

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

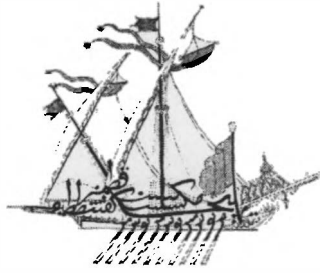


Umudun Tarihine Yolculuk

Yedi Uyurlar Efsanesi

Özlem Sert





UMUDUN TARİHİNE YOLCULUK
YEDİ UYURLAR EFSANESİ

Umutun Tarihine Yolculuk /Yedi Uyurlar Efsanesi

Özlem Sert

Kitap Editörü: Bülent Özçelik

Kapak ve Sayfa Düzeni: Leyla Çelik

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Aralık 2009

Phoenix Yayınevi - 213

ISBN No: 978-605-5738-27-3

Phoenix Yayınevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0(312) 419 97 81 pbx

Faks: 0(312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixkitap.com

http: www.phoenixkitap.com

Baskı:

Desen Ofset A. Ş.

Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2

Çankaya / ANKARA Tel: 0(312) 496 43 43

Dağıtım:

Siyasal Dağıtım

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0(312) 419 97 81 pbx

Faks: 0(312) 419 16 11

Yerebatan Cad. Salkım Söğüt Sok.

Keskinler İş Merkezi No: 8/505

Sultanahmet-Eminönü/İstanbul

Tel-Faks: 0(212) 528 86 00

e-posta: info@slyasalkitap.com

http: www.siyasalkitap.com

UMUDUN TARİHİNE YOLCULUK
YEDİ UYURLAR EFSANESİ

Özlem Sert

Özlem Sert, 1994 yılında İçel Anadolu Lisesi'nden mezun oldu. 1998 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. 2001 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden yüksek lisans derecesini, 2008 yılında Almanya'nın Münih kentinde Ludwig-Maximilians Üniversitesi Orta Doğu Tarihi ve Kültürü ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nden doktora derecesini aldı. Halen Osmanlı kent tarihi, yönetim teşkilatı ve kadınlar üzerine mikro tarih çalışmalarını sürdürmektedir. Osmanlı İklim Tarihi ve Osmanlı Gündelik Hayatının Ritm Analizi konulu iki proje hazırlamaktadır. 1999 yılından beri görev yaptığı Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde İlk Çağ Tarihi ve Medeniyeti, Osmanlıca ve Bilim Tarihi derslerini vermektedir. Sert'in Maya Gül adında bir kızı vardır.

Dostluğun patikalarına...

İçindekiler

Kısaltmalar	9
Başlarken	11
Yedi Uyurlar Efsanesi	15
I / Efsanenin Motif Yapısı	23
II / Hıristiyan Kültüründe Yedi Uyurlar	29
III / İslam Kültüründe Eshab-ı Kehf	55
Kur'an'da	56
Hadislerde	59
Tefsir Geleneğinde	62
Rivayet Tefsiri	63
Akılcı Tefsir Anlayışı ve Mu'tezile	72
Hanbelîler	73
Te'vil Yolu ile Tefsir ya da Tasavvufî Tefsir	75
İhvanu's-Safa	79
İsmailîler	81
Gazâlî	82
Râzî	84
Ömer Sühreverdi	85
Feridüddin Attar	86
Mevlana	92

IV / Kült Merkezleri	109
İspanya	111
Fas	112
Cezayir	112
Tunus	114
Mısır	115
Yemen	115
Suriye	115
Irak	116
İran	116
Afganistan	116
Çin	117
Endonezya	124
Türkiye	125
Malatya	125
Sivas	125
Diyarbakır	126
İçel	131
İzmir	134
Kahramanmaraş	135
Sonuç Yerine	141
EK I / Efsaneler ve Tarih	145
Yedi Uyurlar Efsanesi Üzerine Yapılan Araştırmalar	153
EK II / Hristiyan Kültüründe Yedi Uyurlar İnancı -Kaynaklar	169
EK III / İslam Kültüründe Eshab-ı Kehf İnancı -Kaynaklar	175
Kaynakça	181

Kısaltmalar

CBM	Corpus der Byzantinischen Miniaturenhandschriften
EI	Encyclopedia of Islam, 1. Baskı
EI ²	Encyclopedia of Islam, 2. Baskı
GUE	Grolier Universal Encyclopedia
İA	İslam Ansiklopedisi
REJ	Revue des Etudes Juives
TFA	Türk Folklor Araştırmaları

Başlarken

Elinizdeki kitap sadece bir efsanenin dilden dile yürekten yüreğe serüveninin tarihi değil, aynı zamanda, yazarın bu efsane peşinde yolculuğunun da hikâyesi. Her biten yolculuğun ardından nasıl gezginin aklında bir yandan gidemediği yerlere merak, diğer yandan yaşadığı maceraların iyi kötü anıları kaldıysa, bu kitabın yazarının aklında da bir yandan bu efsane hakkında yapılabilecek başka araştırmalar, diğer yandan da elinizdeki araştırma yapılırken yaşanan iyi kötü anılar kaldı.

Her yemekteki tuz gibi kötüler bir yana, bu çalışmanın elinizdeki kitap haline gelmesi, tebessümle anılan iyi anılara katkısı olan dostlarıma, aileme, arkadaşlarıma ve hocalarıma çok şey borçlu. Dostlarım Altuğ Özpineci ve İsenbike Togan sevgi ve inançlarını hiç esirgemediler. Annem Dudu Hanım ve babam (ve hocam) Kemal Bey, Anadolu'da inanç merkezlerine yaptığım uzun yolculuğa benimle birlikte çıktılar. Başlangıçta sadece beni desteklemek için çıkılan bu yolculuğun zorlukları kimi zaman beni yıldırırken gezinin heyecan-

rına kapılan annem ve babamın devam etmekte ısrar etmeleri tebessümle andığım ve hiç unutmayacağım tatlı anılardan biri.

Unutamayacağım ve hep en güzel tebessümüyle kalbimde sıcacık hatırlayacağım sevgili hocam Metin And, İstanbul-Ankara yolculuklarında bana kitaplar taşıyarak sadece akademik katkılarıyla değil örnek bir insan olarak da bu yolculuğu güzelleştirdi.

Benim Yedi Uyurlar Efsanesi peşindeki gezim sadece kült merkezleri ve tarih içinde bir gezi değil, aynı zamanda farklı sosyal bilimler disiplinleri arasında bir gezi oldu. Öncelikle gezimin ilk çıkış noktası olan Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden hocalarım Galip Yalman, Cem Deveci ve arkadaşım Emre Arslan'ın entelektüel katkılarını sevgiyle anmam gerek. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden danışmanım Ahmet Yaşar Ocak başlangıçta bir master tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın disiplinlerarası tarzı konusunda beni hep destekledi. Hacettepe Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nden Serpil Bağcı'nın sanat tarihi konusundaki coşkulu danışmanlığı bana ve bu çalışmaya çok şey kattı. Yine bu bölümden Filiz Yenişehirlioğlu ve Tülin Değirmenci'nin katkılarını anmadan geçemem. Bu yolculuk boyunca Bilkent Üniversitesi Edebiyat ve Arkeoloji Bölümleri ve Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü de bana ev sahipliği yaptılar. Bu çalışmanın kitap olarak yayınlanması ise sevgili Victorya Holbrook'un teşvikleri sayesinde gerçekleşti.

Yedi sene sonra master tezimi kitap haline getirirken pek çok değişiklik yaptım. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Rüya Kılıç, her yemek arasında beni sabırla din-

leyip, sorularımı cevapladı ve Sufilerle ilgili derin bilgisini benimle paylaştı. Ayrıca kitabı baştan sona okuyarak yapıcı eleştirilerde bulundu. Kendisine sadece akademik katkıları için değil kedi gibi ince ve zekice esprileri ile hayatıma kattığı renkten dolayı da teşekkür ederim. Adı gibi özel bir insan olan Oktay Özel her zamanki içtenliği ile değerli zamanını ayırıp metni okudu. Kendisine kitaba olan katkılarından dolayı gönülden teşekkür ederim. Kitabın editörlüğünü yapan Bülent Özçelik metne olan katkılarının yanı sıra yumuşacık gülümsemesi ile çalışmanın güzel anılar hanesini zenginleştirdi. Leyla Çelik ise baktıkça insana güzel bir uykunun huzurunu anımsatan bu sevimli kapağı tasarladı. Diğer tüm değerli Phoenix Yayınevi çalışanlarına da teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak kitaba dâhil edilen her şeyin sorumluluğu tamamıyla bana ait. Her resim bir şeyleri çerçeve içine alırken diğer şeyleri çerçeve dışında bırakır. Bu kitap da benim gezimde hoşlandığım şeyleri anlatıyor. Bu kitabı okurken Yedi Uyurlar Efsanesi peşinde bir yolculuğa çıkmaya hazırlanan ya da zaten böyle bir yolculuğa çıkmış, bir de başkası aynı yolculukta neler yaşamış diye bakmak isteyen okuyucunun da bu geziden hoşlanmasını umarım. Çünkü bu, sadece efsane peşinde bir serüven değil aynı zamanda değişik dillerden, dinlerden ve ırklardan insanların duygu ve düşünce dünyalarına bir yolculuk. Farklı insanlar arasındaki dostluğun karşılıklı duygudaşlık (empati) ve anlaşma ile kurulduğu düşüncesiyle, birbirinden çok farklı olan insanların inanç dünyasında benimsenmiş Yedi Uyurlar Efsanesi üzerine yazılan bu kitap, farklı olanlar arasındaki dostluğun patikalarına ithaf edilmiştir.

Yedi Uyurlar Efsanesi

Hakkında gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslamiyette birbirinden farklı pek çok anlatım bulunmasına rağmen, Yedi Uyurlar ya da Kur'an'da isimlendirildiği şekliyle Eshab-ı Kehf yani Mağara Arkadaşları efsanesi genel olarak şu şekilde anlatılır:

Geçmiş zamanların birinde, putperest bir hükümdar kendisini Tanrı ilan eder ve ona secde etmeyenleri türlü işkencelerle cezalandırır. Bir grup genç, hükümdarın Tanrı olduğuna inanmaz ve onun zulmünden kaçarak bir mağaraya sığınır. Bu mağarada uzun bir uykuya dalarlar. Uyanıklarında, ne kadar uyuduklarının farkında değillerdir. Oysa Tanrı'nın lütfu ile bu uyku yüzyıllarca sürmüş ve böylece yaşadıkları dönemde başlarına gelebilecek felaketlerden korunmuşlardır. Çok acıktıklarından, aralarından birisini kendilerine yiyecek alması için şehre gönderirler. Şehre giden genç, fırından aldığı ekmeğin karşılığında cebindeki parayı verir. Parayı gören satıcı, gencin define bulduğunu zanneder çünkü para yüzyıllar öncesine ait bir paradır. Du-

rum devrin hükümdarına iletilir. Parayı veren genç sorguya çekilir. Sonunda hikâyeyi duyanlar, bu gençlerin yüzyıllarca süren bir uykuya daldıklarını anlarlar. Tanrının inançlı gençleri tanrıtanımaz hükümdarın zulmünden korumak için, onları ölüm gibi uzun bir uykuya daldırıp uyandırabildiğini ispatlayan bu olay, ahirete inanmayanlara karşı bir delil olmuştur. Dönemin inançlı hükümdarı da bu mucizeyi büyük bir sevinçle karşılar.

Yüzyıllar boyunca Yedi Uyurlar Efsanesi'nin birbirinden farklı binlerce yorumu üretildi ve bu konuda çok sayıda araştırma yapıldı. Hatta Orta Asya'dan Avrupa'nın içlerine, Rusya'dan Mısır'a kadar Yedi Uyurlara ait olduğu söylenen mağaralara ya da onlarla ilgili çeşitli anlatımlara ve inançlara rastlamak mümkün (Bkz. Harita 1, s. 17). Bugün dahi Fethullah Hoca olarak bilinen Fethullah Gülen'in kendisini Yedi Uyurların köpeği Kıtırmir'e benzetmesi, Ankara Mamak'ta bir ziyaret yeri olan Zöhre Ana'nın çok katlı modern bir binanın altına Yedi Uyurların mağarası gibi bir mağara yaptırtması, efsanenin yeni dini akımlarda da yeniden üretilmeye devam ettiğinin bir göstergesi. Bu canlılığa paralel olarak araştırmalar da devam ediyor. Gün geçmiyor ki birileri televizyonda ya da bir kitapta Eshab-ı Kehf'in mağarasının aslında nerede olduğunu ilan etmesin.

Elinizdeki kitap, bu efsane ile ilgili Türkiye'de yapılan araştırmalar arasında farklı bir okuma yapma iddiasında. Şimdiye kadar hangi ziyaret yerinin olayın geçtiği asıl mekân olduğu, kimin daha doğruya inandığı sorgulanarak sadece farklı din ve uluslardan insanlar arasında değil, Müslüman Türkler arasında da uzun tartışmalara neden olan bu inanca, farklı sorularla yaklaşıyor. "Bu işin aslı ne idi?" ya da



Harita 1: Dünyada Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar)

“Hangimiz daha doğruyuz?” tartışmalarına girmeden “Hangimiz nasıl inanmışız, nasıl içselleştirmişiz?”, “Bu inanç nasıl da yaralarımıza merhem, çaresizliğimize umut olmuş?” diye sorguluyor. Bu açıdan elinizdeki çalışma, efsanenin aslında nasıl ve nerede gerçekleştiği üzerine bir araştırma değil; efsane ile ilgili anlatımların tarihi ve bu anlatımların hangi bağlamlarda ortaya çıktığının, nasıl ve neden yeniden üretildiğinin araştırması. “Hangi inanç doğru?” yerine “kimin nasıl inanmış ve nasıl yorumlamış?” olduğunu sorgulamak, bu çalışmayı dışlayıcı değil kapsayıcı bir yorum haline getirdiğinden, elinizdeki metin Yedi Uyurlar Efsanesi anlatımlarındaki yansımalar üzerinden farklı dönem, toplum ve coğrafyalara bir yolculuğu anlatan bir gezi kitabına dönüştü.¹ Nitekim Yedi Uyurlar Efsanesi, Anadolu da Süryani, Ermeni, Rum, Kürt, Arap ve Türk, Anadolu halklarının ve İspanyol, Yunan, Alman, Rus, Faslı, Cezayirli, Tunuslu, Mısırlı, Yemenli, Suriyeli, Iraklı, İranlı, Afganistanlı, Uygur ve Endonezyalı, dünyanın farklı köşelerinden insanların zor günlerindeki umut arayışlarında nasıl da aynı inançtan direnme gücü aldıklarına bir örnek.

Efsanenin farklı dini ve kültürel çevrelerden gelen insanlar tarafından tarih boyunca bu derece benimsenip içselleştirilmesinin nedenleri, ancak efsaneyi oluşturan motifler mercek altına alınınca açıklık kazanıyor. Özellikle, bir anne

¹ “Efsaneler ve Tarih” adlı ekte, tercih ettiğim bu yaklaşımın tarihçesini ve diğer çalışmalar arasındaki yerini ayrıntılı olarak inceleyeceğim. Böylece yolculuğa bir an önce çıkmaya can atan okuru çeşitli yolculuk biçimlerinin artı ve eksilerini tartıştığım, neden bu yolu seçtiğimi anlattığım, her akademik çalışmanın bir parçası olan bölümle sıkımayıp doğrudan bu yolculuğa başlama fırsatı verirken meraklısına da bu yaklaşımın tarihçesini okuyacağı bir ek vermiş olacağım.

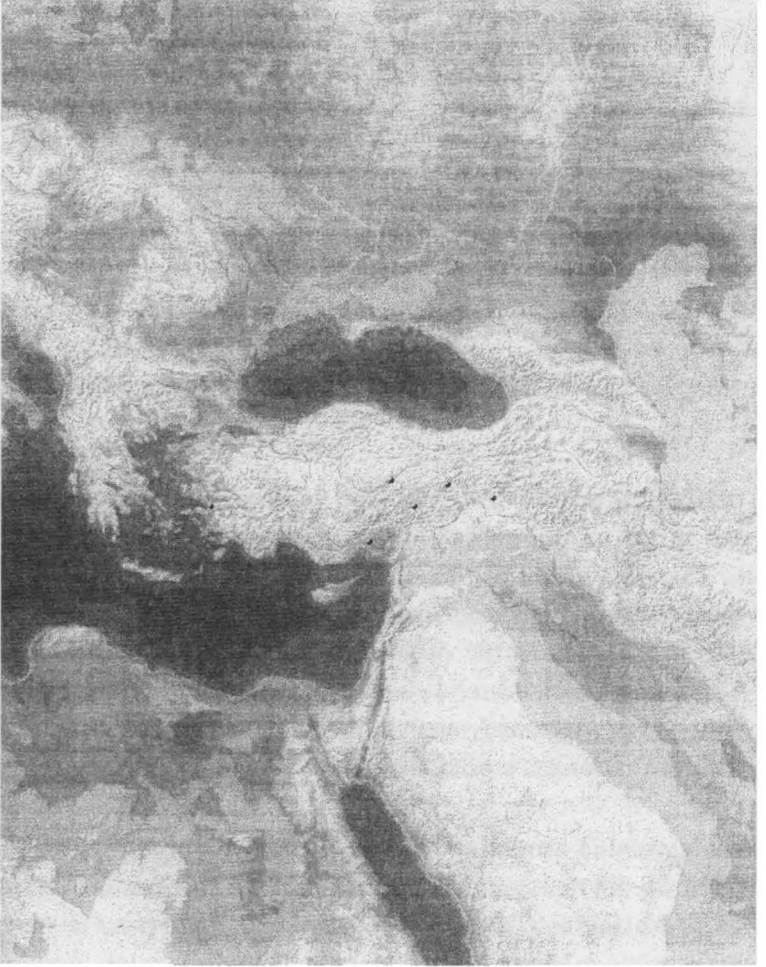
gibi koruyan, saklayan, sakınan yüce bir güce olan inanç, kendini çaresiz hisseden her dilden ve dinden insanın sığındığı bir liman olmuş. Nitekim bu efsane hem Hıristiyan hem de İslami gelenekte resmedilirken anne karnındaki bir bebek gibi mağranın içine sığınmış kıvrılıp uyuyan gençler tasvir edilmiş. Yedi Uyurlar Efsanesi'nin barındırdığı motifleri ele alacağım ilk bölüm, efsaneyi böylesine benimsenen bir efsane haline getiren bu sığınma duygusunu pekiştiren mağara ve uzun uyku motiflerine tarihi bir bakış sunmayı amaçlıyor.

Sonraki bölümler efsanenin Hıristiyanlık ve İslamiyette nasıl yayıldığının tarihçesi ya da geçmişten geleceğe farklı coğrafyalarda Yedi Uyurlar Efsanesi'nin peşinde efsane etrafında üretilen metinler, resimler ve inançlar takip edilerek yapılan tarihi bir gezi. Hıristiyanlığın ilk yayıldığı dönemlerde ortaya çıktığına inanılan efsane, ilk olarak Monofizit yazında işlenir ve hac yolu üzerinde bulunan kült merkezi Efes aracılığıyla tüm Hıristiyan dünyasına yayılır. Efsanenin *Kur'an*'da geçmesi, onu İslam kültüründe Hıristiyanlığa göre daha yaygın bir kült haline getirdiğinden İslami yazında sıkça işlenen efsaneye, çeşitli dini gruplarca farklı anlamlar atfedilir. Böylece efsanenin yayıldığı coğrafya Anadolu sınırlarını da aşar. Sonuç olarak, dünyanın çok farklı yerlerine yayılan bu efsane hem Hıristiyanlıkta hem de İslamiyette rengârenk anlatımlara konu olur: Örneğin, 7. yüzyılda Süryani bir papazın dilinde açlık ve kuraklıktan dolayı umutsuzca göç eden insanlara umut vermesi için söylenen bir ilahi olur. Mısır'da Mevâli mezhebinden olan Müslümanların Arap ayrımcılığına karşı başkaldırılarında Arap olsun olmasın inanan herkesin Allah tarafından korunacağına olan inançlarını ve umutlarını tazeledikleri ziyaretgâhların varlık

nedeni olur. Halifeliğin gücünün sarsıldığı yıllarda alt sınıflardan gençlerin oluşturduğu sufi futuvva grupları için ayrıcalıklara karşı savundukları evrensel ahlakın örneği olur. Anadolu Moğol işgali altındayken Mevlana'nın da örnek aldığı ve teselli bulduğu yine Yedi Uyurlar'dır.

Çoğunlukla korunma ve sığınma ile ilişkilendirilen efsane, sık sık muskaların da ana teması olmuş. Örneğin tehlikeli hac yolculuklarında hacıların ceplerinde taşıdıkları muskalar ya da bir Rus prensesinin boynuna taktığı kolye üzerine; evlerin duvarı ve gemilerin üzerine Yedi Uyurların isimleri yazılarak ya da resimleri yapılarak tehlikelere karşı sığınma umulmuş.

Sadece metinler, resimler ve muskalarda değil İspanya'dan Endonezya'ya birçok ziyaret merkezinde de yeniden üretilen, yaşatılan bu efsane, aynı zamanda Müslümanlık ve Hristiyanlık arasında da bir köprü olur. Bu durum kendisini hem efsanenin anlatıldığı metinlerin oluşum sürecinde, hem de efsane etrafında oluşmuş dünyanın farklı yerlerindeki bazı kült merkezlerinde gösterir. Örneğin, Arap yarımadası ve Afrika'da bulunan ziyaret yerlerinde Mevâililik ve Monofizit hareket arasında çeşitli paralellikler ortaya çıkar. Aynı benzerlik, Anadolu'daki kült merkezlerinden Sivas, Afşin ve Malatya'da Monofizit hareket ve Anadolu Sufi geleneği arasında da görülür. Kimisi halen ziyaret edilen kimisi ise unutulup gitmiş bu kült merkezlerine ayrılan son bölüm, Hristiyanlık ve İslam arasındaki iletişimin bazı kesitlerini sunuyor.



Harita 2: Anadolu'da Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar)

Yedi Uyurlar Efsanesi'nin anlatıldığı metinler incelendiğinde, bunların farklı sosyoekonomik bağlamlardan çeşitli motifler eklemlenerek üretilmiş versiyonlar olduğu, her metni üretenin, dağarcığından seçip çıkardığı motifleri farklı şekillerde birleştirerek yeni bir anlatım ortaya koyduğu göze çarpar. Bu çeşitliliğe rağmen Yedi Uyurlar Efsanesi'nde değişmeyen ve bu efsaneyi Yedi Uyurlar Efsanesi yapan motifler temel olarak, uzun uyku ve mağaraya sığınma motifleridir.

“Uzun uyku” motifinin en eski kullanımı Gilgamiş destanına kadar uzanır. Ölümsüzlüğe ulaşmak için altı gün yedi gece uykusuzluğa dayanması gereken Gilgamiş derin bir uykuya dalar. Utnapiştım'ın karısı Gilgamiş'in yanına her gün bir ekmek koyar ve uyuduğu günleri duvara işler. Ekmeklerden yedincisi pişerken Gilgamiş'i uyandırır. İlk somunun taş gibi sertleştiği, ikincinin köseleye döndüğü, üçüncünün sıırıslıklam olduğu, dördüncünün kabuğunun

küflendiği, beşincinin bayatladığı, altıncının henüz taze olduğu ve yedincinin henüz ateş üzerinde olduğu, Gılgamış'a kaç gün uyuduğunu ispatlamak için gösterilir.¹ Aristoteles'in *Physik*'inde ise yazar Sardos'taki kahramanlar gibi, insan düşüncesini yavaşlattığında zamanın geçtiğinin farkında olmadığını söyler. 2. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Laerteli Diogenes ise bu motifin işlendiği meşhur Epimenides efsanesinden bahseder. Bu efsaneye göre, bir gün babası Giritli Epimenides'i kaybolan bir koyunu bulmak için yollar. Fakat Epimenides bir mağarada uyuyakalır. Bu uyku 57 yıl sürer. Uyandığında her şey değişmiştir, küçük kardeşi ihtiyarlamıştır ve onu tanıyamaz. Bu söylenti tüm Grek topraklarına yayılır ve bu uzun uyku, Epimenides'in Tanrılar'ın sevdiği biri olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Epimenides efsanesi mağarada uyuma motifinin görüldüğü en eski kaynaktır. Diğer bir efsane ise ay Tanrıçası Selene'nin sevgilisi Endymion ile ilgilidir. Bu efsanenin bir versiyonuna göre Selene sevgilisinin yaşlanacağı ve öleceği fikrine dayanamaz ve sevgilisini sonsuz bir uykuya daldırır.² Diğer bir versiyona göre ise Zeus Endymion'un yaşlanmadan bir mağarada sonsuza kadar süren bir uykuya dalma isteğini kabul eder.³

Uzun uyku motifi, Avrupa'da gerek krallarla gerekse sıradan insanlarla ilgili pek çok efsanede işlenmiştir.⁴ Bu motive Avrupa dışındaki ulusların efsanelerinde de rastlanır. Örneğin 14. yüzyılda Yu-Kiao-Li tarafından yazılmış bir Çin

¹ Anonim 1980:118-119.

² Koch 1883: 24- 29; Kandler 1994: 3.

³ Cotterell 1997: 36.

⁴ Koch 1883: 30-36; Kandler 1994: 3.

romanında iki genç şifalı bir ot bulmaya gider. Bir şeftali ağacından şeftali yediklerinde tanrısal güzellikte iki kadın belirir. Gençler bu kadınlarla evlenirler. Köylerine geri döndüklerinde yüz yıl kadar zaman geçtiğini fark ederler.⁵

Tek tanrılı dinlerde uzun uyku motifi yeniden dirilme (ahiret ya da resurrection) motifi ile iç içe girmiştir. Uzun uyku motifi, ruhun ölümden sonra dirileceğinin bir işareti olarak algılanır. Yahudi geleneğinde uzun uyku motifinin işlendiği bilinen en eski efsane MÖ 458'de Yahudilere Babil'den kaçışta önderlik eden bir papaz olan Ezra ile ilgilidir. Ezra yozlaşmış bir şehre gelir ve kendi kendisine yüz yıl sonra bu şehrin nasıl olacağını sorar. Tanrı onu orada yüz yıllık bir uykuya daldırır, uyandığında ona kaç yıl uyuduğunu sorar. Ezra, "bir gün ya da birkaç gün" der. Tanrı yiyecek ve içeceklerine bakmasını söyler. Ezra bunların bozulmamış olduğunu görür.⁶

Tevrat'ta yeniden dirilme teması, *Tevrat*'ın büyük peygamberlerinin üçüncüsü olan ve Babil'deki sürgünlüğü sırasında sürgünlere destek olup onların umutlarını güçlendirmiş Ezekiye Peygamberin ölümü diriltişini anlatan bölümde geçer. Tanrı, puta tapan İsrailileri veba salgını ile yok eder; Ezekiye, peygamberliğe yükselince Tanrı'dan bunların başışlanması ister, Tanrı da onları diriltebileceğini söyler.⁷

İncil'de ise uzun uyku motifi en çok Daniel'in yazdığı kısımda bulunur. Örneğin Salih yirmi yıl uyumuştur, Onias ise meyveleri yetmiş yıl kalan bir ağacın altında uyur, uyan-

⁵ Koch 1883: 39.

⁶ Kandler 1994: 10-11.

⁷ And 1996: 22.

dığında meyveler kalmamıştır. İnsanları kendisinin Onias olduğuna çok zor inandırır. Bu hikâye Yeremya ve Ebu Melek hikâyesine benzer. Ebu Melek incir toplamaya gittiği ağacın altında altmış altı yıl uyur. Uyandığında incirler hâlâ tazedir, öyle ki saplarından sütleri damlamaktadır. Bu nedenle kısa bir süre uyuduğunu zanneden Ebu Melek Yeremya'yı bulmaya gittiğinde orada kimseyi tanıyamaz. Bir ihtiyarın Yeremya'nın ahalisi ile Babil'e yollandığını söylemesi onu çok şaşırtır.⁸ Yohanna İncili'nde de Lazarus'un kızkardeşlerinin ricası üzerine İsa'nın Lazarus'u diriltmesi anlatılır.⁹

Uyku motifi çerçevesinde belirginleşen efsanenin iki ana teması, öldükten sonra dirilme ve Tanrının kendisine inananları koruyacağı inançları, Hristiyanlığın yayılma döneminde Roma İmaratorluğu'nun kovuşturmalarına uğrayan yeni Hristiyanlar için çok önemli idi. Ölümden sonra dirilmeye olan inanç aynı şekilde insanların dayanılması güç zorluklarla mücadele etmek zorunda olduğu, hatta bazen ölümden başka çıkar yol bulamayıp çaresiz kaldıkları pek çok başka tarihsel koşulda da ortaya çıkar. Örneğin, İspanyollar tarafından Meksika madenlerinde çalıştırılan Afrikalı köleler arasında da öldükten sonra ana yurtlarında yeniden dirileceklerine dair bir inanç gelişmiştir. Bu kölelerin çalışma koşulları nedeniyle en fazla iki aylık ömürleri vardır. Bir çıkar yol göremeyen köleler Afrika'da dirileceklerine inanarak toplu intiharlara girişirler.¹⁰ Yeniden dirilme inancı, bu dünyadan umudu kalmamış insanlara güzelliklerle dolu ikinci bir yaşam

⁸ Kandler 1994: 3.

⁹ Weitzmann 1977:29.

¹⁰ Galeano 1988.

vadeder. Bu inanç, Afrikalı kölelerde toplu intiharlara yol açmıştır. Hristiyanlığın yayılma dönemlerinde ise inananlara direnme gücü sağlamıştır.

Benzer bir durum İslamlaşma sürecinde de görülür. Özellikle Afrika'da İslam'ın yeni yayıldığı dönemde Allah'ın ırk ayrımı gözetmeksizin kendisine her inananı koruması altına alacağına olan inanç Arap ayrımcılığına karşı yeni Müslümanların sarıldıkları ve çok benimsedikleri bir motiftir. Nitekim Yedi Uyurlar Efsanesi ile ilgili kültlerin adeta İslam'ın sınır bölgelerini çizmesi bir rastlantı değildir (bkz. Harita 1, s. 17). Halifeliğin gücünün sarsıldığı yıllarda alt sınıflardan gençlerin oluşturduğu futuvva gruplarının evrensel bir ahlaki savundukları sufi dini anlayışa sarılırken yine Yedi Uyurları kendilerine örnek edinmişlerdir. Anadolu Moğol işgali altındayken Mevlana da kendisinin bu zorluklara dayanmak için Yedi Uyurlar gibi bir uykuda olduğunu söyler. Sonuç olarak, Tanrının kendisine inananları koruyacağına olan inanç, bir "grup bilinci" oluşturur ve bu dünya için insanlara umut verdiğinden¹¹ gerek İslamlaşma gerekse Hristiyanlaşma sürecinde ya da zorlukların yaşandığı diğer zamanlarda çokça işlenen temalardan biridir.

"Mağaraya gizlenme" motifi ise, karstik toprak yapısının mağara oluşumuna çok elverişli olduğu Akdeniz uygarlıklarında, korunmak ya da başka amaçlarla sıkça gündelik hayatta kullanılmıştır. Akdeniz toplumlarının yaşamında önemli bir yeri olan mağaralar, bu toplumların efsanelerinde de sıkça işlenir. Din coğrafyası konusunda çalışan Kandler, Yedi Uyurlar'a ait olduğuna inanılan mağaraların da bu tür toprak yapı-

¹¹ Sümer 1989: 1.

sına sahip Akdeniz çevresinde bulunduğuna dikkat çeker.¹² Nitekim Yedi Uyurlar Efsanesi çerçevesinde oluşan diğer inançlar da, Akdeniz uygarlıklarına özgün inançların bu efsane çerçevesinde devam ettirildiğini gösterir. Örneğin, Yedi Uyurların isimleri ya da resimleri muskalara yazılmış ve özellikle gemiciler tarafından koruyucu olarak kullanılmıştır.

Benzer bir inanç deniz yolculuğunun tehlikeli olduğu eski Akdeniz uygarlıklarındaki Kabirler inancında görülür.¹³ Kabirler, Heredotos'un anlattığına göre, her tarafta, hatta Mısır'da Memphis'te bile ibadet edilen esrarengiz tanrılardır.¹⁴ İsimlerinin ulu orta anılması sakıncalı olan, denizcilerin koruyucuları kabul edilen ve yıldızlarla eşleştirilen bu Tanrıların isimlerinin gemilere yazılarak gemilerin kötülüklerden korunacağına inanılır.¹⁵ Bu inanç gerek İslami gerekse Hristiyan Akdeniz uygarlıklarında Yedi Uyurlar Efsanesi ile devam ettirilmiş görülmektedir. Osmanlı hat sanatında Yedi Uyurlar'ın isimlerinin gemi şeklinde yazılması da oldukça ilginç bir devamlılığa işaret eder. Hristiyanlıkta ve İslamiyette bu kişilerin, yine Kabirler inancında olduğu gibi, yıldızlarla eşleştirildiği de görülür. Tüm bu veriler Akdeniz havzasında bazı motiflerin dağarcıklardan çıkarılıp kullanılarak yeniden üretildiğini gösteriyor. Fakat Yedi Uyurlar inancı İslamiyette öylesine önem taşıyan, "rahman" olan, koruyan Allah sıfatını pekiştiren bir inanç ki, Akdeniz sınırlarını aşmış ve Orta Asya'ya hatta Endonezya'ya kadar yayılmıştır.

