAKMAKÇI) TURAN\*

### ÖZET

*Camii t-Tevârih, Zübdetü t-Tevârih, Kısasü l-Enbiyâ, Terceme-i Miftâh Cifri l-Câmi ve Falnâme* gibi elyazması eserlere konu olan Ashab-ı Kehf minyatürlerinde yer alan sahneler, ekseriyetle bir mağara içerisinde uyku halindeki yedi kişi ve kendilerini mağara dışından izlemekte olan bir grup insan ile resmedilmektedir. Yine bu minyatürlerin çoğunda mağarada uyku halinde resmedilen Ashab-ı Kehf'in yanlarında köpekleri Kıtmir de bulunmakta olup bazı örneklerde Kıtmir mağaranın dışında yer almaktadır. Tebliğimiz açısından minyatürlerle ilgili en dikkat çekici husus ise mağarayı dışarıdan meraklı gözlerle izleyen şahısların farklılık arzemesidir. Bu kişiler arasında paganist Roma İmparatoru Dakyanus, Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı devlet dini olarak benimsemesinden sonraki İmparatoru Theodosius ve Hz. İsa'nın kendisi ile Hz. İsa'dan üç yüz yıl kadar önce yaşadığı bilinen Büyük İskender yer almaktadır. Gerek söz konusu şahıslar arasındaki zaman farklılıkları ve gerekse Kur'an-ı Kerim'de birkaç ayette vurgulanan 'göreceli zaman' kavramıyla ilişkisi bağlamında, Ashab-ı Kehf'in kendi aralarında istişare ettiklerinde 'bir gün ya da günün bir kısmı' şeklinde ifade ettikleri uyku süreleri ve hakikati Allah'ın en iyi bileceği doğrultusundaki inanç, bu çalışmada Türk İslam minyatürlerine yansıyan yüzüyle incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Minyatür, zamanın göreceliği, uyku, mağara

### SLEEPERS OF THE CAVE AND RELATIVITY OF TIME IN THE REFLECTION OF MINIATURES

#### Abstract

Scenes in the miniatures of Ashab al-Kahf in some manuscripts like *Jami' al-Tavarikh, Zübdat al-Tavarikh, Kisas al-Anbiya, Tarcama-i Miftah Cifr al-Jami and Falnama*, are mainly about seven people who sleep in a cave and a group of people who watch them from outside of the cave. In the meantime the dog of Ashab al Kahf called Qıtmir was usually figured with them inside of the cave and in some case outside of it. Considering our paper, the noteworthy subject about miniatures is differences of people who solicitously watch the cave from outside. Among these people there are pagan Roman Emperor Decius, Christian Roman Emperor Theodosius, Jesus Christ and Alexander the Great who lived in 356-323 BC. In this context, both people from different times and relativity of time which emphasized with some verses in the Qur'an, The time of sleeping of Ashab al-Kahf that they thought 'a day or some part of a day' among themselves and the belief about God knows the best, will be analysed with the reflection of Turkish Islamic miniatures in this study.

**Key Words:** miniature, relativity of time, sleep, cave

\*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, nisacakmakci@hotmail.com

Zamana ve mekâna meydan okuyan Kehf ya da Rakîm ashabı kimdir? İmparator Dakyanus'un üzerlerine örttüğü kayadan ötürü mü yoksa Theodosius'un buldukları mağaranın dışına diktirdiği tableten ötürü mü Rakîm'dirler? Çeşitli zamanlarda mebzul şahsiyetle anılmaları muammaya mı dairdir yoksa aşikâr olmaları için mi Ahir Zaman'da onları zikreden surenin okunmasını tavsiye etmektedir Hz. Peygamber?<sup>1</sup> Sadece Anadolu'da Efes, Afşin, Tarsus olmak üzere yurt dışında Ashab-ı Kehf 'in yaşadığı öne sürülen daha nice mekân söylencelerde tekrar bulmuşsa da, bu mekanlar minyatürlere yansıtılacak kadar önemsenmemiş, minyatür kompozisyonlarındaki esas odak noktası 'Uyurlar'ın uyuduğu mağara ile bu mağarayı gözleyen kişi ya da kişiler olmuştur. Kur'an'da uyku süreleri için toplamda 309 yıllık bir ifadeye yer verilmişken, minyatürlerde MS 251'de hüküm sürmüş Roma İmparatoru Dakyanus'u da, Dakyanus'dan 200 yıl sonra hüküm süren İmparator Theodosius'u da, miladın kendisi olan Hz. İsa'yı da ya da milada varmadan çok önce öldüğü bilinen Büyük İskender'i de görmek mümkündür.

Ashab-ı Kehf kıssasının yalnızca İslamiyet'e münhasır olmayıp, Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi dinlerde ve çeşitli efsanelerde de yer aldığı (Ersöz, 1991: 465) bilinmektedir. Bazı doğu kaynaklarına göre, imparator Dakyanus (Decius) zamanında (249-251) Rum ülkesindeki (Yunanistan ya da Küçük Asya) bir şehirden yedi genç Hristiyanlığı benimseyerek putlara tapmayı reddetmişlerdir. Sonrasında bir mağaraya gizlenerek mucizevî bir uykuya dalmışlardır (Dimand, 1935: 248). Hristiyanlığı kabul eden İmparator II. Theodosius zamanında (401-450), bir çobanın İmparator Decius'un iri bir kaya ile kapattığı mağara girişini koyunları için bir yer ayarlamak amacıyla açmasıyla, 'Yedi Uyurlar'ın Tanrının inayetiyle uzunca bir zaman uykuya daldıktan sonra uyanarak dışarı çıkabildikleri (Cothren, 1986: 207) ve imparatorla görüşükten sonra bu kez ölüm uykusuna yattıkları ve buldukları yere bir bazilika yapıldığı bilinmektedir. İmparator II. Theodosius'un kurşundan bir tablet yaptırarak mağaranın girişi yakınlarına koydurması ve bu vesileyle yedi uyurların anısını yaşatmış olması (Bellamy, 1991: 115) da rivayetler arasındadır. Bu rivayet aynı zamanda Ashab-ı Kehf'e Ashab-ı Rakim de denilmesinin sebepleri arasında gösterilmektedir. Bilindiği üzere Arapça 'rakim' kelimesinin anlamlarından biri de 'tablet'tir.

Yahudilikte ise Talmud'da Honi ha-Me'aggel adlı şahsın yetmiş yıl, Abimelek'in de altmış altı yıl uykudan sonra uyandıkları hikâye edilmektedir. Yine Hint kutsal kitaplarından Mahabharata'da yedi kişinin, peşlerinde bir de

1 Hz. Muhammed Deccal'in şerrinden emin olmak için Kehf süresinin başından-bir rivayette sonundan- on ayet ezberlenmesini tavsiye buyurmaktadır. Bilindiği üzere Kehf suresinin 9. ve 10. ayetleri Ashab-ı Kehf'ten ve bu gençlerin Rableri'ne, kendileri için kurtuluş yolu hazırlaması temennilerinden bahsetmektedir. Söz konusu Hadis-i Şerif ile ilgili olarak bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte, c. 2*, Akçağ Yayinevi, İstanbul, s. 497,498.

köpek olduğu halde riyazet için krallığa ve dünyaya yüz çevirdikleri nakledilmektedir (Ersöz, 1991: 465). Kur'an-ı Kerim'in 18. Suresi olan Kehf suresinin 9-26. ayetlerinde Ashab-ı Kehf kıssasına ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Söz konusu ayetlerde Ashab-ı Kehf'in kaç kişi olduklarına dair net bir ifade kullanılmamakla beraber, uyku süreleri ile ilgili de her ne kadar "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar ve dokuz yıl da buna ilave etmişlerdir (Kehf/25)" şeklindeki ifade ile toplamda 309 yıllık uyku süresi zikredilmişse de bir sonraki ayette geçen "De ki: Onların ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir" ifadesinden anlaşılacağı üzere bu süre ile ilgili de bir netlik söz konusu değildir.<sup>2</sup>

Bu çalışmanın odak noktasını teşkil eden minyatürlerden birinde, 'Uyurlar' çağdışı bir biçimde Büyük İskender tarafından mağarada bulunmuş olarak resmedilmiştir (Resim 1) . 16. yy'a ait bu İran minyatüründeki versiyonun aynısı Reşideddin'in 1306-1314 yıllarına tarihlenen Camiü't Tevârih (Evrensel Tarih) isimli eserinde de yansıtılmıştır (Dimand, 1935: 248). Dağınık bir *Falname* nüshasında yer alan bu Safevi dönemi minyatüründe (Farhad & Bağcı, 2009: 161), sayıları yedi olan Uyurlar'ın karanlık bir mağara içerisinde birbirlerine kenetlenmiş vaziyette ve bir köpek eşliğinde uydukları görülmektedir. Uyurlar arasında ön planda uzanan köpeğin hemen sağındaki figürün siyahî olması dikkati çekmektedir. Etrafında kayalıklar ve bunların arasındaki birkaç ağacın bulunduğu mağaranın dışında, kompozisyonun sağ üst köşesindeki figürün Büyük İskender'i temsil ettiği düşünülmektedir. Söz konusu temsil, Büyük İskender'in ölümsüzlük arayışı göz önünde bulundurulduğunda kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Zira Ashab-ı Kehf hadisesi de uyku-ölüm-ölümsüzlük hususlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bilindiği üzere Büyük İskender ölümsüzlük elde etme teşebbüsüyle Hz. Hızır ile birlikte ab-ı hayat arayışında bulunmuş ve bu vaka da çeşitli şekillerde Türk İslam minyatürlerine yansımıştır. Böylelikle ölümsüzlük arzusuyla Büyük İskender'in Ashab-ı Kehf hadisesine de özel bir ilgi duyarak bu hadisenin sırrına vakıf olmak istemesi de, tasvirin sanatçısı tarafından böyle bir minyatürde bulundurulmasına

2 Ashab-ı Kehf kıssasıyla ilgili Kur'an ayetleri için Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kuran Dili* isimli tefsirinden istifade edilmiştir bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 5, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul.

3 Minyatürün sağ üst köşesinde yer alan beyaz bir at üzerindeki taç takmış figürün muhtemelen İmparator Dakyanus olabileceği de öne sürülmektedir bkz. a.g.e. s. 160. Bu minyatürün bir benzeri olan Demotte Koleksiyonundaki bir İran minyatüründe de mağaranın etrafındaki Moğol miğferli askerlerin Dakyanus'un askerleri olabileceği ileri sürülmektedir bkz. Ella S. Siple, "Persian Paintings at Demotte's", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, vol. 56, 1930, s. 113. Ancak Metropolitan Museum of Art'ın internet sitesindeki bu minyatürle ilgili açıklamada da söz konusu atlı figürün Büyük İskender olduğu belirtilmektedir bkz. <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/140006298> (13.07.2012). Minyatürdeki söz konusu şahsın Dakyanus olması ihtimalini doğuran en önemli unsur da, şeytan olduğu iddia edilen figürün minyatürde rehberlik edici bir pozisyonda bulunmasıdır. Bilindiği üzere Dakyanus Ashab-ı Kehf'in ardına halis niyetlerle düşmemiş olup onları öldürmeye kastetmiştir ve dolayısıyla bu takibinde kendisine şeytanın öncülük ettiğine inanılmaktadır.

vesile olmuş olabilir. Bu durumda mağaranın dört köşesine yayılmış haldeki miğferli insan topluluğu da ellerindeki kılıç ve bayraklarıyla İskender'in askerlerini simgelemektedir. Ancak bunlar arasında İskender'in tam karşısında yer alan siyah tenli beyaz sakallı kişinin şeytanı temsil ettiği düşünülmektedir. Minyatürün Safevi dönemine ait olması hasebiyle bu kişinin tâc-ı haydâri denen tipik Safevi başlığını takmış olması anlaşılır bir durumken, bu başlığı takan tek figürün şeytan olması da dikkat çekici hususlardan birisidir.



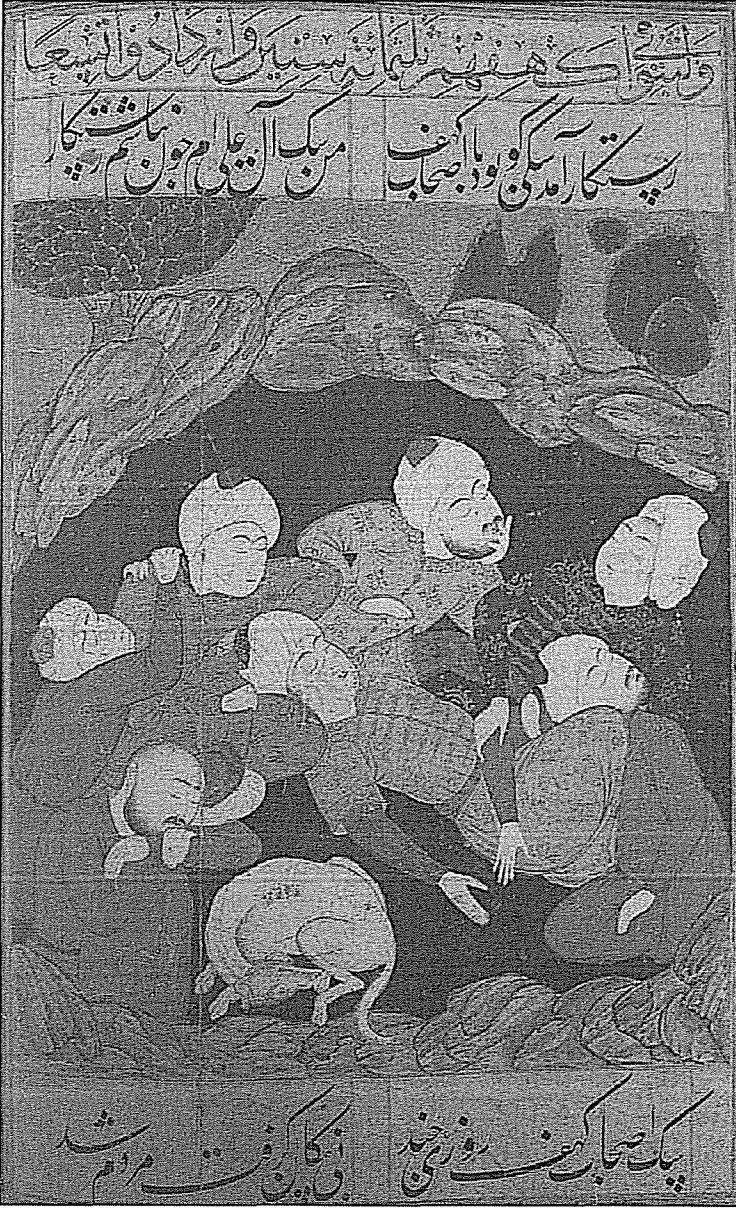
*Resim 1: Fahname, İran, Safevi Dönemi, 16. yy, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1935, 35.64.3.*

Bir diğ er 16. yüzyıl *Falname* nüshasında (Farhad & Bağcı, 2009: 223) ise kompozisyonu birkaç kaya parçası ile ağacın dışında, mağara içerisinde köpekleriyle birlikte uyuyan Ashab-ı Kehf'in oluşturduğunu görmekteyiz (Resim 2). Minyatürün üst tarafındaki satırda Kur'an-ı Kerim'in 18. Suresi olan Kehf suresinin 25. Ayetine yer verilmiştir (velebisu fi Kehfihim selase mi'siniyn ve'zdâdû tis'a). Bu ayette belirtildiği üzere Ashab-ı Kehf mağaralarında 300 yıl kalarak buna 9 yıl ilave etmişlerdir. Ancak bir sonraki ayette bildirildiği üzere "Ne kadar kaldıklarını Allah bilir de" buyruğu göz önünde bulundurulduğunda 309 yıl ifadesinin netlik taşımadığı anlaşılmaktadır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'deki zamanın bağıllığını kanıtlayan ayetlerle de ilişkilendirilebilir. Söz konusu ayetlerden birinde "Senden, başlarına çarçabuk azap getirmeni istiyorlar. Allah sözünden asla caymayacaktır. Rabbinin katında bir gün saydıklarınızdan bin yıl gibidir" (Hacc/47) ifadesinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'da zaman ile ilgili olarak bildirilenler görecelilik arz etmektedir. Benzer iki ayetten birinde "Gökten yere kadar olan bütün işleri Allah düzenler, sonra işler –sizin hesabınıza göre bin yıl kadar- bir gün içinde O'na yükselir (Secde/5) ve bir diğerinde "O azap onlara, yükselme yollarının sahibi olan Allah tarafından gelecektir. Melekler ve Ruh (Cebrail) miktarı ellibin yıl olan o derecelere bir günde yükselirler. O halde sen (Ey Muhammed) güzel güzel sabret. Doğrusu onlar (inkarcılar) azabı uzak görüyorlar. Ama biz onu yakın görmekteyiz (Mearic/ 3, 4, 5, 6).

Çağdaş bilime göre, biz Dünya'da oturanlara göre zaman saniyesi, hareketin belirli miktarı için bir ölçüdür; Bir cismin yer değiştirmesine oranla, diğ er bir cismin yer değiştirmesi ile ilgili mecazi bir deyimdir. Öyleyse Dünya saniyesi, Dünya'nın güneş çevresinde tam bir dönüş yaparak hareket ettiği yörüngesinin uzunluğu olan 31.556.926 parçadan bir tanesidir. Bu parça da en ince astronomik gözlemlere göre 29,8 kilometre'ye eşittir. Yani yörüngesinde Dünya, her bir dünya saniyesinde 29,8 km yol almaktadır. Diğ er bir deyimle Dünya saniyesi uzayda yer yuvarlağının, güneş çevresinde 29,8 km'lik yer değiştirmesinden ibarettir ve bundan başka bir şey değildir. Mademki ilahi saniye=366.242,58 Dünya saniyesi, Dünya Saniyesi de=28,9 km'dir. Öyleyse İlahi saniye=29,8x366.242,58=10.914.026,5 km'dir. Yani en azından bir ilahi saniye 11 milyon km dolayındadır. Fakat Mearic süresi'nin ayetindeki esasa göre hesaplandığında, ilahi saniye 545.701.325 km'den ibaret olmaktadır. Bu da, bir ilahi saniyenin 37-1850 ışık saniyesine eşdeğ er olduğu anlamına gelmektedir. Yani ilahi âlemin hareketi, duyulan maddi evren'deki en hızlı bayağı ışık dalgalanmaları hareketinden 37 ila 1850 defa daha üstündür (Bayağı ışık hızı saniyede 300.000 km'dir) (Mürüvve, 1979: 35-37).

Gerek zamanın göreceliği gerekse mucizevî uykuları göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'da Ashab-ı Kehf hadisesi ile benzer bir hadiseden

de şu şekilde bahsedilmektedir: “Yoksa (Ey insanoğlu sen) halkının terk ettiği, çatıları yıkılıp harap olmuş (virane) bir kasabadan geçen (ve): “Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltebilirmiş?” diyen o kişi (ile aynı fikirde) misin? Bunun üzerine Allah, onu yüzyıl süre ile ölü bırakmış ve sonra tekrar hayata döndürerek sormuştu:



Resim 2: Fahname, muhtemelen İran, 1570'ler, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1702, f. 12b.

“Bu halde ne kadar kaldın?” O da: “Bu halde bir gün veya bir günden biraz daha az bir süre kaldım” diye cevap vermişti. (Allah): “Hayır” dedi, “bu halde yüzyıl kaldın! Yiyeceğine ve içeceğine bak –geçen yıllar onları bozmamış- ve eşeğine bak! (Biz bütün bunları) insanlara bir ibret olman için (yaptık). Bir de şu (insanların ve hayvanların) kemiklerine bak- onları nasıl birleştirip et ile örttüğümüzü düşün!” Bütün bunlar ona açıklanınca, “(şimdi) öğrendim ki” dedi, “Allah her şeye kadirdir!”(Bakara/259). İşte Bakara suresi 259. ayette tekil olarak geçen “bir gün ya da bir günden daha az kaldım” (kale lebistu yevmen ev bağze yevmin) ifadesinin aynısı Kehf suresi 19. ayette, uyandıklarında kendi aralarında uyku sürelerini istişare eden Ashab-ı Kehf’in dilinden çoğul olarak “bir gün ya da bir günden daha az kaldık” (kalu lebisna yevmen ev bağze yevmin) şeklinde zikredilmekte ve her iki ayette de gerçeği bilen Allah olduğu vurgulanmaktadır.

Kehf suresi 25. ayetine yer veren bu minyatürde aynı zamanda, karşılıklı iki satır kompozisyonun üst tarafında ve iki satır da alt tarafında olmak üzere minyatürün Şii bir coğrafyada ortaya konmasını vurgulayan ifadelerin geçtiği Farsça bir dörtlüğe yer verilmiştir:

Ashab-ı Kehf’in beraberindeki köpek güvendeydi  
Ben Ali ailesinin köpeğiyim, nasıl güvende olmam?  
Ashab-ı Kehf’in köpeği birkaç gün  
İyi adamların ardmdan gitti ve insan oldu (Farhad & Bağcı, 2009:

270)

Konuyla ilgili minyatürlerden bir üçüncüsü *Zübdetü’l Tevârih*’te yer almakta (And, 2010: 223) olup bir önceki minyatürle benzerlik arz etmektedir (Resim 3). Arka planda kayalıkların kuşattığı merkezdeki mağaranın içinde Uyurlar derin bir uyku halinde resmedilmiştir. Ancak bu kez bir önceki örnekten farklı olarak Uyurlar birbirlerinden bağımsız olarak çeşitli pozisyonlarda uyku halindeyken tasvir edilmektedir. Köpekleri Kıtmir’in ise adeta uyanıkmişçasına oturur vaziyette resmedilmesi dikkat çekmektedir.

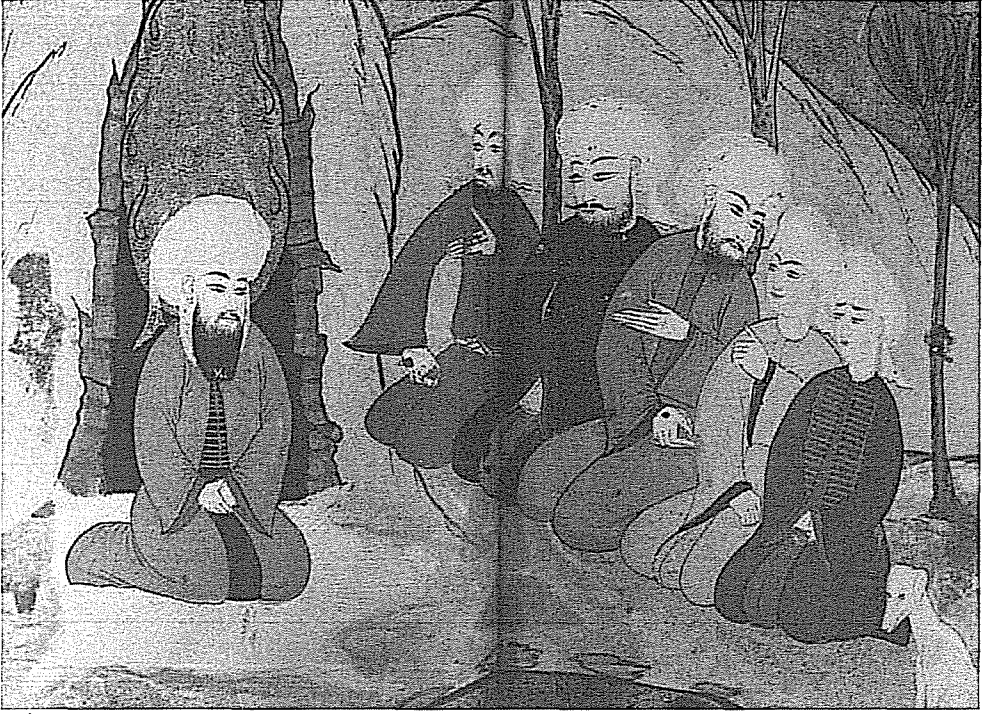
*Terceme-i Miftah Cifri’l Cami’de* yer alan bir diğer minyatürde (And, 2010: 234-235) bu kez Ashab-ı Kehf’i beş kişi olarak ve Hz. İsa ile aynı kompozisyonda görmekteyiz (Resim 4). Açık havada kayalık bir alanın önünde oturmakta olan Ashab-ı Kehf’ten birkaçı, tam karşılarında başındaki alev halesiyle dizüstü pozisyonda ve elleri birbirine kenetli olarak oturmakta olan Hz. İsa’ya bakar vaziyette resmedilmişken diğerleri aralarında konuşmaktadır. Hz. İsa’nın aksine Ashab-ı Kehf’in başları halesiz olarak tasvir edilmiştir. Ashab-ı Kehf’in Hz. İsa’dan önce mi yoksa sonra mı yaşadığı ya da hangi dine mensup olduğu konusunda bir açıklık olmamasına<sup>4</sup> rağmen bu minyatürde Hz. İsa ile birlikte tasvir edilmesi dikkat çekmektedir.





*Resim 3: Zübdetü't-Tevârih, Türk İslam Eserleri Müzesi 1973.*

4 Kehf sûresinin nüzul sebebi ile ilgili rivayete göre, Medine yahudileri, Kureyş müşrikleri tarafından akıl danışmak üzere kendilerine gönderilen Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Muayt'a üç şeyi Peygamber'e sormalarını tavsiye ederler; eğer bilirse gerçek peygamber olduğunu aksi halde peygamber olmadığını söylerler. Medine yahudilerinin Peygamber'e sorulmasını istedikleri ilk soru Ashab-ı Kehf ile ilgilidir. Bu sebeple onların Hz. İsa'dan önce yaşadıkları ileri sürülmüştür bkz. Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", s. 466.

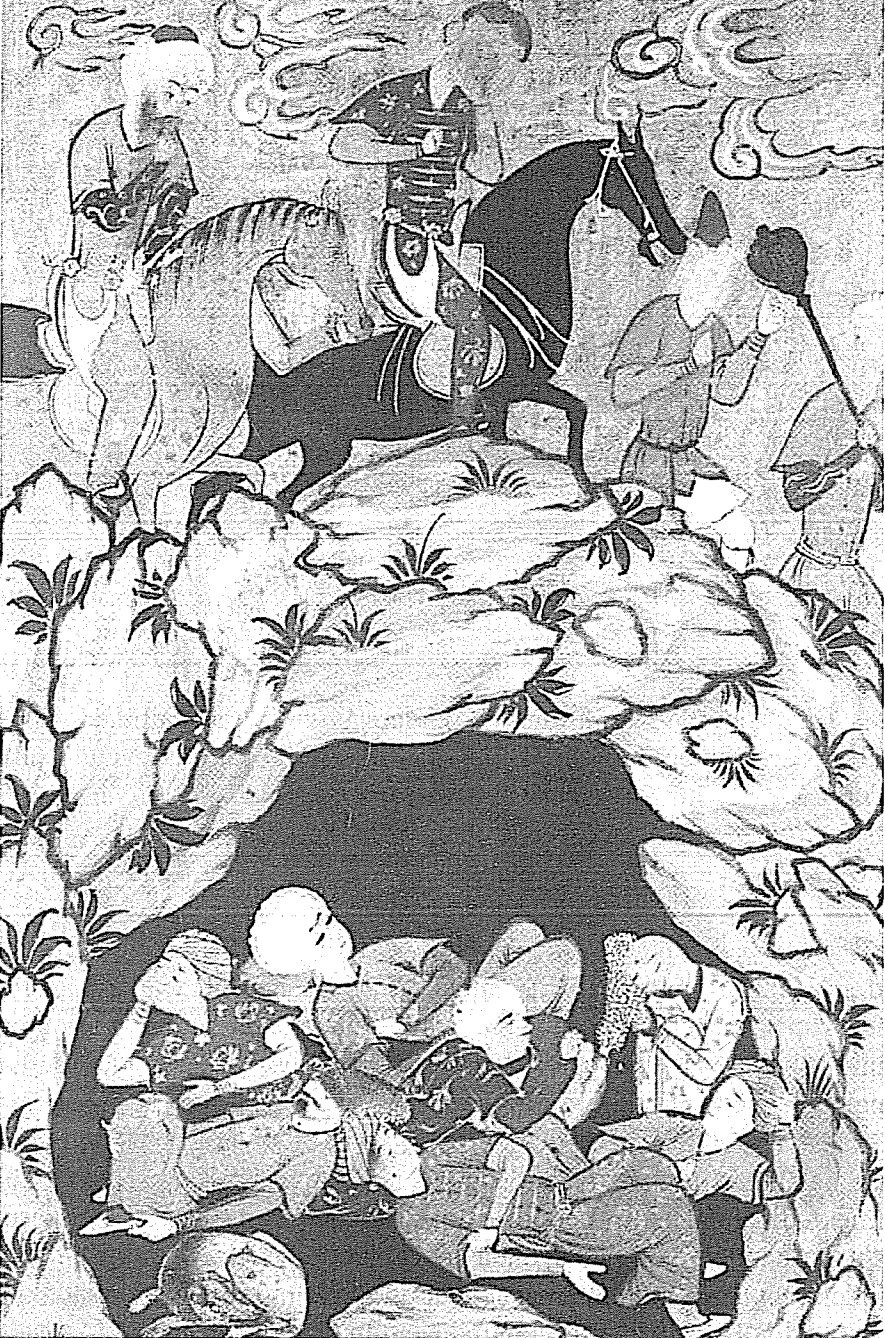


Resim 4: *Terceme-i Miftâh Cifri'l-Câmi*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T. 6624.

Davud Aleyhisselam'ın hükümdarlığının Rum kralı Dakyanus ve Ashab-ı Khef zamanında olması ile havarilerini her tarafa davetçiler olarak gönderen Hz. İsa'nın havarilerinden Yuhannes'i Ashab-ı Khef kariyesi Efsus (Defsus)'a göndermiş olması (Köksal, 1992: 185, 328) yönündeki bilgiler de Ashab-ı Khef'in Hz. İsa'dan önce yaşamış olduğunu doğrulamaktadır.

Yine bir başka Ashab-ı Khef minyatürü *Kıyasü'l Enbiya'da* yer almaktadır (And, 2010: 236) (Resim 5). Bu minyatürde de Ashab-ı Khef bir mağara içerisinde köpekleri Kıtmir ile birlikte uyku halinde resmedilmiştir. Kompozisyonun üst kısmında ise kayalık alanın üzerinde iki atlı iki de yaya figüre rastlanmaktadır. At üzerindeki figürlerden birinin her ne kadar yüzü karalanmış olsa da takmış olduğu başlık ve giysisi itibariyle hükümdar vasfında olduğu anlaşılmaktadır. Yanındaki figürlerin ise onun maiyetini temsil ettiği anlaşılabilmektedir. Figürlerin meraklı bakışlarla adeta Ashab-ı Khef'e ulaşmaya çalışmalarından ve kompozisyonda kötülüğün temsilcisi olarak *Falname* örneğindeki şeytanın bulunmaması sebebiyle hükümdar pozisyonundaki kişinin İmparator Theodosius II olduğu düşünülmektedir.

*Kıyasü'l Enbiya* minyatüründe Ashab-ı Kehf'in dışındaki figürlere yerleştirilmiş meraklı ifadenin bir benzerini de *Camii't Tevârih* isimli eserin İstanbul nüshasında (İnal, 1963: pl.5) görmekteyiz (Resim 6). Aynı şekilde bu minyatürdeki meraklı ifadeden mağaranın dışında at



Resim 5: *Kıyasü'l-Enbiyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 380.



Resim 6: *Câmiü't-Tevârih*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hz. 1654, fol. 32.

üstündeki hükümdarlık tacına sahip figürün II. Theodosius olduğu (İnal, 1963: 170) düşünülmektedir. Aynı eserin Edinburg nüshasındaki minyatürde (Resim 7) ise bu kez mağara dışından Uyurlar'ı gözetleyen kişi sayısı dörde yükselmiştir. At üstündeki figürlerden birinin giysisi ve tacı dolayısıyla hükümdar olduğu anlaşılmaktadır. Bu figür mağaranın hemen yanı başındaki yaya haldeki figürlerden birine adeta bir şeyi yapmamasını telkin edencesine bir el işareti takınmıştır. Sahip olduğu ifade dolayısıyla İstanbul nüshasındaki gibi İmparator II. Theodosius olduğunun düşündüğümüz figürün pagan imparator Dakyanus olabileceği de iddia edilmektedir (Allen, 1985: 127) . Aşhab-ı Kehf'in köpeği Kıtımr'in ise bu kompozisyonda İstanbul nüshasının aksine mağaranın dışında giriş kısmında ve gözleri açık vaziyette resmedilmesi dikkat çekmektedir. Esasen Kur'an'da geçen köpeğin durumuyla ilgili ayet "Köpekleri de mağara ağzında ayaklarını uzatmış yatıyordu" ( Ve kelbuhum bâsitun ziraayhi bi'l vasiyd) göz önünde bulundurulduğunda köpeğin bu minyatürdeki pozisyonu daha uygun görülmele beraber, diğer minyatürlerde bu şekilde bir tasvire rastlanmaması yani köpeğin mağaranın içinde Aşhab-ı Kehf ile birlikte resmedilmesi ilginçtir.

5 Fransa'nın Rouen Katedrali'ndeki 1205-1210 yıllarına tarihlenen vitraylarından birinde de İmparator II. Theodosius Efes'li Yedi Uyurlar efsanesindeki mağaraya giderken betimlenmektedir bkz. W. Eugene Klein bauer, "Recent Major Acquisitions of Medieval Art by American Museums: Number Four", *Gesta*, vol. 21, 1982, s. 77. Ayrıca bkz. Cothren, a.g.m., s. 208-210.





Resim 7: *Câmiü't-Tevârih*, Edinburgh University Library, MS. 20., fol. 23r

Elyazmalarında köpekleri eşliğinde yedi uyurların resmedilmesi genellikle uyku ile uyanıklığın dönüştürülmüş hisleriyle bağlantısına işaret etmektedir. Buradaki uyku arifin uyanık haldeki durumu için kullanılmaktadır. Aynı şekilde resimde yer alan köpek de sıradan bir mağarada Allah arayışındadır (Coomaraswamy, 1951: 125-6). Nitekim Mevlâna'nın Mesnevisi'ndeki Ashab-ı Kehf ile ilgili beyitler de bu durumu doğrulamaktadır:

Bu şakayık yeni çiçeklere engeldir; gönül ağacı bu yeşerme içindir.  
Kendini bu düşüncelerden uykuya bırak; başını uykunun altından uyanıklığa kaldır.

Ey efendi! Çabuk Ashab-ı Kehf gibi uyanıklığa yürü, uyuyor sansınlar (Mevlanâ, 2004: 436)

Hakk'ın lütuf güneşi köpekten ve attan her neye vursa,  
Kehf'in canlılığım elde eder (Mevlanâ, 2004: 405)

Bu mahfe bazen bu yana ağırlaşır; o mahfe bazen o yana çeker.  
Düzgün olmayan yükü benden at, iyilerin cennetini göreyim.

---

Ashab-ı Khef gibi cömertlik bağından gıda alayım; uyanık değil,  
“Onlar uykudadır”.

Sağ veya sol yanda uyumuş olayım, dönmeyeyim; sadece top gibi  
iradesizce döneyim.

Ey dinin sahibi! Yine senin çevirmenle sağa veya sola döneyim  
(Mevlanâ, 2004: 302)

Köpeğin aşk damarı olmasaydı Ashab-ı Khef’in köpeği gönlü  
nasıl arardı? (Mevlanâ, 2004: 215)

Genç adam, o çabuk etkileyen şaraptan dolayı yol ortasında yaşlı  
gibi düşer.

Özellikle de “Bela(evet)” küpünden olan bu şarap, sarhoşluğu  
bir gecelik olan şarap değildir.

Ashab-ı Khef, o içip konuşmadan dolayı üç yüz dokuz yıl aklını  
kaybetti (Mevlanâ, 2004: 86)

Tebliğimizde incelemeye tabi tuttuğumuz minyatürlerden de anlaşıldığı üzere sayılarını ancak Allah’ın bilebileceği Uyurlar hiçbir zamana sığmasalar da, Rableri’ne teslimiyetleri ve Onun rahmetine mazhar oluşlarıyla, nice yıllar uyudukları halde bir gün ya da günün daha azı kadar uyduklarını zannetmelerleriyle, kendi zamanları ile modern zamanlar arasındaki tüm zamanlarda sesleri yankılanmış ve yankılanmaktadır. İslamiyet’in zuhurundan önce yaşadıklarına inanılmasıyla ‘âbidlik’ vasfına tam anlamıyla nail olamasalar da, bir an olsun Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyen ‘âlimlik’ vasıflarıyla zikirleri her daim şayandır. Uykuları dahi bu denli anlamlı iken Ashab-ı Rakîm bir anlamda Ashab-ı Rukud’dur.

### **Kaynakça**

ALLEN, Terry, “Byzantize Sources for the Jami’ al-tawarikh of Ra shid Al-din”, *Ars Orientalis*, vol. 15, 1985.

AND, Metin, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

BELLAMY, James A., “Al-Raqim or al-Ruqud? A Note on Surah 18:9”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, 1991.

CANAN, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte, c. 2*, Akçağ Yayınevi, İstanbul.

COOMARASWAMY, Ananda K., “Note on the Philosophy of Persian Art”, *Ars Islamica*, vol. 15-16, 1951.

COTHREN, Michael W., "The Seven Sleepers and the Seven Kneelers: Prolegomena to a Study of the "Belles Verrières" of the Cathedral of Rouen", *Gesta*, vol. 25, 1986.

DIMAND, M. S., "Persian and Indian Miniature Paintings", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 30, 1935.

ERSÖZ, İsmet, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, c. 3, İstanbul, 1991.

FARHAD, Massumeh, BAĞCI, Serpil, *Falname The Book of Omens*, Thames and Hudson, USA, 2009.

İNAL, Güner, "Some Miniatures of the "Jami' al-Tav Arikh" in İstanbul, Topkapi Museum, Hazine Library", *Ars Orientalis*, vol. 5, 1963.

KLEIN, W. Eugene, "Recent Major Acquisitions of Medieval Art by American Museums: Number Four", *Gesta*, vol. 21, 1982.

KÖKSAL, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 1-2, Ankara, 1992.

MEVLANA, *Mesnevi*, haz. Adnan Karaismailoğlu, c. 2, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara, 2004.

MÜRÜVVE, Yusuf, *İslam ve Çağdaş Bilim İzafiyet Teorisi ve Kur'an İlkeleri*, çev. Recep Çalı, Aydın Matbaası, Ankara, 1979.

SIPLE, Ella S., "Persian Paintings at Demotte's", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, vol. 56, 1930.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 5, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul.

<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/140006298>

---

## ASHAB-İ KEHF OLAYI ÜZERİNE TIPTA VE DİNİMİZDE UYKU

Doçent, Doktor Naile SÜLEYMANOVA

### ÖZET

İnsanoğlunun beden ve ruhu ile alakalı olan olaylardan biri uykudur. Tarihte rastladığımız, yıllar boyu unutulmayan, iman örneği ve devamlı tetkik edilen olaylardan biri Ashab-ı Kehf'in uyku olayıdır. İnançlarından taviz vermemek için Allah'ın izni ile üç asırlık bekleyiş arzında gerçekleşen bu uyku olayının tıbbi göre de izahları vardır.

**Anahtar kelimeler:** İnsan, Uyku, Mağara , Din, Tibb

### ABSTRACT

Dream is one of the connections between human body and spirit. Slumber in Ashabu Kefh cave is unforgettable examples in history that is being researched continuously for years. This type of slumber lasting for several years with. God willing to avoid betrayal of their philosophy and principles has got a medical explanation as well.

**Key Words:** Human being, dream, cave, religion, medicine



## GİRİŞ

Uyku, tıbbi olarak beynin faaliyetini durdumayan, beynin biyoelektronik faallığını koruyan ve ancak fiziki hareketlerini son derecede yavaşlatan fizyolojik bir haldır. Uyku yeme, içme gibi bir ihtiyactır ( *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*. V cilt. Bakı, 1987.s.18). İnsan uyurken şuur ve dikkati işlemez, duyarları duymaz ve gözleri görmez olur. Uykunun beden yorgunluğuyla direkt ilgili degildir. Bilim adamları uykunun daha çok beyinle ilgili olduğunu düşünmüşler ve beyin uykuya kesinlikle ihtiyacı olduğu konusunda birleşmişlerdir. Onlar uykuda gündüz boşalan beynin glikojen depolarının dolduğunu öne sürmüşdüler. Gündüz glikojen parçalanarak glukozu dönüştür ve enerji için harclanır. Kur`an-i-Kerim`in ayat-i beyyinatıyla ifade buyurduğu gibi “Bütün insanların öldüklerinde canlarını alan ve ölmemiş olanları da uyku halinde (ölü gibi yapan) Allah`tır. O, böylece ölümüne hükmettiği ruhu tutar, diğerini (uyuyaninkini) de muayyen bir vakte kadar salıverir. Hakikatan, bunda ağıl sahipleri için deliller vardır vardır.” (ez-Zümer, 42)

Bu ayet ölüm olayında Allah ruhu bedenden tamamen ayırdığından, uyku olayında ise can bedende kalmakla birlikte geçici bir duyum ve bilinç kaybı yaşanmaktadır.

Mağara, kaya içine veya yamaca doğru uzanan geniş kovuktur. Bilim adamlarına göre yerüstü sularının kalker tabakalarına girişi ile yeraltında akarsular hasıl olur. Bu suların kayaları eritip aşındırması sonucu, yeraltı dehlizleri meydana gelir. Zamanla suların çekilmesi ile, genişlikleri yüzlerce metreyi bulan, uzunlukları ise kilometre ile ifade edilen mağaralar teşekkül eder. Yapılan araştırma ve kazılarda, mağara duvarlarında motif ve resimlerin bulunması, mağaraların yüzyıllarca insan ve hayvan barınağı olarak kullanıldığını delili olarak değerlendirmektedir.

Tarihte rastladığımız, yıllar boyu unutulmayan, iman örneği ve devamlı tetkik edilen olaylardan biri inancları uğruna canlarını ortaya koyarak yurtlarından çıkıp dağdaki bir mağaraya sığınan gençlerin uyku olayıdır. Ölümünden sonra diriliş misali olmak üzere uzun süre uyuyup da yeniden uyanma hadisesi islam`ın dışındaki diğer bazı dinlerde de mevcuttur<sup>1</sup>. Bu ibret verici olay Kur`ani-Kerim`de Kehf suresinde bir kıssada anlatılır. İnançlarından taviz vermemek için Allah`ın izni ile üç asırlık bekleyiş arzında mağarada gerçekleşen bu uyku olayının tıbbi göre de bazı izahları vardır.

## ASHAB-İ KEHF OLAYI ÜZERİNE TIPTA VE DİNİMİZDE UYKU

İlk önce şunu bildirmek isterdik ki, Kur'anı-Kerim'in beyanına göre uyku yerini başka hiçbir şeyin tutmadığı bir dinlenme vaktidir Tıpta uyku, insanın kendisinden ve çevreden habersiz kaldığı bir istirahat hali olup, insanın tükettiği enerjinin yeniden inşasına yardımcı olur. Vücut hiçbir zaman uykudaki kadar dinlenemiyor. Bu gerçek bütün tıp alimleri tarafından tasdik edilen bir hakikattir. Tıbbı göre sakinlik ve alakaranlık insanın rahat uymasına imkan yaratır. Aynı zamanda tıp insanın sesli, ışıklı ve güneşli bir ortamda da uyuyabildiğini inkar etmiyor. Bunun esas sebebi ise duyguların dış alemde tamamiyle tecrit edilmesindedir. Ashab-ı Kehf'in uzun müddetli uykusu birinci halde gerçekleşmiştir.

Kehf suresinin 11 ayetinde "kulaklarına vurduk" ifadesi Türk diline bazı meal ve tefsirlerde "... derin bir uykuya daldırdık" , diğerlerinde ise "... onların kulaklarını yıllarca kapalı tuttuk" gibi tercüme ediliyor<sup>2</sup>. Klasik müfessirler yukarıdaki pasajı "Allah onların kulaklarını uykuyla tıkadı" anlamına yorumşlardır (Esed, 2002:585).

Ayette uyku ile ilgili sadece işitme duyusuna dikkat çekilmesi ise aslında çok önemli bir bilgi içermektedir. Bilim adamlarının keşiflerine göre kulak, insan uyurken aktif olan tek duyu organıdır. Uyanmak için saatin alarmına ihtiyaç duymamızın sebebi de budur. Allah'ın Ashab-ı Kehf ile ilgili olarak kullandığı "kulaklarına vurduk" ifadesinin hikmeti de, söz konusu gençlerin işitme duyularının kapatıldığına ve bu yüzden uzun yıllar uyanmadan uykuda kaldıklarına işaret olması muhtemeldir. Tıbbı göre derin uyku sırasında insanın uyandırılabilmesi için daha şiddetli uyarana ihtiyaç vardır. Derin uykunun yeterince uyunmadığı ya da deneysel olarak ortadan kaldırıldığı durumlarda ise insanlar dinlenemediklerinden, sabah yorgun kalktıklarından, yeni bir günün yükünü taşıyacak durumda olmadıklarında yakınmaktadırlar.

Kehf suresinin 18 ayetinde "Onlar uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanardın. Biz, onları bir sağa çeviriyorduk, bir sola..." ifadelerine dikkat edek. Bu ayetin tefsirine göre karanlık bir mağarada birkaç genc derin bir uykuya dalmışlar, fakat uyanık gibi görünmektedirler ( Esed ,2002:588). Yani, hazırlıksız bir seyirci, bu Mağara İnsanları'm kuşatan atmosferde ilk bakışta derinlikli, sarsıcı, belki uhrevi bir şeyler hisseder. Uzun uykuları müddetince bedenlerinin çürümemesi için onlar Allah tarafından sağa sola döndürülmüşlerdir.<sup>3</sup> Tıpta bir taraf üzerinde uzun müddet uyumak ise kan devranının hızını azaltır ve bu sebepten uyulan tarafın çürümesi baş verir.

İnsan hayatının bütün sahalarında olduğu gibi uykuda da gözler önemli bir tutuyor. Gözlerin kapalı, iste açık halde olsun gözler hava ile temasda olmalı ki, pozulmasın. Çünkü, gözler dışardan hava ile alınan oksijeni alıyor. Göz oksijen almadıkta ise renkli tabakanın kenarında küçük damarlar gelişir ve bu damarlarda oksijen azlığı sebebi ile kızarır. Bu ise göz hastalığına ve

daha da korluğa sebep olur. Bilim adamları mağaralarda her zaman optimal hava derecesi ve daima temiz hava cereyanının bulunduğunu tasdik ediyorlar. Ashab-ı Kehf mağarada temiz bir hava ile, güzel rüzgarların kendilerine isabetiyle rahatca yatıp duruyorlardı. İnsanın uyulduğu yerde havanın temiz olması tipta önerilir.

Kehf suresinin 17 ayetinde ise “Ve güneşin, doğarken onların mağarasını sağ yandan yalayıp geçtiğini , batarken de onlara dokunmadan sol yandan geçip geçtiğini ve onların, mağaranın geniş bir odasında bulunduğunu görürdün...” tasvirinden anlaşıldığına göre mağaranın ağzı kuzey ile kuzeybatı arasında bir noktaya bakmaktadır. Zira sabah güneşi doğduğu zaman mağaranın sağ tarafına yönelir ve batıncaya kadar güneş ışınları mağaranın içine düşmemektedir ( Kur`an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.III c, 2003:467). Ancak akşam güneşi, çok kısa bir süre mağaranın kapısından içeri vurmakta, fakat onlar mağaranın ortasında oldukları için bundan etkilenmemektedirler. Tıbbıya göre gözler ışık almalıdır. Uzun yıllar ışık olmayan, tam karanlık yerde uzun müddet uyumak veya yaşamak korluğa sebep ola bilir. Aynı zamanda güneşin gözlere devamlı her gün temas etmesi de hemçinin göz korluğuna yol açır. Anlaşıldığı kadar güneşin sıcaklığı onları hiç rahatsız etmiyordu.

Kehf suresinin 19 ayetindeki “...biz, onları uyandırdık da birbirine sormağa başladılar. İçlerinden biri “bu şekilde ne kadar kaldınız, diye sordu.” ifadesine göre onlar uykuda geçirdikleri süre hakkında birbirilerile tartışmışlar, çünkü, geçen sureyi bilmiyorlardı. Ayet asrlarca mağarada uyuyub kaldıkları halde uyanarak ne kadar az müddet uykuya dalmış olduklarında ihtilafa düştüklerini bildiriliyor. Ayetin devamında bu konuda dikkat edilecek hususlardan biri “ ...ama çok dikkatli davranın, sakın kimseye sizden bahsetmesin” ifadesidir. Uyku sırasında Mağara İnsanları için zaman duygusu adeta yerinde saydığı için , dış dünyanın değişmediğini, yine kendileri için tehdit edici olduğunu sanıyorlar (Esed, 2002:589).

Tıp insan derin uykudan uyandıktan sonra ne kadar uyuduğu hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayacağı kanaatindedir. Ayrıca, bütünüyle dünyevi algılara bağlı beşeri “zıinan” kavramının yanıltıcı, aldaticı olduğunu ima etmektedir (Esed, 2002:588,589). Bu ayetten yola çıkarak deye bileriz ki, uyku hali insanın şuurunun ve idrakin gittiği adete ölüm halidir. Ancak Allah`ın bir lütfu olarak zihnin faaliyeti uykuda iken devam eder. Tıp alimlerinin psikoloji ve fizyoloji araştırmalarına göre de insan uykuda iken beynin müeyyen bölümleri geniş faaliyette bulunur ve günlük alınan malumatların, hiss ve duyguların sistemleşmesi ile meşgul olur. Çünkü, insan uyandığı zaman Ashab-i Kehf in uyku olayında olduğu şuur, hafıza ve idrak daha canlı bir şekilde sanki hiç gitmemiş gibi geri gelir. Onlar uykuya kadar baş vermiş olayları hatırlıyorlar.

---

Adı geçen surenin 19 ayetinin "...Şimdi siz içinizden birini şu gümüş paramızla şehre gönderin de baksın, hangisinin yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin..." tefsirine bakıldıkda aydın olur ki, mağaradaki gençleri heçbir qıda almadıkları halda bedenlerinde herhangi bir bozulma olmadan kalmışlar. Elbette ki, bu Allah`ın ayetlerindendir. Tıpta insan uykuda beden enerjisini kullanıyor. Bu sebepten sabaha acıkır ve faal hayata başlamak için qıda lazım oluyor.

Mutahasıslar insanın uykuda acılı hatıraların unulduğunu müeyyen etmişler. Kaliforniya Üniversitesinin alimleri uykunun insanda acıları unutturması üzerine tecrübe yapmışlar. İki grup insanı acılı, üzüntülü videolar seyrettirmişler. Bu zaman ise onların beyinlerinin tomoqrafyası çekilerek ve beyinlerinin hansı hissesinin faaliyyete geçdiyini müşahide etmişler. Her iki gruba aynı görüntüler 12 saattan sonra tekrar izledilerek, beyin tomoqrafyası yapılmıştır. Gece uyuduktan sonra görüntüleri tekrar izleyenlerin beyinlerinde hisslerle bağlı olan hissedeki faaliyet nisbeten azalıb, o biri uyuyumayanlarda ise tam eksine olarak artmış. Bilim adamları uykunun stressle alakalı olan noradrenalin hormonunu azaltıldığını deyiıyorlar ( <http://www.vitaminov.net/rus>).

Tıbbı göre her insan kendisinin alışkanlık edindiği müeyyen bir vakitte uyumalı ve kalkmalıdır ki, uyku sağlıklı olsun. Ashab-ı Kehf olayında ise uyku Allah tarafından müeyyen edilmiş bir vakitte meydana gelmiştir. Tıpta uyku hastalıklardan bir tedavi yöntemi de olabilir. Ashab-ı Kehf üzerine uykunun toplumun dini manevi hastalıklarına bulaşmamak nedeni ile korunma vakti olabileceği de ortaya çıkıyor.

### NETİCE

Varlık alemini ve yaşam mucizesini yaratan yüce Allah iman ve hidayet meselelerine ait olan bir sıra olayları anlamak bakımından insanı acız bırakmıştır. Böyle olaylardan biri ilahi dinlerde ve insanlık tarihinde özel yeri olan Mağara Arkadaşları`nm (Ashab`i-Kehf) uzun yıllar süren uyku olayıdır. Bu olay bir kaç genc arkadaşın Yüce varlığa karşı bir sevgi ve tapma iradesinin zihnen münasibeti olan iman üzerinde baş vermiştir. Onlar dini inanclarına karşı baskıyla karşılaşınca Rablerinden bir kurtuluş yolu istemişler ve bu kurtuluş onların bir mağarada uykuya gitmesi ve bununla ise yaşadığı devre alakanın hem fiziki, hem de maddi kesilmesi ile ortaya çıkmıştır.

İman, yaratılışımızın kopmaz bir parçası olarak, Allah`a ibadet ve teslimiyet, mahlukatına şefkat, adalet, başkalarına muhabbet gibi vazifelere riayettir. Ruhun ihtiyacı olan iman semimi olduktan sonra, onu korumak için sığınılacak istinatgah da bulunur. Allah kimini Hz.Muhammed (s.a.v) ve Hz.Ebu Bekir`i (r.a.) üç gün, kimini ise iman mücadilesi yapan gençler gibi daha uzun süren bir uyku halinde mağarada gizlemiştir.

Kur`ani-Kerim Ashab-ı Kehf olayının nerede ve ne zaman meydana geldiğinden, bu gençlerin mensup oldukları din ve sayıları hakkında da bilgi vermeden olayı ancak ibret alınması için tasvir etmiştir. Elbette ki, bu olayın ana hattı iman yolunda birkaç gencin katlandıkları meşakkatlerin hikayeleridir. Onların uyku olayı Allah`ın ayetlerinden olup, tipda da izah edilecek durumları vardır. Ama unutmamak gerekir ki, Kuran`i-Kerim inancımıza göre ta ahirete kadar insanların hidayet kitabı olup, bilim kitabı değildir. Elbette ki, mühtelif bilim sahalarının ulaştığı neticeler ancak ve ancak hidayet için bir vesile ola bileceğine inanıyoruz.

#### KAYNAKÇA

- Ali H.Berki, Osman Keskioglu. *Hazreti Muhammed ve Hayatı*. Ankara,1996  
*Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*. V cilt. Bakı, 1987  
Esed M. *Kur`an Mesajı. Meal-Tefsir*. İstanbul, 2002.  
Özsoy Ö., Güler İ. *Konulara göre Kur`an*. Ankara, 1999  
*Kur`an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.III cilt*.Ankara 2003 (heyet)  
*Kur`ani-kerim`in Azerbaycan diline manaca tercüması,(tercuma eden Musayev E.)*  
Baku,tarihsiz  
Mukatil bin Süleyman *Tefsir-i Kebir:II cilt*. İstanbul,2006  
Muhittin Bağçeci. *Allah`i Bilmek ve Nesefti`ye Göre İman*. Kayseri, tarihsiz.  
Гундорова Р.А., Степанов А.В., Курбанова Н.Ф. *Современная офтальмотравматология*. 2007(*rus dilinde*)  
<http://www.vitaminov.net/rus>

---

# ÖLÜM İDEOLOJİSİ YA DA ÖLÜMÜN TOPLUMSALLAŞTIRILMASI OLARAK ESHAB-I KEHF MİTİ

Doç.Dr. Yıldız AKPOLAT\*

## ÖZET

Eshab-ı kehf mitinin sosyolojik olarak yorumlanması, birkaç epistemolojik ile duruş mümkündür. Her kültürel-anlamsal gerçeklikte olduğu gibi her episteme, aynı gerçekliğin farklı boyutlarını, gerçekliğin çeşitliliğini ve renkliliğini bize sunar. Her doğal olayda olduğu gibi ölüm olayı da toplumsal-kültürel anlam dünyası tarafından anlamlı kılınmak durumundadır. İnsanı buna iten aklıdır ki bu insandaki kendilik farkındalığıdır. Durkheim, toplumsal olanı kutsal, bireysel olanı ise kutsal olmayan olarak kavramlaştırılır. Buradaki kutsallık, toplumun bütünselliğinin birey tarafından onurlandırılmasıdır. Bireyin ait olduğu bütünselliğin bilincidir ki bu bilinç “kollektif bilinç”tir. Toplumsal olan kendini “kutsal” yaparak aşkınlaştırır, tartışılmaz kılar. Böylece toplumsal birlik korunur. Nihayetinde din olgusu, “birlik” ideolojisi etrafında odaklanarak, bireye kendini sunar. Bu epistemolojik duruştan ele alman olay, ölümün toplumsallaştırılması ya da kutsallaştırılmasıdır. Toplum adına olan her olay kutsaldır. Bireyin doğal döngüsü de toplum tarafından, toplum için olduğunda anlamlaşır. Kültürel ikincil-yapay dünya insanı doğal varlıktan olmaktan uzaklaştırır, insana kendine uygun bir ikincil dünya yaratır. Bu dünyaya giren her doğal olay, kültürlenir, anlamlanır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Kültür, Yedi Uyurlar, Mit, Sosyoloji

## Abstract

## THE MYTH OF SEVEN SLEEPERS AS DEATH IDEOLOGY OR SOCIALIZATION OF DEATH

In the interpreting of the myth of Seven Sleepers, there are a few epistemological attitudes. As in every cultural-lexical fact, every episteme presents different dimensions of the same fact, (lexical or material) variety and colourfulness of the fact. As every natural event the death should be made meaningful by social-cultural meaning world. What leads the human to this is his mind which is self-awareness. Durkheim conceptualizes the social as holy, and the individual as unholy. This holiness is recognition of society's totality by the individual. This is consciousness of the totality to which the individual belongs; this consciousness is collective conscious. The social exceeds, makes itself indisputable by making holy. Thus, social unity is protected. Finally, religion phenomenon presents itself to the individual by focusing on unity ideology. What is dealt with in this attitude is the socialization or sacralization of death. Every event on behalf of society is holy. Natural cycle of the individual makes sense when it is for or by the society. Cultural secondary-artificial world moves away the human from being natural, and creates for human a secondary suitable for himself. Every natural event entering this world becomes cultural and meaningful.

**Key Words:** Death, Culture, Myth, Seven Sleepers, Sociology

---

\*Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü - akyildiz@atauni.edu.tr

## GİRİŞ

Eshab-ı kehf mitinin sosyolojik olarak yorumlanması, birkaç epistemolojik duruş ile mümkündür. Her kültürel-anlamsal gerçeklikte olduğu şekliyle her episteme aynı gerçekliğin farklı boyutlarını, gerçekliğin(anlamsal ya da materyal) çeşitliliğini ve renkliliğini bize sunar.

Her doğal olayda olduğu gibi ölüm olayı da toplumsal-kültürel anlam dünyası tarafından anlamlı kılınmak durumundadır. Nihayetinde, kültürün öğeleri insan ile doğa arsına konulan mesafedir (Levi-Strauss, 2004; 194). İnsan buna iten aklıdır ki bu insandaki kendilik farkındalığıdır.

Durkheim, toplumsal olanı kutsal; bireysel olanı ise kutsal olmayan olarak kavramlaştırır. Buradaki kutsallık, toplumun bütünselliğinin birey tarafından onaylandırılmasıdır. Bireyin ait olduğu bütünselliğin bilincidir ki bu bilinç “kolektif bilinç”tir (Durkheim, 2005). Toplumsal olan kendini “kutsal” yaparak aşkınlaştırır, tartışılmaz kılar. Böylece toplumsal birlik korunur. Nihayetinde din olgusu “birlik” ideolojisi etrafında odaklanarak, bireye kendini sunar. Bu epistemolojik duruştan ele alınan olay, ölümün toplumsallaştırılması ya da kutsallaştırılmasıdır. Toplum adına olan her olay kutsaldır. Bireyin doğal döngüsü de toplum tarafından, toplum için olduğunda anlamlaşır. Kültürel ikincil-yapay dünya insanı doğal varlıktan olmaktan uzaklaştırır, insana kendine uygun bir ikincil dünya yaratır. Bu dünyaya giren her doğal olay, kültürlenir, anlamlanır.

Aynı olay “aydın” olgusu etrafında da yorumlanabilir. Gençlerin yaşadıkları toplumsal düzeni onaylamamaları daha ideal bir toplumsal düzen arzulamaları ancak değiştiremedikleri kurulu düzene boyun eğmemek için kendilerini toplumdan soyutlamaları, aydınının toplumsal rolünün bir getirisiidir. Kant, aydını kendi aklının doğru dediğini kamusal alanda cesur ve özgürce ifade etmesinin onun vazifesi olduğunu, söyler. Toplumun değişiminin öznelere olan gençlerin ürettiği ütopya kabul görmeyince, aydın genç toplumdan uzaklaşır ve kendini “ölüme” mahkûm eder. Ölüm burada aydınının toplumsal hayattan uzaklaşma adına yaptığı metaforik bir davranışıdır. Bunun en uç ve olgusal biçimi Durkheim’in kavramsallaştırdığı, karma intihar türlerinden “kuralsız-bencil intihar-seneca intiharı”dır.

Kuramların, kavramların ötesinde sosyolojik yaklaşımlardan yapısalcılık da Eshab-ı Kefh için bize ayrı bir boyutu açılar. Yapısalcı yaklaşım tüm kültürel biçimsel farklılıkların ötesinde evrensel bir öz arar. Dinsel ve mitolojik metinler, efsaneler ve masallar bu evrensel öz için önemli verilerdir. Hangi zaman ve hangi mekanda olduğu dahi unutulmuş çünkü tarihin hiç önemli olmadığı tüm bu değişkenlerin ötesinde evrensel insan mantığı ve varoluşsal kaygıları dillendiren mitlerden biri olarak Eshab-ı Kefh ele alınabilir.

---

Toplumsal değişim arzusu, insanın yarattığı uygarlıktan huzursuz olduğunda kendini gösterir. Ve gençler toplumsal alışkanlıklara meydan okuyabilen, toplumun konformistlerinin değişim adına bedel ödemesi için öne attıkları bir toplumsal kesit olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yapısalcı sosyal antropolog ClaudeLevi-Strauss, gençlerin toplumdan uzaklaştırılarak güçlerinin sınanmasını, toplumun korktuğu güçlerle alay etmesi olduğunu, söyler.

Son olarak, “göç” ettirilme olayı ise, kolektif bilincin uyumlaştıramadığı insana ya da insanlara uyguladığı dışlama uygulamalarından biridir. Eshab-ı Kehf mitindeki gençlerin “göç etmesi” de bu uygulamanın bir verisi olarak ele alınabilir.

Neticede bu çalışmada sosyolojinin bize sunduğu kuramsal yaklaşım ve kavramlarla ele alınan mitin ve ölümün-uyumanın- bize ne söylediği, yorumlanmaya çalışılacaktır.

### **Gerçek, Algı ve Anlam**

Bu çalışmada “mit” kavramı “Gnose”nin anlatımsal bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Gnose, halkın tarihsel bilgi birikimi ya da yığınıdır. Bu tarihsel bilgi yığını, binlerce yıllık yaşanmışlıkların süzülmesi ile oluşur. Belirli bir coğrafyada uzun süre farklı tecrübeleri yaşayan halkın alt beyinde biriktirdikleridir. Neticede yaşama anlam veren kültürel şemalardır(Malpas, 2006; 251). Bu birikimin işlevi ise hayatın anlam şemasını bireylere sunarak onlara bugünde kılavuzluk etmesidir. Neticede algıyı belirleyen bir niyet(Husserl, akt. Baumann; 2012; 11) gibi bir alt süreç olarak, görülebilir. Uygarlığın zahir ettiği Doğu Akdeniz coğrafyası ve Mezopotamya, farklı inanış ve dinlerin de beşiği olmuştur. Aynı söylencelerin farklı dinlerde sese gelmesi bu paydaş coğrafyanın ürünüdür. Biçimler değişir ama değişmeyen içerik ve anlamdır(Levi-Strauss, 2004; 132). Bu itibarla masalların, mitlerin, efsanelerin dokusu, motifleri bize bu coğrafyanın insanının tecrübeleri ile oluşturduğu bir gerçeklik algısını sunar. Yapısalcı bir perspektif ile tüm farklı kültürlerin mitsel ürünlerinin üstü kazınınca hep aynı insani varoluşsal yapı kendini açığa çıkarır. Yapısalcılık, dilin bir gösterge olduğu fikrinden(Saussure, 2001) gelişerek dilin ürünlerinden bir zihinsel analiz geliştirme yöntemidir(Piaget, 1999; 90).

Eshab-ı Kehf olayı, bu çalışma çerçevesinde, bir anlam kazısının mitik yüzeyi biçiminde ele alınmıştır. Eshab-ı Kehf kimdir? Varolan toplumsal, siyasi düzeni eleştiren kendi yeni düzenleri ile ütopyalarını(Mannheim, 2004) inşa etmek isteyen ancak düzenin baskısı ile toplumdan uzaklaşmak zorunda kalanlardır(Eyicil, 2005). Gençler daima toplumsal değişimin eylemsel dinamosudurlar. Henüz toplumsal düzene adapte olmamış, düzenin koruyucusu olarak düzenden nemalanmamış kitledir, gençler. Dolayısı ile ütopyaların cezbettiği kitledir, onlar.



## Ölüm ve İnsan

Eshab-ı Kehf miti, bize uygarlığın doğum yeri olan bu coğrafyada insanın evrensel ve temel varoluşsal trajedisi olan ölüm bilinci ile nasıl mücadele edildiğini, toplumsal mücadele ile birlikte sunar. Ölümün farkındalığı insanı, toplumsal düzenin sıradan bir taşıyıcısı olmaktan kurtarır bu şekilde, Heidegger'e göre, "das Man" dan kurtulan insan, kendinin bilincine varır(akt. Young, 2006; 222-223). Ancak ölüm korkusunu yenerek insan, toplum karşısında özne olabilir, kendi olabilir. İnsanın önce bu hiçliğe, yokluğa meydan okuması gerekir(Kraus, 2006; 205). Alman idealizminin temel isimleri Hegel, Nietzsche ve Heidegger insanın kendi yaratıcılığının farkına varması için bu hiçliğe, yokluğa, ölüme meydan okunmasının altını çizerler. Hegel'e göre, efendi ancak ölümü göze alabildiğinde efendi olur diğeri "köle" üzerinde tahakküm kurabilir(Bumin, 2001; 35-39). Ölüm soyut anlamda bir özgürleşmedir(Kojeve, 2000; 145). Hegel, Nietzsche, Kant ardından Foucault neticede insan yaratıcılığının ve özgürlüğünün bilincini geliştirenlerdir(Megill, 1998; 80). Özgürleşme ise ancak toplumsal düzenden uzaklaşma, bir anlamda toplumsal hayattan uzaklaşma yani "ölüm" le mümkündür. Bu ölüm, içimizdeki toplumsalı öldürmektir. Daha fazla içimizdeki 'ben'e yaklaşmaktır. Levinas için ölmek, başkası ile ilişki içinde anlaşılır. Buna göre, ölmek aslında insanın başkasının(bilgi) nesnesi olmaktır(Levinas, 2011; 15).

Bu coğrafyada kültürün ilk miti Gılgamış Destanı, insanın ölümle mücadelesi, ölümsüzlük arayışıdır. Mitler, insanın evrendeki yerini anlatır(Duralı, 1992 ve Hentsch, 2010; 99). Ölüm ve ölümsüzlük türlü türüdür. İnsanın toplum içinde erimesi bazen ölümdür buna mukabil bu erimeden sıyrılma ile ölümsüz olunur. Bazen tam tersi ölümsüzlük toplum adma ölmek ile elde edilir. Ki, toplumun bireyi yönelttiği ve kutsadığı bu "topluma faydacı" ölümdür. Ki, bu ölüm cennetle onurlandırılır. Ölerək, ölümsüzlüğe ulaşma toplumun bireyin önüne koyduğu toplumsal çözümdür. Bireyin ölümsüzlük arzusu ölerək yerine getirilir, toplum tarafından. Toplumsal-kutsal adına ölebilmek, siyasal alanın kendi içine doğru çekerek işlevselleştirdiği bir farkındalığı yaratmıştır. Ancak siyasi kanunun karşısına ilahi kanun özellikle Hıristiyanlıkta çıkar. Siyasi yapı, bağlılarından kutsal ilkelerin ihlalini bekleyemez(Hentsch, 2010; 179). Bununla birlikte kan bağına karşı siyasi bağlılık da insanın çelişkilerinden biridir. Ne adma ölerək saygınlık kazanabiliriz: Devlet, aile ve din? İslamiyet kan bağına karşı din ve siyasal alan özdeşliğini yaratarak devletin kendini kutsallaştırması ile bu çelişkiyi kökten çözmüştür.

Batılı felsefeciler için ölüm bilinci, insanı toplum karşısında özgürleştiren, ona bilinç veren bir halkan doğuda ölüm, tam tersine topluma teslimiyetin en uç örneğidir. Ölüm bilinci ise doğuda insanın iç huzuru ve dinginliği

---

için, “Nirvana” için gereklidir. Ancak ölümün kendisine dair deneyimin bilinci olamayacağı Epikuros’dan itibaren kabul edilir. Ölüm, bir bilinç kaybı olarak, kişinin kendi ölümü hakkında bilgi sahibi olamayacağı ancak başkasının ölümü üzerinden bilgi edinebileceği, kabul edilmektedir.

Ölüm dahil tüm olay ve olgulara anlam verme çabalarının nihayetinde insanın bu dünyada tahakküm kurma ve özne olma, güç istemi ile ilgili olduğu, Sartre ve Camus gibi edebiyatçıların da ifşasıdır(akt. Soll, 2006; 56). Kurgular, anlatılar, mitler ile yaşama yön veren insan(Flowers, 2006; 108) için asıl felaket bunların kendisinden kaynaklı olduğunun farkına varışıdır. Ki bu modern insanın trajedisidir. Modern insan öte dünyadan kurtularak özgürleşmiş ancak aynı oranda da anlam kaybına uğramıştır(Flowers, 2006; 112). Bununla birlikte, Schopenhauer’a göre, ölüm karşısında bizi huzursuzlaştıran, genellikle “işlerin nasıl sonuçlanacağını bilmek istememizdir” ama ölümü bilemiyoruz(akt. Higgins, 2006; 91). Ona göre, geçmişe özlem duymamızın nedeni, geçmiş olayların nasıl bittiğini şimdide biliyor olmamızdan doğan güven duygusudur. Modern zamanlarda “katı olan her şeyin buharlaşması”ndan duyduğumuz kaygı ile sarıldığımız geçmişe duyduğumuz özlem, aslında geçmişini biliyor olmamızdan kaynaklı bir iç huzuruna olan ihtiyacımızdır. Ancak geleceği üstelik başımıza gelecek kaçınılmaz olayı-ölümü- bilemiyoruz. Bilebildiklerimiz ise bizi daha çok kaygılandırıyor.

Freud’a göre tüm yaşamın hedefi ölüm, Aristo’ya göre ise mutluluktur(Lear, 2006; 97). Mutluluk ise erdemli yaşamaktır. Sosyolojide toplum ve birey çatışmasını Amerikalı sosyolog Parsons, kendinden iki bin yıl önce bu çelişkiyi çözmüş olan Aristo’dan esinlenerek çözer: Kültürel sistemde erdemleri-değerleri- alan insan kişiliğini buna uygun inşa eder ve sosyal sistemdeki rolünü de bu erdemlere göre oynar. Bu şekilde kişiliği ile sosyal rolü çatışmaz: Temel sistem kültürdür. Toplumun bizden beklediği erdemli yaşayarak üremek ve ölümlerle toplumu onurlandırmaktır. Bu itibarla Freud’a göre, yaşam itkisi libido bize üreyerek, kendi benzerlerimizi üreterek ölmeyi emreder böylece hem toplumun yeniden üretimi hem de insanın ölümsüzlük ideali gerçekleşmiş olur. Toplum, kendi sürekliliği için insanın varoluşsal kaygılarına da cevap vermek zorundadır. Bu şekilde insan toplumsallaşır hem yaşarken hem de ölürken. Yaşama anlam katan yaşamın sonrası olarak formüle edilerek, toplum garantiye alınır. Ve toplum, insanda, kendine karşı, suçluluk duygusu yaratarak(ya da günah) sürekli insanı, kendi adına, yararlı hizmetler sunarak(ibadet) arınmasını sağlayarak, kendine tabi kılar.

### **Genel Olarak Din ve Ölüm**

Dinler öte dünya inancı ile, kendi aklı ve emeği ile kültürü oluşturmuş, kendi anlam dünyası ile ikincil bir yapay dünya kurmuş insanın, kendi yok oluşuna dayanamamasının bir getirisi ve toplumsal düzenin dışsal bir

garantörü olarak ölüm sonrası hayatı müjdelemektedir. Kalıcı eserler(kültür) yaratan insan bu kalıcılıktan yola çıkarak kendinin de kalıcı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Yokluktan, hiçlikten, kaostan kozmos yaratan insan anlığı-dinlerin de akli olması ile birlikte- ölümü, ölüm ötesini ve ölümsüzlüğü tartışmaktadır. Weber, dinlerin bir rasyonelleştirme misyonuna sahip olduğunu, ifade eder. İnsanların başına gelen olağan olmayan olayları açıklar, dinlerin teodisi, böylece insanı yatıştırır ve yaşamda var kılar(Weber, 2004; 344-347). Dinler, ölümden sonra hayat için İsa peygamberin dirilişini, örnek gösterir. İsa'nın acı çekerek ölümü ise "herkes" için ölenin aslında ölümsüzlüğe kavuştuğunun bir ifadesidir(Yücel, 2007; 63). Durkheim için İsa'nın toplumu adma kendini feda edişi ahlakın bir göstergesidir. Bu diriliş, öte dünyanın varlığı ve insanın yeniden dirilişi için bir teminattır(Solomon, 2006; 308). Eshab-ı Kehf'in Hristiyan yorumunda, Anadolu'da erken Hristiyanlık döneminde, insanların yaşadığı inanç karmaşasının bir telafisi olarak yedi gencin ölüm uykusundan uyanıp tekrar uyuması anlatılır. Yahudilik, kurallar etrafında insanlara kimlik verirken, Hristiyanlık Tanrı-insan karmaşası ile insanlara ölümsüzlüğü bahşeder(Hentsch, 2010; 261).

Ruh ve beden ayrılığı hem insanın doğadan farklı olduğu hem de ölümsüzlüğün ruh vasıtası ile sağlanması için düşünsel sistemlerin kabul ettiği bir öğretilerdir. Böylece insanı insan kılanın ruh-nefs-akıl olduğu kabul edilir. Ölümle çürüyen bedenden insan kurtarılır. Platon'un idealar ve doksanlar evren ayrımı Orta Doğu dinlerinde baki ve fani hayatlar olarak yeniden formüle edilir. Bu şekilde bu dünya fanileştirilerek gözden düşürülürken öte dünya yüceleştirilir ve insanın ruhuna layık olan biçiminde imlenir. Fani dünyadan feragat bu şekilde daha kolay hale gelir ve ahlakın da kaynağı olur.

Bunun yanı sıra, dinlerin ölüme anlam verme çabalarına tamamen karşı çıkan Canetti'ye göre, ölüm anlamlı değildir ve anlamlı olamaz. Canetti tüm kültürel pratiklerin ölümü bastırmaya yaradığını söyleyerek, ölümün bilenemez ve anlaşılabilir kabul edilerek yaşamdan koparılmasından yanadır(akt. Steiner, 2006; 44-47). Ona göre, ölüm ve ölümler bu dünya için kullanılmaktadır. Ve bu ölümlere karşı bir haksızlıktır. Loftson da ölümün çözümsüz olduğu için düşünülmemesi gerektiğini, belirtir(Loftson, 2006; 272).

### **İslam Felsefesi ve Ölüm**

İslam düşüncesinin en parlak döneminde(12. ve 13. yy'lar) ölüm ve sonrası ile ilgili Rönesans ve Aydınlanma dönemi düşüncesini belirlemiş isimlerle tartışmaya devam edilecektir. Bu itibarla, dinin ölüm ve sonrası hakkındaki yorumlarını halkın anlayabileceği türden bir metaforik anlatı olarak değerlendiren, önemli İslam filozofu İbn-i Sina öncelikle ele alınacaktır.

İbn-i Sina kendine kadar ölüm ve dirilişle ilgili görüşleri kritik eder. İbn-i Sina, ahiret kelimesi ile avdet kelimesi arasında etimolojik bağ kurarak ahiretin aslında bir “geri dönme” olduğunu, belirtir(İbn-i Sina, 2011; 6). Filozof, İsrailoğullarının ve Harranlıların peygamberlerin ahirete ana-babanın geldiği yer dolayısı ile dönülecek yer olarak tarif ettiğini, belirtir. Aslında bu şekilde, İslam öncesi dinleri ayırır. İbn-i Sina ahiretin, bedensel zevkler alemleri olarak tarif edildiğinden yola çıkarak, halkın anlayacağı dilden ifadelerin kutsal metinde yer aldığını iddia eder(2011; 7). İbn-i Sina ölümle bedenin bozulduğunu doğaya karıştığını dolayısı ile yeniden dirilmenin bedeni olamayacağına ısrarlıdır(2011; 12). Filozof, “ölümün” aslında bedeni zevklerden sıyrılmaya olarak, ahlaki bir metafor olduğunun farkındadır(2011; 13). Bu itibarla filozofun oldukça rasyonel ve sosyolojik bir yorum yaptığı, söylenebilir. Tıpkı Sokrates gibi “felsefe yapmak aslında ölmektir” düsturundan yola çıkarak, İbn-i Sina felsefe yapmanın dünyevi zevklerden arınmak olduğunu, düşünmektedir. Akıl, nefis, ruh olan insanın gerçek yeri akıldır. Dolayısı ile bu dünyanın yadsınarak akla, ruha sığınılması ve bedenden uzak durulması neticede ölümün toplum “için”liğini ortaya koymaktadır. İbn-i Sina bir sosyolog olarak, dinin aslında ahlak için olduğuna vurgu yaparak ölüm sonrası hayata dair, bu hayatın azap-mükâfat alanı olarak tanımlanmasının aslında bu dünyada insanların ötekine karşı iyi olması için ifadelendirildiğini, söyler(2011; 16). Neticede öte dünya azapları, avamı dizginlemek içindir(2011; 17). Filozofun bu yorumu oldukça sekülerdir. Din, toplumsal düzen için, ahlak için.

Gazzali ise İbn-i Sina gibi rasyonel filozofları inançsızlıkla suçlamaktadır. Ona göre, ruh ile beden arasındaki ilişki bir acı ilişkisidir. Ruh bilgi ile olgunlaşırken beden ona acı vermektedir(Gazzali, 2011; 69). Ölüm ise ruhun bedenden özgürleşmesidir. Hegel ve Heidegger, ölüm bilincinin insanı toplumdan özgürleştirdiğini söylerken; Gazzali ölümü, ruhun bedenden özgürleşimi olarak ele almaktadır. Batılı filozoflar bireyin toplumdan İslam filozofları ise bireyin doğadan özgürleşimine önem vermektedir. Bedenin aşağılanması batıda modernite ile aşılrken(zamansal farklılık müstesna) Yunan felsefesinin etkisi ile İslam felsefesinde beden-doğa aşağılanması söz konusudur. Bedeni küçük görmek ve din ile baskılamaya çalışmak Yunan felsefesi ile temellenen Ortadoğu dinleri için temeldir. Farklılıkların melezlendiği, karıştığı ve karşı karşıya geldiği bu coğrafyada dinlerin başlıca vazifesi insanları bir arada, birbirlerine zarar vermeden, tutmak olmuştur. Gazzali, tıpkı ölümsüzlük arayan her düşünür gibi, nefsin ölümsüzlüğünü öncelemektedir. Ancak kutsal kitaptaki azap tasvirlerinin avamı ikna için yazılmış metaforik ifadeler olduğu, görüşüne karşıdır. Dinler ve idealist felsefeler hem insanın ölümsüzlük idealini hem de toplumun ahlaki varlık idealini birlikte cevaplamaktadırlar. Bunu, ruh-beden ayrımı yaparak, sağlamaktadırlar.

İbn-i Sina Gazzali atışmasma İbn-i Rüşd de katılır. İbn-i Rüşd, filozoflar arasında kavga sebebi olan ölümden sonra bedensel diriliş fikrinin Musa sonrası gelen İsrailoğulları peygamberlerinin iddiası olduğunu, belirtir(İbn-i Rüşd, 2011; 85). İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi erdemlerin gerçekleşmesi için dini elzem görür. Filozoflara göre, dinler, varlığı zorunlu toplumsal kurumlardır(İbn-i Rüşd, 2011; 86). Ona göre, felsefe bazı insanların akli eğitimi ile din ise tüm halkın eğitimi ile ilgilidir. İbn-i Rüşd, ahiretin bedeni değil ruhani olduğuna dair filozoflara katılmaktadır(2011; 90). İbn-i Rüşd, Kant'ın 18. yy'da aklı, saf ve pratik akıl olarak temel fonksiyonları itibariyle iki temel kısma ayırmasından altı yüzyıl evvel, akla ait fiillerin pratik ve teorik olarak ikiye ayrıldığını, ifade etmektedir(2011; 92). Neticede, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina'dan yana tavır koyarak, Allah'ın halkı etkilemek için ahireti duyusal haz ve acılarla tasvir ettiğini, belirtir(2011; 94). Ölenin sadece beden olduğu yeniden dirilenin hatta hiç ölmeyenin nefs-ruh olduğu görüşüne Fahreddin Razi de katılır(Fahrettin Razi, 2011, 103). Bu şekilde İslam felsefesinin en canlı olduğu 12. yy'da İslam filozoflarının oldukça realist, rasyonalist ve sosyolojik bir şekilde din kurumuna yaklaştığını, söyleyebiliriz. Dini, bir ahlaki kurum olarak ele almakta ve ölüm ve öte dünya tasarımını da bu eksende değerlendirmektedirler.

### **Uzak Doğu Düşüncesi/İnanışları ve Ölüm**

Ölümü yadsımak semavi dinler için yeniden diriliş ile formüle edilirken Uzak doğu dinlerinde bu yadsıma bu dünyada ruh göçü ile formüle edilir. Orta Doğu coğrafyasında felsefe ve din aynı saikle motive olur: Ruh-beden, öte dünya-bu dünya, soyut-somut. Bu türlü ikicilikler ile ölüm yaşam zıtlştırılır ve öte dünyada yeniden diriliş ile ölüm yadsınır. Ancak Uzak doğu coğrafyasında Çin-Taocu felsefesinde ölüm olumlanır ve ikici yaklaşımdan uzak durulur. Ölüm ve yaşam zıtlştırılmaz, ölüm doğallaşır ve öte dünya reddedilir(Ames, 2006; 121-123). Ölüm, Çin'de marazi, kurtulunması gereken bir olay değildir. Gerçek ölüm, unutulmaktır. Oysa Taocu felsefe gereği, Çinliler atalarını hep bu dünyada yaşamlarının ortağı kılarlar(2006; 130). Bu yüzden de atalarına tapınırlar. Ölüm, yaşamsal döngü için olumlanır: Her şey bir başka şeye dönüşecektir.

Gene bir başka Uzak Doğu inancı olan Budizmin ölüm hakkındaki görüşlerini bize veren Tibet Ölüler Kitabı'dır. Bu metin, ölen kimsenin ruhunun başka bir bedene gitmeden geçen süreci anlatır(Wicks, 2006; 144-145). Bu metin, ruhu aydınlatmaya çalışır. Metindeki simgesel kötülük ve iyilik güç ve nesnelere aslında ruhun kendi yansımaları olduğunu göstermeye çalışır (Wicks, 2006; 146). Ölüm esnasında, bireysel bilinç evrensel bilinç içinde dağılır. Ve ölüm anında birey saf bilinci ile karşılaşır. O sonsuz bir aydınlıktır(2006; 154-155). Bu türlü bir yaklaşımı, saf bilinç ve evrensel bi

---

linç içinde erime, dağılmayı, mistisizmde ve idealist felsefelerde görmek mümkündür. Buda, tıpkı Kant gibi, metafizik tartışmalardan uzak durulması gereğini, vurgular. Buda'ya göre, asıl yapılması gereken bu dünyada insanların acıdan kurtarmaktır(akt. Wicks, 2006; 155). Dünyevi olan Uzak Doğu inanışları, aslında bizi tüm kutsal metinlerdeki ölüm ile ilgili söylemlerin bu dünyada yaşayanlar için olduğu, gerçeği ile yüzleştirir. Bu itibarla, İslam filozofları ile buluşurlar.

Ölüm ve yaşamın zıt değil birbirine bağlı süreçler olduğu anlayışı Tao felsefesinde olduğu gibi Zen felsefesinde de geçerlidir(Parkes, 2006; 167). Ölüm ve yaşamın gerçek zıtlıklar olduğu Orta Doğu coğrafyasında yaygınken Uzak Doğu coğrafyasında ölüm ve yaşam diyalektik zıtlıklar olarak birbirlerine bağlı süreçler olarak algılanır. Zen felsefesine göre, ölüm bedeninin çözülmesi değil yaşamsal sürece yeniden dönmesidir(Parkes, 2006; 170). Benzeri bir yaklaşımı modern filozof Nietzsche'de de görmek mümkündür. Ona göre de, ölüm, yaşamın döl yatağıdır(akt. Parkes, 2006; 172). Ölüm ve yaşam zıtlaşmasının aşılması, ölümün yaşamı belirleyen bir süreç olduğuna dair anlayışı modern sosyolog Simmel'de de görmek mümkündür. Ona göre de, ölüm yaşamı ölüm saatinde değil daima belirleyendir(akt. Parkes, 2006; 180). Varlığı zaman içinde anlatan Heidegger'e göre, insan ölüme-doğru yaşlanan bir varlıktır. Diyalektik olarak ölüm varoluşumuzun daima içindedir(akt. Parkes, 2006; 181). Denebilir ki, sekülerleşme ile Batılı düşünürler kendilerini Orta Doğu düşüncesine bağlayan Yunan'dan koparak daha da doğulu bir anlayışa doğru yaklaşmışlardır. Yunan-Orta Doğu-Doğu Akdeniz coğrafyasının öte dünyacılığından sekülerleşme ile bu dünyacı olan Uzak Doğu felsefelerine uzanmışlardır.

### **Modern-Postmodern Zamanlarda Ölüm ve Yaşam Algısı**

Yaşam ve ölüm arasındaki pratik süreklilik, uygarlığın başlarında ölümlerin, yaşayanların evinin altına gömülmesi ile tezahür ederken zihinsel süreklilik ise özellikle Uzak Doğu inanışlarında ölen atalarını bugüne taşıyarak, atalara taparak sağlanıyor. Ancak kapitalizmin gelişimi ve modern kent yaşamı ile birlikte ölü ve ölüm yaşamdan ve bu dünyadan uzaklaştırıldı. Artık mezarlar vardı: Ölümlerin gettoları. Konformizmin ve teknolojinin gelişmesi ve sağlık stratejileri yaşamı ve bu dünyayı yüceleştirdi ölüm ve öte dünya gözden düştü.

Ölüm ve onun bilinci, yaşam süreci boyunca tüm eylemlerin saçmalığına insanları sürüklemesine rağmen tüm kültürler aslında bu geçicilik duygusu ile mücadele ederek ölümün ve onun bilgisini, yaşamın anlamı ve kalıcılık haline getirmek adına stratejiler geliştirir(Bauman, 2012; 20).

Modern yaşam, ölümü, hastalıklar ve sağlık çözümleri haline getirerek aşmaya çalışır. Bu şekilde, tıp bilimi sayesinde, önceleri dinin yaptığına benzer,

modern toplum ölümü makulleştirir. O bir hastalıktır ve çözülebilir. Post-modern zamanlarda ise ölümsüzlük elde edilmeye çalışılır. Bu da medyada görünür olarak formüle edilir(Bauman, 2012; 21). Ölümsüz olmak, sürekli halkın hafızasında kalmak olur. Ve popüler kültür bunu sürekli destekler. Modern zamanlarda, ölüm, tıp biliminin nesnesi olur. Adı hastalık olur. Bilimle mücadele edilir(Bauman; 2012, 201). Ölüm sadece “ölüm” olarak kalmaz. Postmodern zamanlarda ise ölümsüzlük elde edilir bu dünyada, öte dünyaya gitmek gerekmez bunun için. Neticede modern ve postmodern zamanlarda ölümün ciddiyeti azalır ve dolayısı ile yaşamdan anlam ve ciddiyetten sıyrılarak değersizleşir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada Eshab-ı Kehf miti bağlamında ölümün çeşitli zamanlarda, dinler ve inanışlarda, felsefelerde ne anlama geldiğine dair bir çerçeve belirleme gayreti içinde olunmuştur. İnsanın varoluşsal kaygıları ile toplumun insandan beklentileri arasında insan aklının nasıl formüller ürettiği tespit edilerek süreklilikler ve farklılıkların neler olduğu, saptanmaya çalışılmıştır. Buna göre, insanın ölüm bilincine sahip olması öncelikle onun ölümsüzlük arayışına girmesine neden olmaktadır. Ölümsüzlük arayışı, ruh-beden ayrımı ve insanın ruh-akıl-nefs ile özdeşleştirilerek neticede ölümlü olanın beden olduğu dolayısı ile insanın ruh-akıl-nefs olarak ölmeyeceği ya da yeniden dirileceği dinler tarafından formüle edilmiştir. Bu bağlamda geliştirilen bir öte dünya inancı ise toplumun bu dünyada ahlaki bir düzen kurma talebine hizmet etmektedir. Modern zamanlarda ise ölüm ve ölü gettolaştırılmış ve ölüm ciddiyetini kaybedince yaşam da anlamı yitmiştir. Dinlerin tüm metaforik söylemlerini ifşa eden ise Uzak Doğu felsefe ve inanışları olmuştur. İnsanların sanat, mitler ve dinsel sembollerle ifade ettiklerinin aslında kendileri, kendi korkuları olduğuna dair bir dünyevi bilinç söz konusudur. Neticede, öleceğini bilerek yaşamak insanların kalıcı eserler vermesine neden olmakta ancak bu kalıcılığın insanların, kendi kalıcılıkları olduğu samsma yol açmaktadır. İnsan ve toplum diyalektiğinde, özgürlük ve güvenlik paradoksu çerçevesinde kendi varoluşsal sorunları ile birlikte yaşamaya çalışan insanoğlunun bu sorunlarına getirdiği çözümler uygarlığın motivasyonudur. Bu sorun ya da kaygıların başında ise ölüm bilinci gelmektedir. Ve arayış hala devam etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ames, R.T., (2006), “Klasik Taoculukta Dönüşüm Olarak Ölüm”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 119-142.
- Bumin, T., (2001), Hegel, İstanbul: YKY Yayınları.
- Bauman, Z., (2012), Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Yaşam Stratejileri, 2. Baskı, çev.: N. Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Durkheim, E., (2005), Dini hayatın ilkel biçimleri, çev.: F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eyicil, A., (2005), “Afşin Ashab-ı Kehf”, Türk Dünyası Araştırmaları, Mayıs-Haziran ss: 269-287.
- Fahrettin Razi, (2011), “Beden Öldükten Sonra Nefsin Varlığının Devam Ettirginin Açıklanması”, çev.: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss: 98-125.
- Flowers, B.S., (2006), “Ölüm: Kuru Senaryo”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 107-118.
- Gazzali, (2011), “Yirminci Mesele”, çev.: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss: 65-84.
- (hz) Duralı, T., Gilgamiş Destanı, Çantay Kitabevi: İstanbul.
- Hentsch, T., (2010), Hakikat ya da Ölüm: Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük Arayışı, çev.: B. Baş, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Sina, (2006), “Ahiret Hakkında”, çev.: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss: 1-58.
- İbnRüşd, (2006), “Yirminci Mesele”, çev.: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss: 85-97.
- Higgins, K., (2006) “ Ölüm ve İskelet”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 86-106.
- Kraus, P., (2006), “Ölüm ve Metafizik, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 194-220.
- Kojeve, A., (2000), Hegel Felsefesine Giriş, çev.: S. Hilav, İstanbul; YKY Yayınları.
- Lear, J., (2006), Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı, çev.: B. Büyükkal, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E., (2011), Tanrı, Ölüm ve Zaman, çev.: I. Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Levi-Strauss, C., (2004), Hüzünlü Dönenceler, 4. Baskı, çev.: Ö. Bozkurt, İstanbul: YKY Yayınları.
- Levi-Strauss, (2004), Yaban Düşünce, 5. Baskı, çev.: T. Yücel, İstanbul: YKY Yayınları.
- Loftson, P., (2006), “Ölüm atışkısı”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.