¹² Kandler 1994: 80.

¹³ Koch 1883: 66.

¹⁴ Picard 1997: 351.

¹⁵ Picard 1997: 52.

II

Hristiyan Kùltüründe Yedi Uyurlar

Hristiyan inançlarına göre Yedi Uyurlar Efsanesi Anadolu'da Hristiyanlığın ilk yayılmaya başladığı dönemde gerçekleşmiştir. Bu devirde Hristiyanlık henüz Roma İmparatorluğu'nda resmi din olarak kabul edilmemiş, Anadolu'da yeni yeni yayılmaya başlamıştır. Roma hükümdarları bu süreçte Hristiyanlar'a çok zulmederler. Nitekim kilise yazısında Yedi Uyurlar Efsanesi gibi döneme ait pek çok efsanede bu zulümler anlatılır. Bu efsanelerde zulmeden hükümdar rolünün sıkça verildiği hükümdarlardan birisi imparator Decius'tur. Örneğin, Aziz Pionius ve yoldaşlarının, Aziz Polycarp'ın ve Scillitan Azizleri'nin başından geçen efsanelerde Decius zalim hükümdar olarak karşımıza çıkar.¹ Yedi Uyurlar Efsanesi'nde de kötü adam rolü yukarıda adı geçen efsanelerde olduğu gibi Decius'a verilmiştir. Hristiyanlıkta

¹ Musurillo 1972: 2-22, 86-90, 136-168.

yaşanan bu güç yıllarda din uğruna ölenler, şehit (martyr) kabul edilir. İşte bu şehitlerin Tanrı tarafından çeşitli şekillerde korunduğunu anlatan ve Ortodoks Martyrologia'sına² giren efsanelerden birisi de Yedi Uyurlar Efsanesi'dir. Bu nedenle, efsane gerek kilise tarihlerinde gerekse dua kitaplarında sıkça geçer ve kilise yazınında bu konuda pek çok kaynak bulunur.³

HIRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI

Anadolu'da Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı ilk dönemlerde, Hıristiyanlık henüz resmi din olarak kabul edilmemiş, Roma hükümdarları Hıristiyanlığı kabul eden halka çok zulmetmişlerdir. Böylece Ortodoks Martyrologia'sına giren birçok efsanede olduğu gibi Yedi Uyurlar Efsanesi'nde de en çok vurgulanan temalardan birisi "inanani Tanrının koruyacağı" inancıdır. Bu inançla halk, Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı zor günlerde yaşadığı acılara karşı bir direnç bulur. Buna dayanarak Yedi Uyurlar Efsanesi'ni tek başına değil, Ortodoks Martyrologia'sında paralellikler gösterdiği dönemin diğer efsaneleriyle birlikte ele alacağım.

Dönemin özelliklerinin incelenmesi, bu efsaneleri ortaya çıkaran koşullar hakkında ipuçları verir. Bu devri Roma İmparatorluğu'nda sadece yeni bir dinin kabulü ile ilgili

² Martyrologia, Roma Katolik Kilisesi'nin kiliseye ait (ecclesiastical) takvimindeki bayram günlerine göre hazırladığı resmi şehit ve azizler kataloğudur. Şu an kullanılan ve 7000 tane isim bulunan katalog ilk olarak 1584 yılında basılmıştır ve o günden bu yana sıkça gözden geçirilerek çeşitli değişiklikler yapılmıştır.

³ Söz konusu kaynaklarla ilgili ayrıntılı bilgiyi kitabın sonunda "Hıristiyan Kültüründe Yedi Uyurlar İnancı- Kaynaklar" adlı ekte bulabilirsiniz.

sıkıntıların yaşanması ile açıklamak mümkün değil. Roma İmparatorluğu “gerileme” dönemindedir. Siyasal istikrarsızlıklar ve toplumsal huzursuzluk artmıştır. Böyle bir ortamda Hristiyanlık sadece dini bir hareket değil, aynı zamanda toplumsal bir başkaldırı olarak ortaya çıkar. Bu devirlerde dini hareketler adeta sosyal hareketlerin üzerine örtölmüş bir örtü gibidir. Fakat bu öyle bir örtüdür ki kimi zaman üstüne örtöldüğü altyapıdan daha belirleyici olabilir. Bunun nedeni, insanların hayatlarındaki her şeyi din üzerinden anlamlandırmalarıdır. Yaşanan doğal afetlerin ve savaşların sürekli olarak dini nedenlere bağlanması dönemin kroniklerinde görölen genel bir özelliktir.

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu’nun “gerileme” döneminde adeta toplumsal bir başkaldırıdır. Hükümdarlar kişisel harcamalarını arttırmış, halk bitmek tükenmek bilmeyen savaşlardan ve vergilerden yorgun düşmüştür. Bu ağır vergilerin nedeni batıdaki gerilemenin hesabının doğuya çıkarılmasıdır. Çünkü 3. yüzyıldan başlayarak Roma İmparatorluğu’nun batı kesimleri kuzeyden gelen Got, Hun ve Germen akınları ile sarsılır. Roma İmparatorluğu için artık batıda bir ilerleme sözkonusu değildir. Alınan yerler eskisi kadar kâr getirmediği gibi eldeki yerleri korumak da ekonomik olarak imparatorluğa ağır bir yük getirir. Roma, imparatorluk için ekonomik öneminden ötürü, doğu eyaletleri ile gitgide daha çok ilgilenmeye başlamıştır.⁴

İktidar ve inanç arasında organik bağların olduğu bu dönemde, halkın eski inançlarından vazgeçmesi yalnızca bir din değişimi değil, devam etmekte olan düzenin kökünden

⁴ Seidler 1999: 9.

sarsılması demektir. Hükümdarın varlığını meşrulaştıran düzenin ipleri çözülmektedir. Bu nedenle din değiştiren halka karşı hükümdarlar, oldukça zalim olmuşlardır. Dünyevi zevklere dalmış zalim hükümdar imgesi böyle bir ortamın ürünüdür. Döneme ait efsanelerin çoğunda bu imge görülür. İşte zalim hükümdara karşı inananları koruyan Tanrı imgesinin sıkça işlenmesi, bu zulümlere karşı inananlara direnç verir. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda kabul edilmesi ile Hristiyanlar rahat bir nefes alırlar. Böylece bu şehitler dönemi sona erer. Ancak bu döneme ait Yedi Uyurlar Efsanesi'nin anlatıldığı hiçbir yazılı metin günümüze ulaşmamıştır. Bundan sonraki dönemlerde dualarda ve diğer dini yazında -ve muhtemelen de sözlü gelenekte- bu ilk dönemle ilgili efsaneler sıkça anılır.

MONOFİZİT HAREKET

Yedi Uyurlar Efsanesi'nin işlendiği metinlerden günümüze ulaşan en eskileri, 6. yüzyıl Monofizit Süryani yazınındandır. 6. yüzyılda efsanenin pek çok kaynakta işlenerek ünlennesinin nedenlerini anlamak için, dönemin şartları ve Monofizit hareketin niteliği incelenmeli. "Yeniden dirilme" (*Resurrection*) teması, Hristiyanlığın ilk yayıldığı dönemlerde olduğu gibi bu devirde de Hristiyan inancının önemle vurgulanan temalarından birisidir. Bu nedenle kilise yazınında Yedi Uyurlar Efsanesi gibi yeniden dirilme temasının işlendiği pek çok efsane göze çarpar. Yeniden dirilme, sadece efsanelerin değil, dönemin ibadetlerinin de ana temasını oluşturur. Örneğin, bu dönemde doğu kiliselerinde sıkça yapılan ibadetlerden birisi İsa'nın son akşam yemeğini sem-

bolize eden *Eucharist* törenidir. Eucharist, İsa'nın doğumu, yaşamı, ölümü ve yeniden dirilmesinin canlandırıldığı bir törendir. Ayrıca Hristiyanlık ve paganizm arasındaki ayrılığın en merkezi sembollerinden birisidir. Sadece birlikte yapılan bir ibadet ve toplanma değil aynı zamanda dış dünyaya karşı birlikteliğin ve dine bağlılığın bir simgesidir. Her kilisede Pazar günleri ve her aziz gününde bu tören yapılır.⁵ Büyük kiliselerde ise her gün yapılır.⁶

Aynı zamanda törenlerde okunan dualarda da Yedi Uyurlar temasının sıkça işlendiği göze çarpar. Yedi Uyurlar Efsanesi de ilk olarak Suruçlu Yakub'un şiirsel vaazlarının bulunduğu dua kitabında iki kez anılmıştır. Bu metni analiz ederken öncelikle bu efsane, ölümden sonra dirilme temasının işlendiği efsaneler silsilesinin bir parçası olarak tanımlanmalıdır. Nitekim 6. yüzyılda bu silsileyi oluşturan Monofizitler'e ait diğer metinlerde de Yedi Uyurlar Efsanesi'nin anıldığı görülür. Düzmece-Zacharias, Efesli Yohannes ve Tourlu Gregor'un eserleri bunun örnekleridir. Peki Hristiyanlığın ilk yayıldığı dönemlerde çekilen acıların azaltılmasında işlevsel bir yeri olan bu efsane neden 6. yüzyılda yeniden ünlenmiştir?

Monofizitlik, Hristiyanlıkta varlık birliği inancıdır. Bu görüşün kaynağı Yeni-Platonculuk'tur. Buna göre Tanrı ile evren arasında öz bakımından bir ayrılık yoktur. Başka bir deyişle her şey Tanrı'dır, Tanrı'nın değişik biçimlerde belirmesidir. Hristiyanlığın Tanrı-İsa-Kutsal Ruh üçlemesine uygulanan ve Tanrı'nın İsa'da belirmediğini ileri süren bu ina-

⁵ Bu açılardan İslamiyet bölümünde anlatacağım gibi, her Cuma namazı öncesinde okunan Kehf Suresi ile benzer bir işleve sahiptir.

⁶ Dovney 1962: 134-139.

nış, Tanrı'nın yaratıcılığı ilkesini ortadan kaldırdığı iddiasıyla, ayrıca bütün inananların Tanrı olması nedeniyle günahsız olmaları gerektiğini savunduğu için Hristiyanlığı sarsmış ve sapkınlıkla suçlanmıştır.⁷ 449'da Efes'te toplanan Robber Konsili'nde Monofizitlerin geçici başarılarının bir sonucu olarak ahirette yeniden dirilme temasını temsil eden Yedi Uyurlar teması önem kazansa da, bu görüş 451'deki Kalkedon Konsili'nde resmi olarak reddedilir ve Monofizitler heretik ilan edilirler. 5. ve 6. yüzyıllarda Ortodoks Kilisesi ve Roma Hükümeti Monofizit'lere acımasızca saldırır. İmparator Justinyan (527-565) elli beş Monofizit rahibin görevden alınıp sürülmesini emretmiştir. Devrin polemiklerinde Justinyan bu davranışları nedeniyle Romalı Decius'la karşılaştırılır. Bu nedenlerle acımasız ve tanrıtanımaz Decius döneminde acılar çeken gençlerin hikâyesinden bahseden Yedi Uyurlar Efsanesi'nin Süryani Monofizit rahipler tarafından bu döneme uyarlanmış olması şaşırtıcı değildir.⁸

Monofizit hareket sadece dini bir hareket de değildir. Aynı zamanda Hristiyanlığı kendine mal etmek ve kendi kontrolüne almak isteyen Roma İmparatorluğu'na da bir başkaldırıdır. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı kendisine mal etmesi, kendi iktidarını meşrulaştırmak için yeni bir aracı ele geçirmesidir. Nitekim genel olarak da başarılı olur.

⁷ Benzer bir görüş İslam tasavvufunun varlık birliği (vahdet-i vücud) ilkesinde bulunmaktadır (Cahen 1990: 24). Bu konu Anadolu'da İslami mistisizm ve Hristiyan mistisizmi arasında kurulacak ilişkinin felsefi temelini oluşturur. Son bölümde ayrıntılı bir biçimde incelenecektir. Plâtonculuk, Yakubilik ve İslam mistisizmindeki vahdet-i vücud konusundaki benzerlik için bkz. Doğrul 1948: 39-45.

⁸ Paitnitsky 1999: 361.

Fakat Roma İmparatorluğu'na vergi vermek zorunda olup bunun karşılığında ise Roma İmparatorluğu'nca yeterince korunmayan Doğu Anadolu'nun Süryani ve Ermeni halkları arasında Monofizit hareket yeşerir. Bu bölgede sürekli savaş yolları üzerinde kalmış halk, Roma İmparatorluğu'nun merkezindeki vatandaşlarıyla kıyaslanamayacak kadar çok acı çekmiştir. Roma İmparatorluğu batıda yediği darbeler sonucunda gözünü doğudan alacağı vergilere çevirip tüm ilgisini doğuya yöneltir. Anadolu halklarının belini iyice büken bu vergi baskısı karşısında halk, başka bir iktidar arayışında Monofizit inanca sığınır.

Nitekim 6. yüzyıl hakkındaki kaynaklar ve araştırmalar hemfikirdir: bu yüzyıl Anadolu halkı için bir felaketler yüzyılıdır.⁹ Yine de döneme ait kaynaklardan dinlemek daha açıklayıcı olacaktır. Rahip Sergius'ün bu yüzyılda yaşanan olayları anlatmasını istemesi üzerine Mar Yeşua bir kitap yazar ve bu kitabı yazış nedenini şöyle açıklar:

"Eğer Tanrı'nın inayeti de zeval bulmasın diye bütün dünyayı kucaklamamış olsaydı, bütün beşer hayatı mahvolacaktı. Çünkü zamanımızdaki gibi şiddetli bir felaket, başka ne zaman vuku bulmuştur? Sebepleri henüz ortadan kalkmadığı için, felaketlerin de arkası kesilmedi. Gözlerimizle görüp, kullaklarımızla işittiğimiz ve içinde yaşadığımız bu felaketlere ekli olarak uzaktan ve yakından gelen rivayetler, şayialar, muhtelif yerlere yağın belalar, dehşetli zelzeleler, altüst olmuş şehirler, kıtlık ve salgın, savaş ve kargaşalıklar, her yerde esirlik ve sürgünler ile kiliselerin yıkılma haberleri de bizi korkutuyordu. Çoklukları sizi hayretlere düşürmüş olmasına rağmen bunları, keder ve elem dolu bir ifade ile yazmamı is-

⁹ Harvey 1990: 29; Witakowski 1996: XVI.

tiyorsunuz; öyle ki, hem okuyanları, hem de dinleyenleri şaşırtın. Eminim ki bunu, iyi şeyler için olan gayret ve himmetinizden dolayı istiyorsunuz. Bunları işitenler tövbe ederek ve af dileyerek pişmanlığa yaklaşsın diye.” (Mar Yeşua 1996: 18).

Daha sonra Mar Yeşua, çekirge istilasını, zelzeleyi, İskender takvimine göre 811 yılındaki (Miladi 499-500) sekiz saat süren güneş tutulmasını, gökyüzündeki diğer belirtileri, yiyecek pahalılığı nedeniyle ortaya çıkan açlığı, baş gösteren inançsızlığın cezası olarak anlatır. İskender takvimine göre 814 (Miladi 502-503) yılı da Mezopotomya’ya felaketler getirmiştir. Dünyanın sonunun geldiğini düşünenler olur. Buna karşı Mar Yeşua : “...bu felaketler bize Ahir zaman olduğundan değil, fakat günahlarımızın büyüklüğünden dolayı gelmiştir” der.¹⁰

Bu dönemde İran hükümdarı Kavad’ın Anadolu seferleri halkı oldukça korkutur. Roma hükümdarları ve Kavad’ın arasındaki bu büyük savaşın ortasında kalan Doğu Anadolu halkları çok zor günler geçirirler. İşte Mar Yeşua Suruçlu Yakub’un böyle bir ortamda halkı yatıştırmaya çalıştığını anlatır:

“O sırada Kavad, yaptıklarını gidip imparatora anlatsın diye Rufinus’u serbest bıraktı. Kendisi de bu mezalimden her yerde bahsediyordu. Bu haberler yüzünden Fırat’ın doğusundaki şehirler (ahalisi) korkarak batıya kaçmak için hazırlık gördüler. Yakob (Suruçlu Yakub) cenapları, Mukaddes Kitap sahifelerinden halka birçok dini telkinlerde bulunan, çekirge afeti sırasında buna dair şiirler ve kasideler yazan bu zat, bu günlerde de vazifesini ihmal etmedi; bütün şehirlere dostça nasi-

¹⁰ Mar Yeşua 1996: 66.

hatler ve ikaz mektupları yazarak, Tanrı'nın ulu varlığına güvenip de kaçmamalarını bildirdi..." (Mar Yeşua 1996: 72).

İşte Suruçlu Yakub'un halen Süryani Kilisesi'nde¹¹ okunulan ilahilerinden birisi de Yedi Uyurlar Efsanesi'nin açlık ile birlikte anıldığı ilahidir. Bir yandan doğal afetlere karşı güçsüz kalan, savaşlarda hayatı altüst olan, öbür yandan imparatora verdikleri vergilerle ekonomik olarak iyice sarsılan ve bir de Monofizit oldukları için kovuşturulan bu halk için en azından Tanrının inananları koruyacağına olan inancın dualarda tekrarlanması büyük bir manevi destek ve takviye unsuru olmuş olmalı. Nitekim bugün bile ilahiyi dinlerken Süryani din adamlarının kalın tok seslerinden yavaş ve sakin, hece hece tekrar eden nakaratlar insana teselli hissi verir:

"Yemliho, kalk şehre gir,

Bize yemek al.

Çünkü dün akşamki yemeğimiz yetmemişti."¹²

Açlığın hâkim olduğu bir dönemde halkın benimsemesine uygun olan "dün akşamki yemeklerinin yetmemiş olması"na daha sonraki hiçbir metinde rastlanmaz.

Suruçlu Yakub'un Yedi Uyurlar Efsanesi'ni nasıl anlattığından Koch ve Paitnisky adlı araştırmacılar bahseder. Bunlardan Koch oldukça kısa bir özetle Suruçlu Yakub'un metninde gençlerin sayısının sekiz olduğundan, Decius'un emri

¹¹ Bugün artık Ortodoks Süryani Kiliseleri Monofizitliği reddederler.

¹² İlahinin sözlerinin tercümesi Yusuf Beğtaş'a aittir. On ikilik hece ölçüsünde yazılmış bu ilahi, sekizi ana ve sekizi değişken olmak üzere on altı ayrı maktamda okunur. Bu konuda ayrıca bkz. Denno 1998: 12.

ile değnekle dövüldüklerinden, Iamblichus'un uyanınca gizlice saraya gittiği fakat kapıları kapalı bulduğundan, sor-gu yerlerinin artık olmadığı, Theodosius'un davranışlarının fazla anlatılmadığı ve tanrının gençleri uykuya daldırdıktan sonra başlarına bir bekçi görevlendirdiğinin vurgulandığından bahseder.¹³

Paitnisky ise daha uzun bir özet verir. Buna göre, Suruç-lu Yakub'un vaazlarında hikâye şu şekilde geçer:

"Yedi genç Hristiyan, İmparator Decius'un emirlerine uy-mamış ve Zeus, Apollo ve Artemis için tütsü yakmayı red-detmişler. Başlangıçta imparator sakinmiş ve onları ortodoks inançlarından vazgeçirmeye çalışmış. Sonra değnekle dövül-melerini emretmiş ve onlara son cevaplarını söylemeleri için zaman vermiş. İmparator Efes'ten ayrılınca gençler kaçmış ve bir tepenin zirvesi yanındaki bir mağarada gizlenmişler. Bu mağarada Tanrı'nın kendilerine yardım etmesi için dua et-mişler ve mucizevî bir uykuya dalmışlar. İmparator gelince üzerlerine bir duvar örülmesini emretmiş. Duvar örülmeden önce iki bilge kurşun tabletlere gençlerin isimlerini yazarak mağaraya bırakmışlar. Çok seneler geçmiş (373 yıl) ve Bizans İmparatoru II. Theodosius zamanında, Tanrı bu gençleri uyandırmış. İçlerinden birisi şehre gitmiş. Fakat satın aldığı ekmekler için antik sikkeler vermiş. Sahıclar onun bir hazine bulduğunu düşünerek Efes rahibine yargılaması için götür-müşler. Gençlerin hikâyesini dinledikten sonra rahip ve Efes-'in tüm sakinleri mağaraya gitmişler ve gencin hikâyesinin doğru olduğuna kendileri de inanmışlar. II. Theodosius Efes'e gelince, bu gençlerle konuşmuş ve kurşun tabletlerden hikâ-yelerini okumuş. Gençler yeniden uykuya daldıktan sonra uyanmaları mucizesi ahirette yeniden dirilmeye (Resurrec-

¹³ Koch 1883: 82-84.

tion) olan inancı güçlendirmiş. Sonra bu mağara üzerine küçük bir anıt kilise inşa edilmiş...”¹⁴

HAC

Yedi Uyurlar Efsanesi sadece Hristianlığın yayılmaya başladığı dönem ve Monofizit akımın ortaya çıktığı dönemde değil, diğer dönemlerde de Hristiyanlıkta anılan efsanelerden birisidir. Efes’in Kutsal Topraklar’a giden hac yolu üzerinde olmasının, Yedi Uyurlar Efsanesi’nin hac literatürüne girmesinde ve farklı memleketlerden gelen hacılar aracılığıyla dünyanın farklı yerlerine taşınmasında önemli bir payı vardır. Latin Kilisesi’nin efsane ile tanışması ilk olarak, 538-593 yılları arasında yaşamış Tourlu Gregory’nin yazıları aracılığıyla olur ve daha sonra da efsane dua kitaplarında yer almaya başlar. Halen Vatikan’da bulunan bu dua kitaplarından birisi Barberini Koleksiyonu’nda 1092-1118 tarihli ilahi kitabıdır.¹⁵

Rus hac literatüründe de 7. yüzyılın başlarından itibaren Efes ve Efes’teki kutsal yerler hakkında geniş bilgiler vardır. Örneğin 12. yüzyılın başlarında (1104-1107 yılları arasında) Abbot Daniel adlı bir Rus rahip Kudüs’e hacca gitmiştir ve yolu üzerinde ziyaret ettiği Efes’ten de ayrıntılı bir biçimde söz eder; teolog Yohannes’in gömüldüğü yer ve Aziz Yohannes’in isim gününde ortaya çıkan ve birçok rahatsızlığı iyileştiren kutsal tozdan bahseder. Ayrıca Yedi Uyur’un olduğu söylenen mağarayı anlatır. Bu mağarada da Kilisenin

¹⁴ Paitnitsky 1999: 361-362.

¹⁵ Age, 362.

üç yüz Babası'nın kutsal tozu, Aziz Alexander'ın kalıntısı, Mecdelli Meryem'in (*Maria Magdalena*) lahdi ve kafası ve köhne bir tabutta Havari Timotheus'un bedeni olduğunu söyler. Ayrıca Bakire Meryem'in ikonunun antik bir kilisede olduğunu bildirir. Daniel'in yaptığı bu açıklamalar, 12. yüzyılda Yedi Uyurlar kültürünün oldukça popüler olduğu ve mağaralarının Efes'teki dini merkezlerden biri olduğunu göstermesi açısından ilginçtir.¹⁶

Rusya'da hacılar aracılığı ile ünlenen efsanenin konu edildiği çeşitli sanat eserlerinin ortaya çıkması da hac aracılığı ile efsanenin yayılışının göstergelerinden birisidir. Örneğin Rusya'da bulunan en eski kompozisyonlardan biri Moskova'daki Tarihi Müze'de bulunan 9. yüzyıla ait Chludov İlahi Kitabı'dır.¹⁷ İlahinin hemen yanında dairesel bir kompozisyon içerisinde yedi genç uyurken resmedilmiştir (bkz. Resim 1) .

¹⁶ Paitnitsky 1999: 362.

¹⁷ *Age*, 363.

αὐτῶν·
 Οὕτως ἔσται ἡ ἐκείνη πόλις ἡ
 ὁμοιωμένη· καὶ πᾶς οὗτος θησὶται·
 ἐν πληθει ἰσχυροσ αὐτῶν·
 Ψευδὲς ἵππος εἰς σωτηρίαν· ἐμδὲ
 πληθεὶς δὲ μὲν εἰς αὐτοῦ οὐ σω
 θήσεται·
 Ἰαυὴ ὁ φθόγγος κενεῖται ἐν φο
 βῶν μενοσ αὐτῶν· τὰ ἰσχυρὰ
 ῥομτὰς ἐπὶ τὸ ἐλεῶν αὐτοῦ
 ῥυσσάσθαι ἐκ τῆς ῥύτης τῆς ψυ
 χᾶς αὐτῶν· καὶ ἡ κενεὴ ἐκ αὐτῶν
 ἐν ῥύμῳ·
 Ἡ δὲ ψυχὴ ἡμῶν ῥύμῳ μενεῖται ὁ κός·
 ὅτι βῶν βοε καὶ ὑπερκατὰ τῆς ἡμῶν
 ἰσχυρῶν·
 Ὅτι ἡ αὐτῶν ἐν φθόγγῳ ἡ σὺν ἡ κός
 ὁμοιωμένη· καὶ ἐν τῶν ῥομτῶν
 αὐτῶν αὐτῶν ἡ πύσσην·
 Γενεῖται ὁ ἐλεῶν ἡμῶν· καὶ
 ὁ ἀπὸ τῆς ἡμῶν ἐκείνης·



Resim 1: Chuludov Dua Kitabı, 9. yüzyıl, Tarih Müzesi, Moskova

Yine 9. yüzyılda Athos'daki Pantocrator Manastırında kaleme alınmış dua kitabında yedi gencin benzer bir biçimde resmedildikleri görülür (bkz. Resim 2).¹⁸



*Resim 2: Dua Kitabı, 9. yüzyıl, Pantocrator Manastırı,
Atos Vatikan, Barberini Koleksiyonu*

¹⁸ Dufrenne 1966 I: Pantocrator 61, y. 36 r.

Bu resimlerde uyuyanları birbirlerine yakın bir şekilde yaslandırarak oluşturulan dairesel kompozisyon daha sonra göreceğimiz muskalarda da temel alınan bir kompozisyonudur. Bu el yazması ilahi kitaplarında anlatılan efsane kimi zaman hemen ilahinin yanında resmedilerek görselleştirilir.¹⁹ Yedi Uyurların anıldığı dualardan biri Paitnitsky'nin herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaksızın sunduğu duadır:

“Gör, Allah'ın gözü onların üzerindedir ki
Ondan kork ve onun merhametini umud et;
Onların ruhunu ölümden kurtarması için
Ve kıtlıkta onları canlı tutması için.”²⁰

Hac aracılığı ile efsanenin yayılmasında 9. yüzyıldan sonra Doğu Roma İmparatorluğu'nda haccın önemli bir ekonomik faaliyet olarak desteklenmiş olmasının rolü büyüktür. 9. Konstantin'in uzun süren egemenliğinde imparatorluk, ziyaret yerlerinin geliştirilmesini ve yeni ziyaretlerin yapılmasını destekler. Sanatsal faaliyetler birden arttırılır. Yapılan mimari ve sanat eserleri aracılığıyla yerel ve sade ziyaret yerleri imparatorluk kültürleri içine alınmıştır. Daha önce Suriye ve Şam'da yaptırılan erken dönem kiliseleri uzun mesafeli ticaret yolları üzerinde bulunur ve hac yolu aynı zamanda bir ticaret yoludur. Hatta ticaret yollarının değişmesi ile ziyaret yerlerinin öneminin azalması, yitip gitmesi ya da ünlenmesi sıkça rastlanan bir olgudur. Bu dönemde ise sapa yerlere kurulan kilise ve çeşitli kültürlerin bu raya atfedilmesi yörenin en önemli ekonomik hareketliliği

¹⁹ Paitnitsky 1999: 363-364.

²⁰ Paitnitsky 1999: 363.

haline gelir. 11. ve 12. yüzyıllarda yerli ziyaretçiler ve hacılar için azizlerin hayatlarını anlatan yeni monografiler ve resimler yapılır.²¹ Bu artan sanatsal etkinliklerin hac ile ilişkisi, ziyaret yerlerinin aynı zamanda bir panayır olduğu antik çağlardan beri süre gelen ekonomik, sanatsal ve dini etkinlikler arasındaki bağlarda aranmalıdır. Nitekim benzer bir şekilde Anadolu'ya yönelen Abbasiler ve Emevilerde ve sonraları Anadolu Selçuklu Devletinde ticaret yolu, panayır, kült merkezi ve egemenlik mücadelesi kol kola sürmüştür.²²

12-15. yüzyıllar arasında Konstantinopolis'te üretilmiş ve hacılar tarafından Rusya'ya götürülmüş çok sayıda taş ikon, Konstantin'in politikasında başarılı olduğunun da birer kanıtıdır. Çoğunlukla Yedi Uyur imgesi, Bakire Meryem ve çocuk İsa ile Aziz Nikolas ve İsa ile ve nadiren de bilinmeyen azizler ve piskoposlarla beraber işlenmiştir. Bu taşların bazılarının arkasında ise "Kutsal Mezar" vardır ki bu da taşların hac ile ilgili olduğunu gösteren işaretlerden birisidir. Hacılar için üretilen eserler taşınması kolay küçük işlevsel parçalardır. Küçük resimler Hristiyanlık inancına göre önemli sahneleri konu alırlar. Bu eserler hacıların hafızalarını tazelemeye ve anlatılan çeşitli dini temaları görselleştirmeye yararlar. Moskova Tarih Müzesi'nde bulunan 13. yüzyıla ait Konstantinopolis yapımı taş muska bunlardan birisidir (bkz. Resim 3). Bu eserde Yedi Uyur'un imgesi Latince yazıtlar ile birlikte verilmiştir.²³

²¹ Abou el Haj 1997: 1-7.

²² Pancaroğlu 2005: 265-6.

²³ Paitnitsky 1999: 634-365.



*Resim 3: 13. yüzyıl, Cam Muska, Konstantinopolis yapımı,
Tarih Müzesi, Moskova*

Muskalar gerek küçük olmaları gerekse hacıların hafızalarını tazelemeleri açısından bu küçük ikonalara benzeseler de olayların pek görselleştirilmediği kimi zaman çeşitli semboller ve yazılar ile anlatıldığı eserlerdir. Fakat muskalar diğer küçük ikonlardan farklı olarak insanların hayatlarında kendilerini güçsüz hissettikleri çeşitli konularda başvurabilecekleri değerli parçalardır. Jasper (yeşime benzer bir taş), gematite, kantaşı (üzerinde kırmızı lekeler olan bir çeşit yeşil kuvars) gibi değerli taşlardan yapılan muskalar Doğu Ro-

ma'da ve erken dönem Rusya'sında da yaygın olarak görülür. Bu tür muskaların varlığı *Testamentum Salomonis* gibi apokriptik²⁴ metinlerdeki büyüselsel yaklaşımların oluşturduğu antik Gnostik geleneğe bağlanır. Bu muskaların gnostik veya büyücü gelenek ve seremonilerden belki de Apocalypse'den ya da farklı apokryptik metinlerden ve kilise babalarının yorumlarından ortaya çıkmış oldukları düşünülür. Bunlara ilaveten bir de yerel gelenekler ve kültler hele hele derin dini bir geçmişi olan Efes için unutulmaması gereken diğer faktörlerdir.²⁵

Muskalar içerisinde verilebilecek en güzel örneklerden birisi de Suzdal'daki ünlü kantaşından muskadır. Bu muskanın bir tarafında Yedi Uyurlar diğer tarafında ise yılan kompozisyonu vardır. Allah'tan korunma ve sağlıklı uyku için yardım dileyen Slovakça yazıya rağmen muska Doğu Roma'da yapılmıştır. Rus kraliyet ailesi için yapılmış olması da muhtemeldir. Prenses Maria'ya (Prens III. Vsevolod'un eşi) ait olan bu muska 12. yüzyılın sonu ve 13. yüzyılın başı gibi tarihlendirilir.²⁶ Hac yolu ile Rusya'ya ulaşmış muskalara diğer bir örnek ise 14.-15. yüzyıllara ait olduğu düşünüle, St. Petersburg Hermitage Müzesi'ndeki gümüş parçadır (bkz. Resim 4). Ortada St. Nikolas, kenarlarda da uyuyan gençler resmedilmiştir.

²⁴ Eski Ahit'e bağlı olup İbranice metinleri bulunmadığı için herkesçe Kitab-ı Mukaddes metnine dâhil edilmeyen ve bazı kiliselerce mukaddes kabul edilen kitaplar "apokriptik" metinleri oluşturur.

²⁵ Paitnitsky 1999: 634.

²⁶ Paitnitsky 1999: 634.



Resim 4: Gümüş çerçeve içerisinde taş ikon, 14-15. yüzyıl, Hermitage Müzesi, Rusya.

Paris Milli Kütüphane'sinde bulunan bir diğer muskada (bkz. Resim 5) ise bir tarafta Bakire Meryem'in figürünün diğer yanında Yedi Uyur figürünün işlenmiş olması Efes'teki kültlerin bu muska üzerinde bir araya getirildiğini düşündürür. Bu taş muskanın koruyucu bir muska olduğu ise Yedi Uyur figürünün ortasında koruyucu St. Michael'in bulunmasından anlaşılır. Ayrıca Hristiyanlıkta hem bakire Meryem'in hem de St. Michael'in tanrının koruyuculuğu sıfatı ile yakından ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Efsane hem Hristiyanlıkta hem de İslamiyette koruyan, "rahman" olan tanrı imgesi ile benimsenmiştir.



Resim 5. 15. yüzyıl, Taş Muska, muskanın iki tarafı, National Library, Paris.

13. yüzyılda Haçlı Seferleri'nin görkemli günlerinde karşılıklı alışveriş artar. Artık bu alışveriş sadece Kutsal Topraklara giden hacılar aracılığı ile değil kitleler halinde doğuya gidip gelen topluluklar tarafından sağlanmaktadır. Bu durum Avrupa edebiyatında efsaneler açısından çok verimli bir dönemin de başlangıcı olur. Bu dönemde mace-racı kahramanlar, azizler, şeytanlı hikâyeler, fabllar, şarkılar ve halk türkülerinin işlendiği düz yazı el kitapları moda olur. Bu el kitapları aracılığı ile farklı memleketlerden gelen efsaneler yeniden üretilip Avrupa edebiyatına mal edilmiştir.²⁷ Bu el kitaplarından birisi olan Varagine'li Yakub'un (1229-1298) *Golden Legend* adlı kitabında Yedi Uyurlar Efsanesi işlenir. Efsane Avrupa ulusal edebiyatlarına da girer: Tourlu Gregor aracılığı ile İspanyol, Alman, Fransız, İtalyan ve İngiliz edebiyatlarında da bu efsaneye yer verilir.²⁸

Kilise takvimlerinde de yer verilen Yedi Uyurlar Efsanesi böylece Martyrologia'ya girmiş olur. Daha önce de belirttiğim gibi Martyrologia kiliseye ait şehitler takvimidir. Bu takvimde efsane farklı tarihlerde anılır, örneğin efsane Latin Kilisesi'nde 7 Temmuz'da anılırken, Yunan Kilisesi'ne göre yedi şehidin mağaraya kapandıkları gün, 4 Ağustos olarak anılır.²⁹ Vatikan'da bulunan Konstantinopolis yapımı kilise takvimi, 10. yüzyılın sonu 11. yüzyılın başı olarak tarihlendirilen bir örnektir. Bu takvimde de Yedi Uyurlar resmedilir (bkz Resim 6).

²⁷ Campbell 1945: 849.

²⁸ Bkz. Karajan 1839.

²⁹ Akgündüz 1993: 387.



Resim 6: 11. yüzyıl, Kilise takvimi, Vatikan

Gençlerin resmedildiği diğer bir kilise takvimi örneği 14. yüzyıla aittir.³⁰ Bu takvimde gençler 5 Ocak'ta anılır (bkz Resim 7).

³⁰ CBM 1978 II: 94.



Resim 7: Kilise takvimi, Selanik

13. yüzyılda efsanenin kilise resimlerine de yansıdığı görülür. Örneğin 1205 olarak tarihlendirilen cam boyama büyük Fransız Katedralleri döneminden kalmıştır (bkz. Re-

sim 8). Yedi Uyurların anlatıldığı bu sahne, Rouen Katedrali'nin gotik penceresinde bulunan otuz altı sahneden birisidir. Tüm pencere Yedi Uyurlar'ın yeniden dirilmesi ile ilgili sahneleri anlatan sahnelerle bezenmiştir.³¹



Resim 8: 13. yüzyıl, Cam boyama-Vitray, Ruen Katedrali, Fransa

³¹ Paitnitsky 1999: 363.

15. yüzyıldan sonra Yedi Uyurlar Efsanesi'nin yeniden ünlendiği görülür. Tüm Hristiyan Ortaçağ dünyasının korku içinde olduğu bu dönemde Yedi Uyurlar Efsanesi, yine yeniden dirilme temasının işlendiği diğer efsanelerle birlikte sandıktan çıkarılıp kullanıma sıkça sunulur hale gelir. Yaşanan olaylar insanları öyle ümitsizleştirir ki 1492'de insanlar çoktan dünyanın sonunu ve Yargı Günü'nü beklemeye başlarlar. Böyle bir durumda yeniden dirilme (Resurrection) teması önem kazanır. Öyle ki bu dönemde o zamana kadar Yedi Uyurlar temasının işlendiği ikonaların en büyüğü yapılır. 15. yüzyılın sonlarında yapılan bu ikona halen Atina'da Benaki Saint Pantaleon, Martyr Müzesi'nde bulunmaktadır.³² 15. yüzyıldan sonra da bu temanın işlendiği pek çok esere rastlanır. 15. - 16. yüzyıl hacıları Yedi Uyurlar mağarasından bahsetmeseler de 17. yüzyılda bu konunun işlendiği küçük ikon sayısı çok fazladır.³³

³² Paitnitsky 1999: 365.

³³ Paitnitsky 1999: 635.

III

İslam Kültüründe Eshab-ı Kehf

Hristiyanlıkta Yedi Uyurlar, kimi dönemlerde ve kimi yerlerde bilinmeyen ya da unutulmuş bir efsane iken, İslamiyette ve İslamiyetin yayıldığı her yerde canlılığını her zaman korur. İslamiyetin yayıldığı farklı bölgelerde bu efsane ile ilgili ziyaret yerlerinin oluşması, bu canlılığın en gözle görülür yansımalarından biridir (Bkz. Harita 1, s. 17). Efsanenin İslamiyette Hristiyanlığa oranla daha fazla bilinmiş ve Müslümanlarca benimsenmiş olmasının en önemli nedeni, *Tevrat* ve *İncil*'de geçmezken, *Kur'an*'da *Kehf Suresi'nin* (18) dokuzuncu ve yirmi altıncı ayetine kadar tam on yedi ayet Eshab-ı Kehf (Mağara Arkadaşları) ile ilgili olması ve surenin de ismini buradan almasıdır.

İslami bilimlerin temeli *Kur'an*'dır, buna bağlı olarak İslami yazında efsane ile ilgili araştırmalar kesintisiz bir şekilde

de devam etmiştir. Sonuç olarak İslam dünyasında konuyla ilgili kaynaklar çok çeşitli ve sayıca oldukça fazladır.¹

KUR'AN'DA

İslam tarihinde efsanenin işlendiği metinler, farklı tefsir anlayışlarının uzantılarıdır, bu nedenle, İslamiyet'te Eshab-ı Kehf kıssasını incelemek, *Kehf* suresinin tefsir tarihini incelemektir adeta.

Adını Eshab-ı Kehf'ten alan *Kehf Suresi*'nin (18) dokuzuncu ve yirmi altıncı ayetleri arasında bu konu işlenmiştir:

“9. (Resulüm)! Yoksa sen, bizim ayetlerimizden (sadece) Kehf ve Rakim sahiplerinin ibadete şayan olduklarını mı sandın?

10. O gençler mağaraya sığınmışlar ve: “Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla!” demişlerdi.

11. Bunun üzerine biz de o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk.

12. Sonra da iki gruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık.

13. Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar, rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini arttırdık.

¹ Söz konusu kaynaklarla ilgili ayrıntılı bilgiyi kitabın sonunda “İslam Kültüründe Eshab-ı Kehf İnancı- Kaynaklar” adlı ekte bulabilirsiniz.

14. Onların kalplerini metin kıldık. O yiğitler 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 getirirler. Öyle ise Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi var mı?

16. (İçlerinden biri şöyle demişti:) “Madem ki siz onlardan ve onların Allah’ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığın ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve işinizde size fayda ve kolaylık sağlasın.”

17. (Resulüm! Orada bulunsaydın) güneşi görürdün: Doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder; batarken de sol tarafından onlara isabet etmeden geçerdi. Onlar 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 kaçırdın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı.

19. Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için uyandırdık: İçlerinden biri: “Ne kadar kaldınız?” dedi. (Kimileri) “Bir gün ya da bir günün bir parçası kadar kaldık” dediler; (Kimileri de) Şöyle dediler: “Rabbiniz, 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, nazik davransın ve sakın sizi kimseye sezdirmesin.”

20. "Çünkü onlar eğer size muttali olurlarsa, ya sizi taşıyarak öldürürler veya kendi dinlerine çevirirler ki, o zaman ebediyen iflah olmazsınız."

21. Böylece (insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah vaadinin 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 durumlarına vakıf olanlar ise: "Biz kesinlikle onların yarı başına bir mescit yapacağız" dediler.

22. (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 sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Öyle ise Ashab-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması haricinde bir münakaşaya girişme ve onlar hakkında (konuşan) kimselerin hiç birinden malumat isteme.

23, 24. Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiç bir şey için "Bunu yarın yapacağım" deme. Bunu unuttuğun takdirde Allah'ı an ve: "Umarım Rabbim beni, doğruya bundan daha yakın olan bir yola getirir" de.

25. Onlar mağaralarında üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl kalmışlardır.

26. De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O'na aittir. O'nun görmesi de, işitmesi de hayret vericidir. Onların (göklerde ve yerde olanların), O'ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümranlığına kimseyi ortak etmez."²

² Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 1997: 293-5.

Kehf Suresi'nin inananlar için anlamının anlaşılabilmesi için surenin litürjideki yeri, sureye atfedilen önem ve surenin yorumları incelenmelidir. Surenin litürjideki yeri şöyle özetlenebilir: *Kehf Suresi*, Müslümanlar için birlikteliğin simgesi olan ve çok önemli bir ibadet sayılan Cuma namazlarında okunur. İslam'ın yayıldığı her yerde Cuma namazı öncesinde bu sure okunur. Fakat surenin ne kadarının okunduğu konusunda farklı uygulamalara rastlanır. Mısır camilerinde hızlı bir şekilde surenin başı ve bağımsız ayetler okunur. Suudi Arabistan'da ise İbn-i Kesir'in bu konuda naklettiği hadislerden dolayı bu surenin okunması mecburidir. Bu surede Eshab-ı Kehf (18: 9-26), birer üzüm bağı verilen iki adam (18: 32-44), Musa ve Hızır (18: 60-82), Zül-Karneyn ile Yecuc ve Mecuc Kavmi (18:83-98) gibi karakterlerin başından geçen olaylar anlatılır. Bu olaylar Müslümanlar tarafından çok ilgi görmüştür, bu nedenle *Yasin Suresi*'nden sonra namaz dışında da en çok okunan sure *Kehf Suresi*dir.³

HADİSLERDE

Kehf Suresi Mekke döneminde (610-623) oluşmuştur.⁴ Bu surenin oluşumuna ilişkin en eski bilgilere hadis literatüründe rastlanır. Taberi, kendisinden önceki tefsir ve hadis literatürünü bir araya getirdiği kapsamlı tefsir çalışmasında hadiseyle ilgili surenin oluşumu hakkında şu bilgileri aktarır:

³ Ocak 1990: 43; Massignon 1955: 69.

⁴ Kandler 1994: 14.

“Kureyşliler adamlarından birkaçını Medine’de bulunan Yahudi hahamlarına göndermişler ve onlardan Peygamberlik hakkında malumat almak istemişlerdir. Yahudi hahamları da onlara, Resulullah’tan, Ashab-ı Kehf’i, dünyayı dolaşan Zülkameyn’i ve Ruh’un ne olduğunu sormalarını, bunlara cevap verirse Hak Peygamber olduğunu, veremezse yalancı olduğunu ve söylediklerini kendi kafasından uydurmuş olacağını söylemişlerdir. Adamlar, Mekke’ye dönmüş ve Resulullah’a bu sorular sorulmuş Resulullah da yakın bir zamanda cevap vereceğini vaadetmiştir. Fakat o sırada vahyin inmesine ara verilmiş, bunun üzerine Mekkeliler, insanlara, Resulullah’ın aleyhinde propaganda yapmaya başlamışlardır. Nihayet Cebrail aleyhisselam Kehf suresini getirmiş, bu surede Ashab-ı Kehf ve Zülkameyn kıssaları anlatılmıştır. Ruh hakkında ise İsra suresinde geçen “Ey Muhammed, sana ruh-tan soruyorlar de ki: “Ruh, rabbimin bileceği bir şeydir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir” ayet-i Kerimesi nazil olmuştur.”⁵

5 Taberi 1996: 333. Yazır ise bu hadisleri şu şekilde derler: “Nadr ibni Haris Kureyş’in Şeytanlarından idi, Resülullaha eza ederdi, adavete kalkıştırdı, Hıyreye gitmiş orada Rüstem ve İsfendiyar hikâyelerini öğrenmişti. Resulullah sallallahü aleyhi ve sellem bir meclise oturup Allahı zikir ve ümemi salifenin başlarına gelen musibetleri kavmine tahdis ettiği vakit kalkar kalkmaz Nadr arkasından gelip o meclise oturur, ey mahşeri Kureyş, vallahi ben ondan daha güzel söylerim, geliniz size onun anlattıklarından daha güzelini anlatayım der sonra onlara Faris mülükünden anlatırdı. Kureyş, bunu Utbe ibni Müayt ile beraber Medinedeki ahbari Yehüde göndermişler ve demişler ki onlara Muhammedden ve sıfatından sorunuz ve kelimayı haber veriniz. Çünkü onlar eski kitab ehlidir. Onlarda Enbiya ilminden bizde bulunmayan malumat vardır. Binaenaleyh ikisi çıkıp Medineye varmışlar, dedikleri gibi ahbari Yehüde sormuşlar ahbari yehüd demişler ki: ona şu üçten sorunuz:

1 —O fityeden (o genç yiğitlerden) ki evvel zamanda gittiler, işleri ne idi? Zira bunların hikâyesi acıbirdir.

Hadisler aracılığıyla bu surenin inananlar için önemini de anlamak mümkün. Taberi bu hadislerden şöyle bahseder:

“Bera b. Azib diyor ki:

“Üseyd b. Hudayr Kehf suresini okudu. O anda evinde bir at bulunuyordu. At ürkmeye başladı. Üseyd namazdan selam verdi bir de ne görsün atı bir duman veya bulut kaplamış vaziyette. Üseyd gelip bunu Resulullah’a anlattı. Resulullah da: “Oku ey falan (Üseyd) o gördüğün, Kur’an okunurken inen, huzur verici şeydir” buyurdu (Buhari, K. *el- Menakib*. bab: 25/ Müslim. K. *el-Müsaafirîn*, bab: 241, Hadis No: 795).

“Kim, Kehf suresinin basından üç ayet okursa Deccalın fitnesinden korunmuş olur.” (Tirmiziî, K. *el-Fadail el*, Kur’an. bab: 6 Hadis No: 2886)

“Sizden kim onun zamanına yetişecek olursa Ona karşı Kehf suresinin baş tarafını okusun. O surenin baş tarafı sizi, Deccalın fitnesinden korur.” (Ebu Davud. K. *el-Melahim*. bab: 14. Hadis No: 4321)

-
- 2 – O recüli tavvaftan (ya’ni o dolaşan adamdan) ki Arzın Meşrıklarına ve Mağriblerine ırmıştı, bunun kıyası nedir?
 - 3 – Ruhtan sorunuz nedir o? Eğer size onları haber verirse nebiydir itibar ediniz, yoksa bir lafçıdır, ne isterseniz yapınız. Bunun Üzerine Nadr ve refikî Mekkeye avdet edip Kureyşe: «size Muhammed ile aramızı fasledecek şey getirdik» diyerek Yehudun dediklerini haber vermişler, gelmişler, Resulullah’a sual etmişler, Resulullah «sorduklarınızı yarın haber veririm» buyurmuş, istisna yapmamış, ya’ni inşaallah (Allah dilerse) dememiş, gitmişler, Resulullah on beş gece durmuş vahiy gelmemiş, hatta Mekke ehali: Muhammed bize yarına va’detti halbuki bu gün on beş gün, sordüğümüze cevap vermiyor diye dedikoduya başlamışlar, binaenaleyh çok sıkılmış derken Cebraîl Allah tealadan «Eshabı Kehif» suresi ile geldi ki onlara huznünden dolayı Allah’ın muatebesini ve sordukları o fitye ile o racüli tavvafın kıssalarını muhtedir... kavli celili de beraberdi.” (Yazır 1979: 3217-3218)

“Kim, Kehf suresinin başını ve sonunu okuyacak olursa bu süre o kişi için ayaklarından başına kadar nur olur. (Onu kaplar) Kim de tamamını okuyacak olursa bu süre o kişi için yerden göğe kadar uzanacak bir nur olur.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned. C: 3. S: 439) (Taberi 1996: 334-335).

Görüldüğü gibi bu hadisler sadece surenin önemini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda onun çevresinde oluşan çeşitli inançları da aktarır ve sureye daha fazla önem atfedilmesini de sağlarlar. Bu surenin inananlar için anlamını kavramaya yardımcı olacak üçüncü ve çok önemli kaynak ise surenin farklı yorumları yani tefsir literatürüdür. Tefsirler surenin yorumlarının bir tarihini sunarlar. Her bir yorum, içinde bulunduğu dönemin yansımasıdır. Bu nedenle tefsirlerde bulunan farklı yorumlar içinde bulundukları bağlamda ele alınacaktır.

TEFSİR GELENEĞİNDE

Kur'an Hz. Osman (644-656) zamanında yazıya geçirilmiştir. Bazı Şii yorumlara göre, hilafeti hakkı değilken ele geçirmiş yönetimin hazırlattığı resmi Osman mushafına⁶ karşı surelerin sırası ve okunuşu hakkında ve bazı surelerin ise içeriği hakkında eleştiriler getirmek mümkündür.⁷ Bu Şii gruplar

⁶ Sayfalar haline getirilmiş kitap anlamına gelen Mushaf özel olarak *Kur'an* için kullanılır.

⁷ Örneğin hicri 6. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Hasen el-Kummi, *Kur'an*'ı farklı bir sıralamayla düzenlemiştir. Ona göre, “*Kehf Suresi* ve *Hızır*'ın *Musa*'ya öğrettiği şeyler, doğru dinin tarihinin sunulmasıdır. Muhammed'in toplumuna peygamber olarak gönderilmesinin başlangıcında, onların yalanlamasına ve iftiralara maruz kalması, Muhammed soyuna gelecek bela

sahih *Kur'an* olarak Hz. Ali mushafını kaynak kabul eder ve ellerindeki kimi eski mushafların Ali'nin el yazısı ile yazıldığına inanırlardı. Fakat bu eleştiriler azınlıkta kaldı ve Osman zamanında bir araya getirilen *Kur'an* metni genel olarak kabul gördü. Bu durumun bir sonucu olarak Şia, tüm çabasını tefsir üzerine yoğunlaştırdı. Şia'nın tefsir anlayışında amaç te'vil yöntemi ile kelimelerin iç anlamlarına ulaşmaktır.⁸ Böylece tefsir Şii gruplarca "cansız bedenin canı gibi kelimelerin ruhu" olarak algılandı. Zamanla tefsir sadece Şii grupların uğraş verdiği bir alan değil, Sünni düşünürlerin de yoğun mesai verdiği İslami bir bilim halini aldı.

Rivayet Tefsiri

Hicri ikinci asıra kadar *Kur'an*'ın tefsiri yapılmaktan çekiniliyordu. İbn-i Hanbel ve diğer âlimler gizemli hikâyelerden oluşan kıssalarla donatılmış ve isnad zincirinden mahrum tefsirlere şiddetle karşı çıkıyorlardı. *Kur'an* tefsiri hakkındaki bu tartışmalar kıssa ve tarihi efsaneler gibi özel bir alanda yoğunlaştı. Eski kitaplarda anlatılan kıssalardan bir kısmı, bazı yerleri rötuşlanmış bir halde bizzat Peygamber'in ağzından veciz bir üslupla nakledilmişti. Ulemadan bazıları *Kur'an*'ın naklettiği kıssalarda boş bırakılan yerleri Yahudi ve Hristiyanlardan kendilerine ulaşan bilgilerle tamamlıyorlardı. Bu durum kimi zaman büyük tepkilere yol açıyordu.

ve musibetler, bütün bunlar Hızır'ın Musa'ya anlatıp da ikisinin de ağlamasına sebep olan kıssadır." (Goldziher 1997: 287, 313-315).

⁸ Goldziher 1997: 297-299, 303.

Örneğin, 8. yüzyılda yaşayan İbn-i İshak'ı kimileri Yakut gibi "birinci sınıf ilim ehli" kabul ederken kimileri de onu Hristiyan ve Yahudiler'i kaynak edinmekle suçladılar.⁹ Dedesi Hristiyan olan İbn-i İshak bir Süryani manastırında eğitim görmüştü ve Süryaniceyi, *Tevrat* ve *İncili* çok iyi bilirdi. Emevi hanedanı mensupları ile ilişki kurmamaya özen gösteren İbn-i İshak Şiiliğe eğilimi olduğu suçlamalarıyla Mısır'a sürüldü.¹⁰ İbn-i İshak'ın eserleri günümüze ulaşmasa da, bunlar hakkında da Taberi'nin eseri sayesinde bilgi edinmek mümkündür. Taberi'ye göre efsanenin nasıl oluştuğu hakkında ilk bilgi veren İbn-i İshak'tır. Taberi bu bilgileri İbn-i İshak'tan aldığını bildirdikten sonra İbn-i İshak'ın efsaneyi şu şekilde anlattığını aktarır:

"Rivayet ediliyor ki Ashab-ı Kehf, Allah'a iman eden ve müşriklere karşı koyan bir grup gençti. Bu gençlerin yaşadığı devirde, İncil'in hükümleriyle amel etmesi gereken insanlar bir sapıklık içine düşmüş ilahi yoldan ayrılmışlardı. Özellikle Rum Krallarından Dekyanus, sapıklıkta başı çekenlerdendi. Putperestliği kabul etmeyen İsevilere işkenceler yapıyor ve onları öldürtüyordu. Bu zalim Kral bir gün Ashab-ı Kehf'in yaşadığı Dekinos şehrine geldi ve müminlerin yakalanıp getirilmelerini emretti, iman edenler kaçıp saklanmışlardı. Dekyanus'un zabıtalrı, müminleri saklandıkları yerlerden çıkarıp onun huzuruna getiriyorlar o da onları, putlara kurban kesilen mezbahalara sevk ediyor ve öldürölmeleri veya putperestliği seçmeleri hususunda serbest bırakıyordu. Korkanlar putperest oluyor, imanları sağlam olanlar ise bunu reddediyorlar o da onları öldürtüp şehrin surları ve kapıları üzerine astırıyordu.

⁹ Goldziher 1997: 83-85.

¹⁰ Fayda 1999: 93-94.

Şehrin ileri gelenlerinin evlatları olan bu imanlı gençler de olayları üzüntü ile izliyor, bu belanın defedilmesi için göz-yaşları dökerek dua ediyorlardı. Kralın adamları bu gençleri de ihbar ettiler. Ve böylece bu gençler de yakalatılarak kralın huzuruna getirildiler. Onlara da putperestliği kabul etmeleri teklif edildi. Onlar ise: "Biz, âlemlerin rabbi olan Allah'tan başkasını tanımayız. Ondan başkasına ibadet etmeyiz, istediğini yap" dediler. Kral, bir iş için Ninova şehrine gidiyordu. Dönünceye kadar düşünmeleri için kendilerine mühlet verdi. Fakat bu gençler dinlerinden dönmemeye ahd ettiler. Şehrin yakınında bulunan "Bencilüs" 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 idare ediyordu. Her sabah gizlice şehre gidiyor, yiyecek alıyor ve haber toplayarak geri dönüyordu.

Bir süre sonra zalim kral Ninova'dan 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 ağlaşıp dua edip Allah'a yalvardılar. Bu durum karşısında ne yapacaklarını düşünüp müzakere ederlerken Allah teala onlara bir uyku verdi ve yemekleri yanlarında olduğu halde uyuyakaldılar.

Diğer taraftan Kral Dekyanus hiddetle onlara ne yapacağını düşünüyordu. Ashab-ı Kehf'ı uyutan Allah teala bu zalim kralın da aklına o mağaranın girişini kapatmayı getirdi ve Dekyanus mağaranın girişinin duvarla örülerek kapatılmasını emretti. Böylece içeride aklıktan ve susuzluktan öleceklerini düşünüyordu. Duvar örüldü ve mağaranın girişi kapatıldı. Bu sırada Dekyanusun yanında, imanlarını gizleyen "Pendros" ve "Runas" isimli iki kişi vardı. Bunlar, mağaranın

önüne duvar örülürken içerde kalan gençlerin kimler olduklarını ve hadiselerini kurşun bir levhaya yazıp bakır bir tabutun içine yerleştirerek yapılan duvarın içine koymayı kararlaştırdılar ve yaptılar. Böylece o gençlerin kimler oldukları ve hadiselerinin ne olduğu hususu tesbit edilmiş oldu. İşte bu gençler, gelecek ayetlerde de beyan edildiği gibi bu mağarada üç yüz dokuz yıl uyudular ve daha sonra uyanarak olayları öğrendiler ve tekrar dünya hayatını terkederek ölüm haline geçtiler.” (Taberi 1996: 339-340).¹¹

Bu metinde Yemliha'nın yiyecek getirmesi, iki kişinin gençlerin üzerine örülen duvarın içine bir tablet koyup gelecek kuşaklara olayı anlatmaları gibi birçok öge Hristiyanlıkta efsanenin yerini anlatırken verdiğim, Suruçlu Yakub'un Süryanice metnine çok benzer. Bu açıdan metin, İbn-i İshak'ın Süryani metinlere yakınlığını ortaya koyar. Nitekim, Hristiyan kaynaklar ile İslami literatür arasındaki etkileşim özellikle Nasturi ve Yakubi kaynaklar aracılığıyla sağlanır. Gerek Emeviler gerekse Abbasiler döneminde Doğu Roma İmparatorluğu'na karşı Sasani hükümdarlarının izlediği politika sürdürülüp, Melkitlere¹² karşı Nasturi ve Yakubiler desteklenerek yönetimin meşruiyeti sağlanır. Böylece Doğu Roma imparatorluğuna karşı bir taraf kazanılırdı.¹³ Bu da Müslümanlar ile Nasturi ve Yakubiler arasında daha barışçıl ilişkileri ve kurulan kültürel etkileşimin siyasi arka planını oluşturmuştu. Nitekim bundan sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi Abbasiler ve Emeviler dönemlerinde gerek Do-

¹¹ Aynı metnin başka bir çevirisi için bkz. Yazır 1979: 3231-3233.

¹² Ortadoğu Hristiyan kiliselerini anlatmak için kullanılan bu terimin sözlük anlamı emperyaldir. 451 Kalkedon Konsülü'nden sonra Doğu Roma İmparatorluğu yanlısı kiliseler için kullanılmıştır.

¹³ Lomreaux 1996: 5-7.

ğu Roma gerekse Anadolu Selçuklu Devleti ile kurulan ilişkilerde sınır mücadeleleri çerçevesinde izlenen politikalar İslami yazında çok belirgin izler bırakır.

İbn-i İshak gibi eseri günümüze ulaşamamış İslam düşünürlerinden birisi de İbn-i Abbas'tır. İbn-i Abbas da çok iyi *Tevrat* ve *İncil* bilir ve rivayetlerinin isnad zincirinde kitap ehlerinden kimseler bulunur. Fakat İbn-i İshak'tan farklı olarak İbn-i Abbas, İslamiyet öncesi Arap şiiri hakkında da uzmandır ve *Kur'an*'ın anlaşılması için Arap şiirini önemli bir kaynak olarak görür. Öyle ki Taberi'nin bildirdiğine göre İbn-i Abbas : "Eğer *Kur'an*'da bir şeyi anlamazsanız şiire bakınız. Çünkü şiir Arapça'dır." der. Böylece İbn-i Abbas, Arap dilinin zenginliğini tefsire yansıtan yeni bir okulun öncüsü olmuştur.¹⁴ Bu metin günümüze ulaşamamıştır, fakat *Tefsiri Keşşaf*'ta şöyle bir rivayetten bahsedilir:

"Hazreti Muaviye Ruma gaza etti ve kehfe uğradı ve şunlar açılrsa da baksak dedi İbn-i Abbas hazretleri de o sana müyes-ser olmaz, Allah senden daha hayırlısını buyurdu dedi. Fakat Hazreti Muaviye her halde onları öğrenmeden geçmem dedi ve bir takım kimseler gönderdi, gidin bakın dedi. Bu adamlar mağaraya girdiklerinde mintarafillah bir rüzgârla telef oldular."¹⁵

¹⁴ Goldziher 1997: 94-97. .

¹⁵ "Hazreti Muaviye Ayasloga kadar gelmemiş olduğundan bu uğradığı kehif ya Elbüstan'daki veya Tarsus'ta ki olmak lazım gelir." Diyerek Yazır bunun üzerine lokalizasyon konusunda kendi görüşlerinden bahseder. (Yazır: 3236-3237). Yazır'ın Zemahşeri'den alıntı yaptığı bu bölüm İbn-i Abbas'ın kendi yorumu olabileceği gibi onun gibi Arap şiirini de akılcı tefsir anlayışına katmış olan Zemahşeri'nin kendi yorumu da olabilir. Nitekim artık Emevi dönemi sona ermiştir ve Zemahşeri'nin de sadece Şiilerin değil Sün-

Bu metinde Emevi hanedanının kurucusu Muaviye'nin pek sevilmediği ve İslami olarak yetkinliğe sahip olmadığı vurgulanır. Nitekim bundan sonraki metinlerde de göreceğimiz gibi efsanedeki iyi hükümdar kötü hükümdar karakterine yapılan vurgular metni yazanın o dönemki siyasi tercihlerini yansıtır. Hz. Ali'nin öldürülmesinde oynadığı rol nedeniyle Muaviye hem Şiilerce hem de Sünnilerce pek sevilmemiş halifeliğini tanımayanların çıkardığı isyanları da çok kanlı bir şekilde bastırmıştır. Muaviye'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yezid'in de kendi halifeliğini tanımayan Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'i ve arkadaşlarını Kerbela'da öldürtmesi Şiileri çok üzdü. Bunun üzerine toplumdaki Sünni Şii ayrımı da keskinleşti. 8. yüzyılda Emevilerin yürüttüğü Arap ayrımcılığının Arap olmayan uluslar arasında yarattığı hoşnutsuzluk da artınca yüzyılın ikinci yarısında yönetimin Emevilerden Abbasilere geçmesinin de alt yapısı hazırlanmış oldu. 8. yüzyılda yaşanan Emevi hoşnutsuzluğunun Muaviye'nin kötülenmesi olarak 8. yüzyıl tefsir literatürüne yansması böylesi bir tarihi arka planın ürünüdür.

8. yüzyılda başlayan, gerek İslam öncesi, gerekse Hristiyan ve Yahudi geleneklerden gelen bilgilerle *Kur'an*'ı açıklamaya çalışan "Rivayet Tefsiri" türündeki bu çalışmalar çoğunlukla günümüze ulaşamamıştır. Uzun süre kayıp olduğu düşünülen fakat sonradan eksiksiz bir biçimde Kahire'de basılan otuz ciltlik Taberi tefsiri, bu türün en değerli örneğidir. Taberi (838-923), kendisinden önceki bütün çalışmaları bu kapsamlı eserde bir araya getirmiştir. Böylece bu-

ni düşünürlerin hepsinin de tasvip etmediği Muaviye'yi hoş görmemesi olağandır.

güne ulaşmayan diğer rivayet tefsirleri hakkında da ayrıntılı bilgiler verir.¹⁶ Nitekim yukarıda verilen İbn-i İshak'ın anlamı ve hadisler Taberi'nin bize ulaştırdığı metinlerdir.

Taberi kendisinden önce Eshab-ı Kehf'in kaç yıl uyuduğu, mağaralarının nerede olduğu bu gençlerin kim olduğu, olayın ne zaman geçtiği gibi konularda o zamana kadar yapılan tartışmaları da derlemiştir:

"Ashab-ı Kehf mağarada uyuyarak geçirdikleri zamanda herhangi bir değişikliğe uğramamışlardır. Zira güneş ışınları tam üzerlerine düşüp onları yakmıyor çok uzaklarına düşerek rutubetten çürümelerine sebep olmuyordu. Allah teala onların, bozulmadan, çürümeden kalabilmelerini sağlayacak bir ortam hazırlamıştı.