Malpas, J., (2006), “Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 235-263.

Mannheim; K., (2004), İdeoloji ve Ütopya, 2. Baskı, çev.: M. Okyavuz, Ankara: Epos Yayınları.

Megill, A., (1998), Aşırılığın Peygamberleri, çev.: T. Birkan, Ankara; Bilim ve Sanat Yayınları.

Piaget, J., (1999), Yapısalcılık, çev.: A.Ş.O. Yener, Ankara: Doruk Yayınları.

Parkes, G., (2006), “Ölüm ve Ayrılma”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 165-193.

Saussure, F.D., (2001), Genel Dil Bilim Dersleri, çev.: B. Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları.

Steiner, R., (2006), “Ölüme Karşı”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 41-51.

Soll, I., (2006), “Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerinde”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 52-85.

Solomon, R.C., (2006), “Ölüm Fetişizmi ve Marazi Tekbencilik”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 296-344.

Young, J., (2006), “Ölüm ve Asıllık”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.

Yücel, M., (2007), Edebiyatta Ölüm ve İntihar, 3. Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Weber, M., (2004), Sosyoloji Yazıları, 6. Baskı, çev.: T. Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.

Wicks, R., (2006), “Ölüm ve Aydınlanma”, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon, çev.: N. Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, ss: 143-164.

---

## ASHÂB-I KEHF OLAYININ PSİKOLOJİK VE METAFİZİK DOKUSU

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ\*

### ÖZET

Ashâb-ı Kehf, öldükten sonra dirilmenin bir misali olarak Kur'an'da anlatılan gençlerin kıssasıdır. Onlar, kavimlerinin içerisinde Allah'a iman etmiş, bu inançlarından dolayı zulme uğramış ve yaşadıkları beldeyi terk ederek bir mağaraya sığınmışlardı. Bu mağarada derin bir uykuya daldırılmışlar ve 309 sene sonra uyandırılmışlardı. Kur'an'm beyanına göre onlar, uykudayken sağa sola döndürülmüşler, bu süre içerisinde hiçbir şey yemeden ve içmeden mağarada kalmışlardı. Güneş ışınları mağaranın içine vurmuş olmasına rağmen onları rahatsız etmemişti. Uyandıklarında bir gün veya daha az bir zaman kaldıklarını zannetmişlerdi. Allah, Ashab-ı Kehf'in başından geçen olayı halka bildirmiş, onlar da öldükten sonra dirilmenin gerçekliğini yakinen kavramışlardı.

**Anahtar Kelimeler:** Ashab-ı Kehf, Metafizik Olgular, Psikolojik Durumlar, Zaman, Ölüm ve Yeniden Dirilme.

### PSYCHOLOGICAL AND METAPHYSICAL TEXTURE ASHÂB AL- KAHF EVENT

#### ABSTRACT

Ashâb al-Kahf, described in the Qur'an as a like resurrection after death, is the story of young people. They have faith in God in their tribes, because of their faith they is persecuted and took refuge in a cave, leaving the town to live. They is exposed this cave into a deep sleep and woke up after 309 years. According to the declaration of the Qur'an, they is turned the left to the right in their sleep, during this period they stay the cave without eating anything and drinking. Although the sun rays hit into the cave, it doesn't disturb them. When they is wake up, they quess to stay one day or a less. Allah inform to the public about Ashab Al-Kahf and they understood closely the reality of resurrection after death.

**Keywords:** Ashâb Al-Kahf, Metaphysical Phenomena, Psychological Conditions, Time, Death and Resurrection.

---

\*Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - [abdaltuntas@hotmail.com](mailto:abdaltuntas@hotmail.com); [abdaltuntas@gumushane.edu.tr](mailto:abdaltuntas@gumushane.edu.tr)

## GİRİŞ

Kur'an bir metot olarak kıssalara ver vererek bazı hakikatleri bize anlatmak istemiştir. Allah, insanın bu dünya hayatında bir serüveninin olduğunu, peygamberlerin insanlara doğru yolu göstereceğini, onlara tabi olup O'nun varlığını ve birliğini inananların dünya hayatı sonunda mükâfata ereceklerini, peygamberin getirdiğine tabi olmayan ve Allah'ın dışında başka ilahlar edinen kimselerin ise kötü bir sonla karşılaşacağı gibi hakikatleri, kitaplar ve peygamberler göndererek bizlere bildirmiştir. İşte bu hakikatlerden bir tanesi de öldükten sonra yeniden dirilme gerçeğidir. Ashâb-ı Kehf kıssası da bize bu gerçeği en güzel şekilde anlatan hadiselerden bir tanesidir.

Ashâb-ı Kehf diye isimlendirilen bu gençler, ölümden sonra dirilişin bir misali olarak uzun bir süre mağarada uyutulmuş ve bu uyutulma esnasında herhangi bir değişikliğe maruz kalmadan daha sonra 309 yıl sonra yeniden uyandırılmışlardı. Bu gençler uyandırıldıklarında "bir gün veya daha az bir zaman" kaldıklarını düşünmüşlerdi. Daha sonra da Allah'a karşı olan teslimiyetlerini göstererek ne kadar kaldıklarıyla ilgili, Allah'ın kaldıkları süreyi en iyi şekilde bileceğini belirtmişlerdi. Onların korkuları ise taşlanarak öldürülmek veya zorla dinlerinin değiştirilmesiydi. Onlar dinlerinden döndürülenlerin ebediyen iflah olmayacağına inanarak öldürülmenin kendileri için daha hayırlı olacağını düşünmüşlerdi. Bu gençleri bu kadar yıl uyutan ve ondan sonra uyandıran Allah elbette insanları ölümden sonra diriltecek ve hesaba çekecektir. Allah'ın vadi haktır ve kıyamet şüphe götürmez bir gerçektir.

Ashâb-ı Kehf kavminin içerisinde Allah'a iman etmiş ihlâslı gençlerden oluşuyordu. Onlar bu imanlarının gereğini yerine getirmediklerinden dolayı yaşadıkları şehri terk edip bir mağaraya sığınmışlardı. Putperest bir kavmin içinde Allah'ın varlığına ve birliğine inanan birkaç genç bu inançlarını açıkça dile getirerek ve o zamanın hükümdarı karşısında hakkı haykırarak Allah'tan başka ilahlar edinilmesine karşı çıkmış, Allah da onların bu iman, cesaret ve teslimiyetlerine karşılık hidayetlerini artırmış, rahmetini genişletmiş, onlara işlerinde kolaylık sağlamış, kendilerini o zalim kavmin kötülüklerinden korumuştur. Onlar bu mağarada ilâhî bir lütuf neticesinde uzun bir süre derin bir uykuya daldırılıp, farklı bir zamanda uyandırılmışlardı.

"Kehf" sûresi 9-26. ayetlerinde bildirildiğine göre, Ashâb-ı Kehf mağaraya sığındıklarında Allah'ın bir mucizesi olarak derin bir uykuya dalmışlardı. Onlar derin bir uyku içerisindeyken güneş ışınları kendilerine zarar vermeyecek şekilde mağaranın içine vuruyor, uykuda sağa-sola döndürülüyorlardı. Daha sonra fizyolojik ve psikolojik herhangi bir değişime uğramamış oldukları hâlde uyandırılmışlardı. Kıssada anlatılan bu hadiseyle Allah, gücünün her şeye yeteceğini, istediğini istediği anda yapabileceğini, istediği kimseyi istediği zamana kadar muhafaza edebileceğini, zamanı istediği şekilde

sokabileceğini, bizim anlayamadığımız, idrak edemeyeceğimiz şeyleri yapmasının O'nun için kolay olacağını bizlere bildirmek istemiştir.

Kur'an-ı Kerîm Ashâb-ı Khef olayın nerede ve ne zaman meydana geldiğine dair herhangi bir bilgi vermediği gibi, mağaraya sığınan bu gençlerin sayıları hakkında iddiaları da "karanlığa taş atma" yani bir bilgiye dayanmadan rastgele yapılan bir tahmin olarak nitelemekte ve bunların sayılarını ancak Allah'ın bilebileceğini haber vermektedir. (Kehf, 18/22). Ashâb-ı Khef'in yaşadığı zaman ve mekân hakkında bir bilgi bulunmadığına göre bunun tarihini ve yerini kesin olarak bilmek mümkün değildir. Zaten Kur'ân'ın, takip ettiği metot gereği, bu ve benzeri kıssalarda, verilmek istenen mesajı ikinci plana itecek ve kıssanın asıl gayesini gölgeleyecek ayrıntı türünden bilgilere yer vermemiştir. Mağaradakilerin kaç kişi oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları gibi alınacak ders bakımından önemli olmayan bilgilerden ziyade üzerinde düşünülmesi, ibret alınması gereken hususlar ön plana çıkarılmıştır. (Ersöz, 1991: III, 467). Ayrıca Kur'an-ı Kerîm, bu inanmış gençlerin hangi peygambere veya kitaba inanmış olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamış, ancak ibret alınması için olayı bazı yönleriyle tasvir etmiştir.

### **1. Ashâb-ı Khef Kıssanın Temel Vurgusu**

Allah'ü Teâlâ, kıyametin kopacağını ve ahirette ölümlerin diriltileceğini insanların daha kolay kavrayabilmeleri için Khef sûresi'nin 9-26. ayetlerinde ibret verici bir olayı anlatmaktadır. (Karaman & diğerleri, 2007: III, 537-538).

Khef sûresinde anlatılan bu kıssa, Ashâb-ı Khef'in isimleri, sayıları ve memleketlerinin belirtilmesinden ziyade, ibret teşkil eden olaylarıyla ön plana çıkmaktadır. Bir kaç gençten oluşan Ashâb-ı Khef Rablerine iman etmiş Allah da onların hidayetlerini artırmıştır. Aynı zamanda Allah onların kalplerini metin kılmıştır. (Yazır, 1979: V, 3230-3231). Allah'ın onların hidayetini artırması onların az bir topluluk olmalarına rağmen Allah'a iman etmeleri ve bu imanı korkusuzca beyan etmeleri sebebiyleydi. Onların bu samimi tavrı Allah'ın hoşuna gitmiş, hidayetlerini artırması ile onları desteklemiş ve kalplerine de metanet vermiştir. Onlar, kavimlerinin Allah'tan başka ilahlar edinmelerine karşı çıkararak onlara hakkı haykırmişlar ve örnek bir davranış sergilemişlerdi.

Kıssanın temsili bir anlatım olduğu gerçekte vuku bulan bir hadise olmadığını söyleyen müfessirler vardır: "...Kur'an'ın bu menkıbeyi bütünüyle temsili bir anlamda: yani, Allah'ın insanda ölümü (yahut "uyku"yu), ölümden sonra kalkışı (yahut "uyanış"ı) gerçekleştirmesini ve bu arada insanları dinlerinin safiyetini korumak için günah ve kötülükle dolu bir dünyayı terk etmeye sevk eden dinî hassasiyeti yansıtan ve nihayet Allah'ın böyle bir imam, zamanı ve ölüm olgusunu aşan manevî/ruhanî bir uyanma bahşederek nasıl

ödüllendirdiğini dile getiren bir temsil olarak zikrettiği bir gerçektir.” (Esed, 1999: II, 587. Dipnot no: 7). Diğer taraftan aynı sürenin 13. ayetinde (“Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz...” (Kehf, 18/13). onların başından geçenlerin peygambere gerçek olarak, hak olarak anlatıldığından bahsetmektedir. Kanaatimize göre zikredilen bu kıssa temsili bir anlatım değil gerçekleşmiş, insanlara örnek teşkil etmesi ve ibret alınması için zikredilmiş gerçek bir hadisedir. Temsili bir anlatım örneklik teşkil etmesi açısından ne kadar etkileyicidir! Allah, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin örneğinde olduğu gibi bizzat hayatın içerisine Peygamber göndererek verilmek istenen mesajı somutlaştırmış, insanların anlayacağı bir şekle sokmuştur. Bu kıssa da insanların ibret almaları ve öldükten sonra dirilmenin hakikatini kavramaları için bu gerçekleşmiş bir olaydan bahsetmiştir.

Ashâb-ı Kehf kıssasıyla müminlere verilmek istenen mesaj, ana hatlarıyla, iman- küfür mücadelesinin öteden beri var olageldiği, inananların her devirde zulme uğramalarına rağmen batılın hakka asla galebe çalamadığı, samimiyetle iman edip inançlarının gereğini yaşayanları, Allah’ın mutlaka başarıya ulaştırdığı ve nihayet her şeyi yoktan var eden Allah’ın insanları yeniden diriltmeğe muktedir olduğudur. (Ersöz, 1991: III, 467). Allah’a iman ederek ve bu imanlarında sebat edip, sabır gösterenlere O’nun yardımı her zaman vaki olmuş ve olacak bir durumdur. Kur’an’da kıssalar hep bu açıdan ele alınmış, peygamberler ve inananların karşısındaki küfür milleti her zaman mağlup; peygamberler ve onlara inananlar Allah yolunda öldürülseler bile onlara karşı galip gelmişlerdir.

Kur’an bu kıssada; Allah’ın gücünün ve kudretini her şeye yeteceğini, istediğini dilediği miktarda uykuda tutabileceğini, dilediği zamanda da uyanılabileceğini, uykudayken dahi onlara istediğini yaptırabileceği hatırlatmış ve bunu gerçekleşmiş bir kıssa olarak zikretmiştir. Onun için de Allah, sadece Ashâb-ı Kehf’in kıssasının ibrete değer olmadığını, öğüt almak isteyen için Kur’an da birçok ayetin bulunduğu bahseder: “(Resûlüm)! Yoksa sen, bizim ayetlerimizden (sadece) Kehf ve Rakîm sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı sandın? (Kehf, 18/9). Bu ayeti Yazır şöyle açıklar: Yani kuru topraklardan hayrete değer süsler çıkarıp insanları, onlara düşkün kılarak imtihan eden ve nihayet bütün o süsleri mahvettiği hâlde güzel iş yapanları güzel mükâfat ile ebedileştirecek olan ilâhî kudretimizin, hepsi çok orijinal ve güzel olan eserleri ve mucizeleri arasında Ashâb-ı Kehf ve Rakîm tek hayret verici ve şaşılacak bir mucize mi sandın? Hayır, bunda şaşılacak bir şey yoktur. En güzel işleri, en şaşmaya değer alâmetleri, sonu toprak olan dünya ziynetine, dünya hayatına aldanmadan, imtihana tabi tutulmuş kimseler içinden Ashâb-ı Kehf gibi insanları ortaya çıkarmak Allah’ın âdetidir. Allah hiçbir şeye benzemez daha neler yapmış ve yapacaktır. Bunun için başkaları hayret etseler de

daha büyük mucizelere mazhar olan ve daha güzel ameller kendisinden istenen sen, acaba Allah böyle bir şey yapabilir mi? şeklinde bir zanda bulunmayarak bu anlatılanları hatırdan tut. (Yazır, 1979: V, 3225-3226).

Ashâb-ı Kehf'in uyandırılma sebebi olarak iki ayette açıklanır: Birincisi; *"Sonra da iki guruptan (Ashâb-ı Kehf ile hasımlarından) hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini bilelim diye onları uyandırdık.* (Kehf, 18/12). Burada hilelimden kasıt, "fiilen ortaya koyalım ve gerçekleştirelim de kendileri de durumu anlasın" demektir. Burada iki grup vardır ki bu iki gruptan birisi Allah'ın birliğine inanan, mümin Ashâb-ı Kehf, diğeri de onların hasımları olan müşriklerdir. Hakikat peşinde olan bu insanların mağarada geçirdikleri zamanın hesaplanmasının bu kıssanın ahlakî mesajını tamamlayan özel herhangi bir anlamı olamayacağına göre, *ebâsâ* fiili burada, Mağara'ya sığınan gençlerin "uykuya" geçmeleriyle "uyanmaları" arasında geçen zamanın manevî/ruhanî anlamını "daha iyi kavramak" yabut bu konuda "daha iyi bir kavrayış göstermek" olarak yorumlanabilir. (Esed, 1999: II, 587, Dipnot No: 11). Uyandırılma sebebi olarak zikredilen ikinci ayet ise: *"Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık..."* (Kehf, 18/19). mealindeki ayettir. Yani onları, aralarında ne kadar uyumuş oldukları hususunda değişik görüşler ileri sürüp, bunu birbirlerine sorsunlar diye, ölümüne benzer o uykularından uyandırdık. (Râzî, t.y: XXI, 102).

## 2. Kur'an'da Zikredilen Mağarada Gerçekleşen Fiziksel Hadiseler

Ashâb-ı Kehf'in mağaraya sığındıklarında gerçekleşen olaylar, sıradan şeyler değildir. Onlar mağaraya girdikten sonra, kulaklarına perde vurulmuş ve derin bir uykuya daldırılmış, güneş ışınları kendilerini rahatsız etmeyecek bir tarzda mağaraya girmiş, uykuda sağa sola döndürülmüşlerdir. Uyandıkları zaman da az bir müddet burada kaldıklarını zannetmişlerdi. Allahü Teâlâ, Ashâb-ı Kehf'in yapmış olduğu fiziksel hadiseleri bu kıssa da zikretmiştir. Bu fiziksel olaylar onların bedenlerinin korunmasına vesile olmuştur denilebilir.

Ayetlerde zikredilen olağanüstü durum ve olgular fizik kanunları da dikkate alınarak zikredilmiş hadiselerdir. Allah bu gençleri sağa sola döndürmeden ve kendilerine güneş ışığı vurmaktan da muhafaza edebilirdi. Ama ayetlere baktığımızda fiziki kanunlar da zikredilerek bize insan olarak sorumluluğumuz, üzerimize düşen vazifeyi yapmamız hatırlatılıyor. Fizik kanunlarıyla, somut âlemin önemli olduğu, her şeyin belli bir düzen ve nizama göre işlediği haber verilmek istenmiştir. Ayrıca Allah bu olaydaki fizik kanunlarını yani, bu insanların uykuda sağa sola döndürülmeleri ve güneşin kendilerinin mağarada yaşamalarına uygun bir şekilde mağaranın içine vurması gibi gerçekleşen fiziki hadiseleri zikrederek olayı bizim anlayacağımız bir şekilde sokmuştur. Allah, bu olayda fiziki kanunları zikrederek tabiattaki, evrendeki her şeyin görünen yamyla bir düzen ve işleyiş içerisinde olduğunu hatırlatarak insanlığın

önüne açmak istemiştir. Ashâb-ı Kehf çürümemesi için sağa sola döndürülmüşler, güneş ışınları kendilerine vurmamıştır. Mesela sağlıklı yaşarsan hastalıklardan korunursun gibi.

Aslında Allah her şeye bir kanun, bir kural koymuştur. Bu kanunlar çerçevesinde yeryüzünde olaylar meydana gelmektedir. Aynı zamanda Allah her eşyanın ve varlığın bir oluşum süreci içerisinde meydana geldiğini bunlardaki yasanın da değişmediğini bize bildiriyor. Mesela evrenin yaratılması altı günde, çocuğun doğumu 9 ayda, toprağın canlanması baharda olduğu gibi.

### a) Güneş Işınlarının Etkisi

Mağaradaki ikinci bir esrarengiz olay ise güneş ışınlarının kendilerine zarar vermeyecek şekilde mağaranın içine vurmasıydı: “*Ve (yillarca) güneşin, doğarken onların mağarasını sağ yandan yalayıp geçtiğini, batarken de onlara dokunmadan sol yandan geçip gittiğini ve onların, mağaranın genişçe bir odasında bulunduğunu görürdün: Rabbinin alametlerinden biriydi bu; Allah kime yol gösterirse doğru yolu bulan odur ve kimi de sapıklık içinde bıraksa, artık onun için doğru yolu gösteren bir dost, bir koruyucu bulamazsın.*” (Kehf, 18/17). Mağaranın ağzının yönü konusunda değişik görüşler ortaya atılmıştır. Ayetlerin tasvirinden anlaşıldığına göre mağaranın ağzı kuzey ile kuzeybatı arasında bir noktadadır. Zira sabah güneşi sağ tarafından doğmakta yani üzerlerine gün bile değmemekte, değse değse son olarak batış sırasında sol taraflarına gelen yönden biraz güneş ışığı alarak geçmektedir. Ancak akşam güneşi, çok kısa bir sürede olsa mağaranın kapısından içeri vurmakta, fakat onlar mağaranın ortasında oldukları için bundan etkilenmemektedirler. (Karaman ve diğerleri, 2007: III, 542; Yazır, 1979, V, 3235). Onlar mağaranın ortasında, geniş bir yerde esen rüzgârın serinliği ve esintisi de kendilerine isabet edecek bir yerde yani iç tarafta idiler. (Zuhayli, 2009: VIII, 242). Bu sayede temiz hava kendilerine ulaşıyordu (Râzî, t.y: XXI, 100). şeklinde izahlar yapılmıştır. Zira güneş ışınları tam üzerlerine düşüp onları yakmıyor çok uzaklarına düşerek de rutubetten çürümelerine sebep olmuyordu. Allah Teâlâ onların, bozulmadan, kalabilmelerini sağlayacak bir ortam hazırlamıştı. (Taberi, 2003/1424: XV, 189-190). Yüce Allah’ın onları, içinde uyutacağı mağaraya girdirmesi, güneşin ve rüzgârın, mağaranın içinde dolaşması ve böylece bedenlerinin çürümeden korunarak, yıllarca mağarada kalması Allah’ın ayetlerindendir. (İbn Kesir, 1981/1402: II, 412).

Râzî Zeccac’dan naklederek şöyle der: “Güneş doğduğunda ve batışında Allahü Teâlâ güneşin ışığının mağaraya düşmesine mani olmuştur. Bundan dolayı bu, harikulade bir iş olup, Cenab-ı Hakk’ın mağaradaki o insanlara büyük bir ikramıdır.” Razi Zeccac’ın bu görüşünün doğruluğuna, “Bu Allah’ın ayetlerindendir” cümlesini delil olarak getirmiş olduğunu ve konu

ile ilgili olarak Şu açıklamayı yaptığını nakleder: “Eğer durum birinci görüŐtekilerin söylediği gibi olsaydı, o zaman bu, alışılmış mtad (normal) bir Şey olmuş olur ve Allah’ın ayetlerinden (mcizelerinden) olmazdı. Ama ayeti ikinci manaya hamlettiğimizde, bu iş büyük bir ikram olur ve Allah’ın ayetlerinden olmuş olur.” (Râzî, t.y: XXI, 100). Râzî “Bu Allah’ın ayetlerindedir” ifadesi hakkında iki görüş olduğunu nakleder: Allah’ın kudreti ile güneşin iŐıđının mağaraya girmesine mni olduğunu söyleyenler ayetteki “bu” kelimesi ile güneşin bu meylinin ve vurup gidiŐin kastedildiğini; bu görüşte olmayanlar ise “bu” kelimesi ile Allah’ın uzun müddet içinde onları mağarada muhafaza ediŐinin, O’nun yüce kudretine ve güzel hikmetine delalet eden ayetlerden olduğunu ifade etmişlerdir. (Râzî, t.y: XXI, 100). Güneş iŐıđının onlara zarar vermeyecek bir Şekilde sabah ve akşam mağaranın içine düşerek onları bozulmaktan koruduğunu ve bu sebeple onlara zarar gelmediğini söylemek bir bakıma olayın mucizevî tarafım ortadan kaldırmaktır. Râzî, burada, Allah’ın büyük bir ikramından ve Allah’ın mucizelerinden birinin var olduğunu insanlara bildirmek istediğinden söz eder. Allah’ın kudretiyle onların güneŐe ihtiyaçları yoktu. Çünkü bu Allah’ın insanlara göstermek istediği bir mucizeydi (Râzî, t.y: XXI, 100) der. Fakat Allah Teâlâ olaym fiziksel yönleri de zikrederek Ashâb-ı Kehf kissasını, insanların anlayabileceği bir Şekle sokmuştur.

### **b) Uykuda Sağa-Sola Dönmeleri**

Mağaradaki gerçekleşen hadiselerden bir tanesi de uykuda iken sağa-sola döndürülmeleri idi. Ashâb-ı Kehf’in sağa-sola döndürülmesi onların uyanık oldukları anlamına gelmemekteydi. Onlar dışarıdan herhangi birinin uyarılarına cevap veremiyorlardı. Çünkü kişi uykuya daldığında farkındalığım kaybeder ve uyanıkken tepki verdiği bir uyarıya cevap veremez. (Hökelekli, 2009: 135). Yüce Allah, ilgili ayette “*Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola evirirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde n ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer sen onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı*” (Kehf, 18/18) buyurmaktadır. Bu ayet hakkında Yazır, eğer onların bu hareketleri esnasında oraya varsa idin mutlaka kaçardın ve gördüğün manzara karşısında için korku ile dolardı (Yazır, 1979: V, 3237-3238) yorumunu yapar. Sa ve sakallarının uzaması gibi bazı fiziksel değişiklikler, onlar dışarıdan bakanlar aıŐımdan korkutacak bir manzara oluşturmuş, uzun uykuları boyunca bedenlerinin zarar görmemesi için Allah tarafımdan sağa sola döndürülmüşlerdir (Karaman & diğerleri, 2007: III, 542) Şeklinde yorumlar yapılmıştır. Ayrıca Allah Teâlâ’nın onları, görenlerin alabileğine korkacakları bir Şekilde kıldığı da söylenmiştir. (Râzî, t.y: XXI, 101) Onların ya tırnakları, saçları ve cüsseleri büyüdüğü için ya da Allah’ın onlara verdiği



heybetten dolayı onları görenin korku içinde kalacağı, “rub”un ise kalbe dolan bir korku olduğu (Nesefî, 1996: III, 16) ifade edilmiştir. Onların fiziksel görünüşleri sebebiyle onları gören kimse açısından bir korku meydan getirdiklerini söyleyenlerin yanında, fiziksel olarak herhangi bir değişikliğe maruz kalmamalarına rağmen Allah’ın onlara verdiği bir heybetten dolayı onlara bakanların korku içinde kalacaklarını söyleyen müfessirler de vardır. Yani, duruma hazırlıksız bir seyirci, Ashâb-ı Kehf’i kuşatan atmosferde ilk bakışta derinlikli, sarsıcı, belki uhrevî bir şeyler hisseder ve Allah tarafmdan seçilmiş kimselerin karşısında olduğunu fark ederdi. (İbn Kesir, 1981/1402: II, 412) Ayrıca Allah Teâlâ bu ayet-i kerimede, Ashâb-ı Kehf’i heybetli kıldığını, onlara bakan kimsenin korkarak kaçacağını beyan ediyor. Allah Teâlâ’nın onları bu hâle koyması, herhangi bir dış müdahaleyi onlardan bertaraf etmek içindi. Hatta köpeklerinin de âdeti bir bekçi gibi mağaranın girişinde ayaklarını uzatarak yatması onlar için bir emniyetti. (Taberi, 2003/1424: 15, 194) Cenab-ı Hakk’ın bunda birçok hikmetleri vardı. Bunların hepsine akıl erdirmek mümkün değildir. Bizler bu hikmetlerden ancak bize bildirilenleri anlayabiliriz.

Yazır, “Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın” (Kehf, 18/18) ayeti hakkında, onların uykuda oldukları halde gözlerinin açık olduğu yorumunu yapar. (Yazır, 1979, V, 3237) Aynı şekilde İbn Kesir bazı ilim ehlinden rivayetle Yüce Allah’ın onlara uyku verince gözlerinin kapanmadığından çabucak çürümemeleri için gözlerinin açık kaldığından bahseder. Çünkü göz kapaklarına hava girmesi için açık kalmca, bu onların daha dayanıklı kalmalarını sağlıyordu. (İbn Kesir, 1981/1402: II, 412) Bu yorumların tam tersi yorumlarda bulunarak bu açıklamaları hayret verici bulanlar vardır. Çünkü Allah Teâlâ, onları üçyüz küsur yıl hayatta tutmaya kadir olduğuna göre, onları böyle çevirmeksizin de bedenlerini koruyabilirdi. (Râzî, t.y: XXI, 101)

Ayetten anlaşıldığına göre onların durumu dışarıdan bakanlar açısından sıradan bir hadise değildir. Onlar aslında uykuda oldukları hâlde onları gören bir kimse onları uyanık sanır. Onların durumları öyle basit bir hadise olarak görülemez. Onları görenlerin kapılacağı duygu, korkuyla beraber kişiyi oradan hemen uzaklaştırmaya sevk eden bir ruh halidir. Demek ki onların durumu sıradan bir şey değil, Allah’ın kudretinin üzerlerinde yansmasıyla meydana gelen olağanüstü bir hadisedir.

Ayrıca “*Uydukları halde sen onları uyanık sanırdın...*” (Kehf, 18/18) ayetinde görelilik (rölativite) (Bir başka şeye bağlı ve göre olma, geçerliliği sınırlı olma. Bolay, 1999, 183) bir bakış tarzına göre olayları incelememiz gerekmektedir. Realist bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde biz onları uyanık sanıyoruz. Çünkü biz onları duyularla algılıyoruz. Duyular da bizi yanıltıyor. İslamî bilgi anlayışında duyuların yanıltıcılığı burada ortaya konulmaktadır.

Bir anlamda bizden duyularla elde ettiğimiz bilginin mutlak doğruluğu konusunda temkinli olmamız istenmektedir. Çünkü aynı uyarıcılar başka kişiler tarafından farklı biçimlerde yorumlanabileceği gibi aynı kişi aynı uyarıcıları değişik bakış açısına göre değişik biçimlerde anlamlandırabilir. (Sayar & Dinç, 2009: 34)

### **3. Metafizik Olgular**

#### **a) Uzun Süren Bir Uyku**

Mağaradaki ilginç olaylardan ilki Ashâb-ı Kefh'in kulaklarının kapatılması ve derin bir uykuya yatırılmalarıdır. Normal şartlarda düşünüldüğünde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir süre zarfında Allah'ın kudretiyle, bir şekilde Ashâb-ı Kefh 309 yıl bu yerde uyutulmuştu. Bu olağanüstü bir hadisedi. İlgili ayet şöyledir: *"Bunun üzerine biz de o mağarada onları nice yıllar derin bir uykuya daldırdık."* (Kehf, 18/11) Buradaki "derin bir uykuya daldırdık" diye tercüme edilen cümlelerin lâfzî tercümesi "kulaklarını kapattık" şeklindedir. Bu durum, uyuyan bu gençlerin zikredilen süre içinde uyanmamaları için işitme duyularının çalışmaz hâle getirildiğini ifade eder. (Karaman & diğerleri, 2007: III, 539) Farklı bir yorumda bulunan Esed, Allah'ın onları hem gerçek, hem de mecazî anlamda dış dünyanın telaş ve kaygılarından uzaklaştırdığını ifade eder. (Esed, 1999: II, 587, Dipnot No:8) Yine "biz onları uyuttuk" dan kastın onların kulaklarına, onları uyandıracak seslerin, kulaklarına ulaşmasma mani olacak perdeler vurulmuş (Râzî, t.y: XXI, 83) olduğundan bahsedilir. Onlar konuşulanları ve herhangi bir sesi işitemeyecekleri şekilde ağır bir uykuya daldırılmışlar. Bu olay belli sayıda yıllar süresince vaki olan bir hadisedir. (Zuhayli, 2009: VIII, 238) Yazır ise Allah tarafından kulaklarına bir perde vurularak o zalimler tarafından kendilerini üzecek bir şey işitilme durumunun ortadan kaldırıldığından veyahut da mağaranın kapısına bir bina kurdurulup senelerce uyutulduklarından (Yazır, 1979: V, 3235) bahseder.

#### **b) Yemeden ve İçmeden Uzun Süre Mağarada Kalmaları**

Bir insan bu kadar süre bir şey yemeden ve içmeden hayatta kalamaz. Onlar uykuda dahi olsalar acıkların ve bir şey yemeye ve içmeye ihtiyaç duymaları gerekirdi. Fakat Allah'ın kudretiyle Ashâb-ı Kefh bir şey yemek ve içmeksizin 309 yıl mağarada kalmışlardı.

#### **c) Kültürel ve Fiziksel Değişim**

Uzun bir zaman mağarada kalmalarına rağmen Ashâb-ı Kefh'in hafızalarının ve fiziki yapılarının sağlam olduğunu görüyoruz. Çünkü onlar uyandırıldıkları zaman aralarında konuşmuşlar, ne kadar kaldıklarını sorgulamışlar, rablerine olan imanlarını hatırlayarak en iyisini rablerinin bilebileceğini ifade etmişlerdi. Daha sonra, arkadaşlarından birini şehre yiyecek almaları için göndermişlerdi. Bunu yaparken de dikkatli davranmasını istemişlerdi. Saydığımız bu hususlar normal insanlarda olabilecek durumlardır. Buradan

hareketle şunu söyleyebiliriz ki Ashâb-ı Kehf'in hafızaları mağaraya girdikleri ilk günkü gibi bozulmamıştı. Konuyla ilgili ayette şöyle buyrulur: *"Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: "Ne kadar kaldınız?" dedi. (Kimi) "Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık" dediler; (kimi de) şöyle dediler: "Rabbimiz, kaldığımız müddeti daha iyi bilir... (Kehf, 18/19)* Yüce Allah onları uyuttuğu gibi, bedenleri, derileri ve saçları sapasağlam olmak üzere tekrar diriltti. Durum ve biçimlerinden hiçbir şey yitirmediler. Üç yüz dokuz yıl öncesi oldukları gibi kalktılar. (İbn Kesir, 1981/1402: II, 412) Bu nedenle "ne kadar kaldınız" diye birbirlerine sordular. Eğer onlarda fiziki ve zihni bir değişim olsaydı "bir gün veya daha az bir süre kaldık" demezlerdi. Çünkü bu insanlar uyandıklarında birbirlerine bakmışlar ve içlerinden bazıları az bir zaman geçirdikleri gibi bir yorumda bulunmuşlardı. Onun için de Ashâb-ı Kehf'in kendi aralarında konuşmalarından da ilginç sonuçlar çıkmaktadır. Onlar fiziksel değişimleri hakkında konuşmamış ne kadar kaldıklarını tartışmışlar ve olayı değerlendirmişler ve bunun sonunda da nihâî bir karara varamayıp, işi Allah'a havale ederek kaldıkları süreyi en iyi Allah'ın bileceğini söyleyerek, Allah'a olan bağlılıklarını ifade etmişlerdir.

Kur'an'ın mağarada kalan bu gençlerin fiziki görünüşleriyle ilgili olarak herhangi bir ayrıntı zikretmemesi, sadece uykuda yaptıkları hareketlerden bahsederek bu yapılan hareketleri gören insanın da korku içerisinde oradan kaçacağından bahsetmesi, bizi bu konuda yorum yapmaya sevk etmektedir. Onlar ölmüş sonradan diriltilmiş değil canlı olarak 309 sene muhafaza edilmişlerdir. Bu gençler Allah'ın izniyle yeme-içme, yaşlanma gibi engellere takılmadan asırları geride bırakmışlardır. Bize göre onların görünüşleri aynı kalmış, fiziksel olarak bir değişim geçirmemişlerdi. Eğer fiziksel olarak bir değişiklik geçirmiş olsalardı o zaman şehre gönderdikleri arkadaşlarından diğer insanların kaçması gerekirdi ki ayetlerin devamında böyle bir durumun olmadığını anlıyoruz.

Onlar mağarada yıllarca kalmalarına rağmen şehre giden arkadaşları, şehir halkıyla anlaşmıştır. Bu da onların kültürel açıdan bir değişikliğe maruz kalmadıklarını göstermiştir. Ama şehir halkı tarafından garipsenmeleri en azından kıyafetleri, kullandıkları para belki konuşmaları ve davranışları açısından dikkat çekmiş olmalıdır ki insanların dikkatini celbetmiş ve Ashâb-ı Kehf'den haberdar olmuşlardır. Daha sonra Ashâb-ı Kehf'den haberdar olan bu insanlar, aralarında bu durumu tartışmışlar bir kısmı onların amsına bir amt dikilmesini, bir kısmı da yam başlarına mescit yapılmasını tavsiye etmişti. (Kehf, 18/21) Allah'ın buradaki muradı o devrin insanların onlardan haberdar olması, Allah'ın vadinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez bir gerçek olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Eğer kültürel olarak Ashâb-ı

Kehf’de bir değişim olsaydı insanlar belki de bunlarla anlaşamayacak, onların kimler olduğunu, başlarından geçeni öğrenemeyecek ve olayın iç yüzüne vakıf olamayacaklardı ve böylece de murad-ı ilahî gerçekteşmeyecekti. Vücut fonksiyonları aktif olduğu halde, üç yüz dokuz yıl mağarada, fiziksel ve kültürel bir değişime maruz kalmadan yaşamaları olayın olağanüstü oluşuna delalet etmektedir.

#### 4. Psikolojik Durumlar

##### a) Ashâb-ı Kehf’i Öldürmek İsteyenlerin Psikolojik Durumu

###### a.1. Öfke

Ashâb-ı Kehf’in kavmi bu gençlere karşı büyük bir öfke duymaktadır: *“Onlar sizin varlığını öğrenirlerse sizi taşlayarak öldürürler...”* (Kehf, 18/20) ayetinden anlıyoruz. Taşlayarak öldürme bir öfkenin tezahürüdür.

###### a. 2. Hakkı İnkâr Etme

Ashâb-ı Kehf kavimlerinin başka ilahlar edinerek hakkı inkâr ettiklerini ifade etmişlerdir. Onların kavmi Allah’a karşı yalan uydurarak zalim olmuşlardır: *“Oysa bu bizim soydaşlarımız, inançlarını destekleyen açık ve akla uygun bir delil getiremedikleri halde O’ndan başka varlıkları tanrı ediniyorlar: Allah hakkında yalan uyduran kimseden daha zalim kim olabilir?”* (Kehf, 18/15) Bu gençler kavimlerinin gittikleri yolun doğru bir yol olmadığını belirtmişler ve kavimleri hakkında şu yorum yapmışlardır: Onlar, haklarında hiçbir bilgileri olmadıkları hâlde, sırf cahillikleri yüzünden putlara tapındılar. Putları tanrı edindiler. (Bursevî, 1969/1389: V, 223)

##### b) Ashâb-ı Kehf’in Psikolojik Durumu

###### b.1. Korku

Ashâb-ı Kehf taşlanarak öldürülmekten veya dinlerinden döndürülmekten korkmaktadır: *“Çünkü bakın, sizin varlığını öğrenirlerse ya sizi taşlayarak öldürürler ya da zor altında sizi kendi dinlerine döndürürler ki, bu durumda, bir daha asla kurtulamazsınız!”* (Kehf, 18/20) Eğer o kâfirler, zorlama yoluyla bu gençleri küfre döndürüp, onlar da bir müddet bu küfrü izhar ettiklerinde, o zaman kalpleri bu küfre meyletmeye başlar ve böylece kâfir olmuş olurlardı. Böyle bir ihtimalin bulunması onların korkularının sebebidir. (Râzî, t.y: XXI, 104)

###### b.2. Tedbir

Şehre gönderdikleri arkadaşlarını tedbirli davranmasını istemektedirler ki durumları anlaşılmasın: *“...Şimdi içinizden birini şu gümüş paralarla şehre gönderin de, baksın yiyeceklerden en temizini hangisi ise size ondan azık olarak alıp getirsin. Ama çok dikkatli davranın, sakın kimseye sizden bahsetmesin.”* (Kehf, 18/19) Onlar aynı zamanda akıllı, zeki ve olayların nereye varacağını bilen gençlerdir. Kur’an onların uykudan uyandıklarında tedbirli

davranarak arkadaşlarının tedbirli davranmasını istemişlerdir. Bunun ayette zikredilmesi de inananların bir mücadele esnasında her zaman tedbirli davranmasının lüzumlu olduğunu göstermektedir. Nitekim Allah'ın resulü Mekke'den Medine'ye hicret ederken ilk önce Medine yönüne gitmemiş daha sonra Medine'nin aksi istikametinde bulunan Sevr mağarasında gizlenmiş, tehlike azaldıktan sonra yoluna devam etmiştir. Aynı şekilde diğer peygamberler de hayatlarında tedbirli davranmış, işin varacağı neticeyi hesap ederek da'vet esnasında gereken hassasiyeti göstermişlerdir.

### b.3. Allah'a Bağlılık

Mağaraya sığınan gençlerin, imanî bir tereddütleri olmadığı gibi Allah'ın kendilerine yardım edeceği hususunda herhangi bir şüpheleri yoktu. Allah'ın rahmetini istemeleri ve işlerinde kolaylık göstermesini dilemeleri bunu izah eder mahiyettedir: *"Hani, o gençler mağaraya sığındıkları zaman, "Ey Rabbimiz!" demişlerdi, "Bize katından bir rahmet bahşet ve içinde bulunduğumuz (haricî) şartlar ne olursa olsun bizi doğruluk bilinciyle donat!"* (Kehf, 18/10) Bu dua, Ashâb-ı Kehf'in Allah'tan yardım dilemesini ifade eder.

Başka bir ayette de onların Rablerine inanmış gençler olduğundan bahsedilir: *"Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini artırdık."* (Kehf, 18/13) Allah'ın hidayetlerini artırması ile ilgili olarak, onlar hak dinde sabit kılınmış ve kendilerine onun gizli güzellikleri gösterilmiştir. (Bursevi, 1969/1389: V, 221)

Ayrıca ne kadar kaldıkları ile ilgili olarak her şeyin en iyisini Rablerinin bileceğini ifade etmeleri Allah'a olan bağlılıklarını göstermektedir: *"Derken (günü gelince) onları uykudan kaldırdık ve (olup biteni) birbirlerine sormaya başladılar. İçlerinden biri: "(Burada) bu şekilde ne kadar kaldınız?" diye sordu. Ötekiler: "Ya bir gün ya da günün bir kısmı kadar" dediler (İçlerinden daha derin bir sezgiyle donanmış olanlar:) "Ne kadar kaldığımızı en iyi Rabbimiz bilir" dediler..."* (Kehf, 18/19) Ashâb-ı Kehf mağarada kalma süreleri ile ilgili değişik görüşler ortaya koyduklarını görüyoruz. Aralarındaki münazaradan sonra son noktayı da ifade ederek en sonunda Allah'a olan bağlılıklarını da ortaya koyarak işin iç yüzünü en iyi bilen Allah olacağını belirtmişlerdir.

### b.4. Cesaret

Onlar kavimlerinin gittiği yolun yanlışlığını ortaya koyarak cesaretle onlara hakkı haykırışlardır: *"Kalplerini pekiştirmiştik; öyle ki, doğrulup (birbirlerine): "Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir", demişlerdi "Biz asla O'ndan başkasına yalvarıp yakarmayacağız, (çünkü böyle bir şey yaparsak) çok çirkin bir şey dile getirmiş oluruz!"* (Kehf, 18/14) Bu gençler yeri geldiğinde

---

hakkı ve doğruyu karşılarında ki muhatap kim olursa olsun haykırabilecek cesarete sahiptiler. Onların bu şekilde hakkı söylemelerine karşılık Allah da onların imanlarını artırmış, kendilerine basiret vermiştir. Ashâb-ı Kehf rahatlığı terk edip çeşitli çilelere katlanmıştı. Onlar, kendilerini dinlerinden döndürmek isteyen Tağutun karşısına dikilip hakkı söyledikleri için Allah onların kalplerine cesaret vermiş, sabretmelerini kendilerine ilham etmiş ve iman huzuruyla kalplerini güçlendirmişti. (Taberi, 2003/1424, XV, 179)

#### **b.5. Tevekkül**

Bu gençler Allah'a tevekkül ederek katından bir rahmet vermesini, işlerinde doğruyu göstermesini ve başarılı kılmasını dileyerek Allah'a tevekkül etmişlerdir: *"Hani, o gençler mağaraya sığındıkları zaman, "Ey Rabbi-miz!" demişlerdi, "Bize katından bir rahmet bahşet ve içinde bulunduğumuz (haricî) şartlar ne olursa olsun bizi doğruluk bilinciyle donat!"* (Kehf, 18/10) Yani rahmet hazinelerinden, lütuf ve ihsanından olmak üzere bize rahmet ver. Rahmet ise, marifetullahı, sabra, rızka ve düşmandan emin olmaya iletilmeleridir. (Râzî, t.y: XXI, 83)

#### **b.6. Temizlik Anlayışları**

Bu gençler şehre gönderdikleri arkadaşlarından yiyeceğin temiz olmasını istemektedirler: *"...Şimdi içinizden birini şu gümüş paralarla şehre gönderin de, baksın yiyeceklerden en temiz hangisi ise size ondan azık olarak alıp getirsin..."* (Kehf, 18/19) Onların temizlik anlayışları o kadar ulvi ve derindir ki şehre gönderdikleri kimseden temiz yiyecek getirmesini, kötü yiyecek getirmemesini istemektedirler.

#### **b.7. Kimseyi İncitmeme**

Pazara gönderdikleri arkadaşlarından nazik davranmasını istemektedirler: *"...nazik davransın ve sakın sizi kimseye sezdirmesin."* (Kehf, 18/19) Ashâb-ı Kehf'in kimseyi incitmeme üzerine bir hayat anlayışları vardı. Bu anlayışları gereği onlar halka nazik davranmayı, onları incitmemeyi şiar edinmişlerdi.