Abdullah b. Abbas diyor ki: "Şayet güneş tam üzerlerine düşmüş olsaydı onları yakmış olacaktı. Onlar mağarada sağa sola da çevirilmemiş olsaydılar çürümüş olacaktıdır.

İbn-i Kesir diyor ki: "Allah teala, Ashab-ı Kehf'in bulunduğu mağarayı bize bildirmemiştir. Zira bunu bilmenin bizim için hiç bir dînî faydası yoktur.

Fakat bazı müfessirler kendilerini zorlayarak bu hususta çeşitli görüşler zikretmişlerdir. Bazıları buranın, "İlat" şehrine yakın bir yer olduğunu söylemiş, İbn-i İshak ise buranın, "Ninova" şehrinde bulunduğunu söylemiştir. Bazıları buranın, Rum diyarında olduğunu, bazıları da Belka civarında bulunduğunu söylemişlerdir. (Taberi 1996: 344).

"Bazılarına göre bunlar bir kısım insanlardır ki, kimler olduklarını tayin etmek mümkün değildir. Bazılarına göre ise bunlar ehl-i Kitaptır. Zira kendilerine gönderilen Peygamber Ashab-ı Kehf'in sayılarını onlara bildirmiştir.

¹⁶ Goldziher 1997: 111.

Abdullah b. Abbas'ın: "Ben, bunların sayılarını bilen az kişilerden birisiyim. Bunlar yedi kişidir sekizincileri köpeklerdir" dediği rivayet edilmektedir.

Ayet-i Kerimede Resulullah'ın, Ashab-ı Kehf hakkında kendisine soru soranlara yumuşak davranması emrediliyor. Burada Resulullahın yumuşak davranmasından maksat, Ashab-ı Kehf'i, Allah'ın kendisine vahyettiği şekliyle anlatmasıdır. Onların sayısı hakkında fikir yürütenlere: "Bu, sizin söylediğiniz gibi değildir. Onların sayısını ancak Allah bilir ve onun bildirdiği az sayıdaki kullar bilir" demesidir. Ayrıca Allah Teala Resulullah'a, Ashab-ı Kehf hakkında, daha önce kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir şey sormamasını emretmektedir. Zira onların bu konuda gerçek bir bilgileri yoktur." (Taberi 1996: 348).

"Ashab-ı Kehf, mağarada, güneş takvimine göre üç yüz yıl, ay takvimine göre üç yüz dokuz yıl kalmışlardır. Onların, mağarada kaldıklarının tesbit edilmesinden bu surenin inişi ne kadar kaç yıl geçtiğini ise ancak Allah bilir.

İbn-i Kesir ise şöyle diyor: "Aslında, Ashab-ı Kehf'in, mağaralarında ne kadar zaman kaldıklarını ancak Allah bilir ve Allah kullarına bildirince onlar da bilmiş olurlar. Bu itibarla Ashab-ı Kehf'in, mağaralarında ne kadar zaman kaldıklarını Allah Teala bildirmezse, insanların bunu bilmeleri mümkün değildir." (Taberi 1996: 350).

Taberi, Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı kaynaklardan etraflı bir biçimde yararlanarak, İslam öncesi kaynaklar ve kendisinden sonraki kaynaklar arasında bir bağ kurar.¹⁷ *Kehf Suresi* içerisinde bulunan Zulkarneyn kıssası İbn-i İshak'ın Ebu Attab'tan aktardığı isnad zinciri ile açıklanır. Ebu Attab ise kaynakların aktardığına göre ömrü-

¹⁷ Kandler 1994: 17.

nün kırk yılını Hristiyan olarak geçirdikten sonra Müslüman olup Müslüman olarak kırk yıl daha yaşamıştır. Bu durum Hristiyanlık ve Müslümanlık arasındaki geçişkenliğin bir göstergesidir.¹⁸

Ancak döneminin tefsire yaklaşımında gösterdiği çekingen tavrı Taberi'nin topladığı rivayetleri aktarırken çok titiz davranmasından da anlayabiliriz. Bağdat'ta halk arasında egemen olan Sünni yaklaşım ve bunun temsilciliğini üstlenen Hanbelîler Taberi'ye karşı düşmanca tavırlar sergilemişler, Taberi'yi ölümle tehdit etmişlerdir. Abbasi Halifeliği boyunca Mu'tezile (akılcılığa önem veren mezhep) ve Hanbelîler arasında gelip giden iktidarda rivayet tefsiri ile uğraşanlar en çok tutucu Hanbelîcilerin iktidarda olduğu dönemlerde zarar görmüşlerdir. Abbasi Halifeliğinde Harun Reşid dönemine kadar Mu'tezile güçlü iken Harun Reşid döneminde (786-809) Hanbelîler güçlenmiş, Memun döneminde (813-839) yeniden Mu'tezile güçlenmiştir. Ancak iktidara hangi grup gelir ise gelsin 9. yüzyıldan sonra Hanbelîci baskı çok artmıştır. Tüm bu gelgitler arasında bu baskıdan en çok zarar görenlerden biri olan Taberi sonradan en önemli başvuru kaynaklarından olacak olan otuz ciltlik devasa eserini yazmaya devam etmiştir. Taberi'nin dikkatli alıntıları titiz bir bilim adamının çalışma tarzının yanı sıra böylesi bir çalışma ortamının ürünüdür.

Taberi'nin eserinin önemi sadece kendisinden önce yapılan tefsir çalışmalarını bize ulaştırması, rivayet tefsirinin en başarılı örneklerinden biri olarak içinde bulunduğu toplumdaki diğer geleneklerle ilişki kurmuş olması ile sınırlı

¹⁸ Goldziher 1997: 114-115.

değildir. Türkçe metinlerin incelenmesi açısından eserin ayrı bir değeri vardır. Taberi tefsirinin Farsça çevirisi esas alınarak ilk Türkçe *Kur'an* çevirileri yapılmıştır.¹⁹ Bu nedenle Taberi tefsiri gerek bu çevirilere gerekse onların kaynaklık ettiği diğer eserlere kaynaklık eder.

Akılci Tefsir Anlayışı ve Mu'tezile

Hristiyan, Yahudi ve İslam öncesi geleneklerin sunduğu tüm bilgilerden yararlanan rivayet tefsiri, ortaya çıktığı dönemden itibaren pek çok eleştiriye de maruz kalmıştır. Rivayet tefsirine gelen tepkilerden birisi de akılci tefsir anlayışını (kelami tefsir) savunan Rey ekolündendir. Bu ekolün temsilcilerine "Mu'tezile" denir. Mu'tezililer, *Kur'an*'ın anlaşılmasında eski gelenekleri değil, akli kendilerine temel yol gösterici olarak görürler. Metnin içinde bulunanları akılci bir yaklaşımla en ince ayrıntısına kadar sorgularlar. Bu nedenle Mu'tezile'ye ait tefsirler çok uzun olabilmektedirler. Ebubekir el-Esam (ö.797), Ubeydullah b. Muhammed Cevr (ö.850), Ebu Müslim b. Bahr (ö.934), Ebu Abdisselam el-Kazvini (12. yüzyıl) bu ekolün önde gelen temsilcileridir.²⁰

Özellikle sadelik üzerinde duran Mu'tezililer, Abbasi hanedanını başından itibaren açık bir şekilde desteklerler. Tanrının önünde özgür birey kavramı üzerine yoğunlaştırdıkları ahlak teorileri, bireyin sorumluluklarının göz ardı edildiği görüşlere şiddetle karşı çıkar. Abbasi hanedanı boyunca bireyin Tanrı karşısında sorumluluklarını göz ardı

¹⁹ Togan 1971: 19.

²⁰ Goldziher 1997: 125-137.

ettiklerini düşündükleri grupların kovuşturulmaları için çaba harcarlar. Bu grupların başında Maniheistler ve Hanbelîler gelir. Abbasi hanedanının sonlarına doğru Mu'tezilîler'in gücünün gittikçe azaldığı buna karşın Hanbelîlerin güçlendiği görülür.²¹

Hanbelîler

Hanbelîler, hem rivayet tefsirine hem de Mu'tezile'ye şiddetle karşı çıkarlar. Ne Mu'tezilîler gibi bireysel aklı, ne de toplumsal gelenekleri ön plana çıkaran bu gelenekte metinci bir yaklaşım ön plana çıkmıştır. Hadis metinleri tek otorite kabul edilir. Metinler "nass"lar her şeyin üstünde ve kutsaldır. *Kur'an* Tanrı'nın yarattığı birinin sözleri değil Tanrı'nın sözleridir. *Kur'an*'ın yaratıldığını iddia edenlere şiddetle karşı çıkarlar.²² Onlara göre Mu'tezilîler, aklı Tanrı'nın yerine koyarak ilahi gizemi soyut bir teoriye indirgerler. Hanbelîler için peygamberin sözlerinin bir araya getirildiği hadis literatürü, dinî inançlarının temeli sayılır. Popülist inançları sayesinde özellikle Bağdat'ta geniş bir halk kitlesinin desteğini almışlardır. Harun Reşid 786'da başa geçtiğinde, Mu'tezilîler güçlerini kaybeder ve Hanbelîler rejim tarafından desteklenir. Hanbelîler, Bağdat'ta artan halk desteğini de kullanarak kendilerine karşıt grupları sürdürdüler ya da hapsedtirdiler.²³

Hanbelî hareketinin en önemli karakteri, harekete ismini de vermiş olan Ahmed b. Hanbel'dir (780-855). Me'mun

²¹ Hodgson 1974 I: 384-386.

²² Hodgson 1974: 388.

²³ Hodgson 1974: 386-387.

zamanında (813-833), Mu'tezilîler güçlü iken Me'mun, İbn-i Hanbel'i ölümle tehdit ederek, *Kur'an*'ın yaratılmış olduğuna karşı çıkmamasını ister. İbn-i Hanbel reddettiği için hapsedilir ve burada ölür. Bu nedenle, Hanbelîler tarafından şehit kabul edilir.²⁴

Bu dönemin sınıfsal yapısına bakıldığında, taşralı yerleşik orta sınıfın Sünniliği tercih ederken, şehirlerdeki zengin ve bankerlerin Şiiliği seçtiği görülür. Şehirlerdeki daha alt sınıflar, zanatkarlar, köleler ve sıradan askerler ise çoğunlukla Sünnidir. Bu sınıf için eşitlikçi bir sosyal düzen mümkün görülmediği gibi zımmiler ve Müslüman olmayan köylüler üzerinde kendilerine üstünlük veren bu sosyal düzene ait olmak onlar için memnuniyet vericidir.²⁵ Yeni müslüman olanlar da bu nedenlerle Sünniliği tercih ederler. Böylece Sunni geleneğin savunucusu olan Hanbelîci hareket kendisine geniş halk kitlelerinden destek bularak bir çığ gibi büyür. İbn-i Hanbel'in ölümünden birkaç yıl sonra Taberi'nin Tanrı ile Muhammed'in birlikte tahtta oturması yorumu Bağdat'ta ortalığı karıştırmış ve Taberi Bağdat sokaklarını dolduran kızgın Hanbelî taraftarı öğrenciler ve onlara katılan halk tarafından linç edilmek istenmiştir.²⁶

Tüm bu çatışmalara rağmen tefsir çalışmaları devam eder. 12. yüzyılda Mahmud b. Ömer Zemahşeri (ö.1143) *el-Keşşaf an Hakaik-ı Gavamidi't-Tefsir* isimli kitabını yazar. Bu eser, Mu'tezilî tefsirin zirvesi olarak kabul edilir.²⁷ Rivayet tefsiri ve Mu'tezilî yaklaşımın bir sentezini oluşturan

²⁴ Goldziher 1997: 126; Hodgson 1974: 389-390.

²⁵ Hodgson 1974: 390.

²⁶ Goldziher 1997: 127.

²⁷ Goldziher 1997: 142-159.

Zemahşeri'nin metninde de Taberi gibi Hristiyan kökenli metinlerle benzerlikler vardır. Bu konuya dikkat çeken Kandler, başka türlü Beauvais'li Vincentius'a (1190-1264) ait metin ile Zemahşeri'nin ifadelerindeki benzerliğin açıklanamayacağını belirtir. Nitekim iki anlatımda da kralın gençlerin elbiselerini çıkartıp altından bir tabut yapılmasını emrettiği, fakat rüyasında gençlerin altından dolayı rahatsız olduklarını gördüğü belirtilir.²⁸

Zemahşeri'nin *Kur'an*'ın manasını anlamada benimsediği yöntem, metnin, dilbilgisi ve söz sanatları (belagat) açısından tahlilidir. Retorik güzelliklerin ispatı yorumların incelenmesi felsefi ve dogmatik fikirlerini ifade etmenin bir aracı olarak kendisini gösterir. *Kur'an*'da bulunan mecaz, istiare ve diğer söz sanatlarını bulup çıkarır. Arap şiirine ve retoriğe verdiği önem açısından İbn-i Abbas'a benzer bir yöntem izlediği söylenebilir. "Zemahşeri, bu tür sembolik ifadeler ve imgesel tanımlamaları aramak için *Kur'an*'ın engin denizine dalar ve orada Arap şiir ve nesrinde kullanılan bu tarzın örneklerini bulur."²⁹ Zemahşeri de, diğer Mu'tezililer gibi *Kur'an*'ın edebi açıdan incelenmesine yaptığı vurgu ve akla dayalı yorumları nedeniyle Sünni düşünürler tarafından eleştirilir.³⁰

Te'vil Yolu ile Tefsir ya da Tasavvufi Tefsir

Yedi Uyurlar İnancının 9. yüzyılda toplumun alt sınıflarında başlayıp 10. yüzyıldan sonra iyice güçlenen etkisi bugüne

²⁸ Kandler 1994: 17-18.

²⁹ Kandler 1994: 17-18; Goldziher 1997: 143, 155.

³⁰ Goldziher 1997: 143, 146.

kadar devam eden Sufi ya da Tasavvufi yaklaşımlarda çok özel bir yere sahip olduğu görülür. Sufi akımların benimsenmesi, dönemin toplumsal yaşamında, düşünce dünyasında ve politik güç dengelerinde yaşanan büyük bir değişimle yakından ilişkilidir. Merkezi devletlerin güçlerinin azalıp yönetimin küçük bir elitin elinden orta sınıflara geçtiği dönemlerde mistik yaklaşımların güçlendiği görülür. Nitekim mistik dini hareketler belirgin olarak ilk kez “eksen çağı” diye adlandırılan yeryüzündeki iktidarların kontrolündeki putlar ve benzeri tanrı inançlarının gökyüzüne yükseleli, evrensel bir ahlakı temsil etmeye başladıkları dönemde, MÖ 800-MÖ 200 arasında Yunanistan, Çin, Hindistan ve Orta Doğu’da eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.³¹ Bu evrenselci yaklaşım hilafetin artık meşruiyetini yitirdiği Şii gruplarca olduğu kadar Arap elitizminden bıkkın Sünni gruplarca da benimsenmiştir.

Sufi yaklaşımların yayılmasında bu yaklaşımların fütüvvet grupları arasında benimsenmesi önemli bir rol oynar. Kelime anlamı, iyi huylu ahlaklı gençler, centilmen olarak çevirilebilecek Fütüvvet, Arap geleneklerinde genç erkeklerin oluşturdukları, birlikte toplanıp spor ve benzeri etkinlikler yaptıkları gruplardı. 10. yüzyılda alt sınıflar arasında yayılmaya başlayan İslamı belli bir hilafet zinciri olarak değil daha evrensel ahlaki bir bakış açısından değerlendiren ahlakçı sufi yaklaşım bu gruplar tarafından benimsendi. Böylece Sünni alt sınıflar arasında sufilik yayılmaya başladı.

Tıpkı Ibn-i Hanbel’in 9. yüzyılda öldürülmesinin Hanbelici hareketi körüklediği gibi dönemin en önde gelen Sufi

³¹ Hodgson 1974: II, 202-203.

düşünürlerinden Hallac-ı Mansur'un 922'de Abbasi Halifeliği tarafından öldürülmesi, sufiler arasında halifelığe karşı kızgınlığı arttırır. 10. yüzyılda Sufilik alt tabakalardan başlayarak toplumun her katmanına yavaş yavaş yayılır ve Hanbelîci hareketi bile gölgede bırakan ve etkisi yüzyıllarca süren bir hareket olur.

Tasavvufi tefsir ekolünde kullanılan yöntem, Te'vil yolu ile tefsirdir. Her sözcüğün maddi/dış anlamının yanında onunla iç içe geçmiş bir de bâtni/iç anlamı vardır. Sufiler Yeni Plâtoncu bir yaklaşımla görünen dünya ve doğadaki her şeyi, mutlak biçimlerin ya da ideaların dünyası olan "külli aklın" bir görüntüsü ve gölgesi olarak algırlar. Tıpkı mağara benzetmesinde olduğu gibi gerçek varlık "külli akıl"dır ve "Sözcükler" bu "mutlak" dünyanın gölge resimleri kabul edilir. Örneğin, Nasıruddin bu konuyu şöyle dile getirir:

"Nassın zahiri tefsiri inancın bedenidir
Ne ki derin tefsir, onun ruhu mesabesindedir
Sorum size: Ruhsuz beden nasıl yaşayabilir?"³²

İşte kelimelerin ruhu yani kelimelerin bâtni anlamları ahlaki mesajlar içerir ve sufilerin amacı nefislerini kötülüklerden arındırarak bu mesajlara ulaşabilmektir. Burada bahsedilen belli bir zümreye mahsus olup o zümrenin temsilciliğini yaptığı bir ahlak değil, nefsin terbiye etmiş herkesin sahip olabileceği evrensel bir ahlakıdır.

İşte Yedi Uyurlar inancının kazandığı özel anlam tam da bu ahlakçı talebe çok uygun bir örnek olmasından kaynaklanır. Arap olmayan bu gençler doğru olduğuna inandıkları

³² Goldziher 1997: 203-204.

inanç için bir araya gelmiş ve her türlü zorluğa birlikte katlanmışlardır. Böylece Tanrı onları korumuş Kur'an'da da onlardan bahsederek onları ermişliğin en yüksek mertebesine koymuştur. Kendileri de İslami kurallarla belirlenen toplumsal hiyerarşide yaptıkları güzel şeyler ölçeğinde yer talep eden gençler, bir araya geldikleri fütüvvet gruplarında yerleşmiş toplumsal hiyerarşiyi değiştirmekte yaşadıkları zorluklar karşısında bir grup bilinci oluşturmaya başlarlar. Kur'an'da da Mağara Arkadaşları (Eshab-ı Kehf)'ten bahsederken gençler için fütüvvet ile aynı kökten olan bir kelimenin kullanılmış olması kelimenin kullanıldığı diğer ayetler gibi, fütüvvet gruplarındaki gençlerce oluşturdukları grupların meşruiyetini ve Kur'an'a kelime kelime bağlı Sünni yaklaşımın meşruiyetinin en önemli delillerindendir. Sünni mistikler bu nedenle Yedi Uyurlar'ı ermişliğin en yüksek mertebesine koyarlar.³³

Bu dönemde mutasavvıfların yaşadıkları bölgelerde ve büyük şehirlerde çeşitli menkıbeler kaydedilir. 10. yüzyılda çeşitli meslek gruplarının ve zümrelerin durumlarını anlatan tabakat kitapları arasına sufi tabakatları da eklenir. Evliya menkıbeleri önceleri bu sufi tabakatlarında yer alır. İşte bu tür içerisinde hayatları anlatılan evliyalar arasında Eshab-ı kehf de yer alır. Sonuç olarak 10. yüzyıldan sonra gerek Şii Sufi gerekse Sünni yazında farklı vurgular içererek Yedi Uyurlar inancı hep değinilen bir konu olmuştur.

³³ Massignon, Dermenghem, Manfoud, Ünver ve Witt 1955: 72-73.

Tasavvufu ahlak üzerine bir felsefi çalışma olarak gören Şii eğilimli Yeni Plâtoncu İhvanu's-Safa grubu 10. yüzyılın ahlakçı hareketlerinden biridir. Bu yaklaşımda surelerin bâtını anlamlarını yani ahlaki mesajlarını ortaya çıkarmak için halk hikâyeleri kullanılır. Birçok tasavvufi eserde kıssalar ve sufilerin hayat hikâyelerini okumanın faydaları ayrıntılı olarak anlatılır.³⁴ Yapılan çeviriler bu ahlaki mesajları güçlendiren halk hikâyeleri arasından seçilir. Örneğin, Hintlilerin *Pantschatantra* isimli masal kitabını da bu dönemde *Kelile ve Dimme* olarak Arapça'ya çevirilip felsefi teorilere göre anlamlandırılır.³⁵ Daha sonra *Kelile ve Dimme* adı ile aynı tür pek çok eser İslamiyet'in yayıldığı bölgelerde ortaya çıkar. Buna benzer kıssa anlatımları ile donatılmış dini kitaplar yazma geleneği, bâtını anlamı ortaya çıkarma amacı güder. Bu hareketin öncüleri başta Plâtoncu eserler olmak üzere pek çok Yunanca eseri de Arapçaya çevirmiştir.³⁶

Hristiyan mistisizminde de önemli bir yeri olan Yeni Plâtoncu yaklaşım İslam ve Hristiyan mistisizmi arasında bir bağ kurulmasına da yardımcı olmuştur. Hangi dinden olursa olsun dönemin felsefi ve teolojik tartışmaları aynı konular üzerinde yoğunlaşır. Tefsir alanındaki polemikler Doğu Kilisesindeki polemiklerle paralellik gösterir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi Monofizitler de Yeni Plâtoncu

³⁴ Uludağ 1991: 47-53.

³⁵ Goldziher 1997: 210-212.

³⁶ İslamiyet'in bilim tarihine katkıları akılcı Mu'tezilecilerin mantığa verdiği önem ve İhvanu's-Safa'nın önderliğinde yapılan çevirilerin oluşturduğu bilimsel ortamda oluşturulmuştur.

yorumlar yapmışlardır. Gerek Emeviler gerekse Abbasiler Doğu Roma'ya karşı Doğu Kiliseleri ile yakın siyasi ilişkiler kurarak ilişkilerin felsefi köprüleri Yeni Plâtoncu felsefe ile kurulur.³⁷

İhvanu's-Safa'nın önem verdiği konulardan birisi de bâtını anlam yoluyla ulaşılan sırrın korunmasıdır. Bu konuda yeterli olgunluğa erişmediğini düşündükleri kimselere bu bilgilerin verilmesi onlara göre sakıncalıdır. Bu düşünce onları *Kur'an* ve hadisteki dini kıssaları te'vil yoluyla yorumlamaya yöneltir. İhvanu's-Safa'ya göre ancak te'vil yoluyla anlaşılması gereken kıssalar, bir şiirde şöyle belirtilir:

"Eşek gibi aşağılık zahirelerden
Haberı gizlenmiş konular nedir?
Sapık iblise (Adem'i ayartmak için)
Yardım eden tavus ve yılanın aslı nedir?
...
Ehl-i Kehfin uykusu ve dirilmesi
Ve habere göre yedincileri olan köpek?
Ve Ye'cuc ve Me'cuc şeddi
O şeddi tayfa tayfa nöbetleşe kazan kimdir?"³⁸

Bu metinden İhvanu's-Safa'nın açıklamaktan geri durdukları bu sırları kendi cemaatlerinden seçtikleri bazı kişilere aktardıkları anlaşılır. Bu şiir şöyle bir uyarıyla sona erer:

"Anla kardeş, bu beyitler ve onların içerisinde yer alan problemler, edep erkân öğrenmek isteyenlerin ahlakını güzelleştirmek için bir irşat, seçkinlerin de nefsinı bilmeleri için nebevi sırlara ve bazı şariat hükümlerindeki sembol ve işaretlere

³⁷ Goldziher 1997: 169, 209.

³⁸ Goldziher 1997: 213-216.

çekilen bir dikkattir. İhvarımızdan bu soruların cevabını bilen bir kimsenin, bu tür sorular kendisine sorulduğu zaman nefisini kötülüklerden arındırıp ahlakını düzeltmeyen hiç bir kimseye bu bilgileri vermemesi gerekir. Çünkü kirli nefisler ve kötü ahlaklıların, bu anlamları kavramaları mümkün değildir.”³⁹

Burada incelenilen Eshab-ı Kehf kıssası da te’vil yöntemiyle açıklanması gereken ve sırrının ehil olmayan kişilere verilmemesi gereken kıssalardandır. Kıssanın önemli yanı verdiği ahlaki mesajdır. Bu mesaj ihvanlarından (yani kelime anlamıyla candan dostlarından ve özel kullanımıyla aynı tarikatten olan dostlardan) birisinin bu sırları kendileri gibi nefislerini kötülüklerden arındırmamış kişilere vermemelidirler.

İsmailîler

İdamına da sebep olan “ana el-hak”(en el-Hak, ben hakkım) yorumuyla ünlü Sufi düşünür Hallac, İslam tarihinin büyük siyasi dini hareketlerinden biri olan İsmailîler hareketine felsefi ve teorik planda esin kaynağı olmuştur. Hallac’ın Abbasi Halifeliği tarafından idam edilmiş olması, İsmailîler tarafından benimsenmesinde önemli rol oynar. Nitekim İsmailîler çeşitli başkaldırlara yol açan ve sonunda 10. yüzyılda Karmatiler’in Abbasi Hilafetini güçten düşürmesi ile kendi varlığını iyice hissettiren ve Kuzey Afrika ve Mısır’da Fatımi devletini kuran militan, dinamik bir sosyal ve

³⁹ Goldziher 1997: 216.

entellektüel hareket oluşturmışlardır. Bu açıdan İsmailîler Bâtıniler arasında en başarılı grup olarak kabul edilebilir.⁴⁰

İsmailî Şiiler bâtını anlamları, numerik paralellikler aracılığıyla ifade etmekten çok hoşlanırlar. Özellikle yedi sayısının bu sembolik anlamlandırmada önemli bir yeri olduğu görülür. Örneğin, insan kafasındaki yedi açılım, yedi geze-gene, o da müzikteki yedi oktav aralığına karşılık gelir. İsmailîler'in Yedi Uyurlar için olan sembolik yorumu ise şöyle açıklanır: Arap olmayan bu gençler yedi varis olmayı başarmışlardır. Tarihsel süreçte Arap olmamalarına rağmen Tanrı katında bu kadar yükselen bu gençlerin hikâyesi Mevâliler (Arap olmayan Müslümanlar) tarafından da vurgulanmıştır. Mevâliler, Müslüman olmalarına karşın Arap olmamaları nedeniyle kendilerinden cizye alınmasına karşı Abbasi ayaklanmasını desteklemişlerdir. Bunlar cihat sınırlarını genişletmek için Eshab-ı Kehf'lere bağlı camiler yaptırmışlardır. Böylece, siyasi ve toplumsal olarak, Fatimi hali-feliğinin ilanına kadar süren 9. ve 10. yüzyıllardaki büyük İsmailci hareket içerisinde Yedi Uyurlar önemli bir tema olmuştur.⁴¹

Gazâli

11. ve 12. yüzyıllarda Sufi yaklaşımın toplumun diğer sınıfları arasında da yayılmaya başlamasında Gazâli ve Râzi gibi Sünniliği Sufilikle uzlaştıran İslam âlimlerinin rolü büyüktür. Gazâli, nihai hakikate İhvanu's-Safa gibi derin felsefi

⁴⁰ Goldziher 1997: 230; Hodgson 1974: 379,394.

⁴¹ Massignon 1955: 72-73.

düşünce ile değil de yalnızca ilham ve kişinin kendinden geçerek bâtını dünyaya dalması yoluyla ulaşacağını düşünür ve onlara akılcılığı ve felsefeyi sıradan halk tabakalarına yaymaya çalıştıkları için kızar. Bununla birlikte Gazâli Sünni yaklaşımın daha önce örneğin Hanbelîler tarafından takınılmış olunan tutucu ve dışlayıcı tavrını değiştirmiş, Bâtını dünyanın ve mantık bilimlerinin zenginliğini Sünni dünyaya açmıştır. Bu açıdan Gazâli Sünni gelenekle tasavvufi anlayışı ve akılcı yaklaşımı uzlaştıran İslam âlimidir. Onun sayesinde 10. yüzyılda git gide büyüyen ahlakçı yaklaşım 11. yüzyılın başlarında hem Sünni geleneğe girmiş hem de imani esasların akli deliller kullanılarak açıklanıp ispatlanması ilmi olan kelamın İslam bilimleri içine alınmasının zemini hazırlanmıştır. Diğer Sünni yaklaşımlardan farklı olarak, Gazâli, Sufi geleneğin kelimelerin arkasındaki bâtını anlamları çıkarıp ayetlerdeki ahlaki mesajları açıklamak için kullandığı te'vil yöntemini reddetmez. Fakat bu yöntem kullanılarak yapılan tefsirin kelimelerin asıl anlamlarını redde vardırılmaması gerektiğini düşünür. Bu nedenle de te'vilin sadece işin ehli tarafından yapılması gerektiğini söyler. Böylece ahlakçı yaklaşımla şeriat uzlaştırılmış, te'vil Sünni geleneğin içine alınmış olur. Gazâli, aynı uzlaştırıcı tavrı akılcılığı ön plana çıkaran Mu'tezile için de takınır. Akılcılığın reddedilmemesi gerektiği fakat sadece akılcılıkla hareket etmenin de yetmediğini akılcılığın iyi niyetle kullanılması gerektiğini savunur.⁴²

⁴² Özervarlı 1991: s. 505-511, Goldziher 1997: 227.

Mu'tezilîlerin akılcı tefsirine karşı çıkan İslam düşünürlerinden birisi ünlü kalamcı, din felsefecisi, İranlı Sünnî bir teolog Fahreddin Râzî'dir (ö. 1209). Kendisinden önceki tüm çalışmaları bir araya getirdiği için eserine "Tefsir al-Kebir"(Büyük Tefsir) denilmiştir.⁴³ Mu'tezilîler, tüm hurafe ve batıl inançlara, sihir kehanet ve benzeri şeylere karşı savaş açmışlardır. Kerametler de karşı çıktıkları bu konunun içindedir.⁴⁴ Râzî Mu'tezilîler'in keramet konusundaki düşüncelerine şiddetle karşı çıkar ve bu konuda ayetlerden, hadislerden, geleneklerden deliller getirir ve akli delillerle de kerametın varlığını ispatlamaya çalışır.

Dolayısıyla eserde kerametlere önemli bir delil olarak gördüğü *Kehf* suresinin önemli bir yeri vardır. Râzî, kendisinden önceki tefsirlerde olduğu gibi eserde öncelikle surenin oluşumu ile ilgili İbn-i İshak'a dayanan rivayetler verir. Daha sonra "Kehf" ve "Rakim" kelimelerinin ve "aded" kelimesinin ayrıntılı izahına girilir. Açıklamalarda kelimelerin anlamları üzerinde durulması dikkat çekicidir. Kendisinden önceki düşünürlerin fikirlerine ayrıntılı olarak yer veren Râzî tüm tartışmaların sonunda Eshab-ı Kehf'in zamanını ve mekânını bilmeye imkân olmadığı sonucuna varır.⁴⁵

⁴³ Kandler 1994: 18.

⁴⁴ Goldziher 1997: 161.

⁴⁵ Fahrüddin er-Razî 1993: 107-113.

12. yüzyıla gelindiğinde sufi yaklaşım üst sınıftan da pek çok kişi tarafından kabul görmüş, Gazâlî'nin sufiliği Sünnilikle bağdaştırarak sistematize etmesi de bu yayılmayı hızlandırmıştı ve Ömer Sühreverdi de düşüncelerini Gazâlî'ye dayandırıyordu. Toplumun alt tabakası ise daha 9. yüzyıldan itibaren sufi anlayışı benimsemişti. İşte bu alt tabakadan bazı gençler fütüvvet grupları kurmuşlardır. Bu gruplar, halifeliğin gücünü iyice yitirdiği 11 ve 12. yüzyıllarda zaman zaman çeşitli şehirlerde çeteleşerek yönetimi ele geçirmeye başlamışlardı. Halife el-Nasır, Halifeliğin İslam dünyasında yitirdiği gücü yeniden canlandırmak için çeşitli projelere atıldı. Bunlardan en önemlisi, din adamı Sühreverdi'nin de yardımı ile Fütüvvet topluluklarının yeniden teşkilatlanması idi. Bu teşkilatlanma ile fütüvvet grupları alt sınıftan gençlerin temsil edildiği bir birlik değil, daha üst sınıftan kişilerin de bulunduğu, halifeliğin bir kurumu haline gelecekti.

Sühreverdi'nin projesi ile Halife el-Nasır hem şehirlerdeki bu gücü kendi kontrolü altına alacak, hem de bu teşkilata önce kendisine rakip olan Müslüman hükümdarları dâhil edip sonra da kendisini teşkilatın başkanı olarak seçti-rip bu hükümdarların önderi olacaktı.⁴⁶ Bu politika kısa vadede başarılar elde edilmesini sağlasa da Moğol istilasını fütüvvet teşkilatının ve bu teşkilat ile kurulan iletişim ağının tek bir devletin çatısı altında kalmasını engelledi. Ancak bundan sonraki dönemlerde ahlaki değerleri simgeleyen sufi evrensel bir İslam söylemi çerçevesinde tanımlanabilecek,

⁴⁶ Hodgson 1974, II: 279-286.

yönetimi altında bulunduğu devletle kimi zaman iyi kimi zaman kötü ilişkiler içinde olacak zaviyeler zinciri kurulmuş oldu. Bu dönemde yazılmış pek çok fütüvvetname daha sonraki dönemlerde de fütüvvet teşkilatının yüzyıllar içerisinde uğradığı değişime paralel yeni yorumlar ile sonraki devirlerde de kullanıldı.

Feridüddin Attar

Orta Doğu'da tarım ekonomisinde yaşanan güçlükler burada gücünü korumaya çalışan tarım ekonomisine dayalı devletlerin zor durumda kalmasına hayvancılığa ve ticarete dayalı ekonomisiyle Moğol İmparatorluğunun Orta Asyanın bir ucundan Avrupa ortalarına ve Anadolu'ya kadar yayılmasına neden olmuştu. İran'daki pek çok sufi açısından hayat belirsizliklerle dolu idi. İşte bu belirsizliği Horasan'da dünyaya gelmiş, 12. yüzyıl sonlarında ve 13. yüzyıl başlarında yaşayıp tasavvuf dünyasında yüzyıllarca çok benimsemiş İranlı bir düşünür olan Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya* adlı eserindeki Eshab-ı Kehf ile ilgili yorumunda yakalamak mümkündür. Attar, eseri kaleme almasının nedenlerini anlattığı birinci bölümde kıssa ve menkıbelerin insanlara mutluluk ve ruhani güç verdiğinden bahseder. Allah'a velilerin hayatını anlattığı için kendisine de yakınlık bahşetmesi için yalvarır ve velilerin dostu olan bir köpeğe bile veli muamelesi yapan Allah'ın bu kitabı yazan kendisine de yakınlık bağışlayacağına inandığını söyler:

"Onbeşinci Saik: Yarın kıyamet günü, (hal tercümelerim anlattığım sufiler) belki bu vesile ile bu acizin haline bakıp şefa-

at ederler. Ashab-ı Kehf'in köpeği gibi tamamiyle varlığını kemikten ibaret kalsa da, beni eli boş ve ümitsiz geri çevirmezler. Naklederler ki. Cemal Mevsilî (r.a.). Peygamberler Efendisinin (s.a.v.) Ravza'sının civarıyla aynı hizada olan bir yerde bir mezarlık yer bulabilmek için canını dişine takıp kendini mahv edercesine çabalar, bu uğurda malını ve itibarını feda etmekten hiç geri durmazdı. (Maksadına ulaştıktan) sonra, mezarının taşına şu ibarenin yazılmasını vasiyet etmişti:

"Köpekleri, ön ayaklarını toprak üzerine yaymış bir halde dir!" (Kehf, 18/18).

Rabbim! Bir köpek, dostlarının izi sıra birkaç adım attı, bu yüzden köpeği sahipleriyle aynı muameleye tabi tuttun! Aynı şekilde ben de dostlarının dostu olduğumu ve onları sevdiğimi iddia ediyorum, Kendimi, onların eğrinin ipine (bir torba gibi) bağladım. Onların sözleriyle meşgul oluyor ve bundan vazgeçemiyorum. Rabbim ve ey benim Ulu Sultanım! Gerçi şu sözlerimin hiç bir kıymeti yoktur ve bu yolun yolcuları yanında bir hiç olduğumu da biliyorum. Ama onların sözlerini, hallerini, remizlerini ve işaretlerini seviyorum, Kayyumiyetinin vahdaniyeti ve mutlak hâkimiyetinin tebliği hakkı için. Nebi ve Resullerin tertemiz ruhları, mukarreb melekler, yüce katında değeri bulunan veli, arif ve âlim kullar hakkı için bu zavallı garib ile şu zümre arasına perde çekme! Bu kitabı sana yakın olma derecesine ulaşmam için sebep kıl! Senden uzak olma çukuruna düşmeme sebep kılma! Hiç şüphe yok ki, sen yakarışları karşılıksız bırakmazsın!" ⁴⁷

Eserin yazılış nedenlerinin sayıldığı bu giriş bölümü menkıbeleri anlatılacak velilerin listesi ile sona erer. Ebu Kasım Nasrabadi'nin menkıbelerinin anlatıldığı bölümde ise, vasıtasız Allah'a iman eden Eshab-ı Kehf civanmert ve

⁴⁷ Attar 1991: 50-51.

Fütüvvet sahibi kabul edilir:⁴⁸ "Allahü Teala, Ashab-ı Kehf'i, kitabında civanmert ve ehl-i fütüvvet, diye zikretmiştir, zira Ulu ve Yüce Allah'a vasıtasız olarak iman etmişlerdi."⁴⁹ İleriki sayfalarda ise Fütüvvet'i şöyle tanımlar: "Mürüvvet, fütüvvetin bir dalıdır, buysa iki âlemden ve bunlarda bulunan şeylerden vazgeçmektir."⁵⁰ Fütüvvet teşkilatı artık bu devirde İslamın yayıldığı her yere yayılmış zaviyelerle evrensel bir iletişim ağı kurmuş, sufi dünya özellikle bu devirde bugün var olup yarın yıkılan devletlerle değil yıkılmayan evrensel ahlaki değerlerle bir birliktelik kurmuştur.⁵¹

Fütüvvetnamelerde, Eshab-ı Kehf, inançlarındaki sebatları, zor durumlarda iradelerini kaybetmemeleri, nefesine hâkim olan Yusuf örneği gibi gençlere örnek olarak gösterilirler. 13. yüzyılda Türkçe olarak yazılan Burgazi fütüvvetnamesi de bunlardan birisidir.⁵² Burada efsane şöyle geçer:

"Pes Ahilere gerek kim kendü yoldaşını eyü kılavuzlaya, kişiler eyülere yoldaş ola; bilmediği nesneyi bileler, yavuzdan iyiye uyalar. Heftum, Ashab-al-Kehf. Ol kim Ta'yalunus'dan kaçdılar, zira kim Dakyanus, ben Tanğrıyam diridi; bu altı kişi Dakyanus'un hizmetkarları idi; bir gün Takyanus uyurdu,

⁴⁸ Attar 1991: 789-791.

⁴⁹ Attar 1991: 789.

⁵⁰ Attar 1991: 791.

⁵¹ Bu evrensel sufi düşünce hayatında İspanya'da doğan Muhyiddin Arabî de önemli bir yer tutar. Arabî (ö. 1240) Eshab-ı Kehf kıssasındaki olguları insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin sembolleri olarak algılamıştır. Ona göre bu kıs- sa Allah'tan uzaklaşmış, kötülüklerin pusuda beklediği yerde Tanrının in- sanlar için kurtuluş yollarını oluşturduğunun bir göstergesidir. Arabî, ger- çegin bilgisine yalnızca akıl ve düşünce yoluyla ulaşılacağını söyleyenlere karşı bunun ancak inançla ve ruhun yüceltilmesi aracılığı ile mümkün ol- duğunu savunur. Kandler 1994: 19; Goldziher 1997: 239, 243, 258, 264-265.

⁵² Gölpınarlı, 1950: 23.

bir çetük (kalınca ağaç parçası) dereceden (pencereden) düştü, Takyanus belinledi. Bunlar ayıtdılar: Çetükden belinleyen Tanğrı değüldür didiler; biz varalum, Tanğrımız isteyü gidelüm didiler. Altı kişi gider iken Takyanus'un çobanına uğradılar. Çoban ayıtdı: Kancaru gidersiz? Bunlar, ahvali diyüvirdiler, Tanğrımız isterüz didiler. Çoban ayıttı: Ben dahi sizinle bile giderin didi, yidi oldılar. Çobanın bir itçügezi vardı, ardlarınca bile gitti. Kovdılar gitmedi. Kakıyıp bir ayağın sıdılar dönmedi. Yüzü üstüne sürini sürini bile gitdi. Yine kovdılar, Hak taâla ol ite dil virdi, ayıttı: İ azizler beni niçün kovarsız? Ayıttılar: Sen bizüm cinsimiz değilsin didiler. İt ayıttı: Siz (de) ol diledüğünüz kişinin nâ-cinsisüz didi...

Pes Ashâb-al Kehf bâtlı terk kılub Allâh dergâhına döndüğüçün Allâhu taâla anları Kur'ân'da yiğit adı birle yâd kıldı, nitekim Kur'ân'da buyurur: ... Pes ahîlere gerek kim bâtlı terk kılalar, Hakk'a döneler, hakkı bâtıldan seçeler ve hakkı, bâtlı bileler."⁵³

Döneminin gençlerinin elinde iyi ahlakı öğrenecekleri bir metin olmadığından yakınan Burgazi eserini Türkçe yazarak bu açığı kapatmak istediğini söylemiş. Bu fütüvvet-namede fütüvvet teşkilatları ve ahilik arasında bağ kurulmuştur. Hatta fütüvvetnamenin bir bölümünde yiğit, ahi ve şeyhin bir olduğunu söyler. "Yiğitlik heves eylemekdür. Ahilik başlamakdur ve şeyh tamam kılmakdur. Yiğitlik sakal gelmekdür, ahi sakala ak düşmekdür, şeyhlik tamam pir olmakdır ve dahi yiğitlik mü'minler yolın varmakdur ve ahilik evliyalar yolun almakdur..."⁵⁴ İşte Eshab-ı Kehf örneği ile gençleri özendirmek istediği Anadolu'da İslamiyet uygu-

⁵³ Gölpınarlı 1954: 46-47.

⁵⁴ Gölpınarlı 1954: 39

lamalarında kendisi açısından batıl olan davranışları bırakmaları, yiğitliğin inançla mümkün olduğu düşüncesidir.

13. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'ya göç edenler arasında çok sayıda kentli esnaf da vardır. Bu esnafın yeni ortamda tutunabilmek ve devlet otoritesinin gücünü yitirdiği kentlerde bir güvenlik gücü halini alabilmek için Ahilik ve Fütüvvet çevresinde örgütlenerek zengin Ahi vakıfları kurdukları görülür. Fütüvvetnameler bu Ahi kuruluşlarının ahlak tüzüğü olurlar. Esnaf ve sanat birlikleri ile iç içe geçtikleri dönemlerde ise loncaların ahlak tüzüğü olmuşlardır.⁵⁵ Özellikle Melâmeliğe eğilimli metinlerde gençlerin iyi ahlaklı olmasının almazsa olmaz şartı sanat sahibi olmaları haline gelecektir. Fütüvvet-namelerde Eshab-ı Kehf'in ele alınışındaki değişim, teşkilatın 13. yüzyıldan sonra geçirdiği dönüşümlere ışık tutabilecek niteliktedir. Anadolu'da Sufi hareketin serpilmesi ile fütüvvetnameler gibi pek çok tasavvufi metinde Eshab-ı Kehf'e yer verilmiştir. Burada incelenen metinler Anadolu'da sufi akımların erken yıllarına ait metinlerle sınırlandırılıp sadece fütüvvetnameler, menakıbnameler ve kısas-ı enbiyalardan birkaç örnek verilmiştir.

13. yüzyılda Anadolu'da tasavvufi hareketin gelişiminde Moğol istilasını nedeniyle Anadolu'ya kaçan ya da Attar gibi bu devirde yaşamış Farisî tarikat üyelerinin rolü büyüktür. Anadolu Selçukluları'nın Anadolu'ya hâkim olduğu bu devirde, Mevlevilik, Rifailik, Vefailik, Kalenderilik gibi pek çok tarikat Anadolu'da faaliyet gösterir. Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiretu'l-Evliya* adlı eseri, daha yazıldığı devirden

⁵⁵ Çağatay 1997: 36, 46

itibaren Anadolu tasavvuf çevrelerinde çok sevilmiştir. Anadolu'da çok etkin olan Mevleviliğin düşünce yapısını oluşturan Mevlana Celaleddin Rumi'de de Attar'ın etkisi yoğun bir şekilde kendisini hissettirir. Camî'nin anlattığına göre Mevlana, Hallac'ın nurunun Attar'da tecelli ettiğini ve Mevlana ile Attar'ın buluştuklarını söyler.⁵⁶ Nitekim Hallac Attar için de evliya mertebesinde görülür. Yine evliyaların hayatını anlattığı eserinde hayatından bahsedilen son evliya Hallac'dır.

13. yüzyılda ekonomisini daha fazla tarıma dayalı hale getirmeye çalışan Anadolu Selçuklu Devleti'nin başı Moğollar'dan kaçarak Anadolu'ya göçen Türkmen grupları ile ciddi dertte idi. Bir yandan devletin üst düzey memurlarına verilen temlikler, diğer yandan vakıf arazisi haline gelen toprakların artması, göçebelerin otlak olarak kullanabilecekleri arazilerin azalmasına neden oluyor, hızla artan nüfus ise sorunu daha da çözülmez hale getiriyordu.⁵⁷ Anadolu Selçuklu Devleti'nin bu Türkmen grupları yerleştirmeye çalışması tarım ekonomisinin kârlı olmadığı bu devirde pek de başarılı olamıyordu. Nitekim 13. yüzyılın diğer Orta Doğu Devletlerinde de tarımsal faaliyet tüm kriz dönemlerinde olduğu gibi devlete ait vakıf arazilerinde yoğunlaşıyordu.⁵⁸

1240'ta Anadolu'da bu hoşnutsuz Türkmen gruplarının gücünü arkasına alan çok büyük bir ayaklanma yaşandı, Babaî Ayaklanması. II. Gıyaseddin Keyhüsrev bu ayaklan-

⁵⁶ Uludağ 1991: 13-14.

⁵⁷ Ocak 1996: 39-40.

⁵⁸ Hodgson 1974: II, 386-400.

mayı çok kanlı bir şekilde bastırdı.⁵⁹ Devlete karşı bu kadar büyük bir ayaklanmanın oluşabilmesinde 12. yüzyılda İslamın yayıldığı her yere yayılmış zaviyelerle evrensel bir iletişim ağı kurulmuş olmasının rolü büyüktür. Bu ağ Anadolu'da Türkmen gruplarında bulunan Ahilik ile birleşerek 13. yüzyılda farklı bir yorum kazanmıştı. Türkmen boylarının başlarında bulunan Babalar bu iletişim ağı üzerinden daha etkin olabilmişlerdir. Hakkında oldukça az bilgiye sahip olduğumuz bu dönem, hâlâ cevabı aranan pek çok soru ile doludur. Örneğin Afşin'de de oldukça etkin olan Babaî Ayaklanması sırasında burada etkin olan Dede Baba Zaviyesinin rolü ne olmuştur? Nitekim burada da 13. yüzyılda Maraş Valisi Nusretüddin Hasan tarafından bir zaviye ve cami yaptırılarak bir vakıf kurulduğu bu sırada da köyün diğer yarısının Dede Baba Zaviyesine verildiği bilinmektedir.⁶⁰

Mevlana

Anadolu Selçuklu Devleti ne kadar kanlı bir biçimde bu isyanı bastırırsa bastırsın yerleşik ve göçebe halk arasındaki gerilimi sona erdiremez. Nitekim Babaî Ayaklanmasından çok değil üç yıl sonra Anadolu 1243'te Moğollar'ın egemenliğine girer. Moğol hâkimiyetindeki Anadolu tasavvufi hareketinin içinde bulunduğu durumu Mevlana'nın Eshab-ı Kehf hakkındaki yorumlarından takip etmek mümkün.

Mevlana *Mesnevi*'nin birinci cildinde Eshab-ı Kehf'in uykusunu, bâtını dünyaya yolculuk olarak yorumlar. Bu

⁵⁹ Ocak 1996: 56-60.

⁶⁰ Yinanç 1969: 312-314.

uykuyu insanın dünyadaki yanılığı gölgelere gözlerini kapaması fakat bu gölgelerin ardındaki asıl gerçekliğe gözlerini açması olarak yorumlar. Yeni Plâtoncu yaklaşım burada Eshab-ı Kehf kıssası ile açıklanmaya çalışılmıştır.⁶¹ Onlar sağa sola çevirilseler de, uykularına devam ederler. Yani dünyevi işlerle uğraşsalar da hayattan kopmuşlardır.⁶² Zamanın uzunluğu kısalığı gibi konular, dünyevi ve gerçekliği yansıtmayan olgulardır. Eshab-ı Kehf'e nasıl uyudukları üç yüzyıl bir an gibi geldiyse bu yoldaki biri için de durum böyledir.⁶³

Diğer bir bölümde ise uyku ile ilgili farklı bir yorum göze çarpar. Bu yorumda baskıların çok olduğu dönemlerde tıpkı Eshab-ı Kehf'in yaptığı gibi gizlenmek gerektiği savunulur. *Mesnevi*'nin gecikme nedenini anlatırken Mevlana dönemin kendisi için Eshab-ı Kehf gibi uyumayı gerektirdiğini şu şekilde açıklar:

""Kötü dostla ünsiyet, belaya bulaşmaktır. Mademki o geldi, bana uyumak düşer. Uyuyayım da Esbabı Kehif'ten olayım. O sıkıntıda, o mihnette mahpus kalmak, Dikyanus'tan iyi!" dedi.

Eshabı Kehf'in uyanıklığı, Dikyanus'a kulluk etmektir. Fakat uykuları; şereflerini, haysiyetlerini korumuş oldu.

Bilgiyle uyumak, uyanıklıktır. Vay bilgisizle oturan uyanık kişiye!

Kargalar, güz mevsimi otağlarını kurdular mı, bülbüller gizlenir ve susarlar.

Çünkü gül bahçesi olmayınca bülbül sükût eder.

⁶¹ Mevlana 2000 I: 178.

⁶² Mevlana 2000 I: 533.

⁶³ Mevlana 2000 III: 345.

Bu dizelerin alındığı *Mesnevi* 1256-1268 yılları arasında yazılmıştır. Moğollar’ın hâkimiyetinde yaşayan Mevlana’nın burada kast ettiği kargalar Moğollar kendisi de bülbül olsa gerekir. Tüm baskı dönemlerinde tarikat üyelerinin sığındığı Eshab-ı Kehf uykusu gibi Mevlana da kendi iç dünyasına kapandığını böyle anlatır. Bu yorum devlet-tarikat ilişkilerinin yansıtıldığı pek çok metinde tekrarlanacaktır.

Mevleviyeye mensup diğer tarikat üyeleri de yazınlarında Eshab-ı Kehf’e önemli yer vermişlerdir. Örneğin, *Mesnevi*’den ve 13. yüzyılda kaleme alınmış Sipehsalar Menakıbı’ndan alıntılar bulunan, Ahmed Eflaki’nin 14. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı *Menakıbu’l Arifin* adlı Farsça eser, Eshab-ı Kehf ile ilgili halk inançları hakkında çeşitli bilgiler verir. Örneğin şeyh Nasiheddin’in Kıtmir adındaki köpeğinin tüyünden yapılan tütsü ile sıtmanın geçeceğine inanıldığı anlatılır.⁶⁴ Nitekim İç Anadolu bölgesinde köpeklere Kıtmir adının verilmesi yüzyıllarca sürdürülen bir gelenek olmuştur. 14. yüzyılda olduğu gibi günümüzde de bu gelenek devam ettirilir. Ayrıca Eflaki, Mevlana hakkında şöyle bir menkıbeden bahseder:

“Yine Tanrı’nın gizli velilerinden bir aziz şöyle rivayet etti ki: Bir gün Mevlana kalenin hendeğinin kenarında duruyordu. Birkaç fakih Karatay medresesinden çıktı ve imtihan maksadiyle Mevlana’ya: “Eshab-ı Kehfin köpeği ne renkte idi” diye sordular. Mevlana: “Rengi sarı idi; çünkü âşıktı. Âşıkların rengi daima benim rengim gibi sarı olur” buyurdu.

⁶⁴ Ahmet Eflaki 1964: 339.

Bunun üzerine bu fakihler başkoyup mürit oldular.” (Ahmed Eflaki 1964 I: 282)

Bu metinde menakıbnamelerin yazılış nedenleri konusunda Ocak'ın üzerinde durduğu ulema tarafından kabul görme isteği hissedilir.⁶⁵ Bu menkıbede Mevlana'nın Karatay medresesindeki ulema tarafından sınanıp, kabul görmesi anlatılır.

13. yüzyılda Moğollar tarafından işgal edilen Anadolu Selçuklu devletinin özellikle uç boylarında beylikler kurulmuştur. Moğol istilasından kaçan mutasavvıfların beyliklere sığınması ile 14. yüzyılda Anadolu'daki tasavvuf hareketi oldukça renklenmiştir. Osmanlı ve Menteşe Beyliği gibi sınır boylarındaki beyliklerde Abdalan-ı Rum denilen savaşçı şeyh ve dervişler oldukça etkindirler. Bu beyliklerde tarikatların sosyal yapıdaki yeri anlaşılmış ve buna paralel bir politika izlenmiştir. Bu yüzyıldan itibaren menakıbname literatürü de zenginleşir. 15. yüzyılda bunlar arasından Bektaşilik, Kalenderilik'ten ayrılıp teşkilatlanmasını kurar ve bu yüzyılda pek çok Bektaşî menakıbnamesi yazılır.⁶⁶

Mevleviyyeye mensup Eflaki'nin Eshab-ı Kehf'in köpeği üzerinden Mevlana'yı yüceltmesi başka sufi tarikatlarda da daha önce de sonra da tekrarlanan bir kullanımdır. Örneğin, Herevi, Sülemi'nin 11. yüzyılda yazılmış *Tabakatu's-sufiye* adlı eserinin bazı yerlerini kısaltıp bazı yerlerini uzatarak Farsça'ya çevirmiştir. 15. yüzyılda Camî, eseri genişleterek yeniden ürettiği bu esere *Nefahatü'l-Üns min hadarati'l-kuds* adını verir. Bu eser Nakşibendiye silsilesine dâhil bir sufi

⁶⁵ Ocak 1997: 36.

⁶⁶ Ocak 1997: 46-51.

olan Bursalı Lamii tarafından 1521 yılında Belgrad'ın fethi münasebetiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.⁶⁷ Eserde velilerden Necmüddin Kübra ile ilgili menkıbeler anlatılırken Eshab-ı Kehf'in köpeği ile ilişkisine vurgu yapılarak kendisinin ne denli önemli biri olduğu anıltılmaya çalışılır:

"Birgün de Ashab-ı Kehf'ten söz açılmıştı: Şeyh Sadüddin Hemevî (k.s.) ki şeyhin müridlerindendi, hatırlardan geçti ki acaba bu ümmet içinde sohbeti köpeğe dahi tesir eden bir kimse var mıdır? Şeyh bu durumu firaset nuruyla bildi. Hankah kapısına gidip durdu. Nihayet bir köpek oraya geldi. Bir yerde durup kuyruğunu salladı. Şeyhin bakışı ona değdi. Hemen bahşiş buldu şaşkınlıktı, kendinden geçti, yüzünü şehirden döndürüp kabristana doğru -başını yerlere sürerek-gitti. Hatta şöyle de naklederler: Şeyh bir yere gidip gelirken elli-altmış civarında köpek etrafında halka olurdu. Ön ayaklarını şeyhin önüne doğru uzatırlar, koyup havlamazlar ve birşey yemezler, hürmetle dururlardı. Daha sonra sözü edilen köpek vefat etti şeyh emr etti. Onu defnettiler, kabrinin üzerini de mamur ettiler."⁶⁸

Fütüvvetnameler ve menakıbnameler gibi sufi literatürde önemli bir yer tutan diğer bir tür ise kısas-ı enbiyalardır. İslamiyet'in ilk ortaya çıktığı zamandan beri halka Müslümanlık, peygamberler hakkındaki kıssalar ile anlatılmıştır. Bu nedenle, kısas-ı enbiyalarda oldukça basit bir dil kullanılır. Kıssalar önceleri halka sözlü olarak anlatılırken, zamanla yazılı bir Kısas-ı Enbiya türü oluşturulmuştur.⁶⁹ Bunlardan

⁶⁷ Uludağ 1991: 15. Tarsus'taki ziyaret yer zaviyedarlığının inin Nakşibendiye tarikatından gelenlere verilmesi bu tarikatın yorumlarında Eshab-ı Kehf'in önemli bir yer tuttuğuna işaret eder.

⁶⁸ Abdurrahman Cami 1993: 591.

⁶⁹ Thackston 1978: xiv-xix.

al-Kıssa'î'nin *Kısas al-Enbiya* ve Sa'lebi'nin *Kitabu Araisî'l-Mecalis fî Kısassı'l-Enbiya* adlı eserleri çok sevilmiş ve bu eserlerin birçok çevirisi yapılmıştır.⁷⁰ Türkçe'ye yapılan en eski çeviri Rabguzî'ye aittir. Eser, 14. yüzyılda Batı Türkistan'da kaleme alınmıştır.⁷¹ 14. yüzyılda Aydınoglu Mehmed Bey adına Arapça'dan çevirildiği düşünülen *Kısas-ı Enbiya*'da Batı Türkistan çevirisine benzer motifler içermesi Anadolu'da göçlerle oluşan Batı Türkistan etkisine işaret eder.⁷² Çok sayıda benzeri kısas-ı enbiya kaleme alınmıştır. *Kısas-ı enbiyaların* özellikle 16. yüzyıl sonlarına ait resimli nüshaları vardır. Bu nüshalarda Eshab-ı Kehf'in işlendiği resimler, ancak menakıbnamelerde bu velilerin nasıl algılandığı incelenince anlaşılabilir. Mevlana'nın yorumundaki gibi burada da tarikat devlet ilişkisi belirgindir. Menakıbnamelerde Eshab-ı Kehf'in mağarası ve uykuları onların dış dünyadan koptukları, bâtını anlama ulaştıkları alandır. Resimlerde de mağaranın içi ve dışı iki ayrı dünyayı gösterir: bâtını anlamın kavrandığı iç dünya ve dış dünya ya da tarikat'ın içi ve dışıdır. İçerde kendisini dış dünyadan koparmış ve Allah'ın koruması ile uykuya dalmış olarak gösterilen yedi genç ve köpekleri resmedilir. Dışarıda ise tarikatın ilişkide bulunduğu gruplar resmedilir. Bu seyirciler arasında kimi zaman devrin hükümdarı da görülür. Seyirciler, tarikatın propagandalarının hedef kitlelerinden halkı ya da ulemayı temsil

⁷⁰ Cemiloğlu 1994: XIII-XIV.

⁷¹ Bu metinde Tanrılık iddia eden Takyanus'un düşmanın geldiği haberiyle titremesi, onun yanında bulunan eski kralın altı oğlunun şüphelenmesine neden olur ve böylece gençler kaçmaya karar verirler. Top oynama numarası yaparak kaçarlar. Al-Rabghuzi 1995: 508.

⁷² Burada da diğer metinlerde olmayan top oynama motifi görülür. Cemiloğlu 1994: XIX.

eder. Hükümdar ise yönetim tarafından onay görerek daha fazla güçlenmeyi hedefleyen tarikatın, diğer meşruiyet zemini yaratmaya çalıştığı devlet alanını temsil eder⁷³ (bkz. Resim 9-12). Fakat bu resimler çoğunlukla tarikat için değil hükümdar için yapılmışlardır. Bu açıdan yönetenlerin farklı dönemlerde tarikatlara nasıl baktığını anlamakta ipuçları verebilir. Böylece iki sosyal aktörün karşılıklı ilişkilerinde birbirlerini nasıl gördükleri hakkında fikir edinmek mümkündür.

⁷³ Milstein 1999.



Resim 9: Eshab-ı Kelif, Nişaburi, Kısas-ı Enbiya
Topkapı Sarayı Müzesi E.H. 1430



Resim 10: Eshab-ı Kehf, Nişaburi, Kısas-ı Enbiya, Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Diez A y.3, H. 984 (M. 1577)



Resim 11: Eshab-ı Khef, Nişaburi, Kısas-ı Enbiya
Topkapı Sarayı Müzesi B. 249



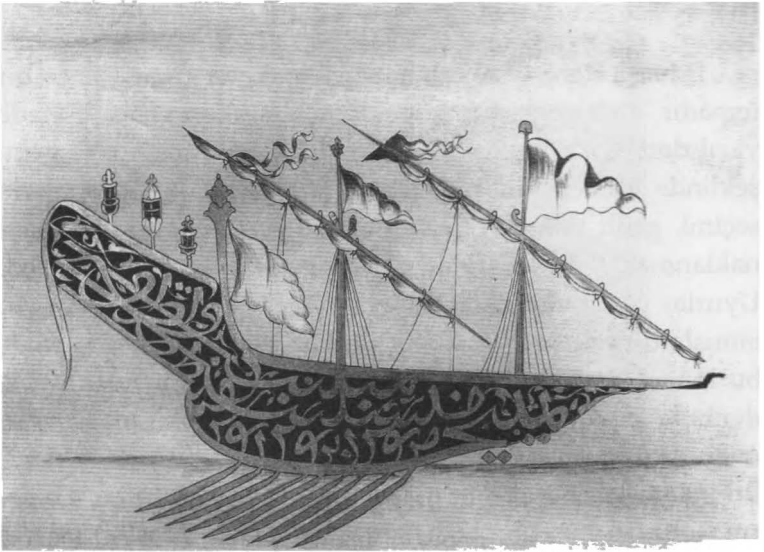
Resim 12: Eshab-ı Kehf, Nişaburi, Kısas-ı Enbiya
Bibliothèque Nationale de France 1313

Eshab-ı Kehf, Osmanlı hat sanatında da sıkça işlenen bir temadır. Yedi gencin ve köpeklerinin isimleri gemi şeklinde yazılırlar⁷⁴ (bkz. Resim 13-18). Eshab-ı Kehf'ten başka gemi şeklinde işlenen sadece *Amentü* cümlesidir. Bu kelimelerin seçimi, gemi şeklinde istiflenmeye uygun olmasından kaynaklanmaz. Gerek Hristiyanlık'ta gerekse İslamiyet'te Yedi Uyurlar çoğunlukla korunmaya yönelik inançlar içinde yer almışlardır. Tehlikeli bulunan deniz yolculukları, özellikle bu inancın daha gözde olduğu alanlardır. Yohannes Koch, deniz yolculuklarında Yedi Uyurlarla ilgili oluşan bu geleneği, Akdeniz'de yaygın olan "Kabirler" inancı ile açıklar.⁷⁵ Bu inanca göre, Kabirler'in isimleri gemilere yazılarak onların korumasına sığınılırdı.⁷⁶ Hat sanatında Eshab-ı Kehf'in gemi şeklinde işlenmesi, Kabirler geleneğinin İslam sanatında devam ettirildiği hissini verir.

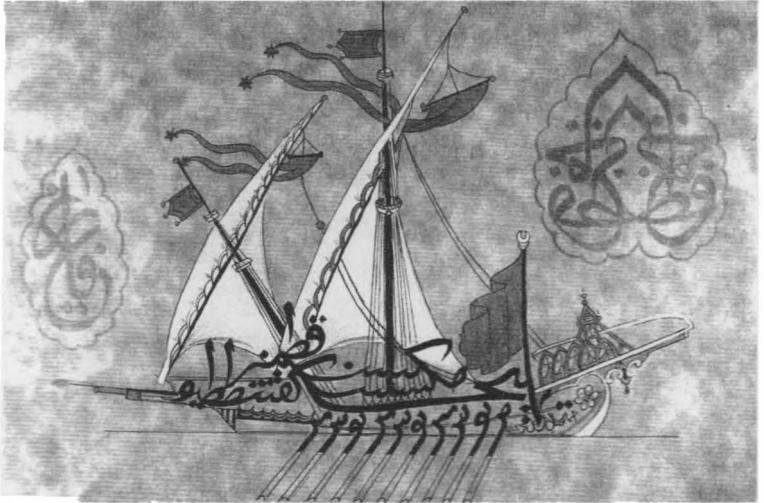
⁷⁴ Erke, Göksoy 1998: 59-62.

⁷⁵ Koch 1883: 65.

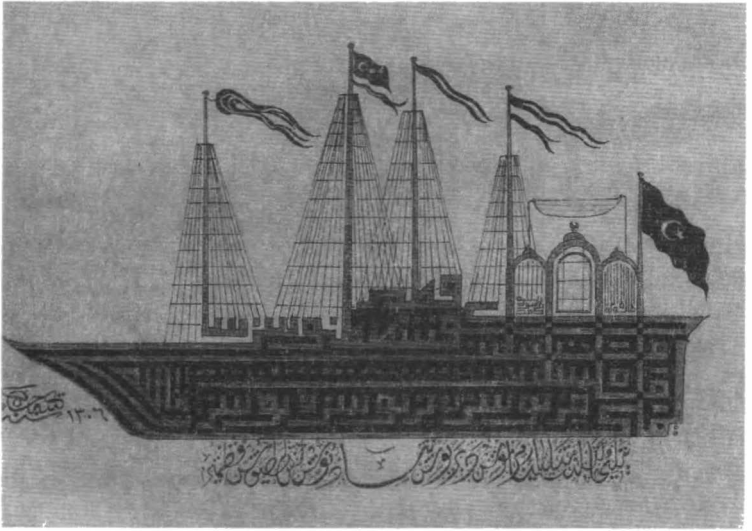
⁷⁶ Picard 1997: 351-352.