#### **b.8. Birbirlerinin Dostu Olmaları**

Ayetlerin geneline baktığımızda gençlerin gerçek manasıyla birbirlerinin dostu olduklarını görüyoruz. Ashâb-ı Kehf kavimlerinden ve onların tapmakta oldukları şeylerden uzaklaşarak rablerinin rahmetine gark olmuş, böylece de Allah, onların işlerinde kolaylık sağlamıştır: *"(İçlerinden biri şöyle demişti:)"* *"Bunun içindir ki, şimdi siz onlardan da, onların Allah'tan başka tapındıkları bütün o asılsız şeylerden de uzaklaşıp şu mağaraya sığın ki, Rabbiniz rahmetini size ulaştırsın ve sizi durumunuza göre ruhlarınızın ihtiyaç duyabileceği şeylerle donatsın!"* (Kehf, 18/16) Burada söz konusu olan konuşma, dinleri sebebiyle kaçmaya azmettikleri zaman mağaraya sığınanların, kendi aralarındaki konuşmalarıdır. Eğer inanç konusunda, onlardan ve

onların Allah'tan başka olan tanrılarından veya Allah'tan başkalarına olan ibadetlerinden ayrıldı iseniz o zaman mağaraya sığınarak korunabilirsiniz. Eğer böyle yaparsanız, içinde bulunduğunuz sıkıntıdan kurtulma konusunda, Rabbiniz size kendi katından ve rahmetinden kolaylıklar ihsan eder. Sizi iki dünyada da yüceltir. Çünkü sizler, din için yurdunuzu terk edip kaçmışsınızdır. Onun içindir ki Allah, sizlere faydalanacağımız şeyleri ikram edecektir. (Bursevi, 1969/1389: V, 223)

### **b.9. Adanmışlık**

Bu gençler kendilerini bu yola adanmış, bu yüzden kavimlerini terk edip mağaraya sığınmışlardı. Bunlar savundukları hak dava uğrunda gerekirse canlarını verecek kadar bir adanmışlık duygusu içerisindedirler.

### **c) Olaya Şahit Olanların Psikolojik Durumu (Saygı, Hürmet ve Hayranlık)**

Ashâb-ı Kehf'in durumuna vakıf olanlar onlara derin bir saygı ve hürmet beslemektedirler. Bu gençlerin davaları uğruna bu kadar çileye katlanmaları olaya şahit olan bu insanları Ashâb-ı Kehf için bir şey yapmaya itmektir. Onlarda bu saygılarının gereği olarak mağaranın çevresine bir mescit yapmayı düşünmüşlerdi: "... *Ve böylece (o şehrin ahalisinden) bazıları: "Onların anısına bir anıt dikin; onların başına gelen her neyse, bunu en iyi Allah bilir" dediler. Görüşleri genel kabul gören başkaları ise: "Doğrusu, onların anısına mutlaka bir mescid yükseltmeliyiz!" dediler.*" (Kehf, 18/21) Onların durumunu bilen, çoğunluğu teşkil eden Müslümanlar ve onların idarecileri ise, mağara kapısı üzerine orada Müslümanların namaz kılıp, bereket elde edecekleri bir mescit yapmak istediler. (Bursevi, 1969/1389: V, 232)

### **d) Kıssanın Anlatıldığı İnsanların Psikolojik Durumu**

#### **d.1. Allah'ın Yardımının Gerçekleşeceğine Dair İnanç**

Allah'ın yardımı inanan ve bu inancının gereğini yerine getirenler için er ya da geç gerçekleşmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bunun örnekleri çoktur. Bundan sonra da inananlar için Allah'ın yardımı mutlaka vaki olacak bir durumdur. Çünkü Ashâb-ı Kehf örneğinde olduğu gibi baskı ve zulümden kaçan bu gençler, Allah'ın yardımını ve bir kurtuluş yolu göstereceğini ümit ederek, "Rabbimiz! Bize rahmet et ve bize bir kurtuluş yolu hazırla!" diye dua ettiler. Allah onların dualarını kabul etti ve kendilerini orada uzun müddet derin bir uykuya daldırarak yardımını onlara ulaştırdı. (Karaman & diğerleri, 2007: III, 542)

#### **d.2. Tevekkül**

İnananlar bu kıssada anlatıldığı gibi Allah'a tevekkül ederek yardımı ancak Allah'tan beklemek durumundadırlar. Mü'minlerde sıkıntı ve meşakkatle mutlaka karşılaşacaklar fakat Allah'tan ümitlerini hiçbir zaman kesmeyeceklerdir.

### d.3. Öldükten Sonra Dirilme

Bu kıssanın vermek istediği mesaj öldükten sonra dirilmenin mutlaka gerçekleşeceği'dir. Yüce Allah'ın, mağaradaki gençleri hiçbir gıda almadıkları halde uzun süre uyuttuktan sonra bedenlerinde herhangi bir bozulma olmadan tekrar uyandırması O'nun insanları öldükten sonra tekrar diriltebileceğine dair bir misal ve delildir. (Karaman & diğerleri, 2007: III, 544)

### d.4. Allah Yolunda Hicret

İnanan biri kişi, dini için aile efradını, çoluk çocuğunu, yakınlarını, dostlarını, vatanını ve bütün mallarını bırakıp hicret edebilmelidir. Rasûl-ü Ekrem ve Ashabı dinlerini koruyabilmek için yurtlarını terk etmişlerdir. Ashâb-ı Kehf kıssası Mekke'de işkence gören mü'minleri teselli etmek, onları cesaretlendirmek ve gerektiğinde onlar gibi hicret edilmesinin lüzumuna işaret eder. (Dağhan, 1998: 57)

### 5. Ashâb-ı Kehf Kıssasında Zamanın Metafizik Boyutu

Ashâb-ı Kehf mağarada o kadar yıl kalmalarına rağmen az bir zaman kaldıklarını düşünmüşlerdi: "...İçlerinden biri «ne kadar kaldınız?» dedi. (Kimi)«Bir gün ya da günün bir kısmı kadar kaldık» dediler..." (Kehf, 18/19) ayeti bütünüyle dünyevi algılara bağlı beşerî "zaman" kavramının yanıltıcı, aldatici olduğunu ima etmektedir. (Esed, 1999: II, 589, Dipnot No: 24) Ardından ne kadar kaldıkları ile ilgili bilgiyi Allah'ın en iyi bir şekilde bileceğini söylemişlerdir: "... Ne kadar kaldığımızı en iyi Rabbimiz bilir." (Kehf, 18/19) Bu kimseler, başlarından geçen olayın sadece pratik ve zahirî yanılla ilgilenen arkadaşlarının tersine, "uykuya dalma"yla "uyanma" arasında geçen zamanın, ölüm ve ölümden sonra kalkış olgusuna kıyasla tek başına bir anlam ve gerçekliği olmadığını anladılar. (Esed, , 1999: II, 589, Dipnot No: 25) Allah Teâlâ bu ayette, çeşitli olaylar ve süreler hakkında kesin bilgileri olmadığı halde fikir yürütenlere itibar edilemeyeceğini, ihtilaf eden gruplardan birinin, diğerinden daha doğru söylediğini, doğruyu ancak kendisinin bileceğini ve bizlere de bildireceğini beyan etmektedir.

Onlar güneş doğduğu zaman mağaraya girmişler ve batması esnasında uyandırılmışlardı. Böylelikle o batışın oraya girdikleri güne ait olduğunu sandılar. Onların bu kanaatleri zanlarına dayalı idi. Çünkü uyuyan bir kimse ne kadar süre uyuduğunu hesap edemez. Bundan dolayı ne kadar uyuduklarına ait bilgiyi Yüce Allah'a havale ederek "ne kadar kaldığımızı Rabbimiz daha iyi bilir" demişlerdi. (Zuhayli, 2009, VIII, 245) Onlar, orada kalış müddetlerinin çok uzun olduğunu ve onun miktarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini delillere bakarak ya da ilham yoluyla anlamışlardır. (Nesefi, 1996: III, 17) Onlar kendi aralarında ne kadar kaldıklarını sorgulamaya başladılar. Onlardan bazıları bir gün ya da günün bir kısmında kaldıklarını ileri sürerken bir kısmı da onların kaldıkları süreyi Allah'ın daha iyi bildiğini belirttiler.



Ashâb-ı Kehf mağarada 309 yıl kalmalarına rağmen uyandıklarında bu sürenin farkında olmayarak sadece bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldıklarını düşünmüşlerdir. Aynı şekilde insanlar ahirette de dünyada kaldıkları zamanın bir gün veya daha az olduğunu söyleyeceklerdir. (Tâhâ, 20/104, Mü'minûn, 23/112-113) Buradan hareketle zaman kavramı kişiden kişiye değişme göstermektedir. Bizim algılarımızın dışında zamanın başka bir boyutundan söz etmek mümkündür. Biz bu yaşanan zaman içerisinde olduğumuzdan dışarıdan bunu gözlemlememiz mümkün olmamaktadır. Ahirette ise başka bir zamanda olacağımızdan ve dünyadaki hayatımıza dışarıdan bakabileceğimizden dolayı oradaki kalma müddetimizi bir gün veya daha az olarak nitelendiririz.

İrfânî bakış açısına göre zaman, onu yaşayanın kapasitesi oranında genişlemekte ya kısılmaktadır. Böylece zaman diliminin ölçüsü nispet edildiği şeye göre değişmektedir. (El-Câbirî, 2000: 468) Çünkü zaman, rölatifdir. (Kalın, 2005: 370)

Zaman kısa da olsa uzun da olsa madde ile fark edilir. Bakara sûresinde (Bakara, 2/259) zikredilen kimsenin dirilişinde yiyeceğinin bozulmadığını görmesi Kehf sûresinde 19-25. ayetlerde Ashâb-ı Kehf'in üç asrı aşkın bir süreyi bir gün veya bir günün bir kısmı zannetmesi, zamanın dürülmesi olayıdır. Yoksa bahsi geçenlerin, tamamen zamanın dışına çıktıkları söylenemez. (Kalın, 2005: 370-371) Normal şartlarda geçen ömür hakkındaki değerlendirmeler de hayatını "daha dünkü gibi" yahut da "gün, bugün; an, bu an" olarak özetleyen insan, geride bıraktığı 60 veya 70 yıllık ömrünü bir iki kelime ile çok kısa bir zamana sığdırmaktadır. Ancak vakia gerçekte çok farklıdır. Zihnin zamanı ölçmede çok isabetli bir ölçek olmadığı, zamanın sağlıklı ölçülebilmesi için değişmez, hassas zaman ölçeklerine ve zamanın ölçümünü bu hassas ölçeklerden takibe ihtiyacın zaruri olduğu açıktır. (Kalın, 2005: 371) Aslında, yer, zaman, madde ve hareket sadece bizim gözlemlerimize dayanan kavramlardır ve bize uygulanabilir ve ancak bizim için geçerlidir. Bu kavramları Allah katında değişmez kılarak, onların Allah katında da geçerli olduğunu öne süremeyiz. Allah bunlara bağımlı olarak hareket etmez. Çünkü bu kavramlara bağımlı olan bizleriz. Kur'an'da ifade edilen ayetlerden (Ta-ha, 20/102-104; Mü'minun, 23/112-113; Rum, 30/ 55-56; Bakara, 2/ 259; İsrâ, 17/ 52; Naziât, 79/46; Kehf, 18/ 25; Neml, 27/ 37-42) de anlaşıldığı gibi zamanı kendi ölçümüze göre değerlendirir, az veya çok deriz. (Deliser, 1997: 45)

### **6. Ölüm ve Tekrar Dirilme Gerçeği (Metafizik Boyut)**

Birçok âyet ve hadiste yaşatan ve öldürenin Allah olduğu belirtilir. Bu sebeple insan için çok önemli bir hadise olan ve onun iradesi dışında vuku bulan ölümün gerçekleştirilmesi Allah'a nisbet edilmiştir. (Topaloğlu, 2007: XXXIV, 34) Ashâb-ı Kehf kıssasında konuyla ilgili ayet şu şekildedir:

---

“Böylece (insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah’ın vâdinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler...” (Kehf, 18/21) Tefsirlerde buradaki “Bilsinler” fiilindeki zamirin onlara muttali olan insanlara raci olduğu, halkın da onların bu acayip ahvalini gördüğü için Allah’ın va’adinin gerçek olduğunu anladıkları belirtilmiştir. Allah’ın va’dinden maksat ise, ölümden sonra dirilmek ve haşrdır. (Arslan, t.y: X, 431) Bu ayeti şöyle açıklayabiliriz: Yani biz o devrin insanlarını, Ashâb-ı Kehf’in hallerine, ancak, Allah’ın, ba’s, haşr ve neşr ile ilgili vaadinin hak ve gerçek olduğunu anlasınlar diye muttali kıldık. (Râzî, t.y: 21, 104)

Rivayete göre gidenin elindeki para yakalanmasına sebep olmuş ve bu yüzden Allah Teâlâ onları şehir halkına buldurmuş ki Allah’ın vaadinin hak olduğunu ve ahiret gününün meydana geleceğinde hiç şüphe olmadığını bilsinler ve anlasınlar. Çünkü ne kadar kaldıklarını bilemeyen Ashâb-ı Kehf senelerce uyudukları mağaralarından, kabirden kalkar gibi uyanıp kalktıklarını anlamış ve vaktiyle ayaklandıkları müşriklere karşı başarılı olduklarını ve istedikleri Allah’ın merhametinin bir tecellisini görmüşlerdi. Dolayısıyla önceden iman ettikleri şekilde Allah’ın vaadinin hak olduğunu müşahade ile bilmiş oluyorlardı. (Yazır, 1979: V, 3240) Çünkü onların uyuyup uyandırılmaları, ölüp sonradan diriltile kimsenin hâline benzer ki bu kadar uzun süre onları uyutmaya ve bir şey yiyip içmeksizin buldukları hal üzerine korumaya kadir olan bir kimse elbette ki ölüleri de diriltmeye kadir olur. (Zuhayli, 2009: VIII, 244) O günkü insanlara da bunların durumu haber verilmiştir ki Allah’ın va’adinin gerçek olduğunu ve ahiret gününde dirilmeden şüphe duymasınlar. O zaman insanları dirilme ve kıyamet konusunda şüphe duymuyorlardı. Allah’da ahiret hayatının varlığına delil olarak Ashâb-ı Kehf’i göndermiştir. (İbn Kesir, 1981/1402: II, 413)

Ashâb-ı Kehf’in başından geçen bu hadiseyle irtibatlı olarak onlar nasıl uyuyup senelerce sonra uyandırıldıysa aynı şekilde insanlar da vakti geldiğinde ölecekler ve diriltileceklerdir. Kur’an’da, sûr’a birinci üflemenin ardından –Allah’ın dilediklerinin dışında- bütün canlıların yok olacağı, ikinci üfleme üzerine yeniden dirilme hadisesinin gerçekleşeceği ve ölmüş bütün yaratıkların yeniden canlanarak (Ez-Zümer, 39/68) belli bir hedefe koşuyormuş gibi (El-Meâric, 70/43) rablerinin huzuruna çıkacakları (Yâsîn, 36/51) anlatılır ve dirilişin, gerçeği öğrenme ve amellerin karşılığını görme hikmetine bağlı olduğu (En-Nahl, 16/38-39; et-Tegâbun, 64/7) vurgulanır. “Yevmü’l-ba’s” (Er-Rûm, 30/56) ve “yevmü’l-hurûc” (Kâf, 50/42) ismi de verilen o günde insanlar arasındaki soy yakınlığının fayda vermeyeceği, herkesin kendi derdine düşeceği ve bu yüzden kişinin kardeşinden, anne baba, eş ve çocuklarından kaçacağı, (Abese, 80/34-36) kimsenin birbirine bir şey sormayacağı, (El-Mü’minûn, 23/101) herkesin tek başına muhatap alınıp sorumlu

tutulacağı, bazı yüzlerin ak, bazılarının kara olacağı (Al-i İmrân, 3/106) şeklinde ahiret günü sahneleri ile ilgili bilgiler Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Kur'an, ölümden sonra dirilişi hayretle karşılayan ve bu konuda kesin bilgi sahibi olmak isteyenlere cevap teşkil etmek üzere, ölmüş ve parçalarına ayrılmış bazı canlıların yeniden diriltildiğini haber vermek suretiyle (El-Bakara, 2/72-73, 259-260) duyulur âlemden de örnekler vererek insan zihnini diriliş gerçeğine yaklaştırmaktadır. (Yavuz, 1992: V, 99)

Bir ayette kabir hayatının uyku (uyku yeri) olarak gösterilmesinden, ((İşte o zaman) Eyvah, Eyvah! Bizi kabrimizden kim kaldırdı? Bu, Rahmân'ın vaat ettiği'dir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler! derler. Yâsîn, 36/52) başka bir ayette de uykuyla ölüm arasında benzerlik kurulmasından (Allah (ölenin) ölümü zamanında, ölmeyenin de uykusunda ruhlarını alır. Bu suretle hakkında ölümü hükmettiği (ruhu) tutar, diğerini muayyen bir vakte (eceli gelinceye) kadar salıverir. Şüphe yok ki bunda iyi düşünecek bir kavim için kesin ibretler vardır. Ez-Zümer, 39/42) hareketle ölüm sonrası hayatın insan idrakine göre bir nevi uykudan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Fakat dünya hayatındaki uyku sırasında yaşanan iyi veya kötü durumlarına çok kısa sürmesine rağmen kabir hayatı uzun asırlara yayılmıştır. Ölüm sonrası hayatla Ashâb-ı Kehf'in mağara hayatı arasında ilişki kurulması mümkündür. Ancak Ashâb-ı Kehf için yapılan, "uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın" (El-Kehf, 18/18) nitelemesine karşılık kabir ehli için "hayatta oldukları halde onları sen ölmüş sanırdın" demek gerekir. (Topaloğlu, 2007, XXXIV, 35)

### **Sonuç**

Ashâb-ı Kehf kıssasında mağaradaki gençlerin 309 sene uyumaları, yemeden ve içmeden uzun süre mağarada kalmaları, hafıza kaybına uğramaları, fiziki olarak bir değişim geçirmemeleri ve kültürel olarak bir değişim yaşamamaları olağanüstü bir tarafı, yani Allah'ın kudretini ortaya koymaktadır. Güneş ışınlarının kendilerine teğet geçmesi, uykuda sağa sola döndürülmeleri ise fizik kanunları çerçevesinde gerçekleşen hadiselerle işaret etmektedir.

Ashâb-ı Kehf kıssasına konu olan gençler imanî noktada sağlam bir inanca sahiptiler. Onlar her zaman putlara tapmayı reddetmiş, bir olan Allah'a kulluk etme zevkini sinelerinde hissetmişlerdi. Sımsıkı sarıldıkları bu yoldan dönüşün ebedi bir felakete neden olacağını, bunun ise en kötü bir akıbetle sonuçlanacağını hesap etmişlerdi. Ashâb-ı Kehf bu psikolojiyle hareket etmiş, mağaraya sığınmış, orada senelerce uyutulmuş, uyandırıldıklarında Allah'a teslim olma, samimi bir mü'min olma psikolojilerinden hiçbir şey kaybetmeden hayatlarına devam etmek istemişlerdir. Yani bu gençler kendilerini Allah'a adanmışlardı. Onlar imanî ve Allah'a teslim olma noktasında mağaraya sığınmadan ve derin bir uykuya dalmadan önce hangi psikoloji üzerinde

---

iseler, 309 sene sonra uyandıklarında da aynı hâl üzerindeydiler.

Öte yandan Allah mağarada yaşanan hadiseleri insanların anlayabileceği bir zemine oturtmaktadır. Yoksa Allah'ın kudretiyle bu insanlar herhangi bir hareket yapmadan veya güneş ışınlarını almadan da muhafaza edilebilirdi. Kulaklarına perde vurulması ve uykuya dalmaları, güneş ışınlarının etkisinin kendilerine zarar verecek tarzda değil bilakis fayda verecek tarzda olması, uykuda sağ-sola dönmeleri fiziksel olarak izah edilmesi gereken hadiselerdir. Allah bu olayları zikrederek fizik kanunlarının da önemli olduğunu, tabiatın bir döngüsünün bulunduğunu, yasalar çerçevesinde hayatın devam ettiğini ortaya koymak istemiştir. Olayın mucizevî yönünün yanında bilimin ışığında, gelişen teknolojinin de katkısıyla, yeni keşiflerin ve insanlığın merakının in-sanoğluna faydasının olacağı da elbette bir hakikattir.

Kur'an bu olayda zaman kavramına da değinerek bizim kendi ölçeğimizde zamanı değerlendirmemizin Allah'ın değerlendirmesi ile farklı olacağını ortaya koymaktadır. Bizler bir mekân, zaman, madde ve hareketle sınırlı olmamıza rağmen Allah'ı Teâlâ bütün bunlardan müstağnidir. Zikredilen ayetler kendimiz açısından zaman, mekân, madde ve harekete bağlı olarak yanıltıcı bir zaman kavramı içerisinde olabileceğimize ve bu şekilde yaşayabileceğimizi işaret etmiştir. Bu da bize zamanın izafiliğini hatırlatmaktadır.

Onların derin uykudan uyandırılmalarının sebebi metafizik hakikatlere işaretidir. Allah onları diğer insanlara gösterilmiştir ki O'nun va'd ettiğinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez olduğunu anlasınlar. Bu olay, ölümden sonra ruhi ve bedeni olarak dirilmenin mümkün olabileceğini, insanı ilk defa yaratan Allah'ın ona tekrar hayat verebileceğini ortaya koymaktadır. 309 yıl gibi bir müddet insanları uyutan yaratıcının zaman ne kadar olursa olsun yine insanları yeniden diriltmeye kadir olduğu izahtan varestedir.

## KAYNAKÇA

Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, Okusan, İstanbul, t.y.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, y.y, 1999.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsiri Ruhi'l-beyân = Ruhü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Mektebetu Eser, İstanbul 1969/1389.

Dağhan, Mehmet Diyadin, *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu*, Haran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Şanlıurfa 1998.

Bilal Deliser, *Kur'an-ı Kerim'de Zaman Kavramı*, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri, 1997.

El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, Çev:Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.

Ersöz, İsmet, “*Ashâb-ı Kehf*”, DİA, İstanbul 1991.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev: Cahit Koçtak- Ahmet Ertürk, İşaret, İstanbul 1999.

Karaman, Hayrettin-Çağrıçı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce, İstanbul, 2009.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*, ihtisar ve thk: Muhammed Ali Sabuni, Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, Beyrut 1981/1402.

Kalın, Faiz, *Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet, İstanbul 2005.

Nesefî, Abdullah b. Ahmet, *Tefsirü'n-Nesefî*, tah: Mervan Muhammed Şe'ar, Daru'l-Nefais, Beyrut 1996.

Sayar, Kemal-Dinç, Mehmet, *Psikolojiye Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2009.

Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsirü'l-Kebir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, t.y.

Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, 310/923, *Tefsirü't-Taberi = Câmîü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003/1424.

Topaloğlu, Bekir, “*Ölüm*” DİA, İstanbul 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Ba's*” DİA, İstanbul 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, y.y. 1979.

Zuhayli, Vehbe, *et-Tefsirü'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeriatı*, Daru'l-Fikr, Şam 2009.

---

## İSRÂİLİYYÂT İLE MİTOLOJİ ARASINDA TARİHSEL BAKIŞ AÇISIYLA GÖLGELENEN ASHÂB-I KEHF

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK\*

### Özet

Bilindiği gibi Eski ve Yeni Ahid’te anlatılmayan ancak İslâm öncesi kültürlerde dilden dile dolaşan Ashâb-ı Kefh kıssasına Kur’an da atıfta bulunmuştur. Kıssa, isrâiliyyât ile mitoloji arasında tarihsel bakış açısıyla geçmişten günümüze hep gölgelenmiştir. Kur’ân’da anlatıldığı gibi geçmiş kültürlerin “gayba taş atarak” Ashâb-ı Kefh’in mağarada ne kadar kaldıkları, sayılarının ne kadar olduğu gibi konularla ilgilenmeleri (Kehf 18/22, 26), olayın esasını kavrayamadıklarını göstermiştir. Kur’ân mitolojilerden söz etmemesine (Nahl 16/24) ve her konuda olduğu gibi mağara arkadaşları konusunda da “gerçeği” anlatmasına (Kehf 18/13) rağmen, Kur’ân sonrası kültürün de bundan kaçamadığı ve değinilen konulara ilaveten kıssanın gerçekleştiği yerin neresi olduğu tartışmaları baş göstermiştir. Bütün bu spekülâtif yaklaşımlar, kıssanın mesajını gölgelemiş ve okuyucu ile kıssanın arasındaki mesafeyi açmıştır. Oysa Kur’ân mağara arkadaşlarının Allah’tan rahmet ve hidâyete götüreceği bilinç istediklerini, Allah’ın onların hidâyet bilincini artırdığını, bu olayın Allah’ın âyetlerinden biri olduğunu anlatır ve muhatablarından onlar hakkında bilinen ve görünenin dışında bilgi arayışına girmemelerini ister. Biz de bu çalışmada Kur’ân’ın isteğine uyarak, kıssanın kendisinden çok ondan çıkarılacak hisseye odaklanacak, ya da Kur’ân’ın deyişiyle kıssanın evrensel hakikat tarafını irdelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ashâb-ı Kefh, Yedi Uyurlar, Kur’ân, İsrâiliyyât, Mitoloji.

### ASHAB AL-KAHF AS BEING SHADOWED BETWEEN ISRAILIIYAH AND MYTHOLOGY

#### ABSTRACT

Quran refers to the story of the Kahf similar to the pre-Islamic cultures, which is not mentioned neither in the New Testament nor Old Testament. The story has been shadowed until today mostly because of the Israiliyyah and mythological approaches. The people pre-prophetic time of Islam did not understand what is really meant in the story because they were questioning how many days did sleepers stayed in the cave, how many people were they (Kahf 18/22, 26) etc. Even though Quran does not mention mythologies (Nahl 16/24) and explains the reality (Kahf 18/13) regarding to friends of the cave, pro-Quran culture could not escape from this threat and the place of the cave have been questioned by the Muslims. These kinds of approaches have brought a big gap between the readers and the story and prevented them to understand the main message. However, Quran does explain that the people of the cave asked guidance from Allah, which will show them the righteousness and blessing, that God opened their minds and hearts, and that this verse is one of the miracles and proofs of Allah, and does not want reader to struggle for learning more other than these kinds of messages. In this study, by listening the message of the Quran, we will focus on the message other than the story’s details, in another word as Quran says; we will examine the story’s universal reality.

**Key Words:** Ashab al-Kahf, Seven Sleepers, Qur’an, Israiliyyah, Mythology.

---

\*msenturk@bayburt.edu.tr - Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## GİRİŞ

Ashâb-ı Kehf Kıssası, 9 ilâ 26. âyetleri arasında yer aldığı Kehf Sûresi'ne ismini vermiştir. Mushaf sırasına göre 18. sırada bulunan Kehf Sûresi, mekkîdir ve genellikle kabul edildiği üzere nüzûl sırasına göre 69. Sûredir (Derveze, 1984: I/16; Cerrahoğlu, 1991: 86-87).

*Sûrede ashâb-ı kehf'ten (9-26) başka, iki bahçe sâhibi (34-44), dünyâ-âhîret karşılaştırması (45-49), Âdem-İblîs (50-53), Mûsâ-âlim kul ve Zülkarneyn (83-98) olayları anlatılmaktadır. Sûre, mağara arkadaşları olayını "kıssa", iki bahçe sahibinin olayı ile dünyâ (-âhîret) hayatını ve -bize göre-zımnî olarak Âdem-İblîs olayını "mesel" olarak tanımlamaktadır. Sûrenin 54. âyetinden hareketle Mûsâ-âlim kul ile Zülkarneyn anlatımlarının da mesel olarak tanımlanabileceği söylenilebilir. Kur'ân, 'meselin kıssa edilmesinden' doğrudan söz etmemekle beraber; Nahl 16/112 ile 118. âyetlerinin bağlam ilişkisi meselin de kıssa edilebileceğini gösterir (Sayı, 1995: 176). Buna göre kıssanın olayın işleyişinin aktarılmasını sağladığı, meselin ise olayı çarpıcı hale getirerek ilke(ler) çıkarılmasına imkan tanıdığı; böylece mesel ile kıssanın bir bütün halinde gerekli sonuçları çıkarmada insana değerlendirme imkanı verdiği ve kıssa ile meselin ortak noktasının da bu olduğu söylenilebilir (Sayı, 1995: 175, 179; Özcan, 1995: 111).*

Bilindiği gibi, Kur'ân'da anlatılan kıssaların gerçek olup olmadığı, başka bir deyişle tarihî mi edebî mi olduğu tartışılmalıdır. Daha çok modern dönemde dile getirilen 'Kur'ân kıssalarının tarihsel bilgiden ziyade; edebî ve sanatsal bir tarz olarak ibret verme amacını taşıdığı' şeklindeki yaklaşımın (Halefullah, 2002: 23-24, 153-235), klasik dönemde de tartışılan bir husus olduğu görülmektedir (Râzî, 2000: XX/102). Biz çalışmamız sınırları içerisinde ne Kur'ân kıssaları etrafındaki bu tartışmanın ne de mağara arkadaşları kıssasının gerçekliği tartışmalarının (Ersöz, 1991: III/465-466; Wensinck, 1977: IV/372; Halefullah, 2002: 216; Öztürk 2010: 330-332) ayrıntılarına girmeyecek ve Kur'ân'm mitolojilere yer vermediği (Nahl 16/24; Kalem, 68/15; Mutaffifin 83/12) ve onun anlattığı kıssaların gerçekleri ifade ettiğine dâir kabulümüzü zikretmekle yetineceğiz (Şimşek, 1993: 49-66; Şengül, 1996: 77-91; Demir, 2003: 124-128).

Bu doğrultuda bize göre ashâb-ı kehf kıssası gerçektir ve yaşanmıştır. Zira sûrede kıssanın anlatımına başlandığında, 13. âyetteki "*sana onların haberini hak ile anlatacağız/ قَحْلَابِ مَهَابِن كَيْلَعِ صُقْنُ نَحْنُ*" ifadesindeki "*hak ile/ قَحْلَابِ*" kısmını birçok müfessir gibi (Taberî, 2003: XV/179; İbn Atıyye, 2001: III/501; Râzî, 2000: XXI/83; İbn Kesîr, 1999: III/82; İbn Âşûr, 1997: XV/271; ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/62) "gerçek (veya doğru)" olarak anlıyor ve kabul ediyoruz. Ayrıca Salâh Hâlidî'nin de belirttiği gibi, "hak ile" nitelemesi okuyucu ve araştırmacıların Allah'ın gerçek ve doğru kelâmı ile yetinip

isrâliyyât ve mitoloji içeren kaynaklara başvurmamaları yönünde bir çağrı olsa gerektir (Halidî, 2005: II/38). Öte yandan âyette yer alan *nebe'* kelimesinin Kur'ân bağlamında daha çok “öncekilerin ve peygamberlerin haberleri” ile “kıyâmet” gibi ‘gerçekleşmiş ve gerçekleşmesi kesin hâdise(ler)’ (En'âm 6/34; Tevbe 9/70, 94; Nebe' 78/2; vd.) anlamında kullanılması, yine sûrenin başında Kur'ân'da hiçbir eğriliğin bulunmadığı hatırlatmasının bu anlamı pekiştirdiğini düşünüyoruz. Ayrıca gerçek olaylardan ibret almanın daha etkili, muhayyel mesellerin de gerçek mesellerden çıkarılmış olduğu husûsu dikkate alındığında; Kur'ân'daki mesellerin gerçek olmasının çok daha kuvvetli bir ihtimal olduğu düşünülebilir (Sayı, 1995: 175).

Kehf Sûresi'ndeki bütün bu kıssa ve mesellerle anlatılmak istenenin, başka bir ifadeyle sûrenin ana konusunun îmân-küfür ve dünyâ-âhiret tercihleri ile bu çerçevedeki ilâhî smav olduğu söylenebilir (Kehf 18/7, 28 vd. Ayrıca bkz. İslâmoğlu, 2011 a: 183). Şöyle ki, sırasıyla mağara arkadaşları geçici dünyayı terk edip “kalıcı hayrı”, âhireti seçmişlerdir. İblîs, kibirle cennetini ve âhiretini kaybederken, Âdem kaybettiği cennete geri dönmek için tevbe yolunu tutmuştur. Mûsâ ve âlim kul meseli ile dünyâ hayatı ekseninde bakıldığında, ilâhî sınav esprisi gereği, hayır görünenin şer, şer görünenin de hayır olabileceği anlatılmak istenmiş gibidir. Nihâyet Zülkameyn gibi dünyaya hükmetsen de, bunun geçici bir hükümlerlik olduğu ve esas olanın “kalıcı” âhiret hayatı olduğu anlatılmak istenmiştir denilebilir.

Bir önceki sûre İsrâ'nın sonu ile konu edindiğimiz sûre Kehf'in başlarında, Kur'ân'm hak üzere indiğinden ve Hz. Peygamber'in (sas) uyarıcılık ve müjdeleyicilik özelliğinden söz edilmesi de, hem iki sûrenin *münâsebeti* hem de Kehf'in ana teması noktasında ilgi çekici bir durum olarak görünmektedir (İsrâ 17/105; Kehf 18/1-2, 13).

Ashâb-ı Kehf kıssasının mesaj(lar)ı, isrâliyyât ile mitoloji arasındaki yaklaşımlarla geçmişten günümüze hep gölgelenmiştir. O nedenle biz tebliğimizde Kur'ân'ın çağrıya uyararak, “gayba taş atmayacak” ve kıssayı başka kaynaklarda aramayacak; geçmiştekiler gibi mağara arkadaşlarının sayıları, mağarada ne kadar kaldıkları ve söz konusu mağaranın neresi olduğu gibi konularla ilgilenmeyeceğiz. Kıssanın evrensel hakikat tarafını irdeleyerek, ondan çıkarılacak hisseye odaklanmaya çalışacağız. Zira Kur'ân'a göre, *hak* kıssadan alınacak hisse *öğüt, hatırlama, tefekkür ve ibrettir* (A'râf 7/176; Hûd 11/120; Yûsuf 12/111). Bunun için kıssanın mesajını Kur'ân dışında aramayacak ve çalışmamızı, ‘âyetlerin mesajı kendileri(nde)dir’ ilkesinden hareketle, âyetleri “adm adım”, dikkatlice, çözümleyerek, “kendimize” ve “hayata okumak” (İslâmoğlu, 2011 b: 704, 1185; Okuyan, 2011: 26-27) sûretiyle hazırlamaya çalışacağız.

### 1.Kur'ân'da Ashâb-ı Kehf Kıssası



Ashâb-ı Kehf'in Kur'ân'daki anlatımına geçmeden önce, nüzûl sebebini hatırla(t)mak yerinde olacaktır.

Kaynaklarda anlatıldığına göre, bazı Yahûdî ya da -muhtemelen İbn Âşûr'un dediği gibi- Hıristiyan din adamlarının yönlendirmesiyle, Kureyşliler Hz. Peygamber'e *ilk devirlerde kaybolmuş olan gençler; doğusuyla batısıyla yeryüzünü dolaşmış olan kimse ve rûh* hakkında sorular sormuşlar; O da "inşâallah" demeden, -vahiyden bir cevap gelir ümîdiyle- sorularına ertesi gün cevap vereceğini söylemiş, ancak on beş gün süresince vahiy gelmeyince, müşrikler sorularına cevap verilmediği gerekçesiyle yaygarayı basmışlardır. Rasûlüllah bu durumdan rahatsız olunca da Kehf Sûresi ile İsrâ 17/85. âyet inmiştir (Vâhidî, 2006: 208-209; İbn Âşûr, 1997: XV/242-243; Kâdî, 1996: 249-260; Elmalılı, trs.: V/3219-3220).

Çalışmamızda Kur'ân'da Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatımını, mağara öncesi ve mağaraya sığınma süreci ile mağaradan çıkış ve mağara sonrası dönem olmak üzere, iki başlık altında inceleyeceğiz. Sûrenin 10-17. âyetlerinde anlatılan dönemi, -uyanmanın mecâzî anlamıyla- "Birinci 'Uyanış' ve Mağaraya Sığınma", 18-27. âyetlerde anlatılan dönemi ise -uyanmanın gerçek anlamıyla- "İkinci Uyanış ve Mağaradan Çıkış" başlığı altında işleyeceğiz.

### 1.1. Birinci 'Uyanış' ve Mağaraya Sığınma

Allah'ın varlığına ve birliğine îmân ederek, karanlıklardan aydınlığa ulaşan ve böylece -mecâzen- "uyanmış" olan bir grup genç, Allah'tan rahmet ve çıkış yolu talep ederek "dünya karanlığından" "mağara aydınlığına" sığınmışlardır.

Bu gençler sığındıkları mağarada Allah tarafından yıllarca uyutulmuşlardır. Mağarada kaldıkları süre içerisinde gençlerin mağaranın genişçe bir yerinde buldukları ve güneşin onlara "zarar vermeyecek şekilde" mağaranın -içeridekilere göre olsa gerek- sağından doğup mağarayı "makaslayarak" solundan battığı anlaşılmaktadır. Hidâyeti tercih eden kimseye Allah'ın hidâyet ettiği, sapmayı tercih eden kimse için ise hidâyete götürecek dost ve rehber bulunmadığı belirtilerek; bu durumun -zimmnen- hidâyete erenler için Allah'ın mucizelerinden biri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca muhtemelen çürümeye karşı, gençlerin uykudayken sağa sola çevrildikleri, köpeklerinin de mağaranın eşiğinde uzandığı ve dışarıdan bakanların onları uykuda zannederek, onlardan uzak duracağı ve böylece korundukları anlatılmaktadır (Kehf 18/10-17; bkz. İbn Kesîr, 2000: IX/113-115).

Sonraki dönemlerde mağara arkadaşlarının kaç kişi olduklarını tartışan kimselerin (İbn Kesîr, 2000: IX/125-126; Elmalılı, trs.: V/3243-3244), gençlerin mağarada 300 ya da -hicrî takvime göre (İbn Kesîr, 2000: IX/125-126)- 309 yıl kaldıklarını ileri sürmelerine rağmen; bu konudaki mutlak bilginin gayb bilgisine sahip olan Allah'ın elinde olduğu ifade edilmiştir.

Hız. Peygamber'in hicret esnasında sığındığı Sevr Mağarası'nda yol arkadaşısı Hz. Ebû Bekr'e (ra) "üzülme Allah bizimle beraberdir" (Tevbe 9/40) demesi gibi, Allah kıyâm ettikten sonra sığındıkları mağarada gençlerle "beraber" olmuş ve onlara "rahmet ve kolaylık" ihsân etmiştir. Mağara, kendisine sığınan gençlerin önce uzleti/Hirâ'sı, sonra da hicreti/Sevr'i/Medîne'si olmuştur. Mağaraya sığınmaları, zamana karşı "ümmîleşerek", "yaşadıkları çağın (b)ağlarından kurtulup, zihnen, fiilen ve rûhen arınmalarının" (Kaplan, 2012: web) göstergesi olmuştur. Dünya karanlığına karşın mağara aydınlığına sığınan gençler, daralan dünyaya karşı genişleyen bir mağara bulmuşlardır (Halidî, 2005: II/53-54).

Ashâb-ı Kehf'in mağaraları genişlemeye ve aydınlatmaya devam etmektedir. Onlar gibi yaşadığımız dünyanın darlığından ve karanlığından şikâyet eden ve Allah'tan rahmet ve hidâyet bilinci isteyen kimselerin kendilerine "mağara(lar)" edinmeleri gerekmektedir. Başka bir ifadeyle mağara arkadaşı olmak, yaşanmış ve bitmiş bir süreç değildir ve küfür, şirk ve zulüm bombardımanından koruyacak "sığınaklar" edinmek hâlen gerekli olan ve olacak bir süreçtir.

## 1. 2. İkinci Uyanış ve Mağaradan Çıkış

Gençler, Allah tarafından yeniden "dirilti" uyardıklarında, aralarından birini para ile temiz yiyecek ve rızık temîn etmek üzere şehre göndermişlerdir. Ona şehirde dikkatli/"latîf" hareket etmesini ve kendilerini hissettirmemesini; zira şehir halkının yerlerini öğrenirlerse, kendilerini öldürebileceklerini veya dinlerinden döndürülebileceklerini; o takdirde hem dünya hem de âhirette asla kurtulamayacaklarını söylemişlerdir (Kehf 18/18-20).

Görüldüğü gibi mağara arkadaşlarının kendi paraları vardır ve onlar hak yolunun diğer davetçileri gibi, davet ehlinden herhangi bir karşılık beklentisi içinde değillerdir (Şuarâ' 26/109, 127, 145, 164, 180; vb.). Gençlerin yiyeceğın temiz ve "helâl" (İbn Kesîr, 2000: IX/118) olmasına çok önem verdikleri anlaşılmaktadır. Mağaraya saklanmakla kendilerini bedenlen güvence altına almış olan gençler, temiz ve helâl yiyeceklerle kendilerini rûhen ve ahlâken de korumayı düşünmüş olmalıdırlar. Yine şehre gönderdikleri arkadaşlarına, gizli ve hissettirmeden hareket etmesi yönündeki talimatları, korunma güdüsü ile açıklanabilir. Ancak anlaşılan o ki, Ashâb-ı Kehf'in korkuları, sadece dışlanmak, sürülmek ya da öldürülmek değil; aynı zamanda ve belki daha çok dinlerinden döndürülme ve bu sûretle ebedî kurtuluştan uzaklaşma tehlikesidir.

Allah bir şekilde şehir halkının gençleri bulmalarını ve böylece Allah'ın va'dinin hak olduğunun, kıyâmetin de şüphesiz gerçekleşeceğının anlaşılmasını sağlamıştır (Kehf 18/21).

Ashâb-ı Kehf, uzun süren uykularından uyandıklarında, kıyâmet günü kabirlerinden kalkan insanların “ne oluyor?!” (Zilzâl 99/3) demelerine benzer olarak (Halidî, 2005: II/63-64) ve yüz yıl uyutulduktan sonra “diriltilen” kimse gibi (Bakara 2/259), “bir gün ya da daha az” kaldıklarını düşünmüşlerdir. Ancak “ne kadar kaldığımızı en iyi Allah bilir” diyerek bu konuyu gereksiz yere uzatmamışlar ve bu örnek tutumlarıyla da bize mesaj vermişlerdir (Halidî, 2005: II/64).

## 2. Ashâb-ı Kehf’in Kur’ân’da Belirtilen Başlıca Nitelikleri

Bilindiği gibi, Kur’ân’ın kıssa anlatımlarında öncelikli hedefi tarihî malûmât değil, ibret vermek olduğu (Şimşek, 1993: 66; Öztürk, 2010: 21-25) için, Kur’ân kıssanın özüne ve esasına taalluk etmeyen konularda detaya girmez. Buna göre Kur’ân mağara arkadaşlarından Allah’a îmân edip O’ndan rahmet ve çıkış yolu isteyen, kalpleri îmân üzere pekiştirilen ve inançları uğrunda kıyâm eden gençler olarak söz etmektedir.

### 2. 1. Genç Olmaları

Gençlik, Kur’ânda ve hadîslerde -bizâtihi olmasa da- övülen bir niteliklerdir. Örneğin içinde yaşadığı toplumun putlarını kıran ve mağara arkadaşları gibi kendisine doğruyu yanlıştan ayıracak bigelik/rüşd verilen Hz. İbrâhîm (as), “genç” olarak nitelendirilmiştir (Enbiyâ 21/51, 60). Her ne kadar Hz. İbrâhîm’in genç olması, kavmi tarafmdan muhtemelen “tecrübesizlik ve aklı ermezlik...” anlamında değerlendirilmişse de; Hz. İbrâhîm, gençliğin sağladığı kirlenmemişlik ve enerji ile putlara karşı durmuştur. Zira gençlerin söz konusu “tecrübesizliğinin”, onlara çağının problemlerinden daha az etkilenmişlik gibi bir avantaj sağlayabileceği göz ardı edilmemelidir. Coşku, atılganlık, fedâkârlık, değerlere bağlılık... gibi özellikleriyle gençler devrimlerin ve reformların enerjisi olmuşlardır (Halidî, 2005: II/39-40). Hz. Peygamber de (sas) Allah’a kulluk içinde yetiş(tiril)en gençleri övmüştür (Buhârî, Ezân, 36). Peygamberlerin kendileri de, ilk takipçileri de genellikle gençlerden oluşmuştur. Örneğin Hz. Peygamber’in ilk sahâbîleri daha çok gençlerdendi (Hamidullah, 1993: I/87-108; Derveze, 1984: V/60).

Bilindiği gibi, Kur’ân’daki Hz. İbrâhîm ve ashâb-ı kehf’ten mülhem fetâ/genç kelimesinden hareketle, İslâm tasavvuf kültüründe de “gençlik/yiğitlik” anlamında *fütüvvet* kavramı ve âdâbı geliştirilmiş ve bunun için *fütüvvetnâmeler* yazılmıştır (Havvâ, 1991: VI/3166; Uludağ, 1996: XIII/259-261; Ocak, 1996: XIII/264-265; Yılmaz, 2006: 35-63).

Özetle mağara arkadaşları sûrede Allah’a îmân eden ve Allah’ın hidâyetlerini artırıp kalplerine metânet verdiği gençler olarak nitelendirilmiştir (Kehf 18/13-14).

### 2. 2. Yalnız Allah’a İmân Etmiş Olmaları

Ashâb-ı Kehf, Allah’a tevâhid üzere îmân etmişlerdir. Kur’ân’da genç

---

lerin hangi peygamberin getirdiği ilkeler doğrultusunda hareket ettikleri, hangi dîni kabul ettikleri belirtilmese de, bu dînin “geniş anlamıyla” *İslâm* olduğu anlaşılmaktadır.

Gençlerin îmânlarına şirki karıştırmadıkları, şirki Hak’tan sapmak olarak telakkî ettikleri, şirke bulaşmış toplumlarını eleştirdikleri, Lokmân gibi (Lokmân 31/13) şirki zulüm ve Allah’a iftirâ olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Yine içinde yaşadıkları şirke bulaşmış toplumlarına, bu konuda herhangi bir delîle sahip olmamaları nedeniyle eleştiri yöneltmişlerdir. Bu da kendi inançlarının zimnen tahkîkî olduğunu göstermektedir. Zaten Allah da gençlerin hidâyet bilinçlerini artırdığını belirtmektedir.

### **2. 3. Allah’tan Rahmet ve Rüşd İstemeleri**

Mağaraya sığınan gençler, Allah’tan *rahmet ve doğruya ulaştıracak bir bilinç/rüşd* istemişlerdir.

*Rahmet* kelimesi sûrede altı yerde geçmektedir. Sûredeki bu âyetlere (Kehf 18/10, 16, 58, 65, 82, 98) göre, gafûr ve rahîm olan Allah Hz. Mûsâ’ya (as) “ilm-i ledün” öğretecek olan sâlih kula, o sâlih kulun duvarı onarmasıyla kendilerine ait gömüyü çıkarma fırsatı verilmiş iki yetim çocuğa ve Ye’cûc ve Me’cûc’e karşı set inşâ eden Zülkarneyn’e rahmet verdiği gibi; mağara arkadaşlarına da îmânı nasîb ederek, mağaraya sığınmayı öğreterek, müşrik kavimlerinden ayrılmalarını sağlayarak, ve onları mağarada uzun süre koruyarak... rahmet ihsân etmiştir. Böylece gençler, inançlarını yaşayamamaları nedeniyle daralan dünyaya karşı, Allah’ın rahmetiyle genişleyen bir mağara bulmuşlardır.