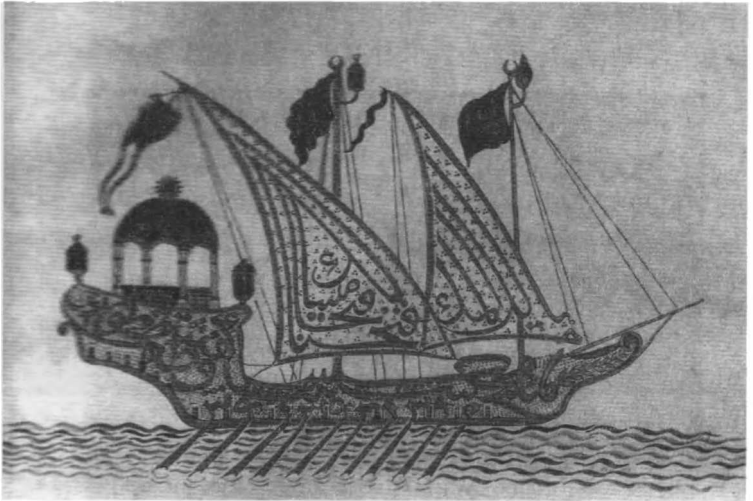
Resim 13: Gemiler, Türk ve İslam Eserleri Müzesi



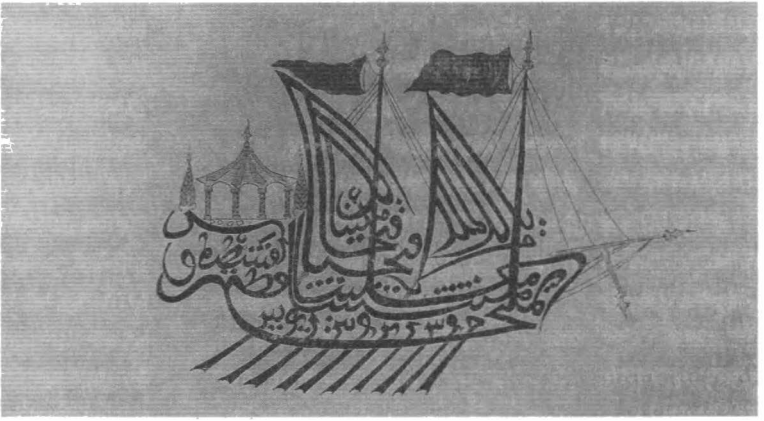
Resim 14: Gemiler, İsmail Derdi, Topkapı Sarayı Müzesi
G.Y. 325/66, H.1102 (M. 1690)



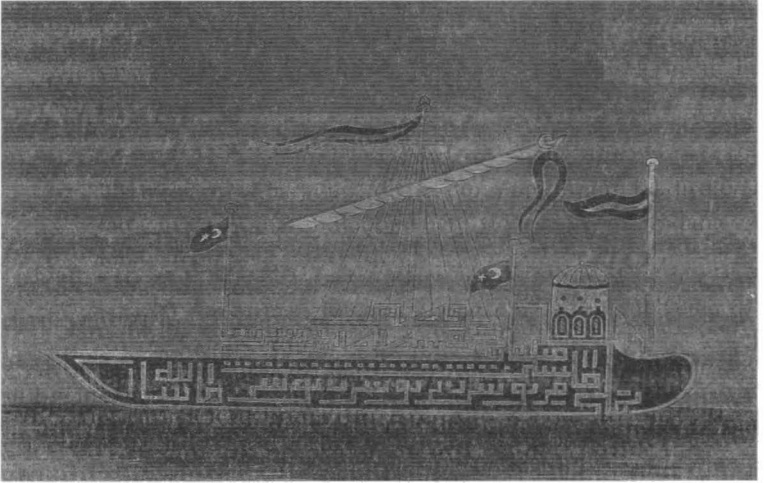
Resim 15: Kufi yazıyla gemi



Resim 16: Köşklü Gemi



Resim 17: Köşklü Gemi, Anonim



Resim 18: Kufi Yazıyla Gemi, Lala İsmail Paşa Camii duvarından,
II. Selim devri

Ayrıca Eshab-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu çeşitli muskaların korumasına da sığınılır.⁷⁷ Bu muskalardan bir 18. yüzyıl Osmanlı örneği, kazıma tekniğinde bezeli, parlatılmış akik muskadır (Varşova Ulusal Müzesi, env. no. 157684). Sekizgen mühürün üzeri nesih hatla hakedilmiştir. Orta bölümde Ashab-ı Kehf ve köpeklerinin isimlerinin harfleri uzatılarak bir yıldız formu oluşturulmuştur. Orta bölümü çevreleyen dış şeritte bir dua, arka yüzünde yine aynı metin yazılıdır⁷⁸ (bkz. Resim 19).



Resim 19: Kazıma tekniğiyle bezeli, parlatılmış akik muska, 3x3 cm. Varşova Ulusal Müzesi, env. No. 157684, Osmanlı dönemi, 18. yüzyıl

⁷⁷ Yumurta şeklinde yine 17-18.yüzyıla ait olduğu düşünülen ilginç muskayı gösterdiği için Dimitris Theodoridis'e teşekkür ederim.

⁷⁸ Kangal 1999: 363.

Bu çalışma sınırları içerisinde her biri ayrıntılı olarak incelenmese de tüm bu örneklerde görüldüğü gibi Yedi Uyurlar Efsanesi'nin yeniden üretildiği her metin, resim ya da muska dönemin toplumsal yapısı ve siyasi dengelerinin izlerini taşır.

IV Kült Merkezleri

Tarihi arka yapının izlerini kült merkezlerinin oluşum sürecinde de takip etmek mümkün. Eshab-ı Kehf Efsanesi'ni ilginç kılan özelliklerden birisi, dünyanın farklı yerlerinde oluşmuş ziyaret yerleridir. Bu çeşitlilik sadece İslami Eshab-ı Kehf ziyaretlerine özgüdür. Hristiyanlıkta Yedi Uyurlar'ın ziyaret yerinin Efes'teki Panayır Dağı'nda bulunan mağara olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Bunun nedenlerinden biri, Efes'in hac ve ulaşım yolları üzerinde yer almasıyla kazandığı önemdir. Daha önce belirttiğim gibi, efsane, Hristiyan dünyasına hac yolu üzerinde bulunan bu ziyaret yeri aracılığıyla yayılmıştır. Efes'te bulunan diğer önemli ziyaret yerleri de buranın yüzyıllar boyunca önemli bir merkez olarak sürekliliğini sağlamış, böylece Efes'te bulunan diğer ziyaretler arasında Yedi Uyurlar mağarası da yüzyıllar boyunca ziyaret edilmiş ve unutulup gitmemiştir. Efes konusunda Hristiyan dünyasında oluşan uzlaşmanın diğer ne-

deni ise kilisedir. İslamiyet'e göre dinin daha fazla kurum-sallaşmış bir hiyerarşi içerisinde tanımlandığı Hristiyanlık'ta kilise belirleyici bir kurum olarak bu uzlaşmayı pekiştirir. Kiliseler arasında çeşitli anlaşmazlıklar olsa da gerek kilise takvimlerinde gerekse dua kitaplarında Efes konusunda bir uzlaşma olduğu görülür. Hacılar için üretilmiş küçük muska ve resimlerde bu konunun özellikle Meryem Ana ile birlikte işlenmiş olması yine ziyaret yeri olarak Efes konusundaki uzlaşmanın göstergesidir.

İslamiyet'te ise pek çok farklı ziyaret yeri vardır. İslamiyet'in kilise kadar kuvvetli hiyerarşik bir kurumsallaşmaya sahip olmaması, yerel kültürlerin oluşumunda ve veliler konusunda Hristiyanlık'a göre görece bir rahatlık sağlamıştır. Hristiyanlık'ta azizlerin kilise tarafından onaylanması önemlidir, en azından kilise kendisinde böyle bir yetki görür. İslamiyet'te ise velileri halkın onayı, kabulü, benimsemesi veli yapar. Fakat, İslamiyet'te ziyaret yerlerinde görülen bu çeşitlilik, daha çok efsanenin *Kur'an*'da nasıl geçtiği ile ilgilidir. *Kur'an*'da sadece mağaranın konumu tarif edilir. Mağaranın nerede olduğu hakkında ise herhangi bir bilgi yoktur. Bu nedenle tefsirlerde de mağaranın yeri konusunda çeşitli tartışmalar vardır. *Kur'an*'da belirli bir yerin gösterilmemesi hem ziyaret yerlerinin oluşmasını, hem de oluşan ziyaret yerlerinin reddedilememesini sağlamıştır. Böylece her ziyaret yeri oluşumunda yerel inançlarla efsane ile ilgili motiflerin karışarak yeni bir sentez oluşturduğu görülür.

Din coğrafyacısı Kandler, Yedi Uyurlar Efsanesi üzerine yaptığı çalışmada, ziyaret yerlerinin oluşmasında ve devamlılıklarının sağlanmasında etkisi olan faktörleri şöyle sıralar: Ziyaret yerlerinin ulaşım ağı üzerindeki konumları, politik

nedenler ve yerleşim merkezlerine uzaklıkları.⁷⁹ Tarih boyunca değişim gösteren bu faktörler her bir ziyaret yerinin ayrı ayrı monografisinin çıkarılmasını gerekli kılar. Bu bölümde, tıpkı metinlerde olduğu gibi İslamiyet'in yayılış sürecinde bu ziyaretlerin nasıl bir bağlamda oluştuğunu genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağım.

Afrika ve Arabistan yarımadasında ve İspanya'da bulunan ziyaret yerleri çoğunlukla 8-13. yüzyıllar arasında İslamiyet içerisindeki tarikat oluşumları ile ilişkilidir. Massignon bu ziyaret yerlerinin oluşumunda özellikle Mevâli hareketinin etkisi olduğunu vurgular.⁸⁰ Anadolu'da ve Orta Asya'da bulunan ziyaret yerlerinde de yine çeşitli sufi hareketlerin ve tarikatlerin izlerine rastlanır. Son olarak daha önce Yedi Uyurlar Efsanesi konusunda yapılan hiç bir araştırmada varlığı tesbit edilmemiş olan Endonezya'da bulunan ziyaret yerinin oluşumu ise 17. yüzyıldan sonra İslamiyet'in kabul edildiği bu toplumdaki özel politik koşullara bağlıdır.

İspanya

İspanya'daki ziyaret yeri, Granada'nın 50 km. kuzeyindeki Loja köyündedir. Bu ziyaret yeri hakkındaki bilgiler İslam'ın İspanya'da yayıldığı dönemlere dayanır. İdrisi, o zamanki adıyla Lausalıların burada bulunan mağaranın Eshab-ı Kehf'in mağarası olduğuna inandıklarını belirtir ve burada neler gördüğünü anlatır: Bir çeşmenin önünden geçip etrafa yedi adamın ve bir köpeğin ölü bedenlerinin yerleştirildiği

⁷⁹ Kandler 1994: 81.

⁸⁰ Massignon 1955: 72.

mağaraya girer. Bu ölü adamların ve köpeğin etleri üzerlerinde kurumuştur. İdrisi bu durumdan çok etkilenir. 1138 yılında mağarayı ziyaret eden tarihçi Zuhuri de, burada mihrabı güneye ve girişi kuzeye bakan bir cami olduğunu söyler. İbn-i Atiya ise bu cesetlerin nereden geldiğine bir anlam veremez fakat bunların çok eski zamanlardan beri burada olduklarını öğrendiğini söyler.⁸¹

Fas

Fas'ta Eshab-ı Khef'e ait olduğu düşünülen iki tane mağara vardır. Bu mağaralar birbirlerine 203 km mesafede bulunan Sofrou ve Rabat şehirlerindedir Sofrou'daki ziyaret yeri ile ilgili olarak halk arasında anlatılan hikâyede ilginç motiflerin bir araya getirildiği görülür. Örneğin, uzun uykularından uyanan gençlerden biri, ekmek almak için şehre indiğinde gencin dilinden kimse anlamaz ve şehirdeki insanlar bu gence göre çok kısıdırlar. Burada bir anda tıpkı Güliwer masalında olduğu gibi dev insan motifi yerel hikâyeye eklenmiştir. Rabat'taki mağara ise şehrin doğusunda kalan sıra dağlardan birisindedir. Kimse bu mağaraya girmeye cesaret edemez.⁸²

Cezayir

Cezayir'de, Setif şehrinde Eshab-ı Khef'e ait olduğuna inanılan ve birbirlerine 65 km mesafede olan iki mağara bulunur.

⁸¹ Kandler 1994: 82-83.

⁸² Kandler 1994: 83.

Bunlardan birisi Setif'in 88 km güneyindeki N'Gaous kasabasında, diğeri ise şehrin 13,5 km güneydoğusundaki Guidjel (Kacal) kasabasında buluna İkcân köyündedir. Ayrıca, İkcân'da 7. yüzyılda inşa edilmiş bir cami ve bu caminin etrafında elli kadar ev bulunur. Cami etrafında oluşturulmuş bu yerleşim merkezinin 600 m güneyindeki bir çiftlikte Eshab-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan mezarlar vardır. Buradaki yerel hikâyeye göre Fas'tan gelen yedi genç bugün çiftliğin bulunduğu yerde uyurlar ve sabaha ölüleri bulunur. Mezarları da uyudukları bu yerdedir. Birçok ziyaret yerinin ortak özelliği olan Roma dönemi kalıntıları bu bölgede de görülür. Bu ayrıntılı bilgileri veren Massignon İkcân'da bulunan Eshab-ı Kehf vakıf kayıtlarını da incelemiştir. Araştırmacı, 1817 tarihli belgelerin toprak mülkiyeti konusunda olduğunu bildirir.⁸³

N'Gaous'ta ise köy mezarlığında gençlere ve köpekleri Kıtmir'e ait olduğuna inanılan yedi büyük ve bir küçük mezar vardır. Bu bölgede gençlerin hâlâ uyuduklarına ve sağır olduklarından etraftaki seslerden rahatsız olmadıklarına inanılır. Bu konuda, halk arasında anlatılan yerel hikâyeye aynı zamanda N'Gaous'un da kuruluş öyküsüdür. Hikâyeye göre olay tiran Dekyanus'un hâkimiyeti sırasında meydana gelir. Burada iyi ailelerden altı genç yaşar. Hükümdar farklı dini seçen bu altı gencin bu dini şehir dışına çıkıp yaymalarını için şehrin etrafına surlar ördürür. Fakat bu zeki gençler kaçmak için iyi bir plan yaparlar. Yumurtadan büyük toplarla oynanan bir oyun icad ederler. Bu oyunu oynarken de topu her seferinde surların çıkışına doğru atarlar. Halk bu

⁸³ Massignon 1955: 79-82.

oyuna çok ilgi gösterir ve merakla bu gençleri izlerlerken gençler halkın meraklı bakışları arasında fark ettirmeden surların dışına çıkıp kaçarlar. Hükümdar arkalarından atlılar gönderir fakat gençleri yakalataamaz. Yolda bir çoban ve dile gelen köpeği onlara katılır. Gençler saklanmak için girdikleri mağarada uzun bir uykuya dalarlar. Uyandıklarında, aralarından birini ekmek almak üzere şehre yollarlar. Fırıncı gencin elindeki parayı görünce onunla bir şato bile alabileceğini söyler. Daha sonra Kralın yanına giden genç eskiden alıştığı gibi secde eder, fakat kral bunu yadırgar. Yedi genç başlarından geçenleri anlattığında, hikâyelerine hiç kimse inanmaz. Bunun üzerine gençlerden biri evine gider ve üzerinde isminin yazılı olduğu eşyaları göstererek anlattıklarını ispatlar. Tekrar mağaraya döndüklerinde, Allah'a dış dünyanın anlamsız işleri ile uğraşmaktan kendilerini koruyup onları yanına alması için dua ederler. İnsanlar mağaraya gelince, gençlerin ve köpeklerinin cansız bedenleri ile karşılaştırlar. Kral onlar içi bir anıt mezar yaptırır ve bu anıt mezar etrafında N'Gaous şehri oluşur.⁸⁴ Rabguzî'nin metnindeki ve Orta Asya kökenli metinlerde de yine top oynama motifinin olması oldukça ilginçtir.

Tunus

Tunus'ta Eshab-ı Khef'e ait olduğu düşünülen mağara Tawzar'dadır.⁸⁵ Bu mağara hakkında çalışmalarda pek fazla bilgi yoktur. Fakat turistik amaçlı çeşitli tanıtım broşürlerin-

⁸⁴ Massignon 1955: 76-79.

⁸⁵ Kandler 1994: 85.

de bu gençlerin yedi kız olduğunu söyleyen kimi bilgilere rastlanır.

Mısır

Mısır'da da Eshab-ı Kehf'e ait olduğu düşünülen iki ziyaret yeri bulunur. Bunlardan biri Kahire'de, Mukaddam Dağında, diğeri ise Mısır'ın güney doğusundaki Khurm al-Asmar dağında bulunur. Kahire'deki ziyaret yeri hakkında çok eski zamanlara kadar uzanan ayrıntılı bilgiler verilirken diğer ziyaret yeri hakkında pek bilgi verilmez. Kahire'deki bu mağara önceleri Kehfü's-Sudan (Zenciler Mağarası) olarak anılırken 10-11. yüzyıllarda artık Eshab-ı Kehf mağarası olarak anılmaya başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ise mağara bir Bektaşî zaviyesi olarak kullanılmıştır.⁸⁶

Yemen

Yemen'de Ta'ziz şehrinde bulunan Sabber dağındaki mağara da 18. yüzyılda Eshab-ı Kehf mağarası olarak bilinir.⁸⁷ Fakat araştırmalarda bu ziyaret merkezi hakkında daha fazla bilgi yoktur.

Suriye

Suriye'de, Şam'ın güneyindeki Belka bölgesinde bulunan Husban köyünde Eshab-ı Kehf'e ait olduğu düşünülen bir mağara vardır. 10. yüzyılda kaynaklarda Cebrail mağarası olarak geçen bu mağara Massignon'un tesbitine göre 12.

⁸⁶ Massignon 1955: 86-87; Sümer 1989: 27; Kandler 1994: 85.

⁸⁷ Kandler 1994: 87.

yüzyılda ya da daha sonra Eshab-ı Kehf'e mal edilmiş ve buraya bir mescid yapılmıştır. Kurtubi, 13. yüzyılda Şam yakınlarında Eshab-ı Kehf mağarası olduğu söylenen bir mağarayı ziyaret ettiğini, burada bir cami ve Er-Rakim denilen bir bina olduğunu söyler.⁸⁸

Irak

Irak'ta Musul'un 53 km kuzeyinde bulunan Dostika köyünde yine Eshab-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan bir mağara vardır. Çoğunlukla Kürtler'in yaşadığı bu bölgedeki mağaranın Yezidiler'e ait bir ziyaret yeri olduğu söylenir.⁸⁹

İran

İran'da Eshab-ı Kehf'e ait olduğu düşünülen mağara, Kirman şehrinin 196 km güney doğusundaki Jiroft kasabasında bulunur. Buraya çok yakın bir yerde bulunan Roma dönemi kalıntıları Dakyanus'un şehri olarak anılır.⁹⁰

Afganistan

Afganistan'da Eshab-ı Kehf ile ilişkilendirilen iki ziyaret yeri bulunur. Bunlardan birisi Meymaneh diğeri de Harekan şehrinde. Harekan'daki ziyaret yerinde Eshab-ı Kehf adına yapılmış bir cami vardır. Bu caminin yanında bir veliye ait olduğu söylenen bir mezar bulunur. Kuduz bir köpek

⁸⁸ Kandler 1994: 86; Massignon 1955: 89; Sümer 1989: 28.

⁸⁹ Kandler 1994: 88.

⁹⁰ Kandler bu yerin adını Almanca'ya "Giruft" olarak transcribe eder. Kandler 1994: 89.

tarafından ısırılanlar buraya getirilir ve Kehf suresi okunarak Eshab-ı Kehf'in köpeği Kıtırmir'den yardım istenir. Böylece hastanın iyileşeceğine inanılır. Meymaneh'te ise yine Eshab-ı Kehf adına yapılmış bir cami bulunur.⁹¹

Çin

Çin'de Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Turfan şehrinin 75 km doğusundaki Toyok kasabasında Eshab-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan bir mağara ve yanında da bir cami vardır. 30 km ötede bulunan Koçu şehrindeki harabelerin de Dakyanus'un şehri olduğu söylenir. Burada İslamiyet'ten önce Budizm, Maniheizm gibi dinler oldukça fazla taraftar bulmuştur. Eshab-ı Kehf'e atfedilen bu mağaranın da daha önce Budist bir tapınak olduğu bilinir.⁹² 15. yüzyılda yapıldığı düşünülen ve Muhammed Siyah Kalem'e atfedilen resimler bu konuyla oldukça ilginç bir paralelik sunar. Çin'deki Budist geleneğin etkilerini taşıyan bu resimlerden üçüne Budizm'den İslamiyet'e geçiş oldukça açık bir biçimde yansımıştır (bkz. Resim 20-22). İlk resimde üç Budist rahip, ikincisinde üç uyur ve üçüncüsünde Yedi Uyurlar resmedilmiştir.⁹³ Emel Esin, burada resmedilen yedi gencin kalender şapkaları giymiş olmasına dikkat çeker.⁹⁴ Bu resimler de sufi gelenekte efsanenin yeri konusunda daha önce ortaya koyulan fikirleri destekler niteliktedir.

⁹¹ Massignon 1955: 89; Sümer 1989: 28-29.

⁹² Sümer 1989: 29.

⁹³ Aslanapa 1954: 77, 83.

⁹⁴ Esin 1985: 95.



Resim 20: Üç Budist Rahip, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2154



Resim 21: Üç Uyur, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2160



Resim 22: Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar), Topkapı Sarayı Müzesi,
H. 2160, y. 83

Orta Asya'da Yedi Uyurlar üzerine pek çok metin de sufi gelenek ve Orta Asya ilişkisine işaret eder. Bu bölgede efsane o kadar benimsenmiş ve o kadar çok metin üretilmiştir ki, Sergiopol'de yaşamış Molla Kuban Ali 1888'de yazdığı tarihi incelemesinde Yedi Uyurlara yirmi yedi sayfa ayırır ve bu metinlere dayanarak olayın Anadolu'da değil Orta Asya'da geçtiğini ileri sürer.⁹⁵ Ünlü orientalist Katanov tarafından derlenen metinler sayesinde bu versiyonlar günümüze kadar ulaşır. Weyh'in 1911 yılında bunların arasından seçtiği dört metin oldukça ilginçtir.

Örneğin, Katanov'un derlediği metinlerden birinde efsane şöyle anlatılır: Medine'den Turfan'ın Karahoca bölgesine biri 15, diğeri 11, diğeri ise 7 yaşında olan üç erkek kardeş gelir. O zamanlar burada altı şehre hükmeden Dakyanus adlı bir kral vardır. Gençler gelince Dakyanus neden geldiklerini soruşturur, yardımcısı "tanrıyı aramak için gelmişler" der. Kral bu ziyaretçilerin oldukça yaşı küçük çocuklar olduklarını duyunca yanına kabul eder. Çocuklara "eğer bu aradığınız tanrı ben isem ne yapacaksınız?" der. Çocuklar eğer öyle ise ona hizmet edeceklerini söylerler. Gece olunca Dakyanus kafasının üzerine bir kedi ve kediye bağlanmış yanan bir mum koyar. Kardeşler kedinin böyle bir şeyi öğrenip öğrenemeyeceği ve gerçekten Dakyanus'un tanrı olup olmadığı konusunda kararsız kalırlar ve bir altı ay daha ona hizmet ederler. Bir gün Dakyanus ile birlikte ava çıkmadan bir gün önce onu yeniden denemeye karar verirler. Gece olunca çocukları Dakyanus'u konuştururken en gençleri kenara bir fare koyar. Kedi fareyi görür görmez yerinden

⁹⁵ Weyh 1911: 299.

fırlar kafasındaki mumları fırlatır farenin peşinden koşar. Böylece çocuklar Dakyanus'un tanrı değil bir hilekar olduğunu anlarlar.⁹⁶

1859 yılında Kazan'da basılan ve Rabguzî'nin Kısas-ı Enbiya'sından çevirilmiş bir metinde ise efsane şöyle anlatılır: Rum'da Dakyanus adında bir kral varmış. Çok güçlüymüş ve komşu ülkenin beyini öldürüp altı çocuğunu rehin almış. Dakyanus'un yönetimindeki tüm halk gibi bu çocuklar da onu tanrı bilip ona tapınmak zorundaymışlar. Bir gün bir kedi fareyle oynarken mumları da devirip yere düşmüş. O an Dakyanus çok korkmuş. Altı kardeş bu durumu görünce Dakyanus'un tanrı olmadığını anlamış ve kaçıp tanrıyı aramaya karar vemişler. Kaçmak için Dakyanus'un düzenlediği turnuvalarda sıra onlara gelince topu var güçleriyle uzaklara atıp bir ara bir köye girip kıyafet değiştirmiş ve yollarına koyulmuşlar. Yolda bir çobanla karşılaşmışlar, çoban onlara ayran vermiş ve nereye gittiklerini sormuş. Tanrıyı aramaya gidiyoruz demişler. Çoban Dakyanus'un tanrı olmadığını öğrenince şaşırılmış ve hikâyelerini dinleyince onlara hak vermiş. Koyunları sahibine teslim eder etmez o da onlara katılmış. Yolda bir köpek de peşlerine takılmış. Ne kadar vursalar da peşlerinden ayrılmamış. Tek ayağından yaralanan köpek dile gelmiş "Her şeye gücü yeten tanrı size lazım da bana lazım değil mi?" demiş. Böylece köpeği kollarına almış yürüyüp akşama bir mağaraya gelmiş ve orada uyumuşlar. Dakyanus bu mağaranın önüne gelince mağaranın örümcek ağıyla örülü olduğunu görüp onlardan ümidi

⁹⁶ Weyh 1911: 290- 292.

kesmiş. Gençler 309 yıl uyumuşlar, uyandıklarında içlerinden Yemliha'yı pazara göndermişler..."⁹⁷

Katanov'un 1766'da basılan ve Kazan'da sıkça basılan Kırgızlar'da da oldukça yaygın olan bir kitapçıktan derlediği metne göre ise, bir gün Hz. Muhammed oturmuş ve şu hikâyeyi anlatmış: "Zenginliği ve gücüyle ünlenmiş Dakyanus adlı bir kral vardı. Ne acıması ne de utanması olan bu kral sabahtan akşama gaddarlık yapardı. Birçok ülkeyi ve halkı yok etti. O zamanlarda kaçmayı düşünen bir kaç arkadaş vardı. Yolda bir çobanla karşılaştılar, o da onlara katıldı. Çobanın köpeği Kıtmir'i ne kadar kovdularsa yanlarından gitmedi. Bir mağaraya gittiler ve orada 300 yıl uyudular."⁹⁸

Sadece Orta Asya'da üretilen metinlerde değil yerel inançlarda da efsanenin önemli bir yeri olmuş. Örneğin yine Tatar metne göre bu gençlerin isimleri çok özeldir ve eğer birisi tüm kalbiyle bu isimleri söyler ya da yanında taşır ise kendisi ve ailesi günahlardan, hastalıktan ve acıdan korunur. Sabahtan akşama kadar isimleri yanında taşıyan uzun ve mutlu yaşar. Tatarlar arasında yaygın olmuş bir diğer inanca göre, bir mektubun postada kaybolmasından sakınmak için zarfta adresin yazıldığı yere "Kıtmir" yazılır. Zamanla bu iadeli tahaütlü yollamak anlamına gelen Rusça "zakaznoe"nın yerini de tutmuş.⁹⁹ Orta Asya'da İslamiyetin yayılması sürecinde bu metinler, inançlar ve resimlerin ayrı bir çalışmada değerlendirilmesi oldukça ilginç sonuçlar verebileceği benziyor.

⁹⁷ Weyh 1911: 294- 295.

⁹⁸ Weyh 1911: 297.

⁹⁹ Weyh 1911: 301.

Endonezya

Endonezya'nın Medan şehrinde bulunan Sumatra yaylasında yaşayan Gayo topluluğu Eshab-ı Kehf'i hayatlarında önemli bir yere koyarlar. Yaşamlarını sürdürdükleri bu dağların her birinin bir evliyası olduğuna inanırlar. Buradaki yerel hikâyeye göre, Tanrı dünyayı yarattığında yedi evliya yollar. Bu evliyalar yanlarında Kıtırmir, Sijeni ve Kumang adlarında üç tane köpek alırlar. Tanrı Adem'in ruhunu şeytandan koruması için Doloh adında bir köpek daha yollar. Bu yedi evliya dağlarda yaşar her dağın bir evliyası vardır. Her deneyimli avcı bu evliyalardan birisi ile çalışır. Köpek sahibi olmak için öncelikle bir evliyaya sahip olmak gerekir. Evliyalar insanlar gibidirler fakat insanlara kendilerini göstermemek için bir peçe takarlar. Endonezya'da İslamlaşma süreci 13. yüzyılda başlar, 15. yüzyılda bazı topluluklar İslamiyet'i kabul etmişlerdir. 17. yüzyıla gelindiğinde ise toplumun çoğu Müslüman'dır. Bowen, bölge ile ilgili çalışmasında politik zorlukların yaşandığı dönemlerde evliya kültürlerine insanların daha fazla sarıldıklarını anlatır. Yedi Uyurlar da bu evliyalar arasındadırlar. Örneğin 1963 yılında yaşanan askeri darbede ölenler hakkında çeşitli inançlar oluşmuştur. Bu askeri darbede ölen birçok komünistin ölmediğine ve evliya olduklarına, zor durumdakilere yardım ettiklerine inanılır.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Bowen 1993: 4.

Türkiye

Ziyaret yerlerinin en yoğun olduğu bölge, Anadolu'dur. Anadolu'da şu ana kadar varlığı tesbit edilebilen altı ziyaret yeri bulunur (Bkz. Harita 2, s. 21). Bunlardan Diyarbakır, İçel, İzmir ve K. Maraş illerinde bulunan ziyaret yerleri halen inananlar tarafından ziyaret edilirler.

Malatya

Malatya'da bulunan ziyaret yeri artık bilinmemektedir. Fakat Kandler'e göre Malatya'nın 80 km kuzeydoğusunda, Arap coğrafyacı Yakut'un bildirdiği bir Yedi Uyurlar ziyareti bulunur. Bu ziyaret yerini Hristiyanlar ve Müslümanlar'ın birlikte ziyaret ettikleri ve hemen yanında bir kilise bir de cami olduğu söylenir. Bu yerin yukarısındaki bir evde ise canlı gibi görünen ölümler olduğunu, Rumlar'ın bunların kendi vatandaşları olduğunu savundukları, Araplar'ın ise Arap savaşçıları olduklarını savundukları belirtilir.¹⁰¹ Bu bilgiler, bu ziyaret yeri üzerine derinlemesine yapılacak bir incelemenin İslamlaşma konusunda ilginç veriler sunabileceği hissini yaratır.

Sivas

Kandler, Moltke'nin mektuplarında Sivas'ta Gaziler köyünde bulunan Gaziler mağarasının Yedi Uyurlar ziyareti olarak adlandırıldığını bildirir. Yedi Uyurların burada uyuyup sonra

¹⁰¹ Kandler 1994: 89; Le Streng 1895: 740.

Kayseri'ye taşındıkları gibi bir söylenceden de bahsedilir. Gaziler köyü bu dönemde bir Ermeni köyüdür ve burada hiç Müslüman yoktur. Mağarada ise küçük bir kilise vardır.¹⁰² Bu bilgiler bu mağaranın bir Hristiyan kült yeri olabileceğini gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi Ermeni edebiyatında da efsane-nin pek çok uyarlaması bulunur. Bu durum Ermeniler'e ait bir Yedi Uyurlar ziyareti olması ihtimalini güçlendirir. Fakat bu konunun gerçekten derinlemesine incelenmesi gerekir. Bunun için dönemin Ermenice kaynakları etraflıca incelenmelidir. Eğer bu bilgiler doğruysa, Hristiyanlık'ta Efes dışında bir Yedi Uyurlar ziyareti ilk kez bulunmuş olacaktır. Efes'teki ziyaret yerinin bulunduğu Panayır dağına senenin belli bir gününde sürekli ziyaret ettikleri bilinen Ermeni kilisesine bağlı Hristiyanlar'ın,¹⁰³ Yedi Uyurlar için başka bir kült yeri daha oluşturmaları ihtimali ilginçtir.

Diyarbakır

Diyarbakır'ın Lice ilçesinin yaklaşık 15km güneybatısında bulunan Derkam köyünün kuzeyindeki Rakim ya da Eshab-ı Kehf Dağı olarak adlandırılan dağda bulunan mağaranın Eshab-ı Kehf'e ait olduğuna inanılır. Köyün adı olan Derkam'ın "Der-i Rakim"den geldiği düşünülür. Bunun tıpkı diğer Süryani kiliselerinin adı gibi Deyr-i Rakim olarak da okunan Rakim kilisesi olduğu düşünülür. Örneğin Mar-din'deki kiliselerden birinin adı Deyr-ül Zafaran'dır. Nitekim buradaki Eshab-ı Kehf camisinin daha önce bir kilise olduğuna inanılır. İçeri girince caminin giriş kapısı üzerinde

¹⁰² Kandler 1994: 90.

¹⁰³ Türkoğlu 1986: 110.

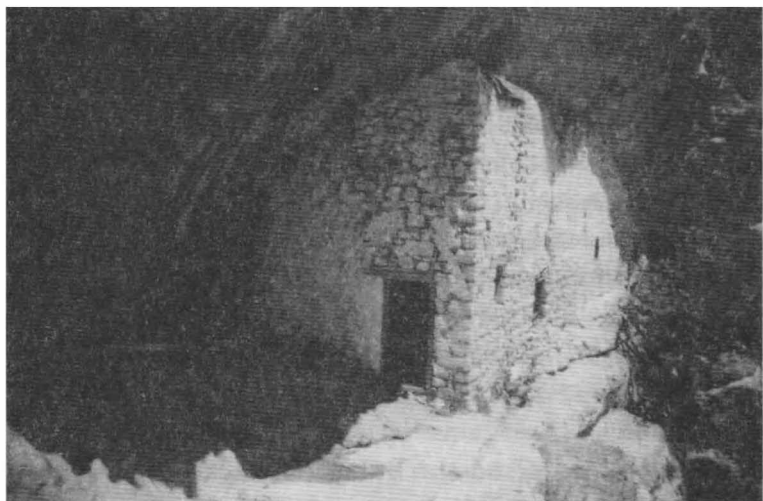
bulunan yazının bu kiliseye ait olduğu, kilise camiye çevirilince ise girmeden giriş kapısı üzerinde bulunan yazının yazıldığı ve Lice'nin 18 km güneyinde ve Diyarbakır-Genç-Bingöl yolu üzerinde bulunan Fis ovasındaki Roma dönemi harabe şehrin kalıntılarının Dekyanus'un şehrinden kaldığı düşünülür. Bu ovanın adının da Efsus'tan geldiği söylenir.¹⁰⁴ Dekyanus'un sarayı olduğu söylenen yapıda yeraltında kayalardan oyulmuş depolar, üzüm suyu sıkma havuzları gibi yapılara rastlandığı söylenir. Bu ovada, 2000 yılı yazında, yanmış bitki örtüsünün arasında yüzeyde birkaç sütundan başka birşeye rastlanamamıştır.

Eshab-ı Kehf mağarası Derkam köyünün az ilerisinde yükselen Rakim dağındadır. Buraya oldukça dik bir yokuşu tırmanarak ulaşılır. Mağaranın girişindeki duvar kalıntılarının Dekyanus'un ördürdüğü duvar olduğuna inanılır. Buradan, kayalar oyularak meydana getirilen yekpare taş basamaklarla Eshab-ı Kehf'in saklandıkları söylenen mağaraya çıkılır (Fotoğraf 1-3).¹⁰⁵ Burası kayadan oyulmuş oldukça geniş bir mağaradır. Mağaranın sağ köşesinde genişçe, derin bir oyuk vardır. Eshab-ı Kehf'in, Dekyanus'un askerleri tarafından aranırken bu oyuntu köşede kayboldukları, bunun üzerine Dekyanus'un mağaranın dış ağzını duvarla ördürerek onları açlıktan ölüme terk ettiğine inanılır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Beysanoğlu 1957: 117-118; Kandler 1994: 90; Abakay 2000: 2.

¹⁰⁵ 2000 yılı yazında Lice'ye bu mağarayı incelemek için gidildiğinde Derkam köyünden yukarıya mağaranın olduğu dağa çıkma izni alınamamıştır. Köyde çekilen fotoğraflar hariç çekilen fotoğrafların hepsi Diyarbakır'daki inceleme sırasında elinden gelen her konuda yardımcı olan İl Zirai Mücadele Müdürü Eyüp Kıran'ın aracılığı ile Lice İlçe Tarım Müdürü Mehmet Soku tarafından çekilmiştir. Her ikisine de yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

¹⁰⁶ Beysanoğlu 1957: 118.

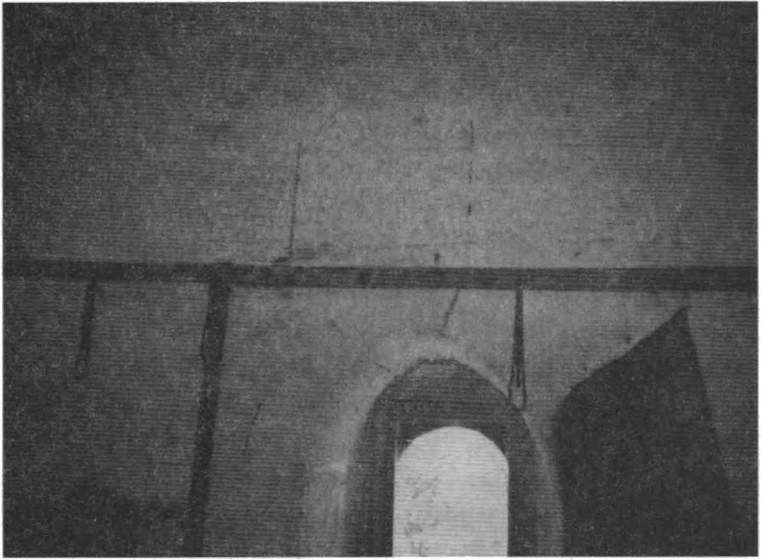


Fotoğraf 1



Fotoğraf 2

Derkam'ın köylülerinden edinilen bilgiye göre her yılın Mayıs ayında bu mağara Diyarbakır'ın farklı bölgelerinden gelen ziyaretçiler tarafından ziyaret edilir. Çünkü uyuyanların, yalnız Mayıs ayında uyanık kaldıkları, diğer aylarda uyuduklarına inanılır. Ziyaret sırasında dilekler tutulup adaklar adanır. Mağara duvarlarındaki oyuklara taş sıkıştırılır ve dilekler dilenir, sıkıştırılan taş düşmez ise dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Mağaranın hep nemli olan duvarının uyuyanların terleri olduğu söylenir. Mağarada bulunan izlerin ise Kıtmır'ın ayak izleri olduğuna inanılır.¹⁰⁷



Fotoğraf 3

¹⁰⁷ Helimoğlu Yavuz 1993: 190.

1967 yılında Fis ovasındaki şu anda harabe halinde bulunan kahveyi çalıştıran Selim Selçuk'tan derlenen yerel hikâye şöyledir:

"Dekyanus Acem hükümdarlarının mezarlarını korumakla görevli olan Kakanus'un oğludur. Babası ölünce ondan öğrendiği bu mezarlardan birisini gizlice açar, içindeki değerli eşyaları çalar. Acemistan'ı terk edip köyünün bulunduğu Fis ovasına yerleşir. Burada eşkiyalık yaparak geçinir. Kendisini hükümdar ve tapınılan putların koruyucusu ilan eder. Bugünkü Firdevs köyü onun cenneti, Cinezor köyünün ise cehennemi olduğuna inanılır. Emrindeki yedi beyzade kardeşin puta tapmadıklarını ve tek Allah'ın propagandasını yaptıklarını öğrenir. Bunların hemen yakalanmasını emreder. Durumu öğrenen yedi kardeş Rakim dağındaki mağaraya sığınır. Dekyanus bunu öğrenince mağarada gençleri arattırır. Mağaradaki oyuga saklanan gençleri askerler fark edemezler ve gençler burada uykuya dalarlar. Dekyanus gençleri bulamayınca açlıktan ölmeleri için mağaranın ağzını duvarla ördürür. Üç yüz dokuz yıl sonra bir çoban ağıl yapmak için bu duvarı yıktırır. Gençler uyanır. Yemliha şehre ekmek ve katık almak için gider..."¹⁰⁸

Irak'taki ziyaret yerinin olduğu Dostika Köyü gibi Diyarbakır'ın Derkam Köyü de çoğunlukla Kürtler'in yaşadığı bir yerleşim merkezidir. Süryani, Ermeni, Arap, İran ve Türk yazınına bu derece giren efsanenin Kürtçe kaynaklarda da geçmesi mümkün. Özellikle Yezidilik ilişkisi de göz önüne alındığında, bu konuda ileride yapılacak çalışmalar ilginç veriler sunabilir.

¹⁰⁸ Beysanoğlu 1957: 118. Helimoğlu'nun yine derlediği hikâye de hemen hemen aynıdır. Helimoğlu Yavuz 1993: 189.

İçel

İçel'in Tarsus ilçesindeki ziyaret yeri, Tarsus'un 10 km kuzey batısında bulunur. Ziyaret yeri düz ve geniş bir ovada çok yüksek olmayan bir dağın eteklerindedir. Caminin oldukça ince ve uzun bir şekilde yapılmış ince minaresi, çok uzaktan görünür. Cami girişinin hemen yanında, Eshab-ı Kehf'in uyuduğu düşünülen mağara vardır (Fotoğraf 4-5).



Fotoğraf 4



Fotoğraf 5

Bu oldukça etkileyici bir mağaradır. Duvarlardan gözyaşı gibi sular damlar. Gençlerin gözyaşları olduğuna inanılan bu sular, kutsal sayılır. Burada inançların çok çabuk değiştiği görülür. Mağara girişindeki taş kimi zaman gençlerin devesi olarak adlandırılırken kimi zaman taşın üzerindeki ayak izine benzetilen izin gençlere ait olduğu söylenir. 2000 yılı yazında ise bu taş ile ilgili bir inanç olmadığı söylenmiştir. Afşin’de olduğu gibi Kıbrıs çıkartması sırasında burada da, gençlerin uyanıp askerlere yardım etmeleri ile ilgili çeşitli inançlar oluşmuştur. Caminin hemen yanında küçük dükânların oluşturduğu bir pazar bulunur (Fotoğraf 6). Burada çeşitli muskalar, dini kitaplar, dini resimler, eşarplar, oyuncaklar ve çeşitli hediyelik eşya satılır.



Fotoğraf 6

Bu ziyaret yeri ile ilgili bilgiler en geç 17. yüzyıla dayanır. 17. yüzyılın ünlü gezgini Evliya Çelebi, Afşin ve Tarsus'ta Eshab-ı Kehf mağaralarını gezdiğini ve mağaranın Tarsus'ta olduğunu söyler.¹⁰⁹ Osmanlı dönemi kaynaklarında mağaranın yeri Tarsus olarak geçer. Akgündüz bu döneme ait kaynakları incelemiş ve bunlara kitabında yer vermiştir. Buna göre, 19. yüzyılda Eshab-ı Kehf vakfının gelirlerinin zaviyedarlık ve nezaret görevleri için yeterli gelmediği konusunda devlet hazinesine yapılan başvuru nedeniyle, mağaranın yeri konusunda bir araştırma yapılmıştır. Tarsus Sancağı meclisinin yaptığı bu araştırma sonucunda, ziyaret yerinin Tarsus'ta olduğuna karar verilmiş ve eskiden olduğu gibi vakfın zaviyedarlığının Nakşibendiye tarikatı mensup-

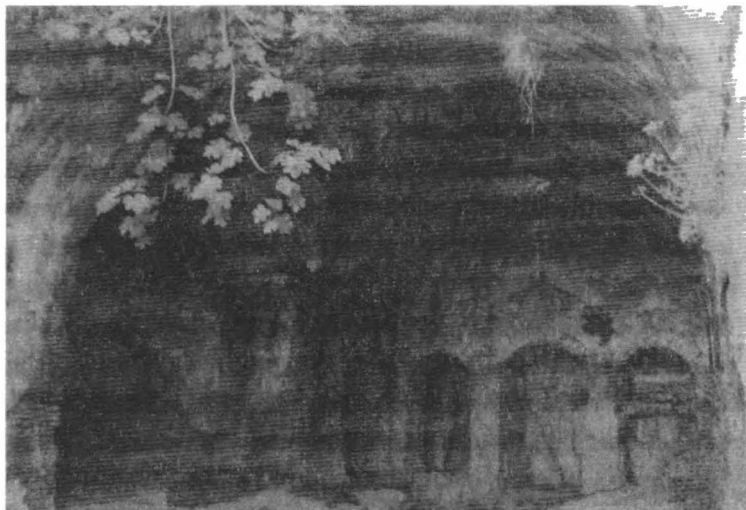
¹⁰⁹ Babinger 1957: 241-245, Evliya Çelebi 1996: 160-161.

larına verilmesine karar verilmiştir. Bunun üzerine konu Evkaf-ı Hümayun Muhasebesi'ne havale edilmiş, burada ise vakıf defterlerinde bu vakfa ait bir kayıt olması nedeniyle vakfa gereken tahsilâtın yapılacağı bildirilmiştir. Oldukça yeni görünen yapı 1872 yılında Sultan Abdülaziz'in annesi tarafından tamir ettirilmiştir.¹¹⁰

İzmir

İzmir'in Efes ilçesindeki Panayır dağı eteklerinde bulunan Yedi Uyurlar ziyareti, özellikle Hristiyan kültüründe önemli bir kült yeridir. Burası Artemis tapınağı, Meryem Ana'nın evi olduğuna inanılan ziyaret yeri gibi birçok kült yerinin bir arada olduğu bir bölgedir. Sadece Hristiyanların değil Müslümanların da burayı ziyaret ettikleri bilinir. 2000 yılı Eylül ayında burada yapılan incelemede, alanın ziyarete kapatılmış olduğu görülmüştür (Fotoğraf 7).

¹¹⁰ Kapının üstündeki kitabede şu yazı bulunur: "Cenab-ı mader-i Abdülaziz Han eyledi cedid / Bu akdes ba'bed-i Eshab-ı Kehfi hasbeten lillah / Safa bulmakta ruh-ı valid-i şahane-i Mahmud Han /Eyledikçe bin böyle eserler su be su her gah/ Ana müfti-i şehir Ahmed Efendi dai-i hassı/ Kılub dikkat yapıldı Tarsus'da bu ibadetgah/ Kulu Nüzhet dahi tarih-i tammin eyledi takdim/ Yine Eshab-ı kehf'i zinde kıldı işbu beytullah. 1289" Akgündüz 1993: 408-414, 430.



Fotoğraf 7

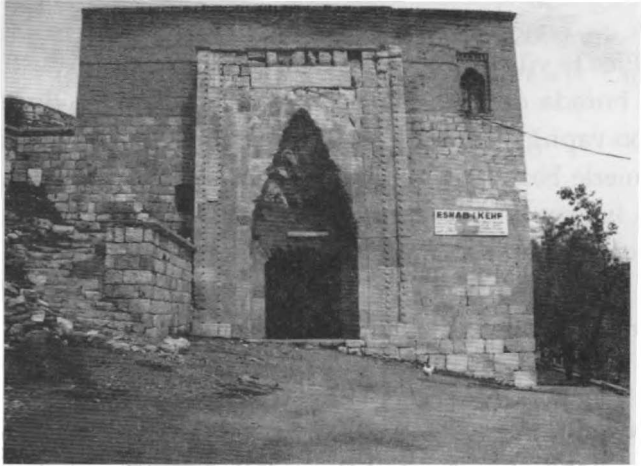
Efes'te yüz yılı aşkın bir süredir kazı yapan Avusturyalı ekip burada da kazı çalışmalarına başlayacaktır. Bu ekibin en son yaptığı "Teras Evleri" projesinde evlerin duvarlarının resimlerle bezenmiş olduğu görülür. Yedi Uyurlar mağarasının hemen altında da duvarları eskiden resimlerle bezenmiş olduğu anlaşılan odacıklar bulunur. Burada yapılacak olan kazı çalışmaları konunun aydınlatılması açısından çok önemli olacaktır.

Kahramanmaraş

Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde bulunan Eshab-ı Kehf ziyareti, özellikle Selçuklular döneminde ünlenmiştir. 13. yüzyılın başlarında burada bulunan kilise harabeleri üzerine Maraş Valisi Nusretüddin Hasan bir zaviye ve bir cami yap-

tırarak vakıf kurar. Bu sırada Efsus (Afşin) köyünün diğer yarısı da Dede Baba zaviyesine vakfedilir. Maraş Tahrir Defteri'ndeki kayıtlardan Eshab-ı Kehf'teki cami ve zaviyenin (Fotoğraf 8) 1324 yılından beri Emir Hüsameddin bin es-Seyyid Hüseyin el-Hüseyini et-Tirmizi'ye bağlı olduğunu anlaşılr. Tirmizi'nin Mevlana'nın hocası Burhaneddin Tirmizi soyundan olduğu düşünülmektedir.¹¹¹ Bu bilgiler de yine Anadolu sufi hareketi ile buradaki kült yeri arasında doğrudan ilişkiler kurulmuş olduğuna işaret eder.

Camide bulunan devşirme malzeme, bölgenin İslamlaşma sürecinde gerek cami gerekse zaviyenin önemli bir rolü olduğunun mimarideki yansımalarıdır. Bu devşirme malzemeler caminin farklı yerlerinde görülür. Örneğin sütunlar Erken Roma dönemine ait iyon başlıklı sütunlardır.



Fotoğraf 8

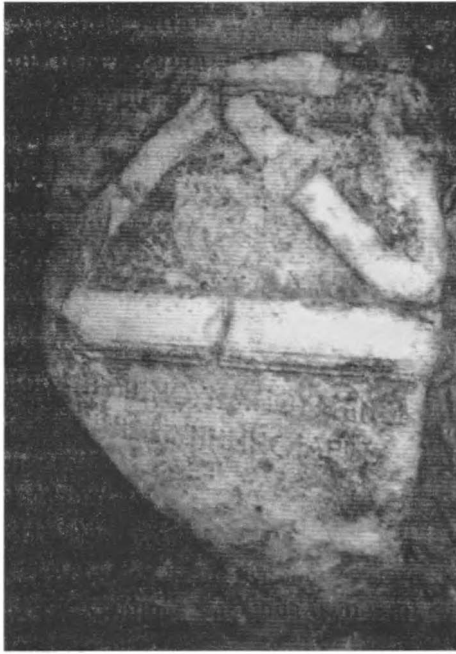
¹¹¹ Yinanç 1969: 312-314.

Caminin mihrabında yine ayrı döneme ait çok ince işlenmiş istiridye motifli mermer malzeme bulunur (Fotoğraf 9).



Fotoğraf 9

Mağaraya caminin içinden girilir. Girişte sağ tarafta aynı döneme ait mermer bir devşirme malzeme kullanılmıştır. Mağaraya girerken ziyaretçiler sırt ağırlarına iyi geldiğine inandıkları bu taş ağırlarını sürerler. Bu taş "sırt taşı" denilir. Bazıları ise bu taş ağırlarını dayayıp bir dilek dilerler ise dileğin yerine geleceğini düşünerek burada dilek dilerler. Mağara içerisindeki kutsal sayılan suyun yanında bulunan ve hakkında çok çeşitli yorumlar yapılan roma dönemine ait malzeme ise bir kadının kocası için yaptırmış olduğu mezar taşıdır (Fotoğraf 10).



Fotoğraf 10

Mağara oldukça engindir. İçerideki dar geçitten günahı olanların geçemeyeceğine inanılır (Fotoğraf 11).

Osmanlılar döneminde ise yolların sapaasında kalan bu ziyaret yerinin gitgide unutulduğu görülür. Son zamanlarda yapılan yenileme çalışmaları ile burada yeniden bir canlılık göze çarpar. Burada da Tarsus'ta olduğu gibi gençlerin Kıbrıs çıkartması sırasında dirilip askerlere yardım ettiklerine inanılır. Ayrıca gençlerin ölmediği, arada sırada etrafta onları görenlerin olduğu, özellikle trafik kazası gibi zor durumlardan insanları koruduklarına inanılır.



Fotoğraf 11

Afşin kaynaklarda ortaya çıkan Hıristiyan ve İslam mistisizmi arasındaki ilişkiyi en açık biçimde ortaya koyan kült yeridir. Burası hem Monofizit hareketinin ve sonra Ermeni kilisesinin hem de Anadolu sufi hareketinin önemli bir merkezi olmuştur. Bu açılardan önemli kült yerlerinden birisidir. Döneme ait Ermenice, Arapça ve Türkçe metinler incelenerek yapılacak derin bir çalışma bu konuda daha ayrıntılı veriler sunabilir.

Sonuç Yerine

Hıristiyanlığın ve İslamiyet'in ilk yayıldığı dönemlerden Monofizitlik'e, hacca, Sufi geleneğe ve bugünkü ziyaret yerlerine Yedi Uyurlar Efsanesi çevresinde anlattıklarım, dilden dile gezen Yedi Uyurlar Efsanesi üzerinden onu benimseyen ve yeniden üreten farklı dillerden, dinlerden ve mezheplerden insanların yaşamlarında umudun tarihine bir gezi oldu. Yedi Uyurlar etrafında oluşan inançlar, üretilen metinler, sanat eserleri ve ziyaret yerleri öylesine çok ve çeşitli ki, buraya bunların hepsini almam mümkün olmadı. Örneğin Anadolu'da üretilen sufi yorumlardan sadece birkaç örnek vermekle yetindim. Oysa Osmanlı döneminde yazılmış her sufi metinde Eshab-ı Kehf'in nasıl bir yorumunun yapıldığı, yorumu yapanın dönemin şartlarına göre seçtikleri inanç, yönetime karşı aldıkları tutum konusunda ilginç veriler sunabilir. Umudun tarihi uzun, geniş ve derin bir alan. İnsan var oldukça umut etmiş, çeşit çeşit umutlar, inançlar ve efsanelerin yorumlarına yansımış ve bu alanda yapacak daha çok iş var.

Bu çalışma çevresinde incelenen çeşitlilik ise, biri efsane çevresinde oluşan malzemenin değerlendirilme yöntemi açısından, diğeri tarihsel açıdan, üçüncüsü antropolojik açıdan ilginç olan üç noktaya ışık tutuyor. Efsaneleri ulusal kültürlerin ya da bazı toplumlardaki zihniyetlerin doğrusal yansımaları olarak görmek ya da kökenlerini araştırmaya kalkmak yerine, efsaneleri yeniden üreten kişilerin toplumsal statüsünü, içinde bulundukları durumu ve kafalarındaki ideolojik hegemonyalarını yansıtan metinler olarak değerlendirmek, her bir metni geçmişinin zaten belirlenmiş çizgisini devam ettiren bir metin olarak görme kısırlığından kurtarıyor. Her insana, olanı edilgen olarak üstlenen birey olarak değil konuşmaya, yazmaya, boyamaya, yani üretmeye başladığı an, kendi istemini de ortaya koyan özne olarak bakmaya başlıyoruz ve metnin üretildiği bağlam hakkında ipuçlarının peşine düşüyoruz.¹

Böylece ortaya çıkan veriler tarihsel olarak İslamlaşma sürecinde dinler arasında açılan patikalara da ışık tutuyor. Kendinden önce Hıristiyanların ve Yahudilerin bu konuda söylediklerini yadsımayıp, bu üç dinin de ortak teması olan "her şeyi bilen Allah" kavramına vurgu yapan Kur'an'daki *Kehf Suresi*'nin kapsayıcılığı, bu patikanın en temel çizgisini oluşturur. Daha sonra rivayet tefsiri edebiyatını oluşturan ulemanın çevrelerindeki bilgilere açık oluşları ve kendilerinden önceki bilgi birikimini eserlerine almaları, yeni İslamiyet'e geçen halka daha önceki inançlarının bir bölümünü bulabilmelerini sağlar ve Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslami-

¹ Bu yaklaşımın dayandığı tarihsel süreç ve Yedi Uyurlar Efsanesi hakkında yapılan çalışmaların değerlendirilmesi için bakınız Ek 1.

yet arasında köprücükler kurar. Özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyet'in mistik yorumları arasında kurulan bu köprülerin temel felsefi arka yapısını Yeni-Platonculuk oluşturur. Bu, kendisini özellikle İslam tasavvufunun vahdet-i vücud (varlık birliği) inancı ile Monofizit yaklaşım arasındaki biri birine oldukça benzer ilkelere gösterir. Nitekim Monofizit hareketinin Anadolu'da ve Afrika'da güçlü olduğu bölgelerde İslam mistisizminin ve Mevâli hareketin güçlülüğü buralardaki Yedi Uyurlar ziyaretlerinde görülen çarpıcı bir ilişkidir. Orta Asya'da da sufi gelenek ve Budist gelenek arasında da köprüler kurulduğu ve bunun Yedi Uyurlar yorumlarında da yansıdığı görülür.

Din antropolojisi açısından, Yedi Uyurlar Efsanesi'nin yüzyıllarca benimsenip yaşatılmasında en önemli rolü insanlara umut veren öğelerinin oynadığını düşünüyorum. İnsanların umutsuz oldukları konularda, Yedi Uyurlar inancı tarih boyunca insanlara umut vermiş. Bu nedenle her üretilen metine üreticisinin umutları da yansımış. Dilden dile Yedi Uyurlar Efsanesi'ni yeniden üretenlerin tarihi, aynı zamanda umudun tarihi. Yedi Uyurlar inancı, sadece tehlikeli deniz yolculuklarında, hac yolculuklarında ya da hastalıklara karşı Yedi Uyurların adlarının yazıldığı muskalar aracılığı ile insanların kendilerini karşısında güçsüz hissettikleri coğrafi şartlar ve hastalıklara karşı değil aynı zamanda kendilerini karşısında güçsüz ve çaresiz hissettikleri iktidarlara karşı da direnme gücü vermiş bir inanç. Diğer ölümden sonra dirilme inancı üzerine kurulu olan kültürler gibi Yedi Uyurlar inancı da insanların baskı gördükleri ve ümitsizliğe düştükleri dönemlerde güçlenir. Nitekim Hıristiyanlık'ın ilk yayıldığı yıllarda Roma İmparatorlarının baskılarına karşı,

Monofizit hareket içerisinde vergilerin, savaşların ve açlığın halkı ezdiği Anadolu halkının, Roma İmparatorluğu'nun kilise üzerindeki monopolüne, Afrika'da yeni Müslüman olan halkın Arap ırkçılığına, fütüvvet gruplarında şehir çeteleri oluşturan gençlerin haksızlıklara, Anadolu'daki sufi tarikatların Moğol baskısına karşı direnişlerinde Yedi Uyurlar Efsanesi Allah'ın inananları koruyacağına olan inancı destekleyen bir imge olarak önem kazanır.

Bu dini hareketlerde, taşınan muskalarla umud edilen bireysel kurtuluştan ciddi bir farklılık var. Artık toplumsal bir hareketin bir parçası olmuş bir inançtan, inanların zorluklara karşı birlikte direnmelerinden bahsediyoruz. Efsane-nin en önemli motiflerinden olan uyku bu direnmenin tarzı-nı da gösteriyor. Karşısında kendisini çaresiz hissettiği otoriteye karşı güçsüz hiçbir şey yapmadan beklemek diyebileceğimiz uyku halini seçiyor ve kendi baş edemediği sorunları zamana havale ediyor. Hatta zamanın da bu işi çözeceğinden umudu kalmadı ise ölümden sonra dirildiği ikinci hayata havale ediyor. Dilden dile yeniden üretilen efsane güçsüzlerin ideolojik örgütlenmesini sağlıyor. Devrimci bir güç olarak umudu örgütlüyor.²

² Devrimci bir güç olarak umudu inceleyen Ernst Bloch'un umut felsefesi ve onun din hakkında söyledikleri bu çalışmanın ortaya çıkması sürecini derinden etkiledi. Nitekim üç ciltlik eserin özellikle son cildinde din ve yeniden dirilme temalarına yer verilir. Bloch'un kullandığı dilin yapısı nedeniyle çevirisi oldukça zor olan bu kitabın henüz sadece ilk cildi Türkçe'ye çevrildi. Bloch, 2007).

EK I

Efsaneler ve Tarih

“Efsane birşeyleri gizlemez ya da birşeylere işaret etmez; efsane ne bir yalandır ne de bir itiraftır: o bir yansımadır.” (Barthes 1972: 129).

Efsaneler, “halkın imgesinde doğup ağızdan ağıza dolaşan ve konusu çoğu kez olağanüstü nitelikte olan öykü”lerdir.³ Bu öyküler kimi zaman toplumda bilgi birikiminin aktarılması, kuralların sağlamlaştırılması ya da bir başkaldırının, değişimin meşrulaştırılması konusunda işlevsel bir rol üstlenirler. Bir efsanenin yansıttığı düşünce yapısı, ancak o efsanenin içinden çıktığı toplumsal yapı içerisindeki işlevi ve hangi bağlamda ortaya çıktığı incelenerek anlaşılır. Hangi

³ *Türkçe Sözlük*, 256, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979.

koşullarda anlatıldığı anlaşılmayan bir efsanenin hangi umutların, acıların ya da kaygıların yansıması olduğu da anlaşılamaz. Örneğin, rüyasında Osman Gazi'nin karnından çıkan ağaç, Osmanlı devletinin kendi varlığını meşrulaştıran bir köken arayışının yansımasıdır.⁴ Benzer bir şekilde Akşemsettin'in İstanbul'un fethi ile ilgili rüyasından bahseden efsane, fethin dini atıflarla meşrulaştırılmasında önemli rol oynar.⁵

Ortaçağ'da insanların yaşamında önemli bir yeri olan efsaneler, tarih yazımında uzun zamanlar ihmal edildi. Efsanelerin anlatıldığı metinler, gerçek dışı olayları yansıtan edebi eserler olarak tarihçilik alanından çoğu zaman dışlanıp, edebiyatçıların incelemesine bırakıldı. Efsane metinleri ile ilk olarak folklor çalışmaları içerisinde ilgilenildi. Bu ilgi Rusya ve İsveç arasındaki beş yüz yıl süren savaşta arada sıkışan, 1809'da işgal edilen ve 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde resmi akademik dilin de İsveççe olduğu Finlandiya'da Fince ve Fin ulusunun geleneklerinin unutulması tehlikesine karşı oluşan milliyetçi hareketin etkisindeki Fin Okulu ile başladı. Fin Okulunun önde gelen isimlerinden Elias Lönnrot (1802-1884), halk arasında baladlar ve halk hikâyeleri derledi. Finlandiya'da başlayan bu hareketin güneyde Napolyon tehlikesi ile karşı karşıya olan Almanya'ya yayılması pek gecikmedi.⁶ Elias Lönnrot'un derlemelerini

⁴ Ocak 2000: 67-69.

⁵ Osmanlı devletinin kuruluşu ile ilgili efsaneler konusundaki tartışmalar için Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde 19 Mart 1999 tarihinde düzenlenen "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler" adlı sempozyum bildirileri için bkz. Ocak 2000.

⁶ Campbell, bu konuya değinirken Grimm Kardeşler'den Wilhelm'in bu çalışmaların yaşanan ruhani depresyonun üstesinden gelmeye yardımcı ol-

Almanya’da Grimm Kardeşler’in büyük derleme çalışmaları takip etti. Grimm Kardeşler derledikleri binlerce masalı, kullanılan motifleri temel alınarak birbirleri ile karşılaştırılıp efsanelerin kökenini (Urform⁷) aradılar.⁸ Bu kökenci yaklaşım, efsane ve geçmiş arasında doğrusal bir bağ kuruyordu. Romantik milliyetçi geleneğin doğrusal kültür anlayışıyla efsaneler, ulusal kültürlerinin aynası olarak görüldü.

Bugün bir yandan söz konusu yaklaşım benimsenmeye devam edilirken diğer yandan önemli eleştiriler de alıyor. Bu yaklaşımın problemleri yanlarından biri kültürün barındırdığı farklılıkları göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşım olması. Diğer problemleri yanı sıra tarihsellikten uzak olması, çünkü doğrusal olarak algılanan tarihi gelişim içerisinde bu tek tip kültürün de fazlaca bir değişime uğramadan sürdüğü inancı, kökenci yaklaşımın belirleyici öğelerinden biri. İşte bu nedenle kültür çalışmalarını canlandıracak olan ivme, efsane metinlerinin tarihsel bakış açısının ve politik eleştirinin menziline girmesi ile uzun bir tarihsel süreçte gelebildi.

Tarihçilerin efsanelerle ilgilenmeleri, Annales Okulu’nun disiplinlerarası yaklaşımında “kültür”ün bir olgu olarak inceleme alanına alınması ile başlatılabilir. Annales

duğu konusundaki fikirlerini aktarır. Wilhelm, eski Alman edebiyatı ile ilgilenirken amaçlarının sadece geçmişi korumak değil, aynı zamanda güzel günlerin geri gelmesine yardımcı olmak olduğunu söyler (Campbell 1945: 835-836).