Mağara arkadaşlarının Allah’tan talep ettikleri *rüşd* hidâyet manasındadır (Râgıb, 2002: 354) ve Kur’ân’da da bu anlamda kullanılmaktadır (Örnek olarak bkz. Bakara 2/186, 256; Hucurât 49/7; vd.). Sûrede dört yerde geçen (Kehf 18/10, 17, 24, 66) ve ikisi ashâb-ı kehf bağlamında kullanılan rüşd müfessirlerce içinde buldukları durumdan kurtulmalarını sağlayacak bir çıkış yolu, doğruyu yanlıştan ayıracak ve doğruya ulaştıracak bir bilinç... olarak yorumlanmıştır (Kurtubî, 2003: X/362; İbn Âşûr, 1997: XV/299; İslâmoğlu, 2011 b: 555, 557). Nitekim ashâb-ı kehf gibi genç olan Hz. İbrâhîm’e de rüşd verilmiştir (Enbiyâ 21/51). Sûredeki diğer iki yerde ise Hz. Peygamber’e mağara arkadaşları gibi rüşde hidâyet edilmesi için Allah’a yönelmesi ve Hz. Mûsâ’nın da kendisine ilim verilen kuldân rüşdü öğrenmesi emredilmektedir.

### **2. 4. Kalplerinin Pekiştirilmesi**

Allah, kendisine îmân eden gençlerin kalplerini îmân üzere sabitletiğini ve azim, sabır ve sebat ile birbirlerine kenetlediğini belirtmektedir. Aynı şekilde Kur’ân Bedir’de Allah’ın yağmur şeklinde gelen yardımının, mücâhidleri manevî kirlere arındırmak, kalplerini birbirine kenetlemek ve

ayaklarını hakikat üzere sabitlemek amacını taşıdığını ifade etmektedir (Enfâl 8/11).

### 2. 5. Kıyâm Etmeleri/Uzlete Çekilmeleri/Hicret Etmeleri

Gençlerin kıyâm etmeleri üç şekilde anlaşılmıştır: Biri kal(kış)mayı “gerçek anlamda” alıp gençlerin buluştuklarında ayağa kalkarak ‘göklerin ve yerin Rabbi’ne îmân ettiklerini ve O’ndan başkasına kulluk etmeyeceklerini, zira böyle bir tutumun haddi aşmak olacağı ikrâr etmeleri’; diğer ikisi ise kıyâmın “mecâz olarak”, bâtil inanca sahip krala ve onun bâtil inancına başkaldırı ile insanlardan ayrılarak Allah’a ilticâ etmeleri anlamındadır (Kurtubî, 2003: X/365-366).

Öyle anlaşılıyor ki, gençler ilk aşamada hak dîne inanmış ve kavimlerinin inancının bâtil olduğuna kanâat getirip küfre başkaldırmışlardır. Ancak bunun pasif bir başkaldırı olduğu söylenilebilir. Zira tevhîd inancını benimseyen gençler baskı ve zulüm karşısında uzleti ve hicreti tercih etmişlerdir. Böylece daha önce de belirttiğimiz gibi, sığındıkları mağara gençlerin önce “Hirâ’sı” sonra da “Sevr’i” olmuştur.

### 3. Ashâb-ı Kehf’in Kur’ân’da Belirtilmeyen Nitelikleri

Mağara arkadaşları etrafında çok fazla spekülâtif bilgi türe(til)miş (Taberî, 2003: XV/96-210) olmasına rağmen; Kur’ân onların kaç kişi ve kimler oldukları, meslekleri, ne zaman ve hangi devirde yaşadıkları, hangi dîne mensûb oldukları, hak dîne nasıl inandıkları, yaşadıkları şehir, sığındıkları mağara, mağarada ne kadar kaldıkları, köpeklerinin adı ve rengi... gibi konular hakkında ayrıntı vermemiştir. İbn Kesîr’in tabiriyle bunlar (dünyevî ve uhrevî) maslahatı bulunmayan hususlardır ve o nedenle Kur’ân’da belirtilmemiştir (İbn Kesîr, 2000: IX/117, 122; krş. Halidî, 2005: II/77, 81).

Kur’ân, bu tür ayrıntılara değinmediği gibi, kıssanın görünen kısmı dışında tartışmaya girilmemesini ve kıssa hakkında gabyî bilgi konusunda atıp tutanlara soru sorulmamasını emretmiştir. Hz. Peygamber bu emre uymuştur, zira bu konuda O’ndan mervî rivâyet(ler) yoktur. Emre kısmen sahabenin de uyduğu anlaşılmaktadır. Çünkü 22. âyetteki “*onları bilen azdır/* *أَلَيْسَ لَكَ آلٌ مُّمْلُوعِي أَمْ*” kısmıyla ilgili olarak; İbn Abbas’ın (ra) “ben Allah’ın istisnâ ettiği kimselerdenim, onlar yedi kişiydiler” şeklindeki değerlendirmesi (Taberî, 2003: XV/219) dışında konuyla ilgili rivâyet bulunmamaktadır.

Yeri ve zamanı belirtilmediğinden kesin olarak bilinmemesine rağmen, ülkemizde ve dünyanın farklı kültür ve coğrafyalarında ashâb-ı kehf hikâyelerine ve mağaralarına rastlanmasının bir anlamı bulunmaktadır. Bu anlam, bize göre kültürümüzdeki Nasreddin Hoca, Yûnus Emre ve Sarı Saltuk gibi kült kişilikler için çeşitli yerlerde yapılan anıt mezarlar/makam kabirleri gibi; geleneğin toplumun mağara arkadaşlarının değerlerini benimsemesi ve onlarla özdeşleşmek istemesidir. Ayrıca kapalılık ve belirsizliğe karşı, anlatı

ve anıtlarla somutlaştırma ve böylece daha işlevsel hâle getirme (örneğin bu sempozyumdaki dramatisasyon) durumu da göz önünde bulundurulmalıdır. Müfessirlerin konuyla ilgili nakillerini de bu doğrultuda değerlendirmek gerekir.

#### 4. Ashâb-ı Kehf Olayına Sonrakilerin Yaklaşımları

Mağaralarını belli etmek üzere konulan yazılı bir kitâbe nedeniyle (İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 274; Taberî, 2003: XV/157-161; İbn Kesîr, 2000: IX/106-107; Elmalılı, trs.: V/3225; Mevdudi, 1986: III/141; Ateş, trs.: V/292; İbn Âşûr, 1997: XV/260) “ashâb-ı rakîm” olarak da anılan ve yıllarca uyutulduktan sonra ashâb-ı kehf’in tekrar diriltilmeleri, kendileri ve içinde yaşadıkları toplum için yeniden dirilişi ve âhiretin varlığını gösteren bir mucizedir. Ancak hem onların döneminde hem de sonrasında yaşamış olan insanların olayın özü ile değil de, onları bu özden uzaklaştıracak, esasa taalluk etmeyen ve ibret değerini öteleyen ayrıntılarla meşgul oldukları görülmektedir.

Buna göre gençlerin döneminde yaşayan ve Taberî’nin aktardığı gibi onların inancını paylaşıp paylaşmadıkları kesin olarak belli olmamakla beraber, gençlerin inancına sahip çıktığı anlaşılan insanların (Taberî, 2003: XV/211, 216) bu olayı bir kabir veya mabed ile anıtlandırmak istedikleri görülmektedir. İbn Kesîr’den başlamak üzere -eski ve yeni- selefi müfessirlerce olumsuz anlam yüklense de (İbn Kesîr, 2000: IX/120; Mevdudi, 1986: III/162-163; İslâmoğlu, 2011 b: 560-561; Halidî, 2005: II/75-76); muhtemelen iyi niyet taşıyan ancak olayın özünü ıskalama ihtimali de bulunan söz konusu tutum, mağara arkadaşları olayının “nispeten” doğru anlaşılmadığını gösteren bir uygulama olsa gerektir.

Daha sonraki nesiller, -örneğin İbn Atıyye’ye göre Hz. Peygamber dönemi yahûdîleri (İbn Atıyye, 2001: III/507) - mağara arkadaşlarının kaç kişi olduklarını, mağarada kaç yıl kaldıklarını tartışmışlardır. Her iki durumda da sayılar verilmesine rağmen, bu konuları en iyi gayb bilgisine sahip olan Allah’ın bildiği belirtilmektedir. Oysa Kur’ân’da kıssanın (dînî ve dünyevî) fayda sağlamayan ayrıntılarıyla uğraşılması ve görünenin dışında gereksiz bilgi arayışına girilmemesi emredilmiştir.

Nübüvvet asrından sonra başlayıp günümüzü de içine alan dönemde ise ashâb-ı kehf olayının nerede gerçekleştiği ve mağaralarının neresi olduğu tartışmaları baş göstermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur’ân’da bu konuda herhangi bir bilgi olmamasına rağmen; -yukarıda arz ettiğimiz nedenlerle olsa gerek- ülkemizde Tarsus, Efes, Efsus (Afşin), Lice gibi şehirlerde; dünyada ise İspanya’dan Cezayir’e, Mısır’dan Ürdün’e, Suriye’den Afganistan ve Doğu Türkistan’a kadar çeşitli ülkelerde ashâb-ı kehf’e ait olduğu söylenen mağaralar bulunmaktadır (Ersöz, 1991: III/467; Öztürk 2010: 323).

#### 5. Kıssanın Verdiği Mesajlar

Kıssaların amaçlarından birinin Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara moral destek olduğu kabul edilebilirse de; Ahâb-ı Kehf Kıssası'nın dînî ve ahlâkî mesaj vermekten çok Hz. Peygamber'i müşrikler karşısında zor duruma düşürmemek ve nübüvvete hâlel getirmemek amacını güttüğünü iddia etmek (Öztürk 2010: 330) onu tarihsel alana hapsedmek olsa gerektir. Oysa diğer kıssalar gibi, söz konusu ettiğimiz kıssanın da Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara destek işlevine ilâveten, günümüz insanına verdiği/vereceği mesajlarından söz edilebilir.

Görebildiğimiz kadarıyla kıssada anlatılan evrensel gerçekler; tevhîd, gerektiği zaman bu uğurda mücadele, kıyâm ve hicret, Allah'ın rahmeti, yardımı ve buna güvenmek, Allah'ın va'di, yeniden diriliş ve âhiret inancı, Allah'ı hesaba katmadan hareket etmeme, Allah'tan başka sığınılacak melce' bulunmaması, kıssaların özü ile meşgul olunup gerçek amacı dışında değerlendirilmemesi ve iradenin Allah'ın iradesi ile kayıtlı oluşu... gibi hususlardır.

Bütün olarak kıssanın ana temasının "yeniden diriliş (ba's) ve âhiret inancı" olduğu söylenilebilir. Zira kıssanın anlatımına başlamadan hemen önceki âyetlerde, yeryüzünün türlü nimetlerle donatılması/yeşillendirilmesi (Kehf 18/7) ve sonrasında kurutulmasının; hayat ve ölüm, ölüm ve yeniden diriliş konusunda ashâb-ı kehf'ten daha canlı ve göz önünde işaretler olduğu belirtilmektedir. Buna göre Allah her mevsim toprağın üstündekileri canlandırması (Ankebût 29/63; Rûm 30/50; vb.) ve harâb olmuş şehre uğrayıp da "Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?!" diye soran ve bunun üzerine Allah'ın kendisini yüz yıl ölü olarak bıraktıktan sonra dirilttiği (ba's) ve mağara arkadaşları gibi bir gün ya da daha az kaldığını düşünen kimse (Bakara 2/259) gibi; ashâb-ı kehf de Allah'ın ölümden sonra dirilişi gösteren âyetlerindendir/delillerindendir.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Ahâb-ı Kehf Kıssası, yeniden diriliş ve âhiret ana teması etrafında, özetle tevhîd inancı ile bu uğurda mücadele, kıyâm ve hicreti anlatmaktadır. Bunu yaparken Allah'ın rahmetine ve yardımına sığınmayı, Allah'ın va'dini ve özellikle yeniden dirilişi ve âhiret inancını hatırdan çıkarmamayı; ayrıca Allah'ı hesaba katmadan hareket etmemeyi, zira Allah'tan başka sığınılacak melce' bulunmadığını belirtmektedir. Son olarak kıssaların özü ile meşgul olunmasını, gerçek amacı dışında değerlendirilmemesini ve insan iradesinin Allah'ın iradesi ile kayıtlı olduğunu vurgulamaktadır.

Afşin'de veya başka yerlerde, ülkemizde veya başka ülkelerde Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen mağaraları ve müştemilâtını, tevhîd mücadelesinin anı(msatıl)ması ve insanların bu mücadeleyi ve bu mücadeleyi verenlerin değerlerinin benimsenmesi bakımından önemli bir araç olarak kabul etmek

gerekir. Ancak bu noktada aracın amaç hâline getirilmemesi ve kıssanın özünün ve mesajının ikinci plana itilmemesi önemlidir.

Kehf Sûresi'nde bulunan Ahâb-ı Kehf Kıssası'nın sonu, mağara arka-  
kâşları konusunda münakaşa edilmemesi ve Kur'ân dışı kaynaktan bilgi  
arayışına girilmemesi emriyle son bulmaktadır. Görünen o ki, Hz. Peygamber  
(sas), bu emre uymuştur. Zira bu konuda O'ndan mervî rivâyetler bulunma-  
maktadır. Emre sahabe de kısmen uymuştur. Çünkü İbn Abbas dışında konuy-  
la ilgili rivâyet yok gibidir. O halde sıra bizdedir. Bizim de kıssanın kendisine  
ve vermek istediği mesaja odaklanarak, çalışmalarımızı kıssa ile mesajı ve  
ondan çıkaracağımız hisse arasındaki mesafeyi kapatacak yönde yoğunlaştır-  
mamız daha doğru olacaktır.

### KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs..

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (256/869-70); *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail; *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1991.

Demir, Şehmus; *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul, 2003.

Derveze, Muhammed İzzet (1404/1984); *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1421/2000.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr, yrs., trs..

Ersöz, İsmet; *"Ashâb-ı Kehf"*, DİA, İstanbul, 1991.

Halefullah; Muhammed Ahmed (1417/1997); *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.

Halidî, Salah Abdülfettah; *Kur'an Öyküleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2005, 2. bs..

Hamidullah, Muhammad; *İslâm Peygamberi*, İrfan Yay., İstanbul, 1993.

Havvâ, Saîd; *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kahire, 1412/1991, 3. bs..

İsfahânî, Râgıb (425/1034); *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1423/2002.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1392/1973); *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn, Tunus, 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147); *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Hanbel, Ahmed (241/855); *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (774/1372); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Sâmi b. Muhammed), Dâru Tayyibe, yrs..

İslâmoğlu, Mustafa; *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*, Akabe Vakfi Yay., İstanbul,



2011.

\_\_\_\_\_ ; *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2011.

Kâdî, Abdulfettah (1352/1932); *Esbâb-ı Nüzûl*, (Çev. Salih Akdemir), Fecr Yay., Ankara, 1996.

Kaplan, Yusuf; <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/YusufKaplan/umm%C3%AElesme-sureci-1-zihn%C3%AE-fi%C3%AEI%C3%AE-ve-r%C3%BBh%C3%AE-arinma-h%C3%A2li/32479> (17.09.2012).

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1272); *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003.

Mevdudî, Ebu'l-A'lâ; *Tefhimü'l-Kur'an*, (Çev. Muhammed Han Kayani, vd.), İnsan Yay., İstanbul, 1986.

Ocak, Ahmet Yaşar; *"Fütüvvetnâme"*, DİA, İstanbul, 1996.

Okuyan, Mehmet; *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul, 2011.

Özcan, Hanifi; *"Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi"*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Der., Sayı: IX, İzmir, 1995.

Öztürk, Mustafa; *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209); *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

Sayı, Ali; *"Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine"*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Der., Sayı: IX, İzmir, 1995.

Şengül, İdris; *"Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri"*, Diyanet İlmi Dergi, 1996, cilt: XXXII, sayı: 4.

Şimşek, M. Sait; *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1993.

Taberî, Muhammed İbn Cerîr (310/922); *el-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003, Riyad.

Uludağ, Süleyman; *"Fütüvvet"*, DİA, İstanbul, 1996.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (468/1075); *Esbâbu'n-Nüzûl*, eş-Şeriketü'l-Cezâiriyyetü'l-Benâniyye, 1428/2006.

Wensinck, A. J.; *"Eshâbü'lkehf"*, MEB İslam Ans., MEB Yay., İstanbul, 1977.

Yılmaz, Nuran; *"Klâsik Türk Şiirinde Ashâb-ı Kehf: İslâmî'nin Mesnevisi Örneği"*, ÇÜİFD, cilt: 6, sayı: 1; Ocak-Haziran 2006.

---

## HALK ŞAİRİ HAYATİ VASFİ TAŞYÜREK VE YEDİ UYURLAR DESTANI

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ERŞAHİN \*

### 0.1. ÖZET

Hayati Vasfi Taşyürek (1931-1990), Kahramanmaraşlı (Afşin-Tanır) bir halk şairi olmakla beraber yaşadığı dönemde ülke çapında bilinen bir isimdir. Halk şiirinin saz çalmayan, kalem şairi zümresindedir.

Hayati Vasfi, halk şiiri ve klasik şiir formlarının yanı sıra yer yer serbest formlar da kullanmıştır. Şiirlerinde aşk, sosyal tenkit, dini-ahlaki telkin, vatan-millet, tabiat, ideoloji gibi temalar daha öndedir. Güçlü bir şair olması hasebiyle birçok kişi üzerinde tesir icra etmiştir. Özellikle “Lügatçemiz” şiirine birçok kişi nazire yazmıştır.

H.Vasfi'nin birçok eseri vardır. Bunlardan bazıları kitap olarak yayınlanmıştır: Kalbimdeki Arzu (1950), Yedi Uyurlar Destanı (1957), Dile Gelen Anadolu (1973), Ülkü Tomurcukları (1976), Nazar (1992) Bazıları mahalli gazetelerde tefrika edilmiştir: Acılar Bulutu, Ebesinin Oğlu. Yayınlanmamış olanlar da vardır.

Hayati Vasfi'nin eserlerinden birisi olan “Yedi Uyurlar Destanı”, şekil olarak tam anlamıyla bir klasik (halk şiiri tarzında) destan özelliği göstermese bile yine de bu evsiftadır.

Hayati Vasfi, Ashabı Kehf öyküsünü 13 bölüm 352 mısralık bir manzum destan olarak ifade etmiştir. Destanın dikkate değer özellikleri bulunmaktadır.

Hayati Vasfi bu destam oluşturmaktaki gayesini “Yediler'in gerçek durağı olan Afşin'e hizmet.” ve Yediler'e karşı duyduğum sonsuz hayranlığı dile getirmek.” şeklinde ifade eder.

Destam oluştururken yazılı kaynaklar yanında bölgesindeki sözlü rivayetlerden de faydalanmıştır.

Öteden beri bu öyküyle ilgili çeşitli manzum örnekler görülse de H. Vasfi'nin eseri “Yedi Uyurlar” a dair özel bir eserdir.

### 0.2. Anahtar Kelimeler

Hayati Vasfi Taşyürek, Yedi Uyurlar, Ashab-ı Kehf

---

\*(KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi)

## FOLK POET HAYATİ VASFİ TAŞYÜREK AND THE EPIC OF SEVEN SLEPEERS

### 0.1. ABSTRACT

Hayati Vasfi Taşyürek (1931-1990), is a folk poet from Kahramanmaraş (Afşin-Tanır) and a name known throughout the country during his lifetime. He belongs to a class of folk poetry called 'kalem' (pen) poet that does not play 'saz' (instrument).

Hayati Vasfi used folk poetry and classical poetry forms as well as free forms exist locally. Themes such as love, social criticism, religious-moral inculcation, nation-people, nature and ideology are at the forefront of his poems. He has powerful poetry therefore he has affected many people. Especially about his poem "Lügatçemiz", many imitative poems (nazire) have been written.

There are many works of H. Vasfi. Some of them have been published as book: Kalbimdeki Arzu (1950), Yedi Uyurlar Destam (1957), Dile Gelen Anadolu (1973), Ülkü Tomurcukları (1976), Nazar (1992). Some have been published as feuilleton in local newspapers: Acılar Bulutu, Ebesinin Oğlu. There are also unpublished works.

One of Hayati Vasfi's works "Epic of Seven Sleepers", does not show exact formal characteristics of a classic (in the style of folk poetry) epic, nevertheless it still can be considered as in this character.

Hayati Vasfi expressed his Ashab-ı Kehf (Ashab al-Kahf) story as an epic poem, consists of 13 chapters and 352 verses. There are notable features of the epic.

Hayati Vasfi expresses his aim to compose this epic as "to serve the real stop of Seven: Afşin..." and "express my eternal admiration to Seven..."

He have benefited from written sources as well as verbal narrations from his region.

Although there have been various poetic examples of this story, the work of H. Vasfi is a special one about "Seven Sleepers".

### 0.2. Key Words

Hayati Vasfi Taşyürek, Seven Sleepers, Ashab al-Kahf

## 1. Hayati Vasfi Taşyürek

### 1.1. Hayatı

Hayati Vasfi Taşyürek, 17.5.1931 tarihinde, Afşin İlçesi'nin Tanır beldesinde doğar. Babası 45 yıl askerlik yapmış bir Osmanlı yüzbaşısı olan gazi Hüseyin Dede Efendi'dir. İlk evliliğinden iki oğlu iki de kızı dünyaya gelmiş ve bunları üçü vefat etmiş olan Dede Efendi'nin birtakım sebeplerden dolayı düzeni bozulur ve Tanır'a gelip yerleşir. Burada Şaire Zühre Hanım'la evlenir. Bu evlilikten Hayati Vasfi dünyaya gelir.

H. Vasfi ilkökul mezunudur. Fakat hususi bir eğitim görmüş, kendisini iyi yetiştirmiştir. Bu sebepten dolayı "alaylı" olarak nitelenir.

H. Vasfi, 19 yaşlarında Elbistan'da Naciye isminde bir kıza aşık olur. Annesi müsaade etmediği için bu kızla evlenemez. Annesi onu amcasının kızıyla evlendirmek istemektedir. Vasfi, askere gider ve askerde Naciye'ye olan aşkı gittikçe alevlenir. Dönüşte Naciye'yi annesine istetmeye karar verir. Ama annesi: "Oğlum şimdi amcanın kızı Hatice ile evlen, o bize sahip çıkar. İleride de Naciye ile evlenirsin." demesi üzerine annesini kıramaz ve Naciye ile evlenir. Bu evlilikten sonra bir kaç yıl geçer. Buna rağmen Vasfi'nin kalbindeki ateş sönmez. Elbistan'a her gidişinde Naciye ile görüşüp hasret gidermeye çalışır. Bu arada Naciye'nin kız kardeşi de Vasfi'ye aşık olmuştur. Bu umutsuz aşk kızcağızın kör olmasına sebep olacaktır. Naciye Hanım, Vasfi'ye: "Karından boşanırsan seninle evlenirim." der. Vasfi kabul etmeyince irtibatları kesilir. Daha sonra Hayati Vasfi İl Genel Meclis üyesi iken kaza geçiren Naciye Hanım, kazayı haber alıp yanına giden H. Vasfi'nin kollarında can vermiştir.

Hayati Vasfi'nin İsmet, Erdal ve Hüseyin isminde üç oğlu ile Zehra isminde de bir kızı vardır.

H. Vasfi memurluk, muhtarlık, Tanır Belediye Başkanlığı, K. Maraş İl Genel Meclisi ve K. Maraş İl Encümeni üyelikleri, ziraat, ticaret ve müteahhitlik yapar.

Tanır'da uzun yıllar muhtarlık yapmış, 1968 yılında Tanır'ın ilk belediye başkanı seçilmiştir.

1972 yılında belediye başkanları gezisine kafiye başkanı olarak katılır. Gezip gördüğü yerleri "Zürüh'de", "Alp Dağların'dan Mektup", "Varna", "Balkan Düşüncesi" şiirlerinde dile getirir.

H. Vasfi'nin gazeteciliği de vardır. 1963-1984 yıllarında aralıklı olarak Afşin'de "Efsus", Yine 1973 yılından sonra Afşin'in Sesi, daha sonra Yeşil Afşin gazetelerini çıkarır.

1983 yılından sonra Ankara'ya gider. Bu yıllarda Ankara'da Misk Sendikası'nda koordinatörlük yapar. Ankara günleri sürekli maddi sıkıntı içinde geçmiştir. Kendisi jeton bile satmıştır.

H. Vasfi'yi ecel Ankara'da bir bayram arefesinde bulur. Tanır'a dönme hazır

lığında iken kalp krizi geçirir ve 20 Nisan 1990'da Ankara'da hastanede vefat eder. Naşı Afşin'e getirilerek Tanır'a defnedilir.

### 1.2. Şahsiyeti ve Sanatı

Taşyürek'in en bariz özelliklerinden biride hatip almasıdır. Tok ve gür sesiyle toplulukları etkiler ve kısa zamanda coşturur. 12 Şubat kutlamalarında yıllarca en çok alkışı onun sözlerinin aldığı söylenir.

H. Vasfi, tam bir protokol adamıdır. Yöreyle devlet ricalinden biri geldiğinde onun karşılaması istenmiştir.

Soyadı Taşyürek olmakla beraber, O'nu tamyancılar hiç de taş yürekli olmadığını, aksine ipek gibi yufka yürekli, duygulu, ve samimi bir kimse olduğunu ifade eder.

H. Vasfi, sanatın maddi bir karşılığı olmaması gerektiği düşüncesindedir. Şair dostlarının şiirlerini şarkı sözü olarak sattığını kastederek "Ben bugüne kadar kalemimi satmadım, bugün de satmayacağım." demiştir.

İzinli-izinsiz şarkı sözü yapılan birçok şiiri varsa da bunlardan maddi bir gelir elde etmemiştir.

Hayati Vasfi, maddi sıkıntı çekmenin şairlerin kaderi olduğuna inanır. Aşık Veysel'i, Abdulhak Hamid'i, Mehmet Akif'i örnek gösterir. Kendi durumunun da onlarınkinden farklı olmadığını belirtir. (Nazar, s. 98)

Vasfi için önemli olanın maddi sıkıntılar değil, vatanın bütünlüğü ve milletin bekasısıdır:

"Dileğim şudur;

Benim için saadet

Milletin mutluluğu,

Devletin bekasısıdır. (Nazar, s. 98)

"Karacaoğlan, Dadaloğlu, Seyrani iyi tetkik edilirse; köklü bir kültüre sahip oldukları ortaya çıkar. Şair diplomalı cahil değil, diplomasız kamil olmak zorunadır. (Özer, s. 31)

"Şairlik bir iddia işi değildir, eser işidir. Şair susar, eseri konuşur. Onlar da er geç yanıldıklarını anlayacaklar, şiirin güzel, zengin sesinin arayışı içine gireceklerdir." (Özer, s. 31)

"Halk şiiri milletin tümüne yakınının vazgeçemeyeceği, vazgeçmediği sanat dünyasıdır. Onun kökleri tarihin enginliğindedir. Kendisi ise Türk milletinin şiir zevki ve taşan ruhunun zenginliğidir. Aksi sele benzer, sel gider kum kalır." (Özer, s. 31)

### 1.3. Şairliği

Küçük yaşlarda şiir yazmaya başlar. İlkokul beşinci sınıfta yazdığı "Yurdum" isimli şiir öğretmenlerinin dikkatini çeker. Kendisine ve ailesine bu konuda istidadının olduğu söylenir, bu da Küçük Vasfi'nin şiire olan şevkini iyice artırır.

---

İlk kitabı “Kalbimdeki Arzu”, 1950’de yayınlanır.

“O, halk şiirinin bir ekolü ve adeta bir deviydi. Yazdığı sayısız şiirlerle Türk kültürüne büyük hizmetler verdi. O, tam anlamıyla şiir dünyamızın gerçek üstadlarından. Yeri kolay kolay doldurulamaz. Bıraktığı eserler, yıllar boyu dillerde söylenmeye devam edecektir.” (Özer, s. 31)

“Evet, Anadolu’nun güçlü Halk Şairi... Hayati Vasfi saz şairi değildir. Şiir söylemekte saz çalmanın sağladığı kolaylık ve avantajlardan müstağnidir. O, kendi gücüne ve yeteneğine dayanarak şiir söyler ya da yazar.” (Emirmahmutoğlu, s.1)

H. Vasfi’yi esasen bir “kalem şairi” olarak nitelendirmek daha uygundur. Zira o, Halk Şiirinin saz çalan aşık zümresine yahut okuma yazması kıt avam zümresine değil tahsil görmüş, birçok şey okumuş olanlar topluluğuna mensuptur. Bunu, şiirlerinin keyfiyeti de göstermektedir.

H. Vasfi, okullarda okumamış olmakla beraber hususi bir eğitim almıştır. Onu bu sebepten dolayı “alaylı” olarak nitelendirmişlerdir.

H. Vasfi, Türk Halk ve Sanat Müziği’ne çok sayıda eser kazandırmıştır. Bunların bir dökümünü verememekle beraber, yeni bir örnek olarak Mustafa Yıldızdoğan’ın kasetine ismini verdiği “Dile Gelen Anadolu”yu gösterebiliriz.

Onun şiirleri, kendisi hayatta iken dahi hep izinsizce bestelenmiş, ama o bunu yapanlardan hiç bir talepte bulunmamıştır.

Çokça halk şiiri formlarını kullanmakla beraber klasik ve serbest formlar da kullanmıştır.

Büyük çoğunluğu heceli olmakla beraber aruzlu ve serbest tarzda şiirleri de vardır.

H. V. Taşyürek’in şiirinde bütün kafiye çeşitleri görülür. Bunlar içinde de en çok zengin kafiye kullanmıştır. Taşyürek, karşılıklı konuşma tarzındaki şiirlerinde aaab aaab aaab aaab kafiye düzenini kullanmıştır. Bu kafiye örüsüne diğer bazı şiirlerinde de rastlanır. O daha çok abab abab şeklindeki kafiye örgüsünü tercih etmiştir.

Hayati Vasfi şiirinde ağırlık sırasına göre aşk-sevgi, hiciv-tenkit, sosyal konular, dîni-ahlâkî konular, ideoloji, nasihat, vatan sevgisi, tabiat-güzellik, eskiyi özlem, pişmanlık temaları yer alır.

O vatanına, milletine, dinine, örf-adet ve harsına bağlı milliyetçi bir kimse-dir. Diğer taraftan H. Vasfi’nin şiirlerinde tasavvufun da özel bir yeri vardır. “Kime Sordumsa” isimli bu şiiri Eskişehir’de yapılan Yunus Emre Şiir Yarışması’nda 1300 şiir arasında birincilik ödülü alır.

Güçlü bir şair olması hasebiyle birçok kişi üzerinde tesir icra etmiştir. Özellikle “Lügatçemiz” şiirine birçok kişi nazire yazmıştır.

#### 1.4. Eserleri

H. Vasfi'nin birçok eseri vardır.

Bunlardan kitap veya kitapçık olarak yayınlanmış olanlar şunlardır:

- Kalbimdeki Arzu, İş Basımevi, K. Maraş, 1950
- Yedi Uyurlar Destanı, İş Basımevi, K. Maraş, 1957, 1959, 1963
- Dile Gelen Anadolu, Yağmur Yay., İstanbul, 1973
- Ülkü Tomurcukları, Nüve Matbaası, Ankara, 1976
- Nazar, 1992

Mahalli gazetelerde tefrika edilenler şunlardır:

- Acılar Bulutu; Efsus Gazetesi (Tefrika)
- Ebesinin Oğlu; Elbistan'in Sesi Gazetesi (Tefrika)

Yayınlanmamış kitap olarak adı geçmekle beraber ailesinden alınan bilgiye göre metni olmayanlar ise şunlardır:

- Er-rahman Suresi Şerhi
- Gelin Başlı Dağlar
- Türkmen Türküleri

Öte yandan yayınlanmamış "Selçukname" adlı uzun manzumesinin metni bulunmaktadır.

## 2. Yedi Uyurlar Destanı

### 2.1. Kitap-Baskı

Yedi Uyurlar Destanı, ilki 1957 yılında olmakla beraber birçok defa basılmış bir eserdir. Tespitlerimize göre 1957, 1959, 1962, 1963, 2007 (Un Sandığı 3 içinde) yıllarında olmak üzere en az beş defa basılmıştır. Bunun daha fazla olması da kuvvetle muhtemeldir.

### 2.2. Hayati Vasfi Taşyürek'in Kitaba yazdığı Takdim-Önsöz

"Mağara Yârâni Yedi Uyurlar

"Bu seriyi kaleme almaktan gayem, Yediler'e karşı duyduğum sonsuz hayranlığı dile getirmekten ibarettir. Deyimlerin esasını çevredeki söylentilerle bu konudaki araştırmalarım teşkil eder.

Yediler'in gerek isimleri, gerek uyudukları mağaranın bulunduğu yer hakkında söylenenlerin hepsine hürmet beslemekteyim.

Önce: "Zannetmem ki değer mekânlarında/ Bunların kıymeti İmanlarında" olduğuna göre, bundan ilerisinin incelemesi de, münakaşası da yetkili üstatlara düşer. Kaldı ki; bizim bu konu da hiçbir iddiamız yoktur. 309 sene bir mağarada uyuyan yedi (7) delikanlının ilahi kitaplarda hikâye edilen hayatlarını ve örnek hareketleri ile sonuçlarını destanlaştırmakla bir hayranlık ifade etmek istedik.

Bu ufak broşürle Yediler'in gerçek durağı olan Afşin'e küçük bir hizmette bulunabildimse bahtiyarım. Tanır 1959"

### 2.3. Destan Metni (Yedi Uyurlar Destanı)

Buraya aldığımız metin, “Un Sandığı 3” isimli kitapta 1963’de Gençlik Basımevi baskılı 32 sayfalık kitapçıktan iktibas edilen metindir.

Destan metni kimi yerlerde (1) daha kısa metinlerine rastlansa da 13 bölüm 354 mısradan oluşmaktadır. Şimdi sırayla bölümlere bakalım:

#### I. Yedi Uyurlar (2)

Koşma düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 12 dördlük ve 48 mısradan oluşur.

Yüzyıllar öncesi Arabisus’ta (3)

Eşraftan sayılır yedi genç vardı.

Bu gençler bu devirde, her hususta

Hakkın birliğine inanırlardı.

Bu günlerde bu civarın âmiri

Takyanus (4) denilen zâlimin biri

Şerriyle korkutmuş idi her yeri

Putu kurban keser tapınırlardı.

Büstüne ibadet için o sultan

Bütün ülkesine eyledi ferman

Bu emri tutmayan yüzlerce insan

Kırbaçlar altında kıvranırlardı.

Hakk’a iman eden bu yedi gence

Sökmedi bu emir sıra gelince

Dediler; “yapsanız türlü işkence

Bizim kalbimizi Hakk aşkı sardı”

Dakyanous Efsus’un bu gençlerini,

Takip etti bir zaman peşlerini,

Gençler de kesince ümitlerini,

Tek düşünceleri yurttan firardı.

Dediler; “gidelim biraz kenara”

“Bakalım ne şekil alır manzara”

“İbadet etmekten ise küffara”

Bu yolda yürümek en büyük kârdı.

Çıktılar şehirden gizlice gençler

Fakat nereyeydi bu meçhul sefer?

Gezerken bir çobana rast geldiler

Çoban da İmanlı sırdaş arardı.

Sordular; “var mıdır gizlenecek yer?”

Saklanalım biraz bulaşmasın şer

Çoban; “vardır” diye önde ilerler

Köpeği de peşi sıra koşardı.



Durup konuştular “aman bu hayvan?”  
“Bildirir bizleri en nâzik bir an”  
Taşladılar; “gelme” diye bir zaman  
Bunlar taşladıkça Kıtmır çoşardı.  
Nihayet Mevlâsı dil verdi kelp’e;  
“Ne istersiz benden? Biraz durun be!..”  
“Sizdeki İymandan eser var bende  
“Bu hale Yediler şaşırılmışlardı.  
Çoban; “geldik” dedi “O mağaraya”  
Uygun ise gizlenelim buraya,  
Yediler toplandı hep bir araya  
Kalplerini artık emniyet sardı.  
Sığındıktan sonra Gâni Hüdâ’ya  
Cümlesi gönülden var dı duaya  
Emanet ettiler canı Mevlâ’ya  
Bir huzur içinde uyumuşlardı.

## II. Yedilerin Duası

Koşma düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 2 dördlük ve 8 mısradan oluşur.

Kavmimiz ayrıldı gerçek yolundan  
Bizi selâmete erdir İlâhi.  
Sen yardım etmezsen Takyus elinden,  
Kaçıp kurtulmamız zordur Yârabbî.  
Tanrı (5) eylediler bir âciz kulu  
Bir kediden korkan olur mu Ulu,  
Hakk’a kavuşur mu benliğin yolu?  
Sapkınların gözü kördür İlâhi.

## III. Dakyanos’un Gazabı

Koşma düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 7 dördlük ve 1 beyit (bu her iki nüshada da aynı olduğu için 8. dördlüğün son iki mısraı silinmiş veya sehven yazılmamış diyemiyoruz.) ve 30 mısradan oluşur.

İşitince Dakyanos bu firarı;  
Arattı, tarattı bütün civarı  
Bulduramayınca uyuyanları  
Taş olan kalbiyle Gazaplanmıştı.  
Sordurdu gençlerin yakınlarına  
“Haber verin” diye “onları bana”  
İhanet eder mi ata oğluna;  
İçleri “bilmeyiz” diye yanmıştı.

Vadedildi "kim söylerse bu yeri?  
"Buldurursa bize firarileri"  
İhya olur bu vade bir serseri  
"Ben bulurum" diye iştahlanmıştı.  
Ararken kâfirin işi rast geldi;  
Bu mutlu ve gizli mekânı buldu,  
Zâlim Takyanus'un gözleri güldü  
Buğuz dolu kalbi ferahlanmıştı.  
Bir veziri memur edip bu hale;  
Dedi; "çabuk ulaş sen o mahal'e  
Mağranın kapısın kisle tut hele"  
Böylece bir ölüm hesaplanmıştı.  
Varırken kâfirler gurur içinde  
Uyurdu Yediler huzur içinde  
Pek vahşiyâne bu umur içinde  
Vezirin yüreği paralanmıştı.  
Belirdi kalbinde insaf eseri  
Dedi; "belki tarih arar bu yeri,  
Olsun tarihi bir kitabeleri"  
Diye, özel bir taş hazırlanmıştı.  
Mağranın kapısı kisle tutuldu  
Böylece Takyanus dertten kurtuldu (!)

#### IV. Yediler

Koşma düzeninde 11'li hece vezniyle yazılmış 4 dörtlük, 16 mısradan oluşur.

Ana-Ata'sının boynunu bükmüş  
Tenha bir mağrada durur Yediler  
Hak yolunda nice eziyet çekmiş;  
Takyanus'dan haber verir Yediler  
Zâlimin zulmünden yırarlar iken,  
Çobanla hal hatır sorarlar iken,  
Gizlenecek bir yer ararlar iken;  
Çoban Pınarı'na varır Yediler  
Anlaşıp el ele verildiğinde;  
Kıtmır'm sırrına erildiğinde,  
Sürünün taş olmuş görüldüğünde,  
"Ah!.." diye dizine vurur Yediler  
Kul dünyada eker ahrette derer;  
Hakk'ın hikmetine akıl m erer?  
Köpekleri bile cennete girer;  
Sıratın korkusuz yürür Yediler

### V. Hristiyanlığın Gelişi

Mesnevi düzeninde 14'lü hece vezniyle yazılmış 17 beyit, 34 mısradan oluşur.

Devrinde Peygamberken O Hazreti İsa'nın  
On iki Havarisi (6) vardı Ruhu Rahman'ın  
Erişince Efsus'a bir elçisi İSA'nın  
Dediler; "var mı senin, şu put için kurban'ın?"  
"Kapıda kesmedikçe, giremezsin kurbanı"  
"İşte bu heykeldürür bu ülkenin Rabbâni"  
Görünce bu muazzam gafleti Havariyyun;  
"Ben dışarda kalayım şehir sizlerin olsun"  
Diyerek sur dışında bir hamam icar etti  
Sırrını gelenlere tek tek aşikâr etti.  
"Ben ki Hava Dinini biliyorum" diyordu (7)  
Çokları da Hakk dine inanıp gidiyordu  
Bir Delikanlı geldi kolunda bir dilber kız  
Dedi "Hamam komple bize ait yalınız"  
"Ücretin her ne ise emret fazlasıyla al"  
"Ben buna razı olmam, bu bence fena bir hal"  
Diye türlü itiraz ettiyse de hamamcı  
Fikrinde ısrar etti durdu aslı haramcı  
Havariyyun; "Ey!. Oğul, etme bu iş fenadır"  
"Bana ne!.. son olacak fenalıklar sanadır"  
Diyerek razı oldu bu icara çarnaçar,  
Fakat O'nlar hamama girince kubbe uçar  
Her iki haramzâde can verirler böylece  
Ve devrin Hakimine haber gider şöylece  
Hamamcı bilir idi Hava Dinini gerçek,  
Gençleri bu sihirle öldürmüş olsa gerek  
Bundan haberder olan İmin ehlinin biri,  
Hemen geldi elçiye, dedi "terk et bu yeri"  
Deminki ölen gençler... oğludur Takyanus'un  
Çabuk uzaklaş buradan yoksa pişman olursun  
Havariyyun sezince işin vahametini,  
Terk etti o saatte zulüm memleketini  
Yetişemedi O'na atlıları zalimin  
Böyle girdi Efsus'a Musa'nın yaydığı Din.

### VI. Beliren Behreler

Koşma düzeninde 11'li hece vezniyle yazılmış 4 dörtlük, 16 mısradan oluşur.

---

Her faniye kısmet olan ölümden  
Dakyonus da canın kurtaramadı.  
Sonra gelenler de ecel önünden  
Kurtuluşa çıkar yol bulamadı.

Döndü bir eyyamdır değişti çehre  
Mü'min'den de Âmir bulundu şehre  
İstedi Allah'tan manevi Behre (8)  
Bu bürhane sebep neler olmadı?

Efsus'ta bir sürü sahibi var dı  
Bunu kışlatacak bir köm arar dı (9)  
Kis ile tutulmuş mağrayı gördü  
Kapısını açmak oldu muradı.

İşte bu mağara yedi Arslan'ın  
İlk uyudukları nurlu mekânın  
Kendisiydi; dostlar sırr-ı Rahman'ın  
Hâlâ huzur içre uyuyorlardı.

## VII. Yediler Uyanıyor

Koşma düzeninde 11'li hece vezniyle yazılmış 19 dörtlük, 76 mısradan oluşur.

Yediler mağranın açılmasından  
Bilmem kaç gün sonra uyanmışlardı.  
Karınlarının çok acıkmasından  
Baş başa vererek konuşmuşlardı.

Dediler; “-Bir günün tamamı veya .  
-Nısfını uyumuş olmalıyız ya”  
Ne kadar uyuduklarını Mevlâ'ya  
Koydular, çünkü çok acıkmışlardı.

Dediler; -Yemliha, çarşıya git de  
Bize biraz yiyecek temin et de  
Ama, gayet gizli yolları güt de  
Tutulma diyerek yollamışlardı.

Yemliha Efsus'a yaklaşınca;  
Değişiklik gördü şehre bakınca  
Her gördüğünden bir şüphe kapınca  
Yüreği sızladı, benzi sarardı.

Sordu bir yolcuya; “bura neresi?  
-Takyanus diyarı, Efsus kalesi  
Yemliha şaşırıldı;” bu, neyin nesi?  
-Hakk Dine ne zaman inanmışlardı?

Girdi hudutsuz bir şüpheyile şehre,  
Görmedi şehirde bildik bir çehre,  
Ancak tanıdığı yer ile kübbe;  
Diğer bildikleri ne olmuşlardı?

Geldi bir fırına istedi ekmek,  
Paraya fırıncı dedi; Ne demek?  
Bu para bir gömüden çıksa gerek;  
Yoksa bunu nereden almışlardı?

Sordu; Bu Dakyanus parası nerden?  
Geçmiştir eline? “-Getirdin neden?  
Doğru, evet öyle Yemlihayım ben  
Buralıyım” deyince şaşmışlardı.

Dediler;-Sen kimin Yemliha’sısın?  
-Tanımadık seni, sen yabancısın?  
-Bilen varsa eğer bir kişi çıksın?  
Etrafını bütün halk sarmışlardı.

Halkı pek meraka attı Yemliha  
-Biz dün firar ettik deyince daha  
Dediler; -Öyleyse gel padişaha  
Çünkü halk bu sırta şaşırılmışlardı.

Yemliha daldı çok derin bir fikre  
Başladı taptığı Allah’ı zikre,  
Padişah bu halden erişti şükre  
O’nlar Mevlâya bel bağlamışlardı.

Hakimin yakini olan kimseler,  
-Emir’e duanız kabul” edilir  
Yemliha’yı tekrar hep dinlediler  
Mü’minler gönülden ağlamışlardı.

Evinin yerine geldi Yemliha  
Dedi; -Yurdumuz du bura dün daha  
Devir dönmüş, zaman geçmiş iş heba  
Bütün halkı büyük bir merak sardı.

-Siz bu güne kadar neredeydiniz?  
-Nerede kazanır, nerde yerdiniz?  
-Uyuduğumuzu biliyoruz biz,  
Beni eklemek almağa salmışlardı

-İsterseniz eğer fülân mağrada  
-Bekliyor yoldaşlar beni orada  
-Beraber gidelim siz buyurunda  
Cümlesi peşinden yollanmışlardı.

---

Eğlendi burada bütün ahâli  
Anlattı Yemliha değişen hali  
Yârenler halas'ın yok ihtimali  
Cümlesi Allah'a niyaza vardı.  
Mevlâ sevmiş idi Yediler'ini  
Gizledi milletten sevdiklerini  
Görmedi topluluk daha birini  
Onlar beklemekte aldanmışlardı.  
Nice bekledikten sonra daldılar;  
Kimseyi bulmayıp şaşa kaldılar,  
Elleri boş şehre yollandılar  
Yediler böylece namlanmışlardı.

### VIII. İkinci Bir Rivayet

Koşma düzeninde 11'li hece vezniyle yazılmış 10 dörtlük, 40 mısradan oluşur.

Tebdili kıyafet ettikten sonra  
Korka korka şehre vardı Yemliha  
Hiçbir tanıdığa rastlamayınca  
“-Bura nere?” diye sordu Yemliha  
Dün İsa'mn adı güç anılırken;  
Herkesi İsa'vî görmekteyim ben  
Tanımalarına imkân vermeden  
Rızk alıp dönmeyi kurdu Yemliha  
Aldı bir dükkândan yiyecek ekmek  
Paraya Fırıncı dedi “ne demek?”  
“Bu bir define bulmuş olsa gerek”  
Denince korkuyu ırdı Yemliha  
“-Bulduğun define nerede? söyle”  
“Sırf senin olmasın, bölüşek şöyle”  
“Kıyafetin başka işiniz hiyle”  
Müşkül bir duruma erdi Yemliha  
“Biz Yedi arkadaş, bize göre dün,  
“Kaçtık pençesinden zalimin, zulmün”  
“Nasıl da değişmiş vaziyet bu gün”  
Diye doğru cevap verdi Yemliha  
“Defineden hisse vermezsen bize;”  
“İyilik yakışmaz demektir size”  
“Götürürüz seni hakimimize”  
Vardı huzuruna girdi Yemliha  
Hakim iyi kalpli bir insan idi;  
“Sen kimsin, bunu nerden aldın?” dedi,

Başındaki hali birbir söyledi,  
Hakime de hüzün verdi Yemliha  
“Dakyanus öleli yüz yıllar oldu”  
“Saltanat kimlerden kimlere kaldı?”  
“Genç yaşın, çok ömrün aklımı aldı”  
Deyince kelâma durdu Yemliha  
“Biz birkaç genç idik yaşardık burda”  
Dakyanus bizleri bıraktı darda”  
“Kaçtık Bencülüse dostlarım orda”  
Diyerek hakimi yordu Yemliha  
“Buyurun gidelim, görün onları”  
“Tekrar dinleyiniz bu olanları”  
Takılıp peşinde yollananları  
Mağranın dışına kordu Yemliha

### IX. Rivayetin Devamı

Koşma düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 5 dörtlük, 20 mısradan oluşur.

Yemliha’nın dönme vakti gelince;  
Korkulu bir fikre daldı Yediler  
O’nu Takyus tuttu zannneyleyince,  
Saldığına pişman oldu Yediler (11)  
Tuttuysa Dinine döndürdü O’nu;  
Felâket olacak bu işin sonu,  
“Kurtar bizi dardan, ey!.. lutfu gâni  
Şeklinde tazarru kıldı Yediler (12)  
Yemliha bu anda girdi içeri,  
Anlattı başmdan geçen işleri,  
“Sizi bekliyorlar, çıkın dışarı”  
Korkuyu bırakıp güldü Yediler  
Uyku çektikleri uzun yılları,  
Bu arada gelip geçen halları,  
Bunlar “Ba’sü bâdel mevt”in halları  
Olduğunu şeksiz bildi Yediler  
“Kabzoldu ruhları derin uykuda”  
“Hizmet olsun için Hakk’a Mabud’a”  
“Konuldu her biri altın tabuta”  
Bazılar der böyle oldu Yediler

### X. Rüya

Mesnevi düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 9 beyit, 18 mısradan oluşur.

Hakimin düşüne girip Yediler  
“Bunu neye böyle yaptın?” dediler

“Biz ne altın tabut, ne taht isteriz”  
“Ne de bahtımızdan hoş baht isteriz”  
Hakk yoluna giren gerçek yolcular  
Maddî arzularından beri oldular,  
Düşüp yorulanlar ziynet peşine  
Derman bulamadı aşk ateşine  
“Bizim de var idi uygun halimiz”  
“Anamız, atamız, haylı malımız”  
“Biz geçtik hepsinden Allah yolunda  
“Dünyaya güvenmen ârif olun da”  
“Tabutları gel al dışarı attık”  
“Arama bizleri, bizleri battık,  
“Nerede dedeler? Noldu babalar?”  
“Hakk yolunda boşa gitmez çabalar”  
“Yediler’den ibret alabilene”  
“Ne mutlu İymanla ölebilene”

### **XI. İsa Mescidi**

Koşma düzeninde 14’li hece vezniyle yazılmış 1 dördlük, 4 mısradan oluşur.  
Tabutları içi boş, dışarıda buldu Hâkim  
Rüyasını düşünüp hayrete daldı Hâkim  
Uydukları yere bir Mescit yaptırarak;  
Her fırsatta saygıyla ziyaret kıldı Hâkim.

### **XII. Esha’ül Kehf’i Ziyaret**

Koşma düzeninde 11’li hece vezniyle yazılmış 6 dördlük, 24 mısradan oluşur.

Şu fani hayatın her olağanı  
En az ilâhî bir hikmet değerli?  
Bak şu mağaranın Yedi Arslan’ı  
Beşere büyük bir ibret değil mi?  
Zannetmem ki eğer mekânlarında;  
Bunların kıyineti imanlarında,  
Dakyanus’a zulüm zamanlarında,  
O cevap ne haklı nisbet değil mi?  
Selâmeti yurdu terk de buldular  
Böylece Allah’a vasıl oldular,  
Ah!.. ne kurtuldular, ne kurtuldular,  
Ölmezlik en büyük niğmet değil mi?  
Ufuklar zulmete olmuşken esir;  
Gerçek aşk kalplere etmezken tesir,



Murad-ı İlâhi Kelp dile gelir,  
Ya bu, ne müstesna kısmet değil mi?  
Taş olan sürünün işte izleri; (13)  
Ayrı bir âleme çeker gözleri,  
Uyku seneleri aşmış izleri;  
Melekler eylerdi hizmet değil mi?  
İşte meskenleri mutlu Mağara,  
Yediler burada kavuştu nura,  
Hayati günahkâr çıkma huzura  
Müslümana tövbe haslet değil mi?

### XIII. Hasan Raşit Diyor Ki

Mesnevi düzeninde 14'li hece vezniyle yazılmış 10 beyit, 20 mısradan oluşur.

Hasan Raşit (14) diyor ki, "Şehirleşen bu Efsus;  
Selçuklar zamanında ismi idi Arbesus "  
Allah'ın nusretine nail olan ordular;  
Yarpuzu Hristiyan ve Ortodoks buldular  
Halbuki o tarihte Maraş ile Elbistan  
Eski Türk dinindeydi, Yarpuzsa Hristiyan  
Âdil, Halife Ömer ordusu çağlıyordu,  
Gayri dinli yerleri haraca bağlıyordu.  
Haraç kabul eden il yıkılmazdı o zaman,  
Efsus karşı gelince oldu hak ile yeksan.  
Bu yüzden derindedir tarihi eserleri  
Onlar çıkarıldıkça herkes anlar bu yeri.  
Efsus'ta kolaylıkla ele geçen eserler,  
Bizansın paraları mozayik nünuneler,  
Devamı vardır elbet bu güzel eserlerin,  
Göğe yükselmektedir anıtı Yediler'in,  
Bunun her zerresinde ruhumuzdan zevk taşar,  
Her nesil tarihinde eserleriyle yaşar.  
Haraplanmağa doğru yüz tutması ne acı...  
Bence ne acı değil, mutlak şâhâne acı.

### 3. Sonuç

Tarihi süreçte konuyla ilgili olarak oluşturulmuş anonim ve ferdi nitelikte birçok metin bulunmakla beraber, farklı bir kültür atmosferinin yaşandığı 20. Yüzyılda bu tür eserlere pek rastlanmaz. yakın geçmişte. H. Vasfi'nin eserini bu dönemde yazmış olması onu dikkate değer kılar.

Ayrıca yeknesak bir vezin ve form yerine bölümlere ayırdığı hikayede değişken formlar kullanması da anlamlıdır. Halk şiiri olmakla ve büyük ölçü

---

de 11’li koşma ile teşkil edilmekle beraber standart bir mesnevi veya destan gibi aynı biçimde başlayıp biten bir yapıda değildir.

Diğer taraftan eserin şairin bizzat kültürü içinde yetiştiği Anadolu’daki Ashabı Kefh makamlarından birinin (belki de en önemlisinin) bulunduğu yörede vücut bulması da önemlidir. Bunun bir sonucu olarak şairin eseri oluştururken yazılı kaynaklar yanında sözlü rivayetlerle de beslenmiş olduğunu da belirtelim.

Son olarak eserde yer yer açıklayıcı dipnotlar bulunduğunu, bizim dipnotlarımızın bir bölümünü de bunların oluşturduğunu ifade edelim.

#### 4. Notlar

(1) şaban Güzel’in bitirme tezinde destanın ilk 7 bölüm/228 mısraı yer alır.

(2) Bu kısımda başlık yoktu, biz ilave ettik.

(3) Afşin’in asıl ismi Arabisus idi. Zamanla Arabsus, Arpsus, Erbsus ve Efsus olmuştur. Yarpuz da denilirdi.

(4) Takyanus; asıl ismi Takyus, Tacisus olduğu halde zamanla Takyanus, Dakyanoz şeklini almıştır.

(5) Rivayete göre, Tacisus veya Thecianes bir gün odasında istirahat ederken, pencereden atlayan bir kedinin bu ani hareketinden irkirmiş ve korkmuştu. O’nun bu halini gören yakınları kediden korkan bir varlığın Tanrı sayılamayacağını ortaya atmışlardı.

(6) Havari elçi

(7) Hava, dini o zaman Hristiyanlığa verilen isim Hakk Dini.

(8) Hazreti İsa Peygamberin göğe huruç etmesini Dakyonos’un din adamları noksanlık görüyorlardı. Bunun için Efsus’un Hristiyan Hakimi, Allah’tan bir mucize talep ediyordu....Sonra da iki firkadan hangisi, O’nların mağarada ne kadar kaldıklarını hesap edip zaptedecek, ayırt edelim diye uyandırdık.

(9) Koyun sürüsü için kışlak, ağıl.

(10) Bu yerin Azizler Pınarı olduğu, bu pınara da Azizler Pınarı denmesine sebep; Yemliha’nm: “Ey!. Azizler, siz durunuz. Ben yoldaşlarıma haber vereyim.” demesinden kaynaklandığına bağlanmaktadır.

(11) “Yediler” yerine muhtemelen yanlışlıkla “Yemliha” yazılmış.

(12) “Yediler” yerine muhtemelen yanlışlıkla “Yemliha” yazılmış.

(13) Koyuntaş, iki sürü halinde taş olan koyun ve kuzular.. Düzlükte ve köksüz olan ve sürüyü andıran bu taşlar, Yedilerden’den biri olan çobanın dua ettikleri zaman, taş haline gelen koyun ve diğerinin kuzu sürüsü olduğu söylenir.

(14) “Hasan Raşit Tankut’un; yazılarını şu manzumeyle ifade edeceğim.” Notundan sonra manzumeyi verir.

### 5. Kaynaklar

EMİRMAHMUTOĞLU, A. Saim; Güçlü Bir Halk Şairi H. V. Taşyürek, Karacaoğlan Dergisi, s.1

GÖÇER, Mehmet, Un Sandığı 3, Elbistan, 2007

GÜZEL, Şaban; Halk Şairi Hayati Vasfi Taşyürek, KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Tezi, Kahramanmaraş, 1999

ÖZER, Sıddık; H. V. Taşyürek Ağabeyimizi Kaybettik, Madalyalı Tek Şehir, s.8, s.31, K.Maraş, 1991.

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi ; Dile Gelen Anadolu, Yağmur Yayınları, İst.,1973

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi ; Kalbimdeki Arzı, İş Basımevi, Maraş,1950

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi ; Nazar, Yeni Ofset Yayınları, 1992

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi ; Ülkü Tomurcukları, ; Ankara, Nüve Matbaası, 1976

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi; Yedi Uyurlar Destanı, İş Basımevi K. Maraş, 1957, 1959,

TAŞYÜREK, Hayati Vasfi; Yedi Uyurlar Destanı, Gençlik Basımevi, Elbistan, 1963,

---

## TÜRKÇE MEALLERDE ASHÂB-I KEHF İLE İLGİLİ YAPILAN HATALAR

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ

### Özet

Kur'an'ın dili olan Arapçayı bilmeyenler için ayetlerin ne demek istediğini anlamının en başta gelen yolu, Kur'an meallerine başvurmaktır. Ülkemizde Kur'an mealleri hiç hız kaybetmeden yazılmaya devam etmektedir. Ancak, yapılan meallerin ekseriyetinin, özellikle hedef dil Türkçe açısından yeterli düzeyde olmadığı da bir gerçektir. Bu durum evrensel mesajları adeta gölgelemektedir. Bu makalede, Ashab-ı Kehf'le ilgili bazı meal hataları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, dil, meal, evrensel mesaj, Arapça, Türkçe.

### Abstract

The foremost way of understanding what the verses say by people who don't know the Qur'anic language Arabic is to apply to translations. In our country translation writing process is continuing incessantly. But, it is also a fact that most of the translations are not at the desired level particularly in terms of target language, Turkish. This condition in fact shades the universal messages. This article will focus on the Ashab-ı Kehf errors in some of the translations.

**Key Words:** Holy Qur'an, language, translation, universal message, Arabic, Turkish.

## I. GİRİŞ

Ashâb-ı Kehf, bir mağarada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyandıkları Kur'an-ı Kerim'de haber verilen arkadaş grubu demektir.

Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kur'an-ı Kerim'in on sekizinci suresine, bu kıssanın önemi dolayısıyla "*Kehf*" adı verilmiştir. "*Kehf*", dağda mağara ve özellikle geniş olanıdır ki, küçüğüne "*ğâr*" denilir. *Ashâb-ı kehf* terkibi ise, mağara arkadaşları anlamına gelmektedir. Ashâb-ı kehf kıssası sûrenin 9-26. âyetlerinde söz konusu edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim, kıssalarının genelinde olduğu gibi olayın zamanına, geçtiği yere, mağarada bulunanların kaç kişi olduklarına ve mağarada ne kadar süre uyduklarına dair bilgi vermemektedir. Ancak mağara arkadaşlarının Hıristiyanlığı kabul etmiş gençler oldukları ve dönemin kralının inananlara yaptığı baskı ve şiddetten kaçıp mağaraya sığındıkları ve çok uzun müddet burada uydukları bilinmektedir.

Kur'an'ın anlatımından Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla Mekkelilerin söz konusu gençler hakkında bilgilerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü henüz kıssa anlatılmadan Resûl-i Ekrem'in söz konusu gençlerle ilgili şaşkınlığı dile getirilmiştir (Kehf 18/9). Kuşkusuz Hz. Peygamber'in bu şaşkınlığı kıssanın doğruluğu ile ilgili bir tereddüitten olmayıp, olayın niteliği ile ilgilidir (Şimşek, 2012: III, 254).

Kıssanın konuyla ilgili bir soruya cevap olarak indirildiği muhtemeldir. Soruyu merakları sebebiyle Müslümanlar da sormuş, başka nedenlerle başkaları da sormuş olabilir.

Kıssa önceki ayetlerle konu bütünlüğüne sahiptir. Önceki grup ayetlerin sonuncusunda her şeyin kupkuru toprak haline geleceği anlatılmaktadır: "*Hiç şüphe yok ki biz vakti gelince (kıyamet günü) yeryüzündeki tüm güzellikleri yerle bir edip kupkuru toprak hâline getireceğiz.*" (Kehf 18/8). Kıssadaki gençler de uzun yıllar hareketsiz oldukları yerde uyumuş sonra dirilmişlerdir. İşte toprak haline gelmiş şeyler de tekrar bu şekilde dirilip canlanacaktır.

### Mağara arkadaşlarının özellikleri

1. Rablerine yürekten inanıp güvenen birkaç genç idi. (Kehf 18/13)
2. Allah da onların Allah'a iman ve teslimiyet duygularını güçlendirmiş, kalplerine sabır, sebat ve cesaret vermişti. (Kehf 18/13)
3. Onlar (putlara tapmalarını emreden hükümdara) karşı çıkarak şöyle demişlerdi: "*Bizim rabbimiz, göklerin ve yerin rabbidir. Biz O'ndan başka bir ilaha asla tapmayız. Şayet böyle bir şey yaparsak, kesinlikle zırvalamış oluruz. Ama gel gör ki şu bizim halk Allah'tan başka birtakım (sözde) ilahlar edindi. Hâl böyleyken, Allah'tan başka ibadete layık ilah olduğunu gösteren açık bir delil ortaya koysalar bari! Allah'tan başka ilah olduğu yalanını savu*

nan kimseden daha zalim/kâfir biri olabilir mi?!” (Kehf 18/14)

4. Gençlerden biri şöyle demişti: “Mademki biz (inanç konusunda) halkımızı ve onların Allah’tan başka tapındıkları sözde tanrıları terk ettik; o halde bir mağaraya sığınalım ki rabbimiz bizi rahmetine gark edip içinde bulunduğumuz sıkıntılı durumdan kurtarsın.” (Kehf 18/16)

5. Mağaraya sığındıklarında Allah’a: “Rabbimiz! Bize rahmet ve merhametini lütfet; içinde bulunduğumuz sıkıntılı durumdan bize bir çıkış yolu göster.” diye dua etmişlerdi. (Kehf 18/10)

6. Bu mağara arkadaşları taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için bir mağaraya sığınmışlardı. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler seneler sonra uyanmışlardır.

7. Yiyeceklerinin temiz olmasına çok dikkat ediyorlardı. (Kehf 18/19)

## II. Meal Hataları

Mevcut meallerde Ashab-ı Kehf ile ilgili yapılan tercüme hatalarını şu üç örnekte gözlemlemekteyiz:

### 1. Kehf 11: **أَدْعَىٰ نَيْنَسٍ فَكَلَّلَ إِفْمًا إِذْ عَلَيْنَا بَرِضٌ**

Ashâb-ı Kehf’in sığındıkları mağarada senelerce uyutulmalarını anlatan **أَدْعَىٰ نَيْنَسٍ فَكَلَّلَ إِفْمًا إِذْ عَلَيْنَا بَرِضٌ** ayeti kimi meallerde lafzen şöyle tercüme edilmiştir:

**Elmalılı:** “kehifte kulakları üzerine vurduk.”

**Çantay, Bilmen:** “kulakları üzerine mağarada senelerce (perde) vurmuş olduk.”

---

1 İncelediğimiz mealler şunlardır: M. Hamdi Yazır, Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali Şerîfi*, (haz. ve not: Ertuğrul Özalp), İstanbul 2000; Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (I-III), İstanbul 1981; Abdülbakî Gölpinarlı, *Kur’ân-ı Kerîm* (I-II), İstanbul 1968; Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, İstanbul 1975; A. Filki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli Âlisi*, İstanbul 1976; Ö. Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi*, İstanbul 1985; Ali Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İstanbul 1985; Diyanet (Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay), *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Ankara 1987; Diyanet Vakfı (Ali Özek-Hayreddin Karaman-Ali Turgut-Mustafa Çağırıcı-İ. Kafi Dönmez-Sadreddin Gümüş), *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, Medine 1987; Y. Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli* (Türkçe Çeviri), İstanbul 1994; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir* (I-III), (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1996; Suat Yıldırım, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 1998; Muhammed Hamidullah, Aziz Kur’an, (çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000; Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân’ı Kerîm* (I-II), Ankara 2003; Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İzmir 2003; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’an*, Ankara 2004; Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, Ankara 2005; M. Zeki Duman, Beyanü'l-Hak, Ankara 2006; Şaban Piriş, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı*, Kayseri 2006; Ali Ünal, *Allah Kelamı Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, İzmir 2007; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Kur’an Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, İstanbul 2008; Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, İstanbul 2011; Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir 2008; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an -Gereklili Meal Tefsir-*, İstanbul 2010; Yusuf Işıcık, *Kur’an Meâli*, Konya 2010; R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur’an Türkçe Meal*, İstanbul, trs; Mehmet Çakır, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, Ankara, trs.

**Y.N. Öztürk:** “mağarada onların kulakları üzerine ağırlık vurduk.”

**Hamidullah:** “onların kulaklarını nice yıllar sağırlaştırdık.”

**İslamoğlu:** “onları (dış dünyaya kapatan) bir (mühür) vurduk.”

فَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أُمَّرَاتِي لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا رَاضِينَ عَنْ يَوْمِئِذٍ ifadesi uyutmaktan kinayedir (İbn Kuteybe, 1978: 264; Zeccâc, 1988: III, 271; Beğavî, 1995: IV, 160; Zemahşerî, trs: II, 705; Beyzâvî, 1988: II, 5; Hâzin, 1995: IV, 160). Çünkü ağır uyku işitmeyi gerektiren bir durumdur (İbn Âşûr, 1984: XV, 268). İbn Âşûr’a göre bu kinaye, Kur’ân’a mahsus olup bu ayetten önce böyle bir kinaye bilinmemektedir. Bu da Kur’ân’ın i’câzındandır. Ebu Zerr’in şu sözü de buna benzemektedir: “دَقَّ مَهْتُمْ صِرَافًا لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا رَاضِينَ” (İbn Kuteybe, 1978: 264).

Hem lafzı hem de manayı birlikte aktaranlar:

**Yavuz:** “üzerlerine uyku bıraktık ve kendilerini (üç yüz dokuz yıl) uyuttuk.”

**Diyanet, Esed, Altuntaş-Şahin:** “kulaklarını (dış dünyaya) kapattık (Onları uyuttuk).”

**Eliaçık:** “kulaklarını yıllarca dış dünyaya kapatarak ayırdık.”

**Bulaç:** “kulaklarına vurduk (derin bir uyku verdik).

**Diyanet Vakfı:** “kulaklarına nice yıllar perde koyduk (uykuya daldırdık.)”

**Feyizli:** “kulaklarına (perde) vurduk (derin bir uykuya daldırdık)”

**Ateş:** “kulaklarına ağırlık vurduk (onları derin bir uykuya daldırdık)”

**Işıcık:** “kulaklarını mühürleyip nice yıllar uyuttuk.”

**Duman:** “kulakları üzerine yatırıp uyuttuk.”

Ayetteki kinayeyi dikkate alan mealler ise doğru anlamı yakalamışlardır:

**Gölpınarlı, Yıldırım:** “Onları bir uykuya daldırdık...”

**Dumlu-Elmalı, Piriş:** “yıllarca uyuttuk.”

**Akdemir, M. Öztürk, Şener vd.:** “derin bir uykuya daldırmıştık.”

**2. Kehf 22:** Ashâbı-kehf’in kaç kişi olduklarına ilişkin olarak hiçbir sağlam bilgi ve belgeye dayanmaksızın gereksiz tahminlerde bulunanlarla ilgili olarak كُنْتُمْ رَاضِينَ عَنْ يَوْمِئِذٍ ifadesi kullanılmıştır. Söz konusu ifade kimi meallerde lafzen şu şekillerde tercüme edilmiştir:

**Elmalılı:** “gayb taşlama”

**Bilmen:** “... (Bu iki söz) Gayba taş atmaktır...”

**Çantay:** “(İkisi de) gaybı taşlamaktır.”

**Gölpınarlı:** “Fakat bu sözler, ortada olmayan hedefe boşuna taş atmak”

**Ateş:** “Görülme-yene taş atar gibi...”

**Piriş:** “Karanlığa taş atarak...”

**Hamidullah, Döndüren:** “Görüle-meyen hakkında tahmin yürütmek...”

---

**Ünal:** “Bunların yaptıkları gaybı taşlamaktan ibarettir.”

**Bulaç:** “(Bu,) Bilinmeyene (gayba) taş atmaktır.”

**Akdemir:** “Kimileri de karanlığa taş atarak.”

**Çakır:** “Kimileri de gayb ile dalga geçercesine...”

Ayetteki **بِيْ عَجَابٍ** ifadesi istiâredir. Nitekim Râğıb el-İsfahânî, *recm* kelimesinin istiâre yoluyla zan, evham, sövme ve kovma anlamlarında da kullanıldığına dikkat çekip örnek olarak ele aldığımız ayete özel atıfta bulunmaktadır (İsfahânî, 1986: 277). Müfessirlerin de belirttiği gibi bu ifade, bir konuda kesin bilgi ve belgeye dayanmadan zanna dayanılarak tahminde bulunmayı, görüş bildirmeyi ifade etmektedir (İbn Kuteybe, 1978: 266; Taberî, 1992: VIII, 205; Zemahşerî, trs: II, 713; Beyzâvî, 1988: II, 8; İbn Aşûr, 1984: XV, 291). Bu ifadenin Türkçemizde “atıp tutmak”a karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Her iki anlamı birlikte verenler mealler şunlardır:

**Y. N. Öztürk:** “Gaybı taşlamaktır/bilinmeyen şey hakkında atıp tutmaktır bu.”

**Doğruya isabet edenler**

**Diyanet, Altuntaş-Şahin:** “Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak...”

**Diyanet Vakfı:** “(Bunlar) bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir.”

**Yıldırım:** “Bunlar, gayb hakkında tahmin yürütmekten ibarettir.”

**Esed:** “(Ve çağlar sonra), bilemeyecekleri bir konuda gereksiz tahminlerde bulunarak...”

**H. T. Feyzli:** “(Bu sözler) bilinmeyen hakkında tahminde bulunmak /kafadan atmaktır.”

**Peker:** “Bilmedikleri hakkında tahmin yürüterek...”

**Dumlu-Elmalı:** “Delilden yoksun bir tahmin olarak...”

**İslamoğlu:** “Bilinmeyen hakkında atıp tutma kabilinden...”

**İşıcık:** “Onlar (Ehl-i kitap) bunu, hiçbir bilgiye dayanmadan / karanlığa taş atarcasına söyleyeceklerdir.”

**Şener vd.:** “Bilmedikleri bir konuda atıp tutacaklardır.”

**Öztürk:** “Bilgi sahibi olmadıkları bir konuda atıp tutacaklar.”

**Şimşek:** “İnsanlar haklarında atıp tutacaklar.”

Gizemli yahut olağan dışı her olayda olduğu gibi bu olay hakkında da herhangi sağlam ve güvenilir bir bilgiye ve belgeye dayanmaksızın ileri-geri konuşanlar, tahminlerde bulunanlar olacaktır. Uyuyanlar hakkında da bu durum ortaya çıkmış, sayıları hakkında bile atıp tutanlar olmuştur. Bazı müfessirler ileri sürülen son rakam, atıp-tutmanın kapsamı dışında tutulduğundan sayılarının yedi olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte her ne kadar “*Çok az kimse o gençler hakkında bilgi sahibidir.*” denilerek az sayıdaki kimsenin



sayılarını bildiklerine dikkat çekilse de bunların kim oldukları belirtilmediğine göre en doğrusu Peygamber'e yöneltilen "De ki: *"Onların kaç kişi olduklarını en iyi rabbim bilir."* hitabına uyarak kim oldukları ve hem de sayılarının ne kadar olduğu Allah'a havale edilmelidir. Bu uyuyan kişilerin gerek sayıları ve gerek isimleri hakkında verilen bilgilerin de okuyucuya sağlayacağı bir yarar yoktur. Bu tür ayrıntılara ve yararı bulunmayan bilgilere yer vermek, kıssadan alınacak ibreti de gölgeleyecek hususlardır.

Ayetin son cümlesi de bu düşüncemizi destekler nitelikte çok önemli mesajlar sunmaktadır: *"Şu hâlde, onlar hakkında (sana anlattıklarımız doğrultusunda) kısa ve öz konuşmanın dışında tartışmaya girme. Bu konuda bilir bilmez yere konuşanlardan hiç kimseye de o gençler hakkında soru sorma!"*

Ayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'den Ashâb-ı Kehf'le ilgili Kur'an'da zikredilen hususlar dışında Ehl-i kitapla tartışmaması ve kendilerine bu konuda herhangi bir şey sormaması istenmektedir. Sayıları konusunda bu kadar farklı şeyler söylüyorlarsa diğer durumlarına dair gerçekte bağdaşmayan nice şeyler söyleyecekleri muhakkaktır. Hz. Peygamber'den bu konuda Ehl-i kitaba bir şey sormamasının istenmesi, benzeri konularda Müslüman âlimlerin de onlara müracaat etmelerinin hatalı bir davranış olduğuna bir işarettir. Ama ne yazık ki benzeri nice israiliyata yer verilmiştir. Tefsirler bu durumun örnekleriyle doludur.

Kur'an ilimlerinden olan "müphemât" konusunun önemli alt başlıklardan birini "zamirler" oluşturmaktadır. İsmi yerini tutan zamirler Arapçada oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Dilbilime ilişkin bu zamirler konusunu Kur'an da kullanmaktadır. Anlamın daha doğru ve sağlıklı olabilmesi için zamirlerin ait oldukları isimlerin çok dikkatli ve özenli bir şekilde tespiti gerekmektedir. Değilse, mesela, Allah'ın sözü başka birine veya başka birinin sözü Allah'a söylenmiş olunur ki bu durum, "anlam tahrifi"ne götürür (Durmuş, 2010: 24). Ancak meallerin genel olarak bu hususta gerekli hassasiyeti ve özeni gösterdikleri söylenemez. Ele alacağımız üçüncü ayet tam da bu hususa ilişkindir.

**3. Kehf 25:** *أَعْسَتِ أَوْ دَاذًا أَوْ نَيْنَسًا ۖ ءَأَمَّ ثَلَاثَ مِثْقَالِ يَفِ أَوْ ثَبَلًا ۚ*

Bu ayetin lafzi çevirisi genelde aşağıdakiler gibidir:

**Elmalı:** *"Onlar kehfiflerinde üçyüz sene durdular, dokuz da ziyade ettiler."*

**Çantay:** *"Onlar mağaralarında üç yüz sene eğleşdiler. (Buna) dokuz (yıl) daha katdılar."*

**Gölpınarlı:** *"Onlar, mağaralarında üç yüz yıl yatıp kaldılar ve bu yıllara dokuz yıl daha kattılar."*

**Ateş:** *"Mağaralarında üçyüz yıl kaldılar. Dokuz (yıl) da ilâve ettiler."*

**Karaman vd.:** *"Onlar mağaralarında üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl kalmışlardır."*

---

**Yıldırım:** “Mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Bazıları buna dokuz yıl daha ilâve ettiler.”

**Altuntaş-Şahin:** “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler.”

**Bulaç:** “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar ve dokuz (yıl) daha kattılar.”

**Y. N. Öztürk:** “Onlar, mağaralarında üçyüz yıl kaldılar; dokuz da ilave ettiler.”

**Döndüren:** “Onlar mağaralarında üçyüz yıl kaldılar ve buna dokuz yıl daha kattılar.”

**Hamidullah:** “Oysa, onlar, mağaralarında üç yüz yıl kaldılar ve buna dokuz daha eklediler.”

**Ünal:** “Onlar, mağaralarında (güneş yılı hesabıyla) üç yüz yıl kaldılar; (ay yılını esas alanlar ise), buna dokuz yıl eklediler.”

Bu cümlelerin Allah’a mı yoksa “gereksiz tahminlerde bulunanlar”’a mı ait olduğu hususunda problem var. Bu meallerde, ifadenin Allah’a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu ifadenin kime ait olduğu, ayetin siyak-sibakından hareketle kolaylıkla tespit edilebilir. Yani, bu ayet, hem 22. ayetteki Ashâb-ı Kehf’in kaç kişi olduklarına dair “gereksiz tahminlerde bulunanlar”’la ve hem de 26. ayetteki “*O gençlerin mağarada ne kadar süre kaldıklarını en iyi Allah bilir.*” ayetleriyle ilintilidir. Şöyle ki:

22. ayette geçen “*O gençlerin kaç kişi olduklarını en iyi Rabbim bilir.*” ifadesiyle Ashâb-ı Kehf’in sayısı ile ilgili yapılan tahminler; 26. ayette ise “*O gençlerin mağarada ne kadar süre kaldıklarını en iyi Allah bilir.*” ifadesiyle de kaldıkları süre ile ilgili yapılan tahminler reddedilmektedir. Dolayısıyla 25. ayet, Allah’ın bizzat kelamı değil, tahminlerde bulunanların sözlerinin aktarımıdır. Ayrıca, 19. ayette de mağara ehlinin kendilerinin ne kadar süre kaldıklarını en iyi Allah’ın bileceğini söylemeleri manidardır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak gayba ilişkin bilginin yegâne sahibi Allah’tır. Allah böyle bir bilinci zihinlere yerleştirmek istemektedir. Buna göre Allah’ın kesin olarak bildirmediği hususların peşine düşmek insanı yanlış yollara sevk edebilir.

Ayrıca bazı meallerde ayetin son kısmı “*buna dokuz eklediler/ilave ettiler*” şeklinde çevrilerek anlam iyice buharlaştırılmıştır. Yukarıda isimleri geçmeyen mealler, bağlamı dikkate alarak özneyi/faili parantez içi ve parantezsiz olarak belirlemekle Kur’an’ın doğru mesajını yansıtmışlardır. Buna göre ayet parantez de kullanmadan M. Öztürk’ün çevirdiği gibi dilimize şöyle aktarılabilir: “*Bazıları o gençlerin mağaralarında üç yüz yıl uyuyup kaldıklarını söylüyor. Bazıları ise buna dokuz yıl daha ekleyip üç yüz dokuz yıl kaldıklarından söz ediyor.*” Nitekim Abdullah b. Mes’ûd bu ayeti **ve-kâlû**

ve-lebisû fi kehfîhim şeklinde okumuştur (Taberî, 1992: VIII, 210; Kurtubî, 1996: X, 251).

### Sonuç

Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı zaman, mekân, kaç kişi oldukları ve mağarada ne kadar süre kaldıklarına dair ne Kur'an'da ne de hadis kaynaklarına bir nas bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konulara girmenin bir anlamı ve faydası bulunmamaktadır. Zaten Kur'an-ı Kerim'in takip ettiği metot gereği bu ve benzeri kıssalarda, verilmek istenen mesajı ikinci plana itecek ve kıssanın asıl gayesini gölgeleyecek ayrıntı türünden bilgilere yer verilmemiştir. Mağaradakilerin kaç kişi oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları ve kaç yıl uykuda kaldıkları gibi alınacak ders bakımından önemli olmayan bilgilerden ziyade üzerinde düşünülmesi, ibret alınması gereken hususlar ön plana çıkarılmıştır. Ashâb-ı Kehf kıssasıyla müminlere verilmek istenen mesajın ana hatlarıyla şunlar olduğunu söyleyebiliriz:

İman-küfür mücadelesi öteden beri hep var olmuştur ve olmaya devam edecektir.

İnananların her devirde zulme uğramalarına rağmen bâtil hakka asla galebe çalamayacaktır.

Samimiyetle iman edip inançlarının gereğini yaşayanları Allah mutlaka başarıya ulaştıracaktır. Çünkü Allah samimi müminlerden yanadır.

Müminler sadece Allah'a bel bağlayıp tevekkül etmelidirler.

İnananlar yiyip içtiklerinin helal ve temiz olmasına özen gösterirler.

Her şeyi yoktan var eden Allah insanları yeniden diriltmeye muktedirdir.

Ashab-ı Kehf örneğinde bu durumu somut olarak insanlara göstermiştir.

### Kaynakça

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 1988.

Durmuş, Zülfiqar, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, Cilt 10, Sayı 1, ss. 7-37.

Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1978.

İsfahânî, Râğib, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986..

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1996.

Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1992.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriy, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, Beyrut 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, by., trs.

---

## ASHAB-I KEHF KISSASINDA İFADE EDİLEN ÖRNEK İNSAN MODELI (EĞİTİM AÇISINDAN YAKLAŞIM)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR\*  
Arş. Gör. Rahime KAVAK\*\*

### Özet

Kur'an'ın insanı eğitmek ve onu hidayete kavuşturmak için başvurduğu eğitim metotlarından biri de kıssalarla eğitime metodudur. Kur'an'daki kıssaların gayesi insanı iyi bir yola sevk etmek ve onu eğiterek terbiye etmektir. Kur'an kıssaları, nasihat vererek ve güzel örnekler sunarak insanın ruh, akıl ve beden yönünü eğitip terbiye etme hedefini taşımaktadır.

Ashabı Kehf kıssasında, inancı düzgün olan, inancında sebat eden, yegâne dost ve yardımcı olarak Allah'ı bilen, kötülükten uzaklaşan ve doğruları açık bir şekilde ifade eden örnek bir insan modeli ortaya konulmuştur. Ashab-ı Kehf kıssasında ifade edilen örnek insan modelinin din eğitiminde anlatılmasının ve kıssaların eğitimde etkili bir teknik olarak kullanılmasının din eğitimindeki kalıcılığı ve verimliliği artırabileceğini söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Ashab-ı Kehf, Kıssa, Eğitim, Terbiye.

### Abstract

#### **The Role Model in the Story of Ashab-ı Kehf (Educational View)**

Story based teaching is among the Koranic methods for training and guiding people. The Koranic stories aim to guide people and train them both physically and mentally through role models and advices.

The story of Ashab-ı Kehf represents a role model having a deep and consistent belief, accepting god as an adviser and a helper as well as keeping himself from evil and telling the truth confidentially.

It helps the efficiency and the permanence of learning to use both the role model of the story and the method of story based teaching in religious education.

**Keywords:** Ashab-ı Kehf, Story, Education, Training.

---

\*sozdemir@firat.edu.tr - Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

\*\*rkavak@firat.edu.tr - Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## GİRİŞ

Eğitim alanında kıssaların ve tarihi olayların önemli etkisi insanlık tarihi kadar eskidir. Özellikle İslâm'ın ilk yıllarında bu kıssalar "İslâm eğitimi dersleri" niteliğindedir. İslam dininin öğretiminde ilk başvuru kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, birçok defa kıssalara yer vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de kıssalar geniş bir yer tutmakta ve etkili bir üslupla ele alınmaktadır. İslâm tarihi boyunca bu kıssalar dilden dile aktarılarak din öğretiminin önemli bir malzemesi olmuştur. (Akıncı, 2004: 42)

Kur'an'ın insanı eğitmek ve onu hidayete kavuşturmak için başvurduğu eğitim metotlarından biri de kıssalarla eğitime metodudur. Kur'an'daki kıssaların gayesi insanı iyi bir yola sevk etmek ve onu eğiterek terbiye etmektir. Kur'an kıssaları, nasihat vererek ve güzel örnekler sunarak insanın ruh, akıl ve beden yönünü eğitip terbiye etme hedefini taşımaktadır. (Abdulal, 1986: Akt. Turgay, 2000: 71)

Toplumlara hâkim olan değişmez kanunlar bulunduğuna göre geçmiş toplumların başından geçen olaylar, gelecek toplumların eğitiminde başvurulması gereken hususlardır. Kur'an-ı Kerim de bu yola başvurmuştur. (Şimşek, 2011: 341)

Kur'an anlattığı öykülerden sonra Müslümanların içinde buldukları durum ve yaşadıkları hayatla ilgili notlar düşmekte, o öykülerin vermek istediği ders ve ibretleri ortaya çıkararak değerlendirmeler yapmaktadır.

Ashab-ı Kehf kıssası, Yüce Allah'ın kudretinin, geçerli iradesinin, karşı konulmaz gücünün, hikmet, rahmet ve tedbirinin açık bir ifadesidir. Ashab-ı Kehf kıssası, inanç uğruna dünyevî olandan feragat etme tavrını yansıtmakta ve bir ölüm, ölümden sonra kalkış ve manevî-ruhanî uyanma temsili içinde derinleşmektedir. (Esed, 2000: 583)

Yüce Allah'ın Ashab-ı Kehf'in durumunu bize anlatması, rahmet ve öğretmesinin bir ifadesi ve öncekilerin kıssalarından bize yararlı şeyleri bildirmesidir.

Ashab-ı Kehf, Allah'a inanmış bir grup gençtir. Bu mü'min gençler araştırmışlar, soruşturmuşlar ve sonunda şu kesin gerçeğe varmışlardır: Allah birdir ve âlemlerin rabbi sadece odur. Sadece ona inanacaklar ve yalnız ona ibadet edeceklerdir. Yüce Allah onları bu uzun yıllar süren uykularından uyandırarak insanlara ölümden sonra yeniden dirilme inancını yerleştirmeye çalışmıştır.

Ashâb-ı Kehf'in, Hz. İsa'nın dinine mensup gençler olduğuna dair çeşitli rivayetler bulunmakla beraber Kur'ân-ı Kerîm, bu konuda açıklama yapmamış, ancak ibret alınması için bazı yönleriyle olayı tasvir etmiştir. Kur'an kıssaları, gereksiz ayrıntılardan, zaman ve mekân kayıtlarından uzak olarak sırf iş ve olay açısından insanlığa hükmeden kanunlara ışık tutan ve muhataplarını mükemmel insan tasavvuruna yükselten bir özelliğe sahiptir. (Yıldırım, 1983: 109)

---

Olayı kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Putperest bir kavmin içinde Allah'ın varlığına inanan birkaç genç, bu inançlarını dile getirip putperestliğe karşı çıkmış ve kendilerine gelebilecek kötülüklerden korunmak için bir mağaraya sığınmışlardır. Burada bir gün veya daha kısa bir süre uyduklarını sanan gençler, içlerinden birini yiyecek almak üzere şehre gönderdiklerinde ise, onların durumunu öğrenen insanlar Allah'ın vadinin hak olduğuna ve kıyametin mutlaka geleceğine inanmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm olaym nerede ve ne zaman meydana geldiğine dair bilgi vermediği gibi, bu gençlerin sayıları hakkındaki iddiaları da bir bilgiye dayanmadan gelişigüzel yapılan bir tahmin olarak nitelemekte ve bu durumu ancak Allah'm bilebileceğini haber vermektedir. (Karaman vd., 2007: 463, 465)

Çalışmamızda Ashab-ı Kehf kıssasından hareketle Kur'an-Kerim'de ortaya konulan örnek insan modelini dile getireceğiz.