⁷ “Urform”, “prototip” olarak da çevirilebilir.

⁸ Bu derlemelerde amaç birçok masanın ya da efsanenin en eski, ilk formunun (Urform) Alman kültürüne ait olduğunu göstererek Alman ulusunun yüceltilmesi idi. Böylece Fransa’ya yenilmenin verdiği ezilmişlik hissi azaltılmaya çalışılmıştır.

Okulu, kültürü sadece ulusal kültür olarak tanımlamasa da, folklor çalışmalarındaki doğrusal ve bütüncül kültür anlayışı bu çalışmalara da hâkim oldu. Bu doğrusal yaklaşımın etkisi, toplumun düşünce yapısına bütüncül yaklaşan “zihniyet çalışmaları” olarak ortaya çıktı. Fakat ulus devletin varlığının meşrulaştırıldığı romantik dönemin izlerini taşıyan bu bütüncül ve doğrusal yaklaşım, düşünce yapısındaki parçalılıkları, kırılmaları ve çatışmaları analiz etmek konusunda yetersiz kaldı. Bu nedenle, çağdaş kültür çalışmalarında bu yaklaşım terk edilip, “zihniyet” yerine düşünce yapısındaki kırılmaları, çatışmaları ve parçalılıkları da yansıtan “ideoloji” kavramı kullanılmaya başlandı. Böylece her efsane metni, içinden çıktığı ulusun “zihniyetinin” ya da “kültürünün” bir yansıması olarak değil, o toplumda bunu üreten kişinin yaşam koşulları, sınıfsal konumu, düşüncelerinde hangi ideolojinin egemen olduğu ve içinde bulunduğu topluma ne gibi bir mesaj verdiği de incelenebilir hale geldi.

“İdeoloji” kavramının kültür çalışmalarına girmesi bir anda olmadı. Önceleri “ideoloji”, “fikirlerin bilimi” ya da “aklın felsefesi” anlamında kullanıldı. Uzun zamanlar egemen politik söylemde ise “ideoloji”, pozitif değer atfedilmiş “tarafsızlık”, “gerçekçilik” ve “realistlik” gibi kavramların karşıtı olarak algılandı. Atfedilen bu negatif anlam sadece popüler kültürde değil akademik çevrelerde de sıkça tekrarlandı.⁹ Marks ve Engels’in yazılarında da bu negatif anlamlandırma görülür; buna göre ideoloji, sınıf bilincinin oluşmasını engelleyen bir faktördür.¹⁰ Çağdaş Marksist teorisyenler ise Althusser’in çalışmalarında atfettiği sosyo-psikolojik

⁹ Kavanagh 1990: 307.

¹⁰ Marks 1989: 110.

anlamı daha çok benimser. Althusser'e göre "ideoloji", sosyal öznenin gerçeklikle kurduğu ilişkinin parametrelerini belirliyor ve böylece özneye sosyal dünyanın bir resmini sunuyordu.¹¹ Bu anlamda ideolojik olmayan bir sosyal söylem olması mümkün değildi. Bunun farkında olsa da olmasa da, herkes bunun içindeydi. Yaptığı film analizlerinde, ideoloji kavramının kültür çalışmalarında analizi nasıl zenginleştirdiğini gösteren Kavanagh, ideoloji kavramının kültür çalışmalarındaki önemi konusunda oldukça nettir. Herhangi birisinin bir politik teoriyi reddettiği için ideolojik olmadığını söylemesinin, hücre oluşumundan haberdar olmayan birisinin kendisinin biyolojik olmadığı konusunda ısrar etmesi kadar anlamsız olduğunu söyler.¹²

"İdeoloji" kavramının kültür çalışmalarında edindiği bu yer, temelde iktidar ilişkilerine bakış açısının değişim sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıktı. "İktidar", daha önceleri bir tarafın diğer tarafa uyguladığı güç olarak algılanırken İkinci Dünya savaşının akıl almaz yılları tüm Avrupa'daki sosyal yaşamı olduğu gibi, sosyal bilim teorilerini de sarstı. Adorno, Hitler'i takip eden toplumun psikolojik yapısını incelediği *Authoritarian Personality*'sinde otoriter kişiliğin otoriteye uymaya yatkınlığını ortaya çıkardı.¹³ Buna göre iktidar sadece hükmeden tarafından değil, hükmedilenin yatkınlığı ile de kuruluyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı bu yıllarda radyo ve sinema gibi toplu iletişim araçları da yaygınlaşıyor ve toplumu harekete geçirmek için etkin bir biçimde kullanılıyordu. Gramsci hem bu gelişmele-

¹¹ Althusser 1989.

¹² Kavanagh 1990: 310-311.

¹³ Adorno 1950.

re hem de İtalyan toplumunun içinde bulunduğu duruma bakarak iktidarın gücünü toplumsal rıza ile sürdürdüğünü ve bu toplumsal rızanın oluşmasının ideolojik bir hegemonyanın oluşması ile gerçekleştiğini öne sürdü.¹⁴ Böylece iktidar, hükmeden ve hükmedilenin karşılıklı etkileşimi olarak algılanmaya başlandı ve tek yönlü iktidar anlayışı, yerini çift yönlü ya da dairesel¹⁵ iktidar anlayışına terk etmeye başladı.

Kültür çalışmalarında "ideoloji" kavramının bu şekilde kullanılmasına Gramsci'nin çalışmaları dikkatleri çekti ve çağdaş kültür çalışmalarına temel oluşturdu. Kültürü kendi içerisinde tutarlı ve devamlılığı olan bir yapı olarak algılayan geleneksel kültür çalışmalarına karşı, Gramsci'nin teorilerinin kültür çalışmalarına alınması, kültürün politığın içinde açıklandığı eleştirel bir bakış açısı sağladı.¹⁶ Kültür çalışmalarında bu eleştirel yaklaşım hızla geleneksel yaklaşımın yerini aldı. Özellikle İngiliz ekolünde kültür çalışmalarının Gramsci tarzında kuramsallaştırılması konusunda gözle görülür bir çaba harcandı. Gramsci'nin düşüncelerinin de etkisiyle kültür çalışmaları, öncelikle ideolojik hegemonya araçlarınca sık kullanılan metinler üzerinde yoğunlaştı. Televizyondaki, hikâyelerdeki ve efsanelerdeki imgeler kültürel bir tüketim malzemesi ve toplum "kültürel tüketici" olarak görüldü.¹⁷

¹⁴ Gramsci 1971.

¹⁵ Örneğin Bakhtin karnavallar üzerine yaptığı çalışmada egemen ve tabi sınıfların kültürleri arasında dairesel bir ilişkiden söz eder. (Ginzburg 1996: 11)

¹⁶ Gramsci 1971: 375-377.

¹⁷ De Certeau 1984: xii; Landy 1994: xxiv.

Tek yönlü iktidar anlayışına getirilen bu eleştiriler tüm sosyal bilimlerde yeni bakış açılarının oluşmasını sağladı. Foucault'nun, Nietzsche'nin "soy kütük" (genealogy) teorisini tarih alanına yeniden sunması sayesinde, tek yönlü iktidar anlayışı ile birlikte doğrusal tarih anlayışı da kökünden sarsıldı. Bu anlayış doğrusal kültür anlayışını iki açıdan sarstı: İlk olarak, doğrusal olmayan, kopuşları, kırılmaları olan ve her noktasında farklı olasılıkları içinde barındıran bir tarih üzerinde doğrusal bir kültür kavramından bahsetmek oldukça güçtü. İkincisi, bugünden geçmişe doğrusal bir çizgi üzerinden bakmanın yetersiz olduğu kavranıldığından, tarih, yenilenlerin tarihi olmaktan çıkmış, "olumsallıklar"ın da göz önüne alınması ile yenilenlerin ya da söz konusu iktidar ilişkilerinde göz önüne hiç alınmamış grupların da tarihi olarak algılanmaya başlandı.

Tarih, sadece belli bir sınıfın tarihi olmaktan çıkınca tek, doğrusal bir kültürden bahsetmek oldukça zordu, böylece alt kültürler de inceleme alanına alındı. Örneğin Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*'da incelediği sınıfı, Gramsci'den aldığı "tâbi sınıflar" terimi ile isimlendirdi.¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak *Babailer İsyanı, Kalenderiler ve Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* adlı çalışmalarında yenilen heteredoks grupların tarihini yazdı.¹⁹ Elif Bilgin ise şeyhülislam fetvalarını, bu hükümlere maruz kalarak kovuşturulan gruplar tarafından okuyarak metin analizinin tarih çalışmalarında nasıl kullanılabileceğini gözler önüne serdi.²⁰

¹⁸ Ginzburg 1996: 164.

¹⁹ A. Y. Ocak'ın, Ginzburg'un çalışması hakkındaki fikirleri için bkz Ocak 1998: xv-xvi.

²⁰ Bilgin 1996: 11-12.

Diğer yandan iktidarın her yerde olduğu fikri, yaşamın her alanının tarihçi için incelenecek bir olgu haline gelmesini sağladı. Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi* ve *Cinselliğin Tarihi* gibi eserleriyle hem iktidar mekân ilişkisini irdeleyen hem de iktidarın yaşamın her alanına nasıl sindiğini inceleyen örnekler verdi. Osmanlı tarihçilerinden Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* adlı eserinde gündelik yaşamı Türkiyat çalışmalarında incelenen bir olgu haline getirdi. Osmanlı şiirini de iktidar ilişkilerinin gündelik hayattaki ya da siyasi yaşamdaki etkilerinin dışında tanımlamanın daha fazla mümkün olmayacağını fark eden Victoria Holbrook,²¹ divan edebiyatında metin analizi yöntemini kullandı. Böylece her metin, metin analizi yöntemi ile tarihçiye farklı veriler sunabilecekti. Efsane metinleri de şimdiye kadar bazı tarihçilerin dikkatinden kaçmadı. Örneğin, Devin De Weese, Baba Tükles ile ilgili efsane metinlerinin Orta Asya'nın İslamlaşması sürecindeki rolünü inceleyen oldukça ilginç bir çalışma yaptı.²² Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde efsanelerin yeri konusuna ise Ocak²³,

²¹ Victoria Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kısılları* adlı çalışmasında kültürel çalışmalar ve post-yapısalcılık arasındaki ilişkiye değinir: "Poetika ve onun ardılı olan göstergebilim günümüzde, post-yapısalcılığın ardından dilbilimin yamaçlarına iniş yapan kültürel çalışmalar adlı, inşa halindeki bir disiplin üzerinde asılı durmaktadır." diyor ve amacını şöyle dile getiriyordu: "Burada Osmanlı şiir kuramının ısrarla üzerinde durulmasının nedeni bir model yeniden gözden geçirmekten çok yeni bilgilenme kategorileri yaratmaktır." Holbrook 1994: 15-16, 20.

²² De Weese 1994: 5.

²³ Ocak 1986: 961 ve 1997: 36. Ocak'ın Anadolu'da Hızır ve Kesikbaş kültürlerini ele aldığı eserler de oldukça önemlidir. Ocak da Hızır'ın gerçekliğinin değil, halkınilmekilmek ördüğü figürün bize neyi anlattığı üzerinde durur. Ocak

Vryonis (1975: 49) ve Hasluck (1973) çeşitli çalışmalarında yer verdiler.

Kültür çalışmalarındaki bu gelişmeler tarihçiye ve diğer sosyal bilim dallarına yeni bilgilenme yöntemleri sunmaları açısından oldukça önemli. Yedi Uyurlar Efsanesi hakkında yapılan çalışmaların tarihsel gelişimi de, efsanelerin sosyal bilimlerde ele alınma yöntemleri hakkında bu bölümde anlattıklarımın adeta bir iz düşümünü oluşturuyor.

YEDİ UYURLAR EFSANESİ ÜZERİNE YAPILAN ARAŞTIRMALAR

20. yüzyılda efsaneler üzerine yapılan çalışmaları üç temel evreye ayırabiliriz. İlk yaklaşım daha çok efsanenin işlendiği metinlerin edisyon kritiğinin yapıldığı dilbilimci-oryantalist yaklaşımdır. Bu, kilise içerisinde sürdürülen dini çalışmaları kopyalama geleneğinden, kiliseden bağımsız çalışmalara geçiş sürecini yansıtır. İkinci yaklaşım bu metinlerdeki en ince ayrıntıları dahi yorumlayarak efsanenin kökeninin araştırıldığı köken araştırmalarıdır. Bu tarz ise adeta ulus devlet dönemi milli tarih anlayışının bir yansımasıdır. Tarih bu dönemde kiliseden bağımsızlaşmış, ulus devletin tekelindeki üniversitelerde, ulus devletin kökeni üzerine yapılan bir çalışma alanı halini alır. Bu dönem tarih anlayışı, resmi belgelere fazlaca önem atfetmesinden dolayı “askeri tarih” olarak da adlandırılır. Avrupa’daki ulus devletlerinin, yücelttikleri Antik Yunan medeniyetini kendilerine köken olarak kabul etmeleri ve ça-

1990: 211-212. Ocak, bu költlerin oluşumunda ve efsane metinlerinde İslam-Hıristiyanlık etkileşiminin izleri üzerinde önemle durur. Ocak 1989: 64.

lışmaların kiliseden bağımsızlaşmış olması, bu dönemde efsanenin Antik Yunan mitolojisindeki kökeninin vurgulandığı çalışmaların ortaya çıkmasını hızlandırır. Güçlü ulus devletlerinin kurduğu sömürge ekonomisini meşrulaştıran doğu-batı ayrımı üzerine dayalı söylem de derinleşir. Üçüncü yaklaşım ise efsanenin içinde bulunduğu toplum için neyi ifade ettiğinin incelendiği folklorik yaklaşımdır.

Bu çalışmada incelenen en eski araştırma John Koch'a ait (1883). Koch, döneminin köken (Urform) arayışlarının etkisinde²⁴ efsanenin Yunan ve Doğu Akdeniz kökenleri üzerine derinlemesine bir araştırma yaparken, kendinden önceki dönemin eviri geleneğinin de mirasını taşır. Bu miras da, ona farklı dillerdeki metinleri de ayrıntılı bir şekilde inceleme olanağı sağlar. Yedi Uyurlar geleneğini ana hatlarıyla anlattığı ilk bölümden sonra "uzun uyku" motifinin kökenleri üzerine ayrıntılı bilgiler verir.²⁵ Bunu Efes'te ortaya çıkan efsanenin kökenlerinin araştırılması takip eder. Efsanenin en eski versiyonu olan Suruçlu Yakub'un metnini inceledikten sonra İşlami gelenekte ve Ortaçağ batı dünyasında efsanenin nasıl yayıldığını inceler. Daha sonraki bölümlerde ise yine batı dünyasında efsanenin 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar nasıl yayıldığını ayrıntılı bir biçimde anlatır. Yedi Uyurlar Efsanesi hakkında yapılan ilk monografi niteliğinde olan bu çalışmada, efsanenin kökeni, Hıristiyan-

²⁴ Bu etki kendisini daha başlangıçta bu çalışmanın Grimm Kardeşler'e ithaf edilmesinde gösterir. (Koch 1883: I)

²⁵ Koch 1883: 24-50.

lıktaki ve İslamiyetteki gelişimi ve kendisinden önce yapılan çalışmalar ayrıntılı olarak değerlendirilir.²⁶

Kiliseye bağlı çeviri geleneğine bağlı kalan Michael Huber ise bu efsane üzerine on yıl süren çalışmalarında metinler üzerinde yoğunlaşır. Efsanenin anlatıldığı Latince²⁷, Yunanca²⁸ ve Süryanice²⁹ metinleri çok ince dilbilimsel metodlar kullanarak birbirleri ile karşılaştırır. 1910'da

²⁶ Ayrıca Koch'un bu büyük monografiden önce bu efsane ile ilgili bir çalışması olduğundan da Huber ve Kandler bahseder, fakat ben bu çalışmaya ulaşamadım. Bkz. Huber 1910: 219; Kandler 1994: 6 .

²⁷ 1902 yılında başlayıp 1903 yılında bitirdiği *Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters: Eine literarische Untersuchung; Teil I: Texte* adlı çalışmada, iki Latince metnin edisyon kritiğini yapmıştır: Bunlardan ilki 15. yüzyıla ait bir metin olan "Visio Monachi de Eynsham" Huber 1903: I-X.

²⁸ Latince metinler ile başlayan bu ilk çalışma 1902'den 1910 yılına kadar devam edecek çalışmaların başlangıcı olmuş, bu eseri 1905 yılında yayınlanan *Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters: Eine literargeschichtliche Unterhaltung; II. Teil: Griechische Texte* adlı çalışma takip etmiştir. Bu eser ile Huber üç farklı Yunanca metnin edisyon kritiğini çalışmalarına ekler. Birinci çalışmasında kullandığı 1454 tarihli ana metin Paris Milli Kütüphanesinde bulunur ve 10. yüzyıla ait bir metnin kopyası olarak sunulmuştur. Bu metni 1485 tarihli aynı kütüphanede bulunan ve yine 10. yüzyıla ait bir metnin kopyası olan metin ve Vatikan'da bulunan 1673 tarihli 11. yüzyıla ait bir metnin kopyası olan diğer bir metin ile karşılaştırmıştır. İkinci Yunanca metin 1512 tarihli 12. yüzyıla ait bir metnin kopyası olan Paris Milli kütüphanesinde bulunan metindir. Bu metni de yine üç ayrı metinle karşılaştırarak sunmuştur. Edisyon kritiği yapılan üçüncü metin 1559 tarihli anonim bir metindir, 14. yüzyıla ait bir metnin kopyası olarak sunulmuştur. O da Paris Milli kütüphanesinde bulunur. Bu metinler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Huber 1905: VI- VIII.

²⁹ 1908 yılında ise *Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters: Eine literarische Untersuchung; Teil III: Zur Überlieferungsgeschichte der Legende. Die Syrischen Texte mit besonderer Berücksichtigung ihrer Vertreter* adlı çalışmasını bitirir. Bu çalışma kendisinden önceki ilk iki çalışma gibi metinlerin edisyon kritiği değil, Süryanice metnin yazarı olan Suruçlu Yakub'un hayatı ve eserleri üzerine bir çalışmadır.

Huber o zamana kadar yaptığı bu çalışmaları daha geniş perspektifle bir araya getirdiği dev bir eser ortaya koyar: *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern; Eine Literargeschichtliche Untersuchung*. Bu eserde ilk olarak efsanenin işlendiği kaynak metinler adeta listelenerek verilmiştir. Bu listeleme doğu ve batı metinleri olarak iki ana başlık altında yapılır. Doğuya ait metinler Süryanice, Arapça, Farsça, Kıptice, Etyopya dilinde ve Ermenice metinler olarak sıralanırken batılı metinler Yunanca ve Latince olarak tasnif edilir. Huber'in döneminin orientalist önyargılarının etkisinde yaptığı bu doğu batı ayırımı, efsanenin Hristiyan dünyasında çok ünlü olduğu ilk yıllarının toplumsal yapısına pek de uymaz. Bu dönemde özellikle Yunanca kaynakların batılı metinler olarak ele alınması oldukça problemlidir. Döneme ait eserler incelenildiğinde bir doğu batı ayrımının yapıldığı fakat bu ayrımın Huber'in ve 20. yüzyıl düşünürlerinin çizdikleri sınırlardan farklı sınırlar kastedilerek yapıldığı ortaya çıkar. Bu yapay ayırım, sadece anlatılan dönemden kopuk bir analiz değil, aynı zamanda metinler arasındaki bazı ilişkileri koparan, görünmez hale getiren bir sınıflandırmadır. Örneğin Süryanice ve Yunanca metinlerden birisinin doğu bir diğeri batı metinleri arasında ele alınması metni (text) bağlamından (context) koparan bir sınıflandırmadır. Çünkü, Huber'in kendisinin ve bir çok diğer araştırmacıların da metinler arasında yaptığı karşılaştırmaların sonucu olarak değindikleri gibi, özellikle ilk metinler olan Yunanca ve Süryanice metinler arasında organik bir bağ vardır. Suruçlu Yakub'un bu efsaneyi çeşitli Yunanca metinlerden öğrendiği ya da kopya ettiği düşünülür. Nitekim bu dönemlerde Hristiyanlık'ın yayılması hızlanmıştır. Doğü Hristiyanlığı ve batı Hristi-

yanlığı gibi ya da Süryani Kilisesi, Yunan Kilisesi, Ermeni Kilisesi gibi ayrımlardan bahsetmek mümkün değildir. Bu ayrılığın nedenlerini oluşturacak olguları 6. yüzyıl Monofizit hareketinde görmek mümkün ise de, bu sınırların belirlenmesi 10. yüzyıldan sonradır.

Huber ikinci bölümde efsanenin yayıldığı literatürü inceler. İlk olarak efsanenin yayıldığı Latin Kronikleri, litürjiyi ve sanat yapıtlarını inceler. Daha sonra Avrupa ulusal edebiyatlarında efsanenin işlenişini ele alır. Bunu 1475'ten 1904 yılına kadar bu konu ile ilgili literatürün listesi takip eder. Bu liste sayesinde Huber'den önce efsane hakkında yapılmış çalışmaların literatürü hakkında da genel bir fikir edinilebilir. Buna göre, 19. yüzyıla kadar yapılan çalışmaların hepsi kilise mensuplarınca yapılmış olup hepsi Latince'dir.³⁰ 19. yüzyıldan sonra ise bu konuda kiliseden bağımsız çalışmalara da rastlanır. Ayrıca çalışmaların Latince dışındaki dillerde de yazıldığı göze çarpar.³¹

Arap coğrafyacılarının eserleri üzerine pek çok çalışması olan Guidi "Testi Orientali Inediti Sopra i Sette Dormienti di Efeso" (1945) adlı uzun makalede, bu efsanenin anıldığı birçok farklı dildeki eserden bahseder ve Arapça, Ermenice ve

³⁰ Örneğin 1694 yılında Nürnberg'de yapılan 16 sayfalık *Disputatio circularis de Septem Dormientibus* adlı çalışmada D. W. Moller Yedi Uyurlar'a ait çeşitli kutsal emanetlerin Marsilya'da olduğundan bahseder. 1752 yılında G. Biedermann Freiburg'da yaptığı *Fabulosa de Septem Dormientibus Historia* adlı çalışmada konuyu kısaca ele almıştır. 1770 yılında Vettori, *Sanctorum septem Dormientium historia, ex ectypis Musaei Victorii expressa, dissertatione et veteribus monumentis sacris profanisque illustrata* adlı bir çalışma yapmıştır. Huber 1910: 214-217.

³¹ Örneğin 1839 yılında basılan *Von den Sieben Schläfern* adlı eserde Karajan'dan alınan XVIII. yüzyıla ait Yedi Uyurlar Efsanesi'ni anlatan uzunca bir şiir bulunur. Karajan 1839: 1-41; Huber 1910: 218.

Kıptice metinleri İtalyanca'ya çevirir.³² Victor Ryssel ise özellikle Süryanice metinler ile ilgilenir. 1894 ve 1895 yıllarında yazdığı "Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe; II. die Siebenschläferlegende"³³ adlarındaki çok kısa iki makaleyi, 1896 yılında yazdığı "Einfluss der Syrischen Literatur auf den Occident"³⁴ adlı çalışma takip eder. De Goeje³⁵ ve Clermont-Genneau³⁶ Arapça kaynakları inceleyerek özellikle hikâyenin lokalizasyonu konusunda farklı teoriler ortaya atarlar. Son olarak Bernhard Heller 1904 yılında yayınladığı "Eléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants" (1904: 190-218) adlı makalede çok incelikli bir çalışma ile eski Yahudi ve *Eski Ahit*'e bağlı gelenekler ile bu efsanenin benzer motiflerini ortaya koyar.³⁷

Yukarıda bahsettiğim Avrupa literatürü Huber'in çalışmasında elli araştırmadan oluşan bir liste şeklinde verilir.³⁸ Bu bölümü Arapça literatürde efsane ile ilgili verileri değerlendirdiği sonraki bölüm takip eder. Burada beklenilenin aksine 16-19. yüzyıllar arasında yazılan araştırmalar değil, kaynaklar listesinde de vermiş olduğu klasik dönem tefsirleri ve diğer eserlerde efsanenin geçtiği yer hakkında verilen bilgiler incelenir. Efsanede geçen çoban ve köpek hakkında

³² Huber 1910: 219; Kandler 1994: 6.

³³ Bkz. Herrig's Archiv für das Studium der Neueren Sprachen, XCIII (1894), 241 ve XCIV (1895), 369.

³⁴ Bkz. *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* XIII (1896), 43-66.

³⁵ "De Legende der Zevenslapers van Efeze", *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, vierde Reeks, vierde Deel.*, Amsterdam 1901: 9-33.

³⁶ "El kahf et la Caverne des Sept-Dormants", *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4^e série XXVII (1899): 564-576.

³⁷ Huber 1910: 220-221; Kandler 1994: 6.

³⁸ Huber 1910: 214-221.

çeşitli bilgiler ortaya koyulduktan sonra 1020 yılına ait Münih'te bulunan el yazması Kısâî metni etraflıca değerlendirilir. Daha sonra Yedi Uyurlar Efsanesi ve Hz. Muhammed arasındaki ilişki *Kur'an* temel alınarak irdelenir. Hz. Muhammed'in bu efsaneyi sözlü olarak Yahudiler'den ya da Hristiyanlar'dan duyması olasılığını vurgular.³⁹

Huber, efsanenin oluşumunu incelediği son bölümde "Nihil novi sub sole" (Güneşin altındaki hiç bir şey yeni değildir) diyerek Antik Yunan'dan bu yana ortaya çıkan kült yapılarındaki benzerlikten (Ähnlichkeit der Kultformen) bahseder. Hristiyanlık'ın ilk yayıldığı zamanlarda "doğu" ve "batı" arasındaki ilişkilerin çok daha yakın olduğunu vurgulayan Huber bu durumun kült yapılarındaki geçişi hızlandırıldığını, motiflerin bir kültürden diğerine kolayca geçtiğini belirtir. Bu nedenle her efsanenin bileşenlerine inerek incelenmesi gerektiğine değinerek uzun uyku motifinin Antik Yunan'dan bu yana hangi literatürlerde nasıl geçtiğini inceler. Son olarak, efsanenin kökeni konusunda yapılan çalışmaları değerlendirir. Bu konuda farklı görüşlerin olduğunu fakat kesin bir şey söylemek için konunun tarihsel olarak daha fazla aydınlatılması gerektiğini belirtir.⁴⁰ Burada artık kiliseden gelen çeviri geleneğine döneminin köken arayışlarının ağır bastığı görülür. Bununla birlikte, Huber, kimi zaman efsanenin toplumsal psikolojideki yerine de değinerek derinliği olan bir çalışma ortaya koymuştur.

Wilhelm Weyh, "Zur Geschichte der Siebenschläferlegende" adlı makalesinde (1911), Guidi ve Huber'in inceledi-

³⁹ Huber 1910: 251-354.

⁴⁰ Huber 1910: 356, 364, 376-447, 567.

ği metinlere oldukça ilginç olan Orta Asya kökenli metinleri ekler. Bu metinlerden ilki ünlü Türkolog Katanov'un 27 Temmuz 1881 yılında okuma yazması olmayan bir köylüden derlediği metindir. Weyh, ikinci olarak Rabguzî'nin kaleme aldığı kısas-ı enbiya metnini ve bir Kırgız bir de Kazan-Tatar metnini Almanca'ya çevirir.⁴¹ Bu metinler efsanenin Orta Asya'da nasıl algılandığı ve ne kadar değişik yorumlar yapılabileceği konusunda ufuk açıcılardır. Efsanenin yeniden üretildiği her versiyonda anlatılanın efsane değil, yeniden üretimin gerçekleştiği toplumsal ve coğrafi koşullar olduğu, bu versiyonlarda çok açık bir şekilde ortaya çıkar.

Louis Massignon, folklorik yaklaşıma geçiş niteliği taşıyan iki makalesinde, efsanenin gerek Hristiyanlık'ta gerekse İslamiyet'te inananlar için neyi ifade ettiği üzerinde durur ve bu konuda yapılan çalışmaların hemen hemen hepsinde metinler efsanenin gerçekliğinin ya da kökeninin yakalanması için kullanılan analiz nesneleri olduğunu, metinlerin bir cerrah duyarlılığı ile incelenerek motiflerine ayrılıp ve efsanenin kökeni konusunda farklı görüşler ileri sürüldüğünü, kendisinin ise motiflerin köken analizinin değil, onların nasıl kullanıldığının ve toplumsal yapıya nasıl eklemlendiklerinin peşinde olduğunu söyler. Bu nedenle salt dini motifler değil efsanenin liturjideki⁴² yeri ve sanat eserlerinde nasıl işlendiği, toplumda efsanenin nasıl algılandığı konusuna değinir. Metinlerin adeta otopsileri yapılarak irdelenmesi, tek başına canlı söylemlerin izini bulmaktan aciz olacağı için, bu temanın nasıl yaşatıldığının da incelenmesi gerektiğini düşünür. Gerek İslamiyet'te gerekse Hristiyanlık'ta

⁴¹ Weyh 1911: 290- 297.

⁴² İbadetlerin nasıl yapılacağı konusundaki kurallar ve uygulamalar.

efsanenin yerini bu açıdan inceler. Artık efsanenin kökeninin ne olduğu sorusuna bir de efsanenin inananlar için neyi ifade ettiği sorusu eklenmiştir.

Massignon, "Les 'Sept Dormants' Apocalypse de l'Islam" adlı ilk makalesinde (1950), özellikle İslami gelenek üzerinde durmuş ve *Kur'an*'ın bu efsane hakkındaki yegâne kaynak olduğunu vurgulamış, ayrıca efsanenin mistik anlamı ile ilgilenmiştir. Son olarak, İslamiyet'te Yedi Uyurlar'a ithaf edilen ziyaret yerlerinin bir listesini verir. Massignon, 1954 yılında ise Dermenghem, Mahfoud, Ünver ve Witt ile çok daha kapsamlı ve titiz bir çalışma yapar (1954). Bu çalışmada her iki gelenekte de bu efsanenin işlendiği resimler ve diğer sanat eserlere, inananlar için efsanenin neyi ifade ettiğini anlatmak için önemli bir yer verilir.⁴³ Burada özellikle İslamiyet'in ilk yayıldığı dönemlerde ortaya çıkan mistik gruplar için efsanenin ne ifade ettiği hakkında derin bilgiler vardır. Folklorik yaklaşımın ilk örneklerinden biri olarak kabul edilebilecek bu çalışma, bu yaklaşımın bakış açısını nasıl da zenginleştirdiği görülür.

Köken araştırmaları ve folklorik yaklaşım arasındaki fark kendisini özellikle *İslam Ansiklopedisi*'nin birinci ve ikinci versiyonlarının efsane ile ilgili maddelerinde göze çarpar. Wensinck'in EI'de yazdığı "Ashab-ı Kahf" maddesinde önce, efsanenin Taberi ve Vehb b. Münebbih tarafından nakledilen iki farklı versiyon ele alınmıştır. Daha sonra efsanede geçen hükümdarın kim olduğu, efsanenin geçtiği yerin neresi olduğu, *Kur'an*'da geçen al-Rakim'in ne anlama geldiği, köpeğin adı gibi konulardaki farklı görüşleri değerlendirilir.

⁴³ Massignon, Dermenghem, Mahfoud, Ünver, Witt 1955: 61.

Paret ise, EI2’de yazdığı “Eshab-ı Kehf” maddesinde, yapılan çalışmalarda gelinen noktaya değindikten sonra bu efsane etrafında oluşan çeşitli inançlardan bahseder. Bu makalede, Wensinck’in üzerinde durduğu efsanenin kökeni ile ilgili sorular üzerinde pek durulmamıştır. Daha ziyade Massignon’a referansla hikâyenin simgesel yoğunluğundan bahsedilir.

Franz Babinger, “Die Örtlichkeit der Siebenschläferlegende in muslimischer Schau” adlı çalışmada (1957) kökenci geleneği devam ettirerek mağaranın gerçekte nerede bulunduğu ve bahsi geçen hükümdarın kim olduğu soruları üzerinde durur ve İslami kaynaklarda geçen yerin kesinlikle Efes olamayacağını vurgular. Bu eser İslami kaynaklar üzerine titizce yapılmış çalışmalardan biridir. Nöldeke, Guidi, Ryssel, Heller ve son olarak da Kötting’in⁴⁴ efsanenin ilk olarak Süryani literatüründe ortaya çıkmış olması konusunda hemfikir olduklarını da vurgulayarak bu yerin Suriye taraflarına daha yakın olacağından bahseder. Coğrafyacılar ait metinler ve tefsirlerle de bu düşüncesini destekler ve sonuçta bu yerin Afşin olduğunu savunur. Ayrıca ona göre, İslami kaynaklarda Dakyanus olarak bahsi geçen hükümdar Decius değil daha geç bir dönemde yaşamış Aurelius Diokletianus’tur.⁴⁵