### **Kıssada İfade Edilen Örnek İnsan Modeli**

#### **1- İnanıcı Düzgün Olan**

Ashab-ı Kehf, iman ve inanç uğrunda gösterilen kahramanlık ve fedâkârlığı tasvir etmektedir. (Es-Sabuni, 1995: 438) Ashab-ı Kehf Allah'a inanmış, Allah da onların hidayetlerini artırmıştır. Gençler, Allah'ı Kâinatın Rabbi olarak tanımış ve O'ndan başkasına ilah demeyeceklerini, kavimlerinin başka tanrılar edindiklerini ama bunların tanrı olduklarına dair ellerinde hiçbir delil olmadığını, bu nedenle de Allah'a karşı yalan uydurarak zalim olduklarını kabul etmişlerdir. (Yılmaz, 2008: 90)

“Onların kalplerini metin kıldık. O yiğitler ayağa kalkarak dediler ki: Bizim Rabb'imiz, göklerin ve yerin Rabb'idir. Biz, O'ndan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz.” (Kehf, 18/14) ayeti kerimesinde ifade edildiği üzere tevhid inancı ve Allah'tan başka ilah olmadığı Ashab-ı Kehf kıssasıyla gözler önüne serilmiştir. (El-Cezairi, 2005: 151, 152)

Kur'an-ı Kerim Ashab-ı Kehf'ten bahsederken onların sayıları, yaşadıkları yer, mağarada kaç yıl kaldıkları gibi konuları teferruat sayıp (Et-Taberi, 1996: 350) bu hususlarda kesin bilgi vermezken, onların her döneme hitap edecek ve insanlara örnek olacak asıl vasıflarını zikretmektedir. Bu vasıfları şöyle sıralayabiliriz: Ashab-ı Kehf'in genç olmaları, Allah'a iman etmeleri ve sabredenlerden olmalarıdır. (Kehf 18/13-14) “Gerçekten onlar Rab'lerine tam iman etmiş gençlerdi.” (Kehf, 18/13) ayetinde “Rab” lafzının Ashab-ı Kehf'e isnad edilmesi, makbul bir imana sahip olduklarını göstermektedir. Ayetin devamında imanın hidayetle yakın ilgisinden dolayı “Biz de onların hidayetlerini ve yakınlerini artırdık. (Kehf, 18/13) buyrulmuştur. Bu cümlede

onların imanlarına dikkat çekilmiştir. (Kurtubi, 1992: 365; Sertkaya, 2009: 69)

Allah'a inanmış, hidayetleri artırılmış ve kalpleri pekiştirilmiş bu gençler imanın izzetine sahiptirler. En zalim bir hükümdar karşısında bile baş eğmeyecek kadar imanın zirvesindedirler. (Yılmaz, 1991: 37)

## 2- İnançta Sebat Eden

Ashâb-ı Kehf yaşadığı dönemde inanç özgürlüğü ya da farklı inançlara toleransın olmadığını görüyoruz. Ashabı Kehf'in amacı inançlarından taviz vermeyerek inançlarını yaşayabilecekleri bir yere gitmekti. Bu nedenle Ashab-ı Kehf kendi yurtlarından ayrılarak başka bir yere gitmeye karar vermiştir. (Arslan, 1995: 401-406)

Nitekim "bizim gibi düşünmeyen, bizim gibi inanmayan ve bizim gibi davranmayanların aramızda yeri yoktur" şeklinde özgürlükleri yok eden anlayışın ne denli kötü ve zararlı olduğu Ashâb-ı Kehf olgusunda örnek olarak gözler önüne serilmiştir. (Bayraklı, 2004: 440-442)

Din ve vicdan hürriyeti bulunmayan bir toplumda yaşayan bu gençler, putperest kavimlerine karşı çıkıp göklerin ve yerin rabbinden başkasına ibadet etmeyeceklerini açıklamışlar ve gelişmeler karşısında kavimleri arasında Allah'a olan imanlarını serbestçe ifade etme ve inançlarının gereğini yerine getirme imkânı bulamayacaklarını, hatta onların arasında hayat hakkına dahi sahip olamayacaklarını anlayınca mağaraya sığınmışlardır. (Ay, 2003: 31)

Kıssada vurgulanan en önemli noktalardan biri zalim yöneticinin zulmü karşısında imanından taviz vermeyenlerin Allah tarafından himaye edilmesidir. (Aras, 2008: 87)

## 3- Yegâne Dost ve Yardımcı Olarak Allah'ı Bilen

Baskı ve zulümden kaçan gençler, Allah'ın yardımını ve bir kurtuluş yolu göstereceğini ümit ederek, "Rabbimiz! Bize rahmet et ve bize bir kurtuluş yolu hazırla!" diye dua etmişler ve Allah onların dualarını kabul etmiş ve kendilerini orada uzun müddet derin bir uykuya daldırmıştır. (Karaman vd, 2007: 465-467)

Yüce Allah'tan rahmet istemeleri işlerinin düzeltilmesini istemektir. Ashab-ı Kehf, işlerinin düzeltilmesi için Allah'tan bilgi ve bilinç istemişlerdir. Nitekim burada zor durumda kalan ve hidayete muvaffak olan müminlerin hali gözler önüne serilmektedir. Çünkü müminlerin yegâne sığınacakları yer, Allah'ın kapısıdır. (Hicazi, 1992: 470-474; Bayraklı, 2004: 440-442; Kurtubi, 1992: 561-565)

Ayetteki rahmetin ne anlama geldiğini şöyle açıklayabiliriz: Rahmet, ma'rifetullâh'a (Allah'ı bilmeye), sabra, rızka ve düşmandan emin olmaya iletilmeleridir. (Er-Razi, 1993: 110) Ülkede ya da yaşadıkları şehirde inkârın, şirkin, fitnenin kol gezmesi nedeniyle dinlerini, inançlarını kurtarmak amacı

---

ile mağaraya sığınıp bu rahmet duasını yapmaları, onların ne denli rahatsız olduklarını ifade etmektedir. (Bayraklı, 2004: 442-445)

Bu bir çeşit hicreti gerçekleştirmektir. Ashab-ı Kehf, dinlerinin selameti ve kâfirlerin fitnelerinden kurtulmak amacıyla hicret etmiştir. (Zuhayli, 2005: 203) Nitekim Hz. Peygamber de bu sebeplerden dolayı hicret etmiştir. Hz. Peygamberin, hem dinini hem de canını kurtarıp tebliğ yani öğretim faaliyetini sürdürebilmesi için hicret ettiğini söyleyebiliriz. (Ateş, 1990: 293)

#### **4- Kötülükten Uzaklaşan**

Hz. Peygamber Hirâ mağarasına, çürüyen, yozlaşan, bütün ahlâkî değerlerini kaybeden, hak ve özgürlükleri çiğneyen, güçlünün hüküm sürdüğü ve kabile hayatı yaşayan toplumun sorunlarını düşünmek, onlara bir çıkış kapısı bulup ıslah etmenin yollarını bulmak için çıkmıştır. Toplumdaki yozlaşma ve dengesizlik, onu oraya yönlendirmiştir. Şirkin kol gezdiği Mekke toplumundan bir an olsun kurtulup Allah'ı düşünüp tevhid inancına bir çıkış yolu özlemi onu oraya çekmiştir. Bunları kendini toplumdaki ayırarak, soyutlayarak, tecrid ederek, beyni ve gönlü ile çözmeyi uygun bulmuştur. Ashab-ı Kehf'in de, bozulan, yozlaşan ve çekilmez hale gelen sosyal hayattan bir kaçış ve sorunları çözmek için bir çıkış kapısı bulmak amacıyla mağaraya sığındıklarını anlayabiliriz. Mağaraya sığınmaları, tabiat şartlarının zorlaması ile değil, sosyal şartların zorlaması sonucu olmuştur. Hirâ mağarası bir okul niteliği taşıdığı gibi, Kehf denen mağara da bir okul özelliği taşımaktadır. Ancak mağara denen bu okulların aynı zamanda zikir denen düşünme ibadetinin yapıldığı bir ma'bed olduğunu söyleyebiliriz (Bayraklı, 2004: 440-445)

#### **5- Genç Yaşta Doğru Yolu Bulan**

Kehf Sûresi onuncu ayette geçen raşedâ kelimesi, "çıkış yolu, kurtuluş reçetesi, başarı, kolaylık" anlamına gelmektedir. Rüşd, insanın kendi isteğiyle gideceği yolunu bulması, onda sebatla yürümesi ve doğru işte bulunması manasına gelmektedir. (İbn Manzur, t.y. : 175, 176) Bu kelime raşîd kalıbında alınınca "aklı başında" demek olur. Burada Ashab-ı Kehf'in "rüşd" kavramını da bilecek bir kültüre sahip olduklarına dikkat çekilmiştir.

Ashab-ı Kehf'in hem rahmetin hem de sorunların nihâî çözümünü Allah'ın gerçekleştireceği bilgi ve inancına sahip olmaları dikkat çekicidir. Ayrıca mağaraya sığınanların ve toplumun düzelmesi için çare arayıp Allah'tan yardım dileyenlerin genç olması da kurtuluşun gençlerden başlaması gerektiğine bir işaret niteliğindedir. İslâm'da gençliğin önemli bir yeri vardır. Kehf Suresinde gençliğin karşılığı olarak fetâ kelimesi kullanılmıştır. (Sertkaya, 2009: 70)

Fetâ kelimesi gençlik anlamına gelmesinin yanı sıra bir gençte bulunması gereken enerji, hareketlilik, dönüştürücülük, kahramanlık, cömertlik, hayâ, doğruluk, sadakat, merhamet, ilim, tevazu ve takva anlamlarını da



karşılıkmaktadır. Ayrıca fetânın başkaları için yaşamak anlamı da bulunmaktadır. Dolayısıyla İslam'da gençlik; zulme, şirke, haksızlıklara karşı çıkmamanın, ayrıca nefis, şeytan ve dünya sevgisi, mal sevgisi, şehvet, gereksiz ve yanlış yerde kullanılan öfke, bencillik gibi nefsanîliklere hâkimiyetin, kısaca, Allah'a kullukla gerçek hürriyeti elde etmenin unvanı olarak ifade edilmiştir. (Kuşeyri, 1991: 216-217; Sertkaya, 2009: 70)

Demek ki Ashâb-ı KeHF olgusu, bozulan toplumların düzelmesi için gençliğin bilinçli olmasının ve ilâhî yardımın gelmesinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

### 6- Doğruları Açık Bir Şekilde İfade Eden

Mü'min, hiçbir zaman haktan dönmemelidir, doğru bildiğini savunmalı, maddi imkânlardan çok Cenab-ı Hakk'a dayanmalıdır. (Mevdudi, 1996: 165)

Ashab-ı KeHF inançları uğrunda her türlü sıkıntıyı göğüslemiş, buldukları yüksek makamları feda ederek, her türlü baskı ve zorbalığa rağmen "Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Ondan başka hiçbir ilaha yönelmeyiz. Şayet böyle bir şey yapacak olursak, gerçekdışı, pek saçma bir söz söylemiş oluruz" (KeHF, 18/14) demiş yiğit gençlerdir. Bu açıdan kıssanın bize verdiği mesajlar arasında bu yiğitliği örnek almak, (Yazır, 2001: 346-347) her türlü zorluğa rağmen dini muhafaza konusunda kararlı durmak ön plana çıkmaktadır. (Sertkaya, 2009: 77)

### Sonuç

Ashab-ı KeHF kıssası, Allah'ın iyi kullarına ikramda bulunduğunu, bunun hayat sahnesinde meydana geldiğini gösteren Kur'an'ın açık delillerindedir. Çünkü kıssa, mü'min gençler için meydana gelen birden fazla ikrama işaret etmektedir.

Kıssa, Yüce Allah'ın dostlarını koruduğunu, desteklediğini ve hayatlarını güvenlik içinde yaşayıp düşmanlarına karşı koymalarını sağladığını gösteren açık bir delildir. Kıssa, mü'min insanın rabbine sığınmasını, ona tevekkül edip güvenmesini ve rahmetini istemesini bize öğretmektedir. Allah'ın rahmeti; sabretmenin, direniş, mücadele ve zaferin en güçlü aracıdır.

Ashab-ı KeHF'in gençler olarak ifade edilmesi, övme ve onaylama niteliğindedir. Bu da gençlerin ve gençliğin önemini vurgulamaktadır. Çünkü gençlik verimlilik, yapıcılık, girişim ve hareket dönemidir. Allah, insana kazanma ve tercih yapma gücünü vermiştir. Yolunu kendisi seçmektedir. Yaptığı seçim Allah'ın iradesine uygun düşmelidir. Ashab-ı KeHF kalplerini imanla doldurmuş ve kendilerine sebat vermesi için Allah'a yalvarmıştır. Allah da kalplerini pekiştirmiştir.

İman ettikten sonra; çalışma, davet ve hareket, seçtiği iman yolunda ciddi gayret ve eylem aşaması gelir. İnanç konuları ancak eylem, amel, dine

çağrı, hakkı ayakta tutmak ve batıla karşı koymakla kalpte yerleşir ve kök salar. Yüce Allah, Ashab-ı Kehf'e mağarayı kalmak için elverişli hale getirmiş ve onların hizmetine vermiştir. Bu da mağarada kendilerine bol bol verdiği rahmetle gerçekleşmiştir.

Ashabı Kehf kıssasında inancı düzgün olan, inancında sebat eden, yegâne dost ve yardımcı olarak Allah'ı bilen, kötülükten uzaklaşan ve doğruları açık bir şekilde ifade eden bir insan modeli ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak Ashab-ı Kehf kıssasında ifade edilen örnek insan modelinin din eğitiminde öğretime konu edinilmesinin örnek bir genç nesil oluşturmada son derece etkili olacağını söyleyebiliriz.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdulal. M. K. (1986). *Nezaratün fi Kısasil Kuran*. Mekke.
- Akıncı. A. (2004). Kur'an'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (13) 42.
- Ateş. S. (1990). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. (C.V). İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ay. M. E. (2003). "Kur'an'da Gençler ve Gençlik Değerleri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II*, İstanbul: Ensar Neşriyat. 31.
- Aras. A. (2008). Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar. *Akademik Araştırmalar Dergisi* (6) 87.
- Arslan. A. (1995). *Büyük Kur'an Tefsiri*. Ankara: Okusan Yayıncılık.
- Bayraklı. B. (2004). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları.
- Cezâiri. E. C. (2001). *En Kolay Tefsir (Çev. Salih Uçan vd.)*. (C.V). İstanbul: Mektup Yayınları.
- Esed. M. (1999). *Kur'an Mesajı*. (C. II). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Habergetiren. Ş. (2005). *Kehf Sûresinin Eğitim Açısından Tahlil Edilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Şanlıurfa.
- Hicazi. M. M. (1992). *Furkan Tefsiri*. İstanbul: İlim Yayınları.
- İbn Manzur. E. C. M. (t.y.). *Lisan'ül-Arab*. (C. XV). Beyrut.
- Karaman. H. vd. (2007). *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurtubi. E. M. A. (1992). *El-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*. (C.X). İstanbul: Bu-ruç Yayınları.
- Kuşeyri. E. K. A. (1991). *Kuşeyri Risalesi (Haz. Süleyman Uludağ)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mevdudi. E. A. (1996). *Tefhîmu'l-Kur'an (C.III)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Râzi. F. (1993). *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. (Çev. Suat Yıldırım, vd.). Ankara: Akçağ Yayınları.

- Sabuni. M. A. (1995). *Safvetü't-Tefasir (C.III)*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sertkaya. S. (2009). *Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Suresinin Tahlili*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Şimşek. M. S. (2011). *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası
- Taberi. E. M. C. (1996). *Taberi Tefsiri*. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Turgay. N. (2000). *Kuran Kıssaları (C.II)*. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*. 71.
- Yazır. M. H. (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili (C.V)*. İstanbul: Feza Gazetecilik.
- Yıldırım. S. (1983). *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yılmaz. M. K. (1991). *Ashab-ı Kehf Kıssasının Tevhid Açısından Değeri*. *Din Öğretimi Dergisi*. (28) 37.
- Yılmaz. A. (2008). *Kur'an'daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Zuhayli. V. (2005). *Et-Tefsirü'l-Münir*. İstanbul: Risale Yayınları.

---

## GENÇLİĞİN DEĞİŞME/DEĞİŞTİRME GÜCÜ: ASHAB-I KEHF ÖRNEĞİ

Doç.Dr. Fatma Asiye ŞENAT\*

Gençlik döneminin hayatı sorgulama, değiştirme ve dönüştürme açılarından güçlü bir potansiyele sahip olduğu bilinmektedir. Çünkü gençlik ideali arama, ona emek verme ve fedakârlıkta bulunma çağıdır. Ashab-ı Kehf'in kıssası yaşanmış bitmiş tarihi bir olayı anlatırken kalıcı olan değerlere ve çıkarılacak derslere işaret eder: Yanlışta hayır deme cesaretini bulan genç kalır ve Allah'a inanan ve bu uğurda fedakârlıkta bulunan "genç" O'nun özel koruması ve desteği ile karşılaşılır.

Anahtar Kelimeler: Ashab-ı Kehf, gençlik, ideal, emek verme, mucize.

The Changing and Transforming Power of the Youth: An Example of Ashab-ı Kehf

It's known that the period of the youth has strong potencial in terms of questioning, changing, transforming life. Because the youth is an era of looking for ideal, working hard and being self-sacrifice. Not only does the story of Ashab-ı Kehf tells a historical event but also it shows the lesson to be taken and permanent values: the young having courage to say no to the wrong and working for these aims is met with Almighty God's private protection and support.

Key words: Ashab-ı Kehf, the youth, ideal, working hard, miracle

---

\* fasiye@yahoo.com - Konya NEÜ İlahiyat Fakültesi

## GİRİŞ

“Gençler bilebilse, yaşlılar yapabilse” derler. Allah tarafından gönderildiği kesin bir bilgi kaynağına güvenerek hayata bir anlam yüklemek yani iman etmek, anılan yargıdaki karamsarlığı dağıtacak güce sahiptir. Çünkü Allah’a iman etmek, insanı, belirli bir zaman aralığında en iyi şekilde icra etmek istediği hayat oyununun temel kurallarını deneme-yanılma yoluyla öğrenme meşakkatinden korur. Hayatın pek çok tali konusu zaten ancak deneme-yanılma yoluyla öğrenilir. Ancak hayatın anlamı, başlangıcı, sonu ve sonrası gibi temel meselelerde bu yöntemi uygulamak son derece risklidir. İman eden asli meselelerde istikametini belirler ve “bilir” hale gelir. “Kesin inançlı” olmayan bir genç için sahih iman başta zikredilen “bilememe” durumuna karşı kalkan görevi görür. İman onun için sağlam bir kaleye sırtını yaslamak, Kur’an tabiriyle sarsılmaz-kopmaz kulpa yapışmak (Bakara 2/256) anlamına gelir. İnsan ayakta sağlam bir zemine bastığına güvenince de var olan bütün enerjisini o bilgi uğrunda bezledebilir. Bu çalışmada imanı uğruna hayatın kargaşasına, cazibesine karşı durmuş bir grup gencin sonu ne olacağı bilinmeyen ama bütün riskleri göze alınmış bir “maceraya” atılmaları deneyimi üzerinden, genç olmanın enerjisi ve adanabilirliği konuları işlenecektir. Konuya böyle bir mercekle bakmanın tercih edilmesindeki amaç ise, Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi, “genç” olmanın tabii neticesi; gerekli adanma ve çaba var olduğunda, ilahi yardıma mazhar olma figürünün de tekrarlanabilir ve sürdürülebilir olduğuna dikkat çekmektir.

## ZAMAN VE EYLEM GÜCÜ AÇISINDAN GÖRECELİ BİR KAVRAM: GENÇLİK

Genç kalmak, genç görünmek tarihin pek çok evresinde olduğu gibi bugün de insanoğlunun başını döndürmekte, özel diyetler, kremler, masajlar, tıbbi operasyonlar, giysi ve aksesuarlar sayesinde ulaşılmak istenen amaçlardan biri olmaya devam etmektedir. Ancak gençlik alameti olarak görülen/gösterilen hususların çoğunun fiziksel niteliklerle ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Oysa genç olmanın manevi tezahürleri de vardır ve görünüşteki gençlik o manevi arka planla desteklenmiyorsa çoğu kez kısa ömürlü olur. Özü itibarıyla böyle göreceli bir kavram olan gençliğin yaş sınırlarının sosyal, coğrafi, ekonomik şartlara göre değişkenlik gösterdiği bilinmektedir. (Tuncel Yazgan, 1998:76-78) Ortalama insan ömrünün 35-40 yıl olduğu zaman dilimlerinde gençlik dönemi erken başlayıp erken bitmekteydi. Bugün yeryüzünde ana hatlar itibarıyla çocukluk ve ergenlik dönemi olarak kabul edilen yaş aralığının bir zamanlar gençlik çağı olarak tanımlanması insan ömrünün uzunluğu ile doğru orantılıdır. Öte yandan sağlık ve yaşam koşullarındaki genel iyileştirmeler, hayatı kolaylaştıran teknolojik icatlar, toplu ölümlere sebep olan savaş gibi durumların göreceli azalması gibi faktörler neticesinde ortalama insan ömrü uzamaktadır, görünen odur ki hal böyle devam ederse şu an Türkiye’de 75-80 olan ortalama yaşam süresi daha da uzayacaktır. (İstatistik

---

bilgileri için bkz.: [www.tuik.gov.tr/nüfus](http://www.tuik.gov.tr/nüfus).) Bu durumun sonucu olarak gençlik, orta yaşlılık sınırları gitgide ileri yaşlara çekilmektedir. 35-40'lı yaşlar artık gençliğin son demleri olarak algılanmakta, 40-55 arası dönemse olgunluk çağı olarak adlandırılmaya başlamaktadır. Oysa bu yaşlar bir zamanlar ancak en uzun yaşayanların görebileceği yaşlardı, başka bir zaman diliminde ise yaşlılık dönemi olarak kabul edilmekteydi. Bu nedenle gençlik çağını yaştan çok, insanın yapabildikleri ve yapabilecekleriyle anlamlandırmak daha uygun olacaktır. Nitekim toplumsal tecrübe de benzer noktalara dikkat çeken tespitlerde bulunmaktadır. “İhtiyar delikanlı”, “genç kız gibi”, “insan hissettiği yaştadır”, “gönül yaşlanmaz” gibi ifadeler, yaşla değil, hissedilen ve yapılabilenlerle ilgili tanımlamalara gönderme yapmaktadır. Nitekim pek çok insan “yaşlanıyorum galiba” hükmünü yaşına değil, eskiden rahatlıkla yapabildiği halde şimdi zorlandığı hususların delaleti üzerine söyler. O halde hangi tutum, hangi hayat algısını taşıyan kişi genç olarak tavsif edilebilecektir? Bilindiği üzere gençlik, kudret, güç ve cesaret çağıdır, kanın damarda normal deveranında değil, delice aktığı zaman dilimidir. Delikanlı olmanın, o deli “güç ve cesarete” sahip olmanın tabii neticelerinden biri, doğru bilinen yolda tek başına bile olsa yürümeyi göze alma, hata olarak değerlendirilen konular karşısında tahammülsüzleşmedir. İnsanın yanlışa en az tolerans gösterdiği, onu değiştirmek için en çok mücadele ettiği zaman diliminin gençlik olması bu nedenle tesadüf değildir. Onur,1991:45vd) Gençlik “böyle gelmiş ama böyle gitmez” deme çağıdır. Neredeyse bütün keskin hatlı toplumsal dönüşümlerde gençliğin lokomotif rolü oynaması da aynı sebeptendir. Ancak aynı güç kötü emeller taşıyan “yaşlılar” eliyle çok rahatça sömürülebilir ve derin yanlışlara da kanalize edilebilir. Ancak böyle bir durumda bile değişmeyen figür, bir ülkeye inanan gencin doğru bildiği yola adanmaya meyilli olması ve bu uğurda var olan bütün enerjisini gözünü kırpmadan harcayabilmesidir. Genç provoke edilmiş bir hedef için mücadele ediyorsa bile, bunu o hedefin saflığına ve doğruluğuna inandığı için yapıyordur. Çıkar ilişkilerinin, istikbal endişelerinin, evlad-u iyal, ev-bark kaygılarının ya hiç olmadığı ya da en az hissedildiği gençlik çağında ulaşılması için çaba sarfedilen idealler, hayaller çoğu kez gündemin odağına yerleşir. Hal böyle olunca genç enerjinin kanalize edileceği hedefin de, ona ulaştıracak yöntemin de doğru olması hem bireysel, hem de toplumsal hayat için büyük önem taşır. Bu noktada Allah’a inanmak ve O’nun gösterdiği hedefe, yine O’nun çizdiği rotadan ilerlemek hayata dair önemli tercihlerden birisidir ve başlı başına bütüncül bir hayat algısı üretmesi sebebiyle pek çok farklı alanı derinden ilgilendirir.

Çalışmanın bu noktasında Kur’an’ın gençlik çağıyla ilgili cümlelerini ana hatlar itibariyle mütalaa etmek, Ashab-ı Kehf’in gençliğine yapılan vurgunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

## KUR'AN DİLİYLE GENÇLİK

Kur'an diliyle gençlik mutlak zayıflığı temsil eden bebeklik çağından sonra gelen güç ve kudret çağıdır:

*“Sizi zayıf (bir halde) yaratan, zayıflığınızdan sonra (size) güç veren ve güç(ünüzü gösterdiğiniz bir dönem)den sonra (yaşlılığın getirdiği) zayıflığa sizi duçar eden ve saçlarınıza aklar düşüren O'dur! O dilediğini var eder; O her şeyi bilendir ve sınırsız güç sahibidir.”* (Rûm 30/54)

O aynı zamanda dünyaya zahiren “bir şey bilmeden” gelen insanın bilme çağıdır da. (Nahl 16/78) Ve ardından gelecek ikinci zaaf döneminin öncesidir:

*“Ve sizi Allah yarattı, günü gelince de öldürecek; ve içinizden kimileri, ömrün o en düşkün çağına, (insanın) bildiği şeyi de bilmez olduğu yaşa kadar alıkonulurlar ”* (Nahl16/70; Hacc 22/5)

Ömrün en zor çağı olan yaşlılığın ve ilk bebeklik- çocukluk çağının zaafi beraber düşünüldüğünde gençliğin iki zayıflık dönemi arasında, insanın kendi hayatına yatırım yaptığı, kendini var ettiği zaman dilimi olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu da söz konusu döneme hız veren dinamiklerin insan hayatı için ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne serer. Aslı itibariyle zaten bir oyun ve eğlence olan dünya hayatını (En'âm, 6/32; Ankebût, 29/64) bir de gerçekten oyun haline getirenler, zamanı enerjisi buraya sarfedenler, Mevlana'nın deyişiyle “akşam olunca” eve elleri boş dönerler. Bu metaforik anlatımda Mevlânâ, insanın bu dünyadaki işlerini evcilik oyunu oynayan çocuğun durumuna benzetir. Çocuk oyunda dükkân açar, kâr eder. Oysa akşam olunca gerçek kâr, ancak yetişkinlerin cebinde bulunur. Tıpkı akşam olup oyunun bitmesi gibi, ölüm geldiğinde de dünya oyunu biter, ancak bunun bir oyun olduğunu fark edip kendini çok kaptırmadan, kuralına uygun oynayan yetişkinler kazanç elde edebilirler. (Mevlana, 2005: I, 257) İnsanın çocukluktan yetişkinliğe geçebilmesi için, ilerisini görmesi ve “oyun”un cazibesine kapılmadan gerçek hayata hazırlanması gerekir. (Mevlana, 2005: II,453)

İşte gençlik bu hazırlık sürecinin adıdır ve yaşı ne olursa olsun kalıcı değerler ve doğruya ulaşmak adına emek verenler genç olmayı sürdürüyorlar demektir. Zihinlerine artık kazanmış kabulleri değiştirmek için gerekli cesareti bulamayanların, kendilerine nakledilen töreleri olduğu gibi ve hiç sorgulamadan alanların ve zayıflıklarını bu gelenek kalkanının ardına gizleyenlerin, bütün delilleri apaçık görseler bile tutumlarında değişiklik yapmayı ısrarla reddedenlerin yaşları ne olursa olsun genç sayılamayacakları da bu bağlamda akla gelmelidir. Bir örnek vakıa olarak; Hz. İbrahim putları kırarak içinde yaşadığı hayatın temel sapma noktasını insanların yüzüne vurduğunda olayı soruşturmak için onu aramaya çıkanlar “İbrahim adında bir gencin” peşine

---

düşmüşlerdi. Hz. İbrahim bu “gençce” tutumu karşısında öfkelenen ve onu bir an önce cezalandırmak isteyen ileri gelenler, onun verdiği cevaplar üzerine bir an düşünmüşler ve muhataplarının haklılığını kabul etmişlerdi. Oysa İbrahim’in teklif ettiği hayata tarzı o kadar çok değişimi içeriyordu ki bunun yerine içlerinden bu sözlerin ve tutumun doğruluğunu kabul etmelerine rağmen “sorunu” kaba kuvvete başvurarak çözüme yolunu tercih ettiler. (Enbiya 21/57-70) Bu anlatımda ileri gelenlerin bedeni yaşı önemli değildir, onlar fark ettikleri doğru adına yürüme cesaretine sahip olmadıkları için genç değillerdir. Bu muvaceheden bakılınca doğruyu arayan, içine doğduğu toplumun değerlerini sorgulayan Hz. İbrahim’in fiziki yaşı da önemini yitirmektedir, onun tutumu mahza genç bir tutumdur. Statükoyu, yanlış bile olsa üzerinde olunan hal üzere kalmayı savunan her yaklaşım ile buna mukabil doğru bildiği yola yalnız gitmeyi ve bedel ödemeyi göze alan her girişim, gençlik değişkeni üzerinden karşılaştırıldığında ortaya benzer sonuçlar çıkacaktır. Tam bu noktada Kur’an’ın Ashab-ı Khef’in gençliğine yaptığı vurgu daha yakından incelenmelidir.

## İMANLARI UĞRUNA HAYATTAN KOPAN BİR GRUP

### GENÇ: ASHAB-I KEHF

Adını Ashab-ı Khef olayından alan sure, Kur’an’da pek de alışık olmadığımız bir üslupla; üç olağanüstü yaşantıyı peş peşe sıralar. “Alışık olunmayan üslup” tanımlamasıyla kast ettiğimiz durum şudur: Kur’an son mesaj olmasının da etkisiyle akla mantığa ve duyguya neredeyse eşit oranda seslenen bir dil kullanır. Bu bağlamda Kur’an kıssaları da genelde hatalarla birlikte yükselen bir inkârcı toplum, o topluma gönderilen elçi, elçinin inkâr edilmesi, toplumun inkârı şiddetlendirmesi, peygambere saldırı ve helak şeklinde bir rotada cereyan eder. Bu çizgi tarihin sayfalarında okumaya alışık olduğumuz, bir toplumun doğuşu, yükselişi ve ölümü süreciyle son derece uyumlu ilerler ve dolayısıyla akli izah ve çıkarımlara son derece müsait bir zemine yerleşir. Olağanüstü olaylar ancak peygamberlerin toplumlarını ikna etmeleri için gönderilen mucizeler ya da peygamber ve helak sırasında inananların kurtarılması gibi zamanlarda cereyan eder. Firavun ve ordusu tarafından yakalanmalarına ramak kala Hz. Musa ve inananların yürütmesi için denizde yol açılması, aynı yerde diğerlerinin boğulması (Bakara 2/50 Enfal 8/54; Şuara 26/63-67) ya da İbrahim’in atıldığı ateşin onu yakmaması gibi. (Enbiya 21/69-70) Ancak Kur’an okuyucusu olaylar bu merhaleye gelene kadar peygamber ve inananların çabasma tanık olur, olayları, tarafların tutumlarını yakından gözlemlene şansı bulur. Bütün bu olaylardan sonra son anda gelen mucize, böyle bir olay örgüsü içinde anlam kazanır ve tamamıyla mucizelerden, harikulade olaylardan örülü bir bağlama entegre bir algı geliştirilmesine mani olur. Oysa Khef suresine adını veren olay mağaraya girişle başlar, okuyucu arka planı ancak



birkaç cümleyle öğrenir. Ardından mağarada cereyan eden olaylar, içeridekilerin uyanması, insanların bunu fark etmesi gibi olağandışılığa işaret eden büyük olaylar sıralanır. (Râzî, 1995:VII,432vd.) Ashab-ı Kehf hayatlarına kast eden zalimlerden bir mucizeyle kurtarıldığı gibi, bu duruma bir de halk muttali edilmiştir. Bakara suresinde de böyle bir durum olmakla beraber, (Bakara 2/259) geniş halk kitleleri tarafından müşahede edildiğine dair elimizde bilgi olmadığından onu daha bireysel bir eğitim, münferid bir hal gibi görmekte sakınca yoktur. Üstelik burada fark yaratan bir diğer husus, bu gençlerin peygamber olmadıkları için mucize diline de aşına olmamalarıdır. Tarihi olay olarak “sıradan” insanların bu ölçüde mucizevî olaylarda taraf olduklarına dair Kur’an’da başkaca bir bilgi yer almaz. Benzer durum aynı surede yer alan ve kimlikleri tartışmalı diğer ana kahramanlar için de geçerlidir. Hz. Musa’yı eğiten “ledünnî” bilgiye sahip zatın insan mı melek mi olduğuna, Zulkarneyn’in ise kral mı, peygamber olduğuna dair tartışmalar tefsir kitaplarında yer alır. (Taberi, 1987: XV, 143vd; Râzî, 1995:VII, 443vd) Bu kimselerin kimliklerinin bu kadar tartışma yaratmasında, onların zahiri bilgi ve tecrübeyle kavranamayacak yaşantılarının da ciddi payı vardır. Kur’an okuyucularının bu kadar olağanüstülüğü bir arada yaşayanların kimler olabileceği konusundaki kafa karışıklığı tabiidir.

Böyle “sıra dışı” bir hikâye örgüsüne sahip bir surenin açılışında zikredilen Ashab-ı Kehf’in, mucizevî olayları hakka’l-yakin derecesinde yaşamaya uzak, aslında işinde gücünde insanlar olmaları, onlara yöneltilen ilgiyi daha da artıran hususiyetlerden biri olmalıdır. Böyle bir hal eğer bir peygamberden sadır olmuş olsaydı, durumun bundan daha rahat anlaşılacağında şüphe yoktur. “Rahat anlama” elbette harikulade olayın kıymetini ve esprisindeki değeri azaltmaz. Bu sadece mucizenin zihinlerde peygamberlerle, ruhani varlıklarla, mistiklerle daha özdeşleştirilir bir husus olmasından kaynaklanır. Nitekim inanmaya niyeti olmayanlar mucizeyi peygamberlerden ister, diğer inananlardan değil. O halde bu bir grup insanı insanlık tarihinin unutulmaz değerleri arasına sokan diğer değişkenleri iyi anlamak gerekir. Bize göre bunlar, gençliğin yanlışa dur demeye yeten gücü ve inanılan değer uğruna emek verme cesaretidir. Birbirini destekleyen bu iki kıymetli değer onları imanlarını yitirme belasından koruduğu gibi, insanlığa örnek olacak bir kıymete ulaştıklarını da sağlamıştır.

Ashab-ı Kehf’in içinde yaşadığı toplumun Allah’ı tek ilah olarak tanımadıkları, O’nun hükmüne, va’dine, şefkatine, yol göstermesine denk olduğunu düşündükleri kişilere, kavramlara, kısacası bir takım güç odaklarına yöneltilen bildirilmektedir. (Kehf 18/15) “Hem toplumun, hem bireyin perişanlığı olan bu şirk” halini (Yazır, 1992: X, 235) toptan reddeden gençlerin körü körüne bir inkâr içinde olmadıkları, geç bir ergenlik krizi gibi sadece

---

itiraz için itiraz etmedikleri, toplumlarını, içinde buldukları durumu delillendirmeye davet etmelerinden bellidir:

*“Şu bizim halkımız, Allah’tan başka ilahlar edindiler! Bu konuda onlar apaçık bir delil getirmeli değil miydi?...”*

Karşısındakinden onun inandığı, ama kendisinin reddettiği şey için “apaçık delil” isteyen kendisinin apaçık delile sahip olacağı “apaçıktır.” Bu Ashab-ı Kehf’in imanlarını destekleyen bilgi arka planına sahip olduğuna, bu konuda kafa yorduklarına ve istinat ettikleri bilgi kaynağına güvendiklerini, imanlarının Allah’ın gösterdiği evsafa olduğuna inandıklarını gösterir. Onlar toplumlarına karşı söyleyecek söz bulamadıkları için içlerine kapanarak şehri terk etmiş değillerdir. Anlaşılan inkârın ayrılmaz vasfı baskı ve şiddet (kendi makalen) burada da kendisini göstermiştir. Yüzyıllar süren uykularından uyandıklarında toplumlarına egemen hali anlatırken seçtikleri kelimeler durumu açıkça anlatır:

*“...Dikkatli olsun da bizi kimseye sezdirmesin! Çünkü eğer haberleri olursa kesin bizi taşta tutarlar yahut kendi dinlerine döndürürler. O zaman da asla kurtulamayız!”*

Bu cümleler onların aynı zamanda, ölümden, imanlarını kaybedip diğerleri gibi olmaya kıyasla daha az korktuklarını da açıkça dile getirmektedir. Davaya adanmışlığın bir nişanesi olan bu hal, gerektiğinde candan bile vazgeçmeye hazır olmayla açıklanır.

Şehirdekilerin Ashab-ı Kehf’e sunduğu iki yol vardı: Ya ölüm, ya Allah’tan vazgeçme. Onlar kendilerine üçüncü bir yol seçtiler: Şehri terk. Bu terk ediş; bir küsüş, mücadeleden vazgeçiş ya da kaçış değildi. Böylece orada kalıp pisi pisine canlarından olmayacak kadar da basiretli davranmış oldular. Yine bu durum onların “ne olacaksa olsun” deyip mücadeleden bezmiş bir halde olmadıklarını da hissettirir. Gençtirler ama efelik yapacak kadar ucuz değildir davaları, canları. Evet, radikal bir karar alırlar, bütün hayatlarını, hatıralarını, sevdiklerini, bağlılık ve bağımlılıklarını ardarında bırakarak çıkıp giderler memleketlerinden. Pek çok peygamberin yazgısı onları da gelip bulmuştur, doğup büyüdüğü şehri iman ve can korkusuyla bırakıp çıkarlar. Tefsirlerin bize anlattığı doğruysa üstelik geride bıraktıkları kırık dökük bir ev ile iki üç lokma bir kuru yemek de değildir. Bunlar şehrin elit takımından ailelerin oğullarıdır, konforu, rahatı, ikbali bırakıp gitmişlerdir. (Taberî, 1987: XV, 134-135; (Râzî, 1995, VII, 442) Zaten zorluk içinde yaşamaya alışmış bilmiş gençler değildir onlar, belki de hayatlarındaki ilk reddedilişi, ilk vazgeçişini Allah uğrunda yaşamışlardır. Yumuşak döşeklerinden sonra mağaranın karanlığı tarafından sarıp sarmalanırlar. (Taberî, 1987: XV, 137) Her ayrıntıyı düşünen, onları sağa sola çevirmeyi/çevirdiğini bize söylemeyi ihmal etmeyen Allah tarafından orada ağırlandırlar ve isimleri insanlığın ortak hafızasına kazınır.

Bu hikâyenin Kur'an'da zikredilmesi ve surede zikredilen detaylarıyla bizim tarafımızdan bilinmesinin istenmesi, Allah'ın ne de kudretli olduğunu fark etmemiz amacına matuf değildir. Zira bu konunun açılışı, Kur'an okuyucusunun gündemine sunulması "*Yoksa sen Ashab-ı Kehf'in bizim şaşılacak bir mucizemiz olduğunu mu sandın?*" cümlesiyle olmuştur. Bu açıkça "bizim daha ne şaşılacak işlerimiz var" demektir. O halde diğer bütün kıssalarda olduğu gibi burada da kıssanın kendinden çok, okuyucuya verilen mesajı odaklanmak zorunludur. İnsanoğlunun yaşadığı bir zaman dilimine; gençliğe yapılan vurgu kıssada çok belirgindir:

"...*O gençler mağaraya sığındıklarında...*(Kehf 18/10)

"...*Onlar Rablerine iman etmiş gençlerdi ve biz onların hidayetlerinin arttırmıştık.*" (Kehf 18/13; konuyla ilgili yorum için bkz.: Yazır,1992: V, 346.)

Kendi halinde yaşayıp giden "sıradan" gençleri, neredeyse bütün insanlığın ortak değeri haline getiren husus, onların imanlarına bağlılıkları ve kendilerine diğer bütün insanlara olduğu gibi bahşedilen gençlik enerjisini bilgi ve cesaretle, samimiyetle Allah yolunda kullanmış olmalarıdır. Hal böyle olunca benzer şekilde gençliklerini yanlışlara dur demek için, din belirleme yetkisi her zaman ve zeminde Allah'a ait olsun diye bilgiyle, cesaretle çalışıp emek verenlerin, hayatını böyle bir ülkü uğruna bezledenlerin, yanlış karşısında susup kalmadan doğruların yerleşmesi için kendi benlikleriyle, satükoyla, yanlışlardan nemalananlarla ahlaklı bir mücadele yürüterek genç kalanların değişik formlarda, tamamen değişik şartlarda da olsa Allah'ın özel ikramlarına mazhar olabileceklerine dair umudu her daim diri tutmak kolaylaşır. Bu çaba elbette özel ikram görmek için yapılmaz, doğrusu böyle olduğu, Allah gibi bir ilahın gösterdiği ilkeler uğrunda çalışmak insana yaraştığı için gayret sarf edilir. Ancak bu emekler esnasında şartların ağırlaştığı, peygamberlere bile "Allah'ın yardımını ne zaman?" (Bakara 2/214) dedirten zamanlar yine olursa –ki olur- ümidi kaybetmemek, yere sağlam basmak, "gün doğmadan neler doğar" neşesine kapılmak için Ashab-ı Kehf vakıası hatırlatmada bulunur.

İnsana düşen doğruluğuna inandığı değer uğruna var gücüyle ve samimiyetle mücadele etmek, Allah'ın hoşlanacağı düşünüş ve davranış kalıplarına –ki bunlar zahiri itibariyle meşakkatli görünse de, özü itibariyle bireysel ve toplumsal bütünlüğün kaideleridir, bu nedenle Allah'ın hoşlanacağı işler olmuşlardır- uygun bir yaşantı içinde olmaktır. O'nun hoşnutluğunu kazanma çabası, bu hoşnutluğa erişememe tedirginliği içinde olanlar için müjdelere, ufuklar açıktır:

"*Ve Allah, Kendisine karşı sorumluluk bilinci taşıyan herkese, bir çıkış yolu [daima] sağlar, ve ona bütün beklentilerin ötesinde bir rızık verir: Allah'a*

---

güvenen herkese O [tek başına] yeter. Gerçek şu ki, Allah, irade ettiği işi sonucuna ulaştırır: [ve] Allah her şey için bir ölçü belirlemiştir.”Talak(65/2-3)

## SONUÇ

Sadece Türkiye’de iki ayrı yerin, yakın coğrafyada da yine 4-5 ayrı noktanın Ashab-ı Kehf’in sığındığı mağara olduğuna inanılması, bir yandan bu gençlerin insanlığın ortak hafızasında ve gönüllerinde ne kadar derin izler bıraktığını gösterirken, öte yandan da bir ucu efsaneleşmeye kadar varan tekrarlanabilir olağanüstülükleri düşündürmektedir. Kur’an’ın anlattığı Ashab-ı Kehf’in vakıa olarak bir kez yaşanmış olabilir. Ancak bu yaşantının ardındaki temel dinamikler düşünüldüğünde onları bu ilahi yardıma mazhar kılan hallerinin emeklerine ve özverilerine dayandığı görülür. Dolayısıyla dünya her geçen gün ne kadar sekülerleşse, reel akla dayanmayan her türlü yaşantı ısrarla reddedilse ve gündem dışı atılsa da, Allah’a karşı sorumlu olduklarının farkında olup bu sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirmeye çalışanların ilahi yardıma mazhar olabileceklerine dair ciddi bir umut taşımalarının önünde bir engel yoktur. Ashab-ı Kehf vakıası, bu umudu diri tutmak gerektiğinin nişanesidir. Umutla emek vermek ise, daha Cennet’e gitmeden, henüz buradayken daimi genç (Vakıa 56/17) olmanın kapısını aralar.

## KAYNAKÇA

Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, meal – tefsir, I-III, çev.: Cahid Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.

İşıcık, Yusuf, *Kur’an Meali*, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, II. Baskı, Konya 2010.

Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, Verso Yayınları, Ankara, 1991.

er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Gayb*, I-IX, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî Beyrut, 1995.

er-Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, I-VI, terc: Şefik Can, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân*, I – XXX, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1987.

Tuncel Yazgan, Aynur, “Değişmeyen Bir Ahlak: Öbürünü Kabulleniş ya da Çocuk Hakları”, *Çocuk Hakları*, Çivi Yazıları, İstanbul, 1998.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.

ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi t-Te’vîl*, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

---

## KÜLTÜREL BİR OLGU OLARAK ESHAB-I KEHF

Uğur BAŞARAN\*

### ÖZET

“Yedi Uyurlar” adıyla bilinen, yedi genç (Yemliha, Mekselina, Mis-lina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş, Kefeştatayuş) ve bir köpeğin (Kıtmir) 309 yıl boyunca uyuduklarına inanılan mağaranın bulunduğu yer olan Eshab-ı Kehf, Afşin’in kuzeybatısında ve merkezine 5 km uzaklıktadır.

Tarihsel gerçekliği bilinen ve Kuran-ı Kerim’de de bahsi geçen bu olayın geçtiği mekânın asıl yerinin neresi olduğu ile ilgili birçok görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşler içerisinde bugün en kuvvetli ve genel kabul gören gö-rüş, söz konusu mağaranın Afşin’deki Eshab-ı Kehf’te olduğu fikridir.

Afşin’de doğup büyümüş birisi olarak biz, bu bildirimizde “Hangi Eshab-ı Kehf gerçek Eshab-ı Kehf?” sorusunun cevabını vermekten ziyade, yöre halkının Eshab-ı Kehf’e yüklediği kültürel anlamları irdelemeye çalışı-cağız. Afşin insanının külliyeyi ziyareti öncesinde, sırasında ve sonrasında oluşan inançlar, pratikler ve uygulamalar, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ve sosyal bağlam göz ardı edilmeksizin değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Sonuç olarak ise, uygulamalı halkbilimi çalışmaları çerçevesinde Afşin’in Eshab-ı Kehf’ten her alanda daha fazla faydalanması için bazı öne-riler sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Afşin, Eshab-ı Kehf, Gelenek, Kültür

### ABSTRACT

Eshab-ı Kehf where located the cave that believed seven teens known as “Yedi Uyurlar” and a dog slept 309 years is on the norherns and far away 5 kilometres of Afşin.

A lot of opinion has put forth about where is the real place of space which known historical reality and to be subject to Kuran-ı Kerim. In this opi-nions, today, the strongest and acceptance opinion is comes to cave is Eshab-ı Kehf which is in Afşin.

We, as one borned and grew in Afşin, in this work, rather than aswer “Which Eshab-ı Kehf is the real one?” will study for examining the loaded cultural meanings to Eshab-ı Kehf by region. Will be commentated the be-liefs, pratics and applications which before, interval and after visiting the collection of buildings surrounding a mosque of Afşin’s people in the relati-onship cause and effect and without ignoring.

Finally, on the frame of practical folklore studies, will be suggested for having more profit from Eshab-ı Kehf to Afşin.

**Key Words:** Afşin, Culture, Eshab-ı Kehf, Tradition

---

\*Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü / SİVAS  
elmek: ugurbasaran46@hotmail.com

## GİRİŞ

Kültür, toplumların uzun yıllar içerisinde çeşitli olgular üzerine geliştirdikleri ortak veya farklı düşüncelerin bir birikimidir. “Kültür” denilen olguyu ortaya çıkaran insanoğlu, karşılaştığı her türlü olay ve durum karşısında söz konusu olay veya durumlarla alakalı pratikler geliştirmiştir. Bu pratiklerin genel olarak toplamına da zaten “kültür” adı verilmektedir.

İnsanlar siyasi, ekonomik, coğrafi vb. etkenlerden ötürü farklı ortamlarda ve bağlamlarda hayatlarını devam ettirmektedirler. Bu da beraberinde insanların ortaya çıkardıkları inanç, pratik ve uygulamaların da farklı olmasını; yani kültürlerinin farklı ve çeşitli olmasını getirmiştir.

Bu çalışmada Kahramanmaraş’ın Afşin ilçesinde bulunan Eshab-1 Kehf adlı tarihi külliye etrafında gelişen inanç ve pratikler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### KÜLTÜREL BİR OLGU OLARAK ESHAB-I KEHF

Eshab-1 Kehf, Afşin’in kuzeybatısında ve merkezine 5 km uzaklıktadır. Prof. Dr. Faruk Sümer, Eshab-1 Kehf’i şu şekilde tanımlamaktadır:

“... kutsal mağarayı da içine alan külliye Afşin’in 6 km kuzeybatısında küçük bir dağ üzerindedir. Külliye dört eser görülür. Bunlardan üçü külliyenin esasını teşkil etmektedir. Dördüncüsü ise çok sonra, Dulkadirli zamanında yapılmış bir ilavedir.” (Sümer, 1989:41) Kuran-ı Kerim’de de bahsi geçen gençlerin 309 yıl boyunca uydukları mağaranın Afşin’deki Eshab-1 Kehf’te olduğu inancı yöre halkı tarafından Eshab-1 Kehf’e birçok anlamlar yüklenmesine sebep olmuştur. Bu da beraberinde Eshab-1 Kehf’i Afşin’de son derece kuvvetli bir kültürel imge haline getirmiştir.

Afşin halkı tarafından son derece kutsal bir mekân olarak telakki edilen Eshab-1 Kehf, sıklıkla ziyaret edilen bir yerdir. Öyle ki mekân, “ziyaret” adı ile de bilinmektedir. Özellikle orta yaş üstü insanlar genellikle Eshab-1 Kehf adından ziyade “ziyaret” adını tercih etmektedirler.

Afşin’deki Eshab-1 Kehf kültürünün oluşmasında son derece önemli bir yer işgal eden belki de bu kültürün oluşmasını sağlayan insanlar, “sözlü kültür ortamı”<sup>1</sup> insanlarıdır. Yani, yazıdan ziyade sözü içselleştirmiş, okuma yazmayı bilmeyen veya yalnızca okuma-yazması olan, geleneğe bağlı kalmış tipik Anadolu insanlarıdır. Bu da rasyonel ve ilmi olarak düşünüldüğünde yanlış olduğu kanıtlanırsa da birçok inanç ve pratiğin Eshab-1 Kehf kültürüne adapte olmasına sebep olmuştur. Örneğin, Eshab-1 Kehf mağarasının bulunduğu oda biçimindeki bölmenin girişinde yer alan oyuğa insanlar ağrıyan uzuvlarını sürerler. Bu sayede problemleri yerlerinin iyi olacağına inanırlar. Bu taşta “deve taşı” da denilmektedir. (Kaya, ??: 34) Bu uygulama tipik bir halk hekimliği uygulamasıdır. “Dinsel-büyüsel halk hekimliği uygulamaları”ndan olan bu gelenek, son yıllarda zayıflamaya başlasa da halen devam ettirilmektedir.

<sup>1</sup> Sözlü kültür ortamı ile yazılı kültür ortamı hakkında detaylı bilgi almak için bkz:

Söz konusu yerle ilgili diğer bir kültürel inanış ise o yere taş ve çamur yapıştırma geleneğidir. Yöre halkı yapıştırdığı taşın veya çamurun duvarda kalması halinde duasının kabul olacağına inanır. Bu uygulama “taş kültü” ile yakından ilgilidir. Türk kültüründe sertliği ve sağlamlığı dolayısıyla birçok inanışta kendisini gösteren taş ve kaya kültü, Eshab-ı Kehf’te de duaların kabul olması için bir araç olarak kullanılmıştır. (Bkz. Ek-1 )

Yöre halkı, yedi uyurların 309 yıl boyunca uydukları rivayet edilen mağara ile ilgili de birçok kültürel uygulama ortaya koymuştur. Örneğin, mağaranın içinden çıkan su, yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmiştir. Bu suyun şifalı olduğuna inanılır. Hatta kimilerinde bu suyun kaynağının zezem suyu olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu inanış da beraberinde Eshab-ı Kehf’teki her suyun kutsal olduğu düşüncesini beraberinde getirmiştir. Halk, söz konusu suyun kutsal olduğuna inandığı için suyun içine bozuk para atarak da dua etmektedir . (Bkz. Ek-2 )

Külliyenin yaklaşık olarak 150 metre aşağısında yöre halkının “Azizler Pınarı” adını verdiği bir su kaynağı bulunmaktadır. Önceleri Eshab-ı Kehf yolu bu pınarın yanından geçirdi ve “ziyaret”e gelen yöre halkı Azizler Pınarı’ndan su içmeyi ihmal etmezdi ancak yeni yolun yapımı ile birlikte “Azizler Pınarı” günümüzde eski popülerliğini kaybetmiştir. (Bkz. Ek-3 )

Eshab-ı Kehf ile ilgili “Koyun Taş Efsanesi” adı altında bir de efsane ortaya çıkmıştır. Efsaneye göre Kral Dakyanus’un zulmünden kaçan 6 genç, yol üzerinde Kefeştetayuş adlı bir çobana rastlar. Çobana durumlarını ve Allah’ın sıfatlarını anlatırlar. Kefeştetayuş bu gençlere yemek verir ve “Eğer inandığımız Allah koyunlarımızı taşa çevirirse ben de size inanırım” der. 6 genç dua eder ve koyunlar taşa dönüşür. Böylece Kefeştetayuş da iman ederek 6 gence katılır. Yöre halkı şu anki külliyeinin taşa dönüşen koyunlardan yapıldığına inanır ve başlarına gelen olumsuz durumların sebebini bu taşların kullanılmasına bağlar. (Bkz. Ek-4 )

Yedi Uyurlara sonradan katılan Kefeştetayuş bilindiği üzere çobandır ve Afşin’de salçalı bulgur pilavına çoban aşısı, çoban pilavı, Kefeştetayuş pilavı gibi isimler verilmiştir. Her yıl düzenlenen “Geleneksel Yemliha Yürüyüşleri”nde bütün katılımcılara “Kefeştetayuş Pilavı” ikram edilmektedir.

Mağara ile ilgili diğer bir uygulama ise, mağarayı ziyaret edenlerin mağaranın içinden geçerek bugün ağzı büyük bir kaya parçası ile kapatılmış olan delikten çıkmaktır. İnamşa göre mağarayı ziyaret eden kişi mağaranın içindeki kayalardan ve sonuncu delikten rahat bir biçimde geçebilirse bu, o

*Walter J. ONG, Sözlü ve Yazılı Kültür Sözümlerinin Teknolojileşmesi (Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon), Metin Yayınları, İstanbul. 2010.*

*2 Eskiden yetkililer mağara içindeki su alma yarışını rahatlatmak ve biriken kalabalığı dağıtmak için buradaki suyun aynısının Eshab-ı Kehf’teki diğer çeşmelere bağlandığını söylerler ve halka oralardan da su almaları için teşvik ederlerdi.*

kişinin günahlarının azlığına; eğer sıkıntılı bir şekilde geçerse, yani o kayalar içinde veya delikte sıkışırsa bu da o kişinin günahlarının çok olduğuna işaret etmektedir.

Afşin Eshab-ı Kehf'te yalnızca mağara odaklı değil, genel olarak mekânın çeşitli yerleri ile ilgili kültürel uygulamalar vardır. Örneğin, kökleri "ağaç kültü"ne dayanan ağaçlara çaput, bez bağlama geleneği, Eshab-ı Kehf'te de bugün epeyce zayıflamış olsa da devam etmektedir. Yöre halkı, özellikle külliye'nin üst kısmındaki ağaçlara ip, bez, vb. gibi şeyleri bağlayarak Tanrı'ya dua etmektedirler. (Bkz. Ek-5 )

Yöre halkının mekâna yüklediği anlamlar içinde oldukça ilginç olanlar da vardır. Örneğin, külliye'nin üst kısmında bez bağlanan ağaçların yukarısında içi hafif oyulmuş bir kaya vardır. Düz bir görünümdeki bu kaya ile ilgili şöyle bir inanış vardır: Burası ilk ekmeğin yapıldığı tandırdır ve bu tandırın sahibi de Hz. Muhammed (SAV)'in kızı Fadime (Fatma)'nindir. Bu yüzden yöre halkı buraya "Fadime Ana'nın Tandırı" adını vermiştir. Bu hadisenin doğru olma ihtimali tarihsel olarak düşünüldüğünde yoktur ancak bu inanışı ortaya çıkaran yöre halkı için bu hiç de önemli değildir. İnsanlar oraya Fadime Ana'mın Tandırı diye son derece saygı gösterirler. Biz de küçüklüğümüzde ziyaretlerimiz sırasında bu tandırın başına gelerek hürmette bulunur ve Fadime Annemizin ayağını koyduğu yer burasıdır diyerek tandır diye düşündüğümüz taşı öperek dualar ederdik. (Bkz. Ek-6 )

Yukarıdaki uygulama, yöre halkının dini yapısıyla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu uygulamayı ortaya çıkaran geleneğin, İslamiyet'in Sünni itikadına bağlı insanlar tarafından ortaya çıkarıldığı âşikardır.

Eshab-ı Kehf'i kültürel bir olgu haline getiren şüphesiz yalnızca söz konusu mekânda ortaya konulan uygulamalar değildir. Bunun yanında Eshab-ı Kehf, yöre halkının yaşadığı çevre olan Afşin ve yöresinde de insanların günlük yaşantılarını etkileme gücüne sahip bir imgedir. Bunun bir örneği olarak görebileceğimiz Yedi Uyurların adlarını çocuklarına verme geleneği Afşin'de önemli bir yer edinmektedir. Özellikle uyandıktan sonra şehre giden ve halkı kendilerinden ilk olarak haberdar eden Yemliha'nın adı, Afşin'de son derece yaygındır.<sup>3</sup> Geçenlerde edindiğimiz bir bilgiye göre Afşin Belediyesi, çocuklarına Yedi Uyurların adlarından birini koyanları cumhuriyet altını ile ödüllendireceğini duyurmuştu. Bu son derece yerinde ve doğru bir uygulamadır. Bu ve buna benzer teşviklerin arttırılması gerekmektedir.

Ad verme geleneğinin bir yansıması olarak görebileceğimiz diğer önemli bir gelenek ise Afşinlilerin "Dakyanuslar" olarak da bilinmesidir. Bilindiği üzere Dakyanus, Yedi Uyurlara rahat vermeyen, onları öldürmeye çalışan dönemin zalim hükümdarıdır. Afşinliler de kendilerine zararları dokunan hemşerileri için "ne de olsa Dakyanusun torunu" gibi benzetmeler



---

yapmaktadırlar. Hatta çevre ilçelerde yaşayan insanlar da Afşinlileri kızdırmak istedikleri zaman Afşinlilere “Dakyanuslar” diyerek bu amaçlarına ulaşmaktadırlar.

Son yıllarda gelişmeye başlayan diğer bir uygulama ise Afşin’de evlenen çiftlerin ve sünnet olacak çocukların merasim gerçekleşmeden önce Eshab-ı Kehf’i ziyaret etmeleridir. Gelin ve damat burada, kurdukları yuvanın daim olması için, sünnet olacak çocuklar ve aileleri de bu ara geçiş dönemi öncesinde sünnetin hayırlara vesile olması için dualar ederler. Bu sayede evlenecek olan çiftler ve sünnet olacak çocuklar tören gerçekleşmeden evvel ruhî bakımdan da kendilerine bir destek bulmuş olmaktadır. (Bkz. Ek-7,-8 )

Eshab-ı Kehf, yöre şairleri/âşıkları tarafından da sık sık malzeme olarak kullanılmıştır. Tanırlı halk şairi Hayati Vasfi Taşyürek’in “*Yedi Uyurlar Destanı*” adını taşıyan hacimli şiiri, Mahzuni Şerif’in “*Afşin’de Yemliham Kaldı*” adlı türküsü, şair Mustafa Hamiş’in “*Eshab-ı Kehf Afşindedir*” başlıklı şiiri, ilk akla edebiyat ürünleridir.

## SONUÇ

Bugün geldiğimiz noktada, kültür bilimi çalışmalarının en çok ilgilenmesi gereken alan kültür ekonomisidir. Kültürel miraslar, donuk bir biçimde yalnızlığa terk edilmemeli; aksine kültür ekonomisi denilen saha içinde düşünülerek bunların pazarlamalarının yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda Afşin’de kültürel bir olgu haline gelen Eshab-ı Kehf, yöre insanına hem maddî hem de manevî kazanç getirme potansiyeline sahip bir imgedir. Bu potansiyelin kazanca dönüşebilmesi için bizce yapılması gerekenler şunlardır:

Eshab-ı Kehf’i Afşin’de kültürel bir simge haline getiren gelenek – yani yukarıda zikrettiğimiz inanç, uygulama ve pratikler- bugünün şartlarına adapte edilerek devam ettirilmelidir. Söz gelimi eskiden insanların günahlarını tartmak amacıyla içinden geçtikleri ve bugün kapatılmış halde bulunan mağaranın ağzı tekrar açılmalıdır.

İlmî olarak doğru olmadığı bilinse de halkın Eshab-ı Kehf’e ve çevresine yüklediği “Fadime Ana’nın Tandırı”, “şifalı su”, “sağaltıcı taş” inancı gibi geleneksel hale gelmiş inanmalar Afşin ekonomisine katkı sağlayacak bir şekilde yeniden dizayn edilerek yerli ve yabancı turistlerin dikkatlerine sunulmalıdır.

Geleceğin kültürel olgularını şekillendirecek olan çocuklara Eshab-ı Kehf ve Yedi Uyurlar anlatılmalı; dikkatlerini daha fazla çekebilmek için ilgi alanlarına giren oyuncaklar, çıkartmalar, okul çantaları vs. gibi ürünlere Eshab-ı Kehf ve Yedi Uyurlar amblemi eklenmeli ve Yedi Uyurların oyuncakları yapılmalıdır.

---

*3 Bugüne kadar gittiğimiz şehirlerin hiçbirinde Yedi Uyurların adına rastlamadık ancak Afşin’de Yedi Uyurlardan birinin adını taşıyan –özellikle Yemliha- bizzat tanıdığımız, arkadaşımız olan birçok insan vardır. Yalnızca bu bilgi bile Eshab-ı Kehf ve Yedi Uyurların Afşin’de ne kadar önemli bir kültürel olgu olduğunun göstergesidir.*

Daha geniş perspektifli reklam için, çeşitli yaş gruplarına hitap eden ve konusu Afşin/Eshab-ı Kehf olan çizgi filmler, animasyonlar, diziler ve sinema filmleri çekilmeli; Yedi Uyurlar olayı tiyatrolaştırılmalıdır. Bunun için de yetkililerin ilgili birimlere bu meselenin ciddiyetini anlatarak baskı yapması gerekmektedir.

Bilindiği üzere Eshab-ı Kehf, Afşin'in merkezine 5 km. uzaklıktadır. Bu uzaklığı bir nebze de olsa azaltmak amacıyla Afşin'e "Miniatürk" tarzında herkesin ziyaret edebileceği, hoş vakit geçirebileceği küçük bir Eshab-ı Kehf inşa edilmelidir.

Günümüzün en etkin iletişim aracı olan internet, Eshab-ı Kehf'in reklamı için daha etkin bir biçimde kullanılmalıdır. Feysbuk, tivitır, gibi sosyal paylaşım sitelerinde yer alan Afşin/Eshab-ı Kehf sayfaları daha aktif bir biçimde seslerini duymalıdır.

Afşin/Eshab-ı Kehf ile ilgili olarak ilki yapılan "Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu" gibi sempozyumların sayısı artırılmalı; bunun yanında panel, konferans, söyleşi gibi etkinlikler düzenlenerek bu alanda çalışan akademisyenler desteklenmelidir.

Afşin'de bu yıl 41.si düzenlenen "Geleneksel Eshab-ı Kehf Karakucak Güreş Festivali", 4.sü düzenlenen "Geleneksel Eshab-ı Kehf Yemliha Yürüyüşü", 1.si düzenlenen "Eshab-ı Kehf-Somuncu Baba Ultra Maratonu", 4.sü düzenlenen "Eshab-ı Kehf Wushu-Kungfu Şampiyonası" vb. etkinlikler desteklenmeli; bunun yanında şiir, kompozisyon, fotoğraf, resim, kısa film gibi dallarda Afşin ve Eshab-ı Kehf konulu ulusal ve uluslararası alanda yarışmalar düzenlenmelidir.

Yöre halkından Eshab-ı Kehf ile ilgili tüm anlatılar derlenmeli ve bu derlemeler karşılaştırmalı metotlarla analiz edilmelidir.

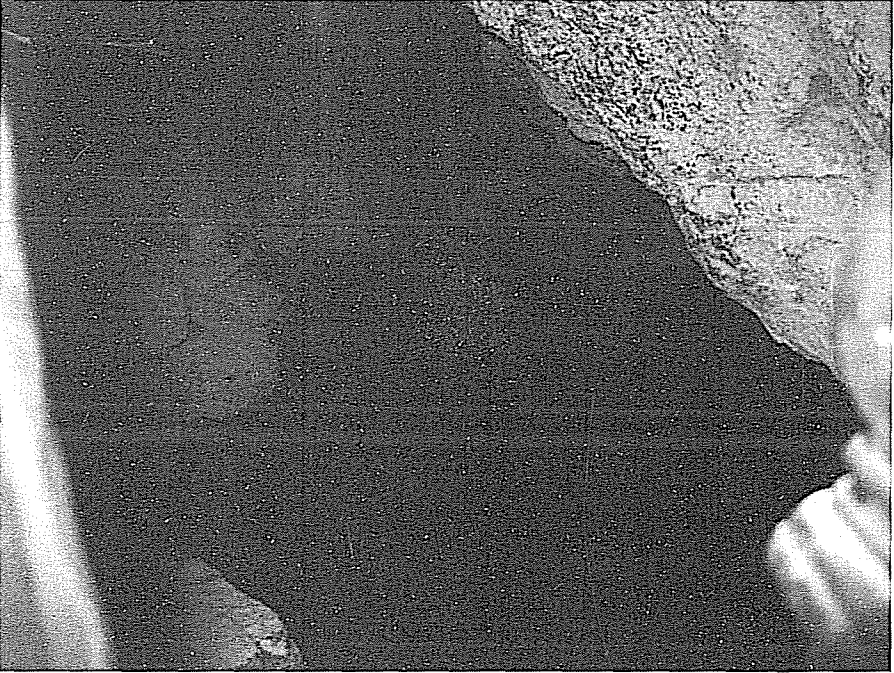
---

**EKLER**

**EK 1**



**EK 2**

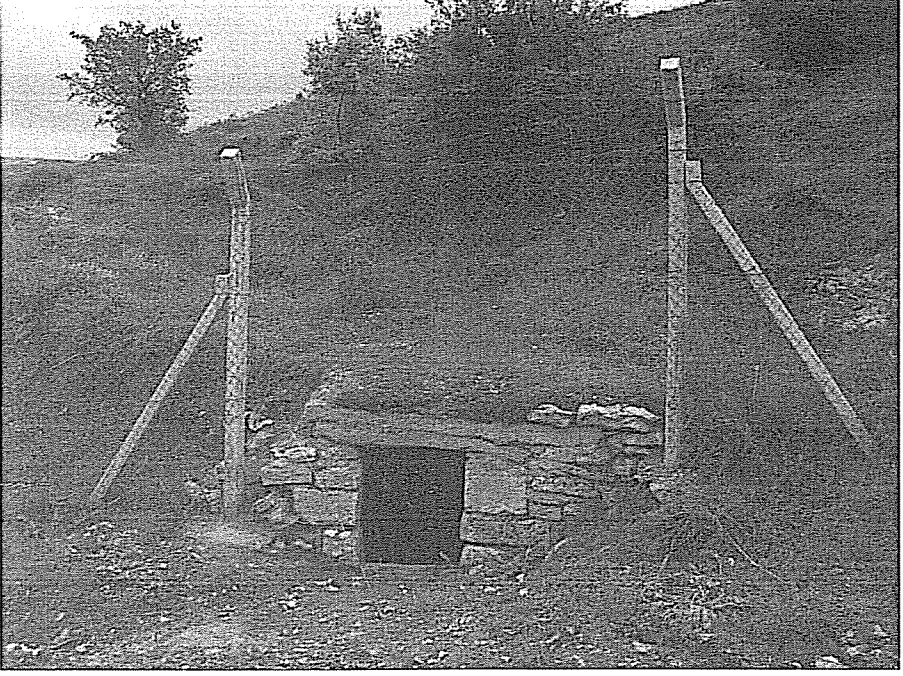


**EK 1**

**20 - 22 EYLÜL 2012 KAHRAMANMARAŞ**

---

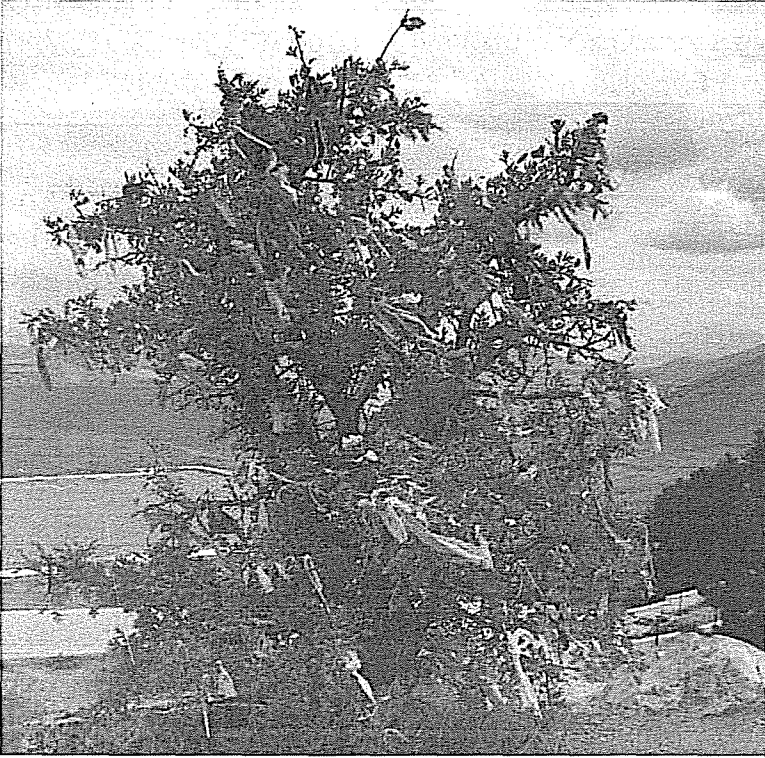
**EK 3**



**EK 4**



**EK 5**

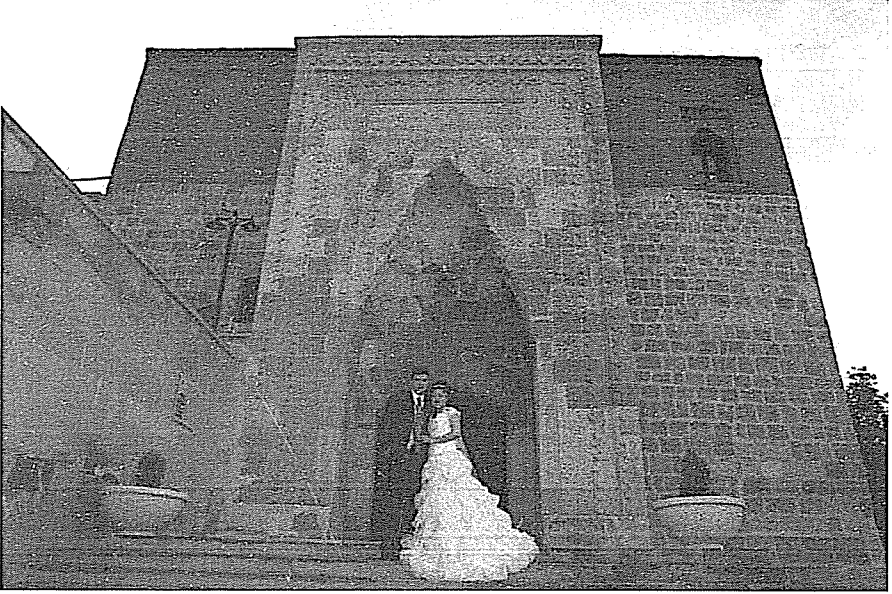


**EK 6**

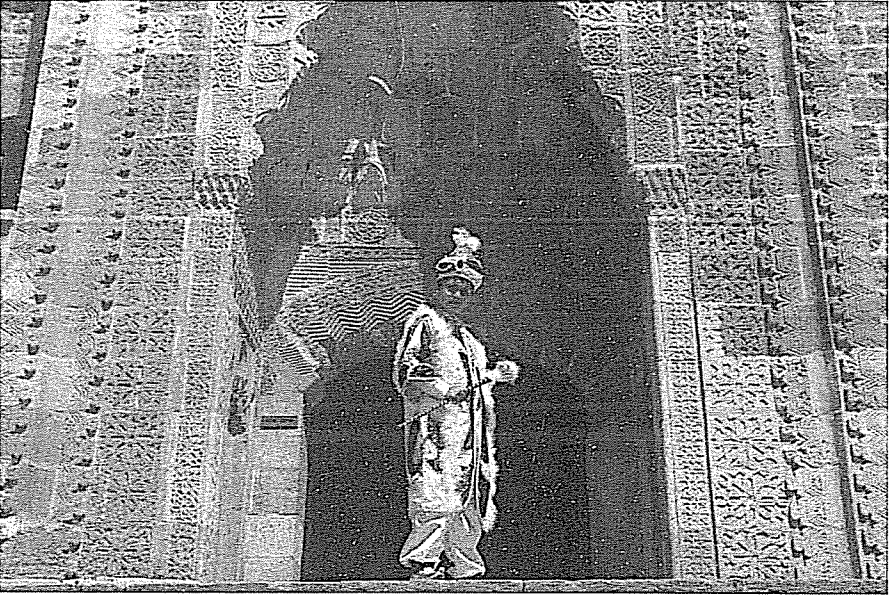




**EK 7**



**EK 8**



---

## KAYNAKLAR

EYİCİL, Ahmet (2005), "Afşin Ashab-ı Kehf", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.14, s.270-287.

Kaya, Yusuf (??), *Kuran ve Tefsirlere Göre Kısa ve Öz Olarak Eshab-ı Kehf Hakkında Bilgi Risalesi*.

SÜMER, Faruk (1989), *Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

ÖZDEMİR, Nebi (2008), *Medya Kültür ve Edebiyat*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara.

ÖZDEMİR, Nebi (2009), "Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi" *Milli Folklor*, S.84, s.73-86.

<http://www.facebook.com/eshabikehf>

<http://www.yedisevin.com/eshab-i-kehf/fadime-ananin-tandiri.html>

---

# KAHRAMANMARAŞ'IN İNANÇ TURİZMİ POTANSİYELİNE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

İsmail GÖKTÜRK\*

## GİRİŞ

Kahramanmaraş, coğrafi yapısı itibariyle ve turizm varlıklarıyla kitlesel turizme açık bir kent değildir. Son dönemlerde Zeugma antik kent kazıları ile gündeme gelmekle beraber daha çok inanç turizmi ve kurtuluş harbi gibi tarihsel serüvenini gündeme taşıma potansiyeli ile turizmin kapılarını açabilecek bir şehirdir. Bu çalışmada Kahramanmaraş, inanç turizmi çerçevesinde sosyolojik bir bakışla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### **Turizm Kavramının Mahiyeti**

Sözlük anlamı, “dinlenme, eğlenme, görme, tanıma vb. amaçlarla yapılan seyahat ve bu kapsamda yapılan faaliyetler” olan turizm olgusu, insanların yaşı, eğitimi, dünya görüşü, ekonomik ve sosyal konumu gibi unsurlar açısından çeşitlenen, farklılaşan bir faaliyettir. Yaygın olan kitlesel turizm olmakla birlikte, günümüzde, kültür turizmi, doğa turizmi, inanç turizmi gibi alternatif turizm çeşitleri de öne çıkmaktadır.

Görme, tanıma amaçlı seyahat eden ve bu seyahatlerini “seyahatname” adlı eserlerde toplayan seyyahlar, hem batı hem de doğu toplumlarında, tarihin her döneminde var olmuştur. Bunun yanında tüccarlar, din adamları, gezgin dervişler, vb. gibi belli meslek ve mesrep sahipleri de seyyahlar arasında sayılabilir. Sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği teknik ve sosyal gelişmeler, imkanlar ve hayat tarzıyla birlikte turizm, kitlesel bir faaliyete dönüştü ve ekonomik ve kültürel bir boyut kazandı.

Yaygın anlamıyla turizm, modern dünyada, dinlenme ve eğlenme amacıyla, modern hayatın getirdiği stresten kurtulmak için bir kaçış yöntemi olarak tercih edilmektedir. Bu çerçevede tatil turizmi, özellikle Sanayi İnkılabından sonra, hayatı birbiriyle irtibatsız kompartımanlara ayıran, hayatı bir bütünlük içinde yaşayamayan eklektik insanın ihtiyacı olarak gündeme gelmektedir.

İnanç turizmi kavramına geçmeden önce kitlesel turizm ve tatil kavramının açmakta fayda vardır. Pozitivist ve materyalist bir dünya görüşünün hakim olduğu, insanın mana boyutunun yok sayıldığı, ya da manevi ihtiyaçlarının yok sayıldığı dönemlerde tatil daha çok, manasını kaybetmiş bir hayatı sorgulama, metafizik kaygılara cevap arama korkusunun yani bir trajedinin bastırılması çabasına işaret etmektedir.

### **Hem Ticaret Hem Ziyaret**

Son dönemlerde, Aydınlanma ve Sanayi İnkılabından beri gelen materyalist anlayışın aşınmasıyla birlikte, sosyal hayatta olduğu gibi, turizmde de alternatif arayışları gündeme gelmiştir. İnanç turizmi, bu bağlamda,

---

\*Öğr. Gör. KSÜ İİBF Kamu Yönetimi Bölümü



insanın manevi arayışının ve hayatı bütüncül olarak yaşama arzusunun bir uzantısı olarak önem kazanmıştır. Eskiden de şüphesiz dini mekânlar ziyaret ediliyordu, fakat ekonomik bir aktivite olarak turizm kapsamı içinde yer almıyordu. Başka bir deyişle, kapitalizmin ilgisini çekmiyordu. Dolayısıyla insanların huzur arayışı ve manevi bütünlük arayışı, kapitalizmin ilgisini çekti ve inanç turizmi kavramı buradan hareketle ortaya çıktı. Buradan hareketle dini mekânların ekonomik açıdan değerlendirilmesi gündeme geldi.

Dini mekânların, ziyaret yerlerinin, sadece tüketim kültürü yaklaşımı ile ele alınması doğru bir tutum olmayacaktır. Dini mekânlar ihya edilirken, bu mekânların oluştuğu kültür ve medeniyet değerlerinin de öne çıkartılması ve günümüze taşınması esas alınmalıdır. Aksi takdirde, turizmin inanç fonksiyonu eksik kalacaktır.

Zira, insanların dini mekânlara gitmesinin asıl sebebi oraları görmekten ziyade, oradaki manevi atmosferi solumak isteğidir. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi, toplumun kültür ve eğitim politikalarına da uygun düşen bir davranış olacaktır. Aksi takdirde, dini mekânlar da diğer ruhsuz müzeler gibi meta seviyesine indirgenmiş olacaktır.

### **Dinin ve Tarihin Müzeleştirilmesi**

Toplumların sürekliliğinin nesillere hatırlatılması, millet idrakinin genişletilmesi ve milletin “kökü mazide olan atı” haline gelmesi için müzeler veya tarihsel değeri olan mekânlar, bir fonksiyon icra ederler. Örneğin müze kavramının ortaya çıkışı, modern bir ulusun inşasında ve devamlılığında katkısı olacağı umularak Fransız İhtilali’nden sonra kurulan “Musée National”e dayanır. Nitekim bu kültür taşıyıcılık fonksiyonunu yerine getirdiğinin bir göstergesi olarak Paris’teki Louvre Müzesi’ni yılda ortalama 8 milyon ziyaretçi gezmiştir.

Fakat bizdeki müzecilik anlayışı, tarihsel sürekliliğin tezahürü olamamıştır. Türkiye’de müzecilik, arkeoloji müzeciliği şeklinde gelişmiş ve pek de ilgiye mazhar olamamıştır. Çünkü toplum nezdinde tarihsel ve kültürel dinamikler bakımından bir fonksiyon icra etmemektedir. Bunun sebebi, bir medeniyet değiştirme projesinin parçası olarak kurgulanan resmi tarih anlayışının redd-i miras yöntemini benimsemiş olmasıdır.

Bize ait olan tarihi değerlerin aradan çıkarılması, Anadolu’nun eski medeniyetlerinin bizim geçmişimiz gibi sunulması, “aile albümüne tanımadığınız yabancı simaların resimlerini yerleştirerek” geçmişimiz gibi sunulması, toplumda müze anlayışına bir yabancılaşmayı getirmiştir.

“Türkiye’de bizimle irtibatı olmayan medeniyetlerin ve tarih kesitlerinin müzeleştirilmesi, müzelerden beklenen faydanın tam aksine bir “şimdi” ve “tarih” kopukluğu yerleştirmiştir kafalara. Bizde tarihi müzeleştirmek demek halihazır ile tarih arasına kalın bir çizgi çekmek, eski-yeni kategorisini

---

sabitleştirmek anlamına geliyor. Müzelerimizdeki nesnelere bugüne göre eski, fonksiyonsuz, anlamsız ve bizimle ilgisizdir. Haklı olarak buradan hareketle dün'le bugünün irtibatını koparması, neticede "tarihî" olan her şeyle bağlantıyı kesmek gibi bir alışkanlığa mahkum ediyor milleti. Türkçede "Müzelik" tabirinin "işe yaramazlığı, muattal olmayı" karşılması boşuna değil."

Öte yandan, tek parti döneminde, tarihsel süreklilik açısından asıl fonksiyonunu icra edebilecek olan tarihimiz, hoyratça yağmalanmış, kültürel ve dini eserler, adeta tasfiyeye tabi tutulmuştur. Bu politikadan elbette diğer iller gibi Kahramanmaraş da payını almıştır.

Öncelikli olarak kentin tarihsel dokusu geri plana itilmiş, örneğin Kapalı Çarşı'nın uzantısı olan bölümler alan açmak için yıkılmıştır. Tarihi çarşının bir bölümü olan Belediye Çarşısı'nın üstü yıkılmış, günümüzde tekrar görüntü kirliliği oluşturacak şekilde plastik malzemelerle kapatılmaya çalışılmaktadır.

Dini mekân olmak bakımından önemli bir değer olan Ulu Cami Haziresi'nde medfun ulu kişilerin mezarları dozerle düzlenip park haline getirilmiş, mezar kitabeleri kanalizasyon inşaatında kullanılmıştır. Dergâh, medrese, cami vb. gibi vakıf eserleri Tek Parti döneminde satılabilmiş, fonksiyonundan çıkartılıp tahrip edilmiştir. Şehrimizde bugün neredeyse Osmanlı alfabesiyle yazılmış bir mezar kitabesi bulmak imkansız hale gelmiştir.

Bugün "Saatçiler Pasajı" olarak bilinen mekânın, esasında Alaüddevle Bey tarafından 1510 tarihli vakfiye ile Mevlevi Dergâhı olarak kurulduğunu biliyoruz. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla fonksiyonunu yitiren Dergâh, 1937 yılında Vakıflar tarafından şahıslara satılmış, Dergâh yıkılarak köy garajı yapılmış, 1965 yılında ise dükkânlar inşa edilerek pasaj şekline dönüştürülmüştür. Dergâh'tan günümüze sadece Yum Baba Türbesi, betonarme dönüştürülerek ancak gelebilmiştir. Tarihin ve kültürün sürekliliği ruhsuz heykellerle canlandırılmaya çalışılması yerine, Mevlevihane'nin yeniden ve inşası ve ihyasına yatırım yapılması herhalde daha doğru bir davranış olacaktır.

Maraş Harbi de iman ve inanç merkezli bir harekettir. Gustav Le Bon "Yirminci yüzyılda, inancın bu kadar etkili olabileceğini Maraşlılardan öğrendim" demektedir. Maraş Harbi genç kuşaklara aktarılacaksa, başka yerdeki örnekleri gibi rahmetli Mehmet Yusuf Özbaş Ağabey'in projesi değerlendirilerek, panoramik bir "Maraş Harbi Müzesi" yapılabilir. Maraş Harbi'nin manevi büyükleri, Şeyh Ali Sezai Efendi, Rıdvan Hoca, Sütçü İmam gibi büyüklerin – onların da hiçbir şekilde tasvip etmeyeceğine inandığımız- heykellerini dikmek yerine, kültürümüze de uygun olarak onlar adına yine görsel zenginliği ve anıtsal değeri olan çeşme, sebil, şadırvan vb gibi hayır eserleri yaptırılabilirdi.

Maraş Harbi'nin zaferle neticelenmesine vesile olan kahramanlık ruhu da Maraş'ın inanç turizminin temel taşları olan Eshab-ı Kehf, Malik bin Eşter, Ukkâşe bin Mihsan el Esedî Hazretleri'nin bu şehre ev sahipliği yapıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu zevat-ı kiramların temsil ettikleri misyon, bu şehrin ana karakterini oluşturmuştur. Bugün, medeniyet değerlerimize yabancılaştırma politikalarının, insanımızın bu değerleri tanımıyor olmasının bir sonucu olarak Maraş'ta sık kullanılan Ökkeş gibi bir isim, kabalıkla özdeşleştirilip küçümsenebilmektedir. Oysa bu değerlerin yabancı ziyaretçilere tanıtılması, yerli ziyaretçilere de bilinç kazandırılması noktasında çalışmalar yapılarak o ruh dünyası içinde yeniden kendini inşa etmesi gerekmektedir.

Öte yandan Kara Ziyaret olarak bilinen ve sahabeden Esved bin Mikdad (r.a.)'ın makamı, harap vaziyettedir. Derdimend Dede, Şeyh Ali Sezai Efendi, Şeyh Adil Devletli gibi büyüklerin mezarları unutulmaya yüz tutmuştur. Bunun gibi birçok evliyanın türbeleri tespit edilip onarılarak ihya edilmelidir. Bunun için kültürel unsurların küçümsenmesi tavrından vazgeçilmelidir. Halkın inanç merkezleri ve büyüklerin türbelerine bakışı noktasında Muzaffer Ozak Efendi'nin Ziyetül Kulüb isimli eserinde "Telli Baba" yazısı sosyolojik bir tahlil sunmaktadır.

İnanç mekânlarının hem bir yurtlaştırma, hem de kültür taşıyıcılığı fonksiyonu vardır. Bu mekânlar ihya edilirken fonksiyonu ile beraber ihya edilmesi gerekir. Eğitimden sinemaya, tiyatroya kadar her boyutuyla değerlerinin ve hayat anlayışlarının da ihyası gerekir. Filmler, tiyatrolar, edebi eserler vücuda getirilmesi noktasında teşvikler yapılmalıdır. Bu sempozyum bu çalışmaların örneği olmuştur.

### **Dini Mekânların Temel Fonksiyonu: Huzur Arayışı**

İnanç turizminin gelişmesinin temel nedeni, daha önce de belirtildiği üzere insanın huzur arayışıdır. Aslında huzur, "bir yerde hazır olmak, birinin veya bir şeyin yanında, yakınında bulunmak" demektir. Mukaddes ve mübarek varlıkların isimlerinin yanında, hürmet ifadesi olarak kullandığımız "hazret" kelimesi de aynı kökten türetilmiş. Birisini "hazret" ünvanıyla anıyorsak, bir yandan onun, huzurunda bulunmakla bize şeref bahsettiğini anlatmış, bir yandan da sanki hakikaten o varlığın önündeymiş gibi hürmetkar davrandığımızı ifade etmiş oluruz. Barış, sulh manâsına "hazar" ile medenî manasına "hadarî"nin kökü de "huzur"la aynı. Şunu anlatmak istiyoruz: "Huzur" kelimesinin bugün söylendiğinde akla ilk gelen "gönül rahatlığı, kalp itminânı" manası lügatlarda yok. Sonradan kazanılmış bir mana bu ve bir tasavvuf terimi. Başka bir deyişle "gönül rahatlığı" manasına "huzur", tasavvufun dilimize hediye ettiği bir kavramdır.

İnanç turizmine açık olan mekânlar, tüketim yurtları değil, sözü edilen bu huzuru sağlayacak mekanlar haline getirilmelidir. Bu çerçevede Malik bin Eşter

---

(r.a.) Hazretleri'nin türbe ve caminin inşası, yerinde ve güzel bir belediye faaliyeti olmuştur. Bunun için yetkililere teşekkür borçluyuz. Fakat bu güzel faaliyet, mekanın ihyası ile sınırlı kalmamalı; mübareklerin temsil ettiği ruh ve inancın gelecek nesillere aktarılması ve yabancılara tanıtılması bakımından farklı sanat ve kültür vasıtalarıyla desteklenmelidir. Öte yandan dini ve tarihsel değerleri müze yapmak yerine, “müzelik” olmaktan çıkarılması sağlanmalıdır. Örneğin tadilatı yapılan konakların “Şairler ve Yazarlar Evi” diye müzeleştirilmesinin bir anlamı olmamıştır. Şiirin ve yazının aktarılacağı bir mekan olarak kullanılma imkanı, TYB Kahramanmaraş Şubesi'nin tahsis talebi reddedilerek engellenmiştir.

Başka bir deyişle, inanç mekanları, mekanın misyonunu aktaracak sohbet merkezleri haline getirilmelidir. Örneğin Ashab-ı Kehf Külliyesi, ya da tarihi konaklar, bir defa gidilip görülerek tüketilen alanlar olmaktan çıkarılmalı; sohbet edilerek feyz alınan mekanlara dönüştürülmelidir. Bu bağlamda Maraş'ın öne çıkan edebiyat ve şiir unsuru da turizme kazandırılmış olacaktır. Ashab-ı Kehf Külliyesi'nde sohbet eden iki genç, Necip Fazıl'm “Sonsuzluk kervanı peşinizde ben/Üç ayakla seken topal köpeğim/Bastığınız yeri taş taş öpeyim/Bir kıvrıntı yeter kereminizden/Sonsuzluk kervanı peşinizde ben...” mısralarını birbirlerine okumalıdır.

Efendimiz'den alınan feyiz ve örneklikle, sahabe-i kiram, evliyaulahm büyükleri, Horasan Erenleri gibi birçok büyükler, irşad için dünyanın bütün coğrafyalarına dağılmışlardı. Hakk adma halkın ayağma gitmişlerdi. Bosna'dan Kaşgar'a İslam yurdu olmuşsa bu büyüklerin himmetiyle olmuştur. Hâlâ türbeleriyle ve tasarruflarıyla oraları yurt olarak tutmaktadırlar. Geçmişte onlar bizim ayağımıza geldikleri gibi biz de çocuklarımızla onlara gitmeliyiz. Japonların çocuklarını Hiroşima'yı gezdirip oranın kendileri için anlamını anlatarak okula başlattıkları gibi bizim de çocuklarımızın eğitimine bu mekânlardan başlamamız gerekmektedir. Yurtdışına giden öğrencilerimiz döndüklerinde kendilerinin ilk olarak gittikleri ülkelerde inanç değerlerinin tanıtıldığı mekânlara götürüldüğünü söylemektedirler. Yurtdışından gelen öğrencilerin bizim inanç değerlerimizi tanımaları da bu mekânlar sayesinde mümkün olabilecektir.

Öte yandan, Maraş'ın turizm potansiyeli açısından zengin bir varlığı olan kaleler, inanç turizmi bağlamında tur kapsamlarına alınabilir. Bu kalelerin civarında yaşayan halkın kendi el emekleri olan kültürel unsurların pazarlanabildiği canlı ve ekonomik açıdan da fonksiyonel mekânlar haline getirilebilir. Yine tabiat ve tarih unsurlarının iç içe olduğu Çukurhisar Kaya Mezarları, Döngel Mağaraları gibi birçok turistik mekân, sosyal yaşam alanlarına dönüştürülemez. Bu alanların da canlı ve fonksiyonel hale getirilmesi önem taşımaktadır.

Modernizmden bunalan insana bir huzur adresi ve medeniyetimizin yeniden ihyası için bir zorunluluk olarak bu mekânların yeniden fonksiyonel ve canlı kılınması gerekiyor. Onların temsil ettiği imiyonun günümüze ve gelecek nesillere taşınması için de gereken çabayı göstermeliyiz. Yabancı-lara semah ve sema gösterisi yapmak yerine; semanın ve semahın anlamım, derinliğini idrak etmiş nesiller yetiştirmeliyiz. İnanç turizmi için kullanılan merkezler bu amaçlara hizmet eden kurumlar haline getirilmelidir.

### **Sonuç Yerine: Bir Toplumsal Barış Projesi Olarak “Elif Ana” Günü Et-kinliği**

İnanç turizmi açısından çok büyük bir potansiyel taşıyan Alevi kül-türümüz değerlendirilebilmelidir. Aslında toplumumuzun büyük bir zengin-liği olan, Alevi kültürümüz, bugüne kadar şehrimizde çatışmanın bir unsuru olarak görülmüş ve şehrimiz bu manada olumsuz bir imajla yaftalanmıştır. Alevi kültürü, hem şehrimizin bu imajı olumluya çevirmek, hem toplumun ihtiyaç duyduğu barışa katkı sağlamak fırsatını barındırmaktadır. İlimizin Pazarcık ilçesinde düzenlenen “Elif Ana Etkinlikleri” bu anlamda önemli bir imkandır. Ortak değerlerimiz olan Ehl-i Beyt muhabbeti, Muharrem Ayı’nda bütün şehri kapsayacak etkinliklerle geniş katılımlı anma programlarına ve-sile kılınabilir. Ulu Camiler’de mevlitler okunurken, Cemevleri’nde, mersi-yelerle semah yapılabilir. Hatırlatmak gerekir ki, şehrimizin ev sahiplerinden Malik bin Eşter (r.a), Hazreti Ali Efendimizin ordu komutam ve sağ koludur.

Nurhak’ta Hz. Ali Makamı’ndan Pazarcık’taki Salman-ı Pak Makamı’na, Elbistan’da Ümmet Baba Türbesi’nden Afşin’deki Dede Baba Türbesi’ne bütün evliya ve pir makamları, Alevi-Sünni ayrımı olmaksızın bü-tün Müslümanların ortak değerleridir.

Bütün kutsal mekânların ziyaret edileceği ve dini ritüellerle ortak anma programlarının düzenleneceği “Elif Ana Günü Etkinlikleri” örneği, hem iç çatışmaların hem küresel anlamda medeniyetler çatışmasına yol açan huzursuzluklara karşı bir güzel kardeşlik ve barış örneği teşkil edecektir.

Bir latife ile bitirelim, inanca yatırım, hem bu dünyada hem öbür dün-yada kazandıracaktır.

---

## Yararlanılan Kaynaklar

- Savaş Mevhibe(Der.), (2006), Kahramanmaraş'taki Gönül Sultanları, Kahramanmaraş Bel. Yayını.
- Muzaffer Özak, (1973). Ziyinet-ül Kulüb, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Yaşar Alpaslan (Haz.), (2010). Ashab-ı Kehf: Vukuu Şuyuu, Ukde Yayınevi, Kahramanmaraş.
- Ali Yutgezen, "Tarihi Müzeleştirsek de mi Yağmalasak", Mostar Dergisi,
- Ali Yurtgezen, "Tatilde Huzur aramak", Semerkand Dergisi.
- Muharrem Çakmak, (2009). "Din eğitimi ve Öğretiminde Metodolojik Bir Yaklaşım: Seyahate Dayalı Tasavvufi İrşad Metodu", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (9)4:127-148
- Ali Avgın, (2012). "Yum Dede ve Maraş Mevlevihanesi", marasgundem.com (21.09.2012)





*"Onlar mağaralarında üç yüz dokuz yıl kaldılar."*  
*Kehf Suresi (25)*



Bu Sempozyum Doğu Akdeniz Kalkınma Ajansı Tarafından Desteklenmiştir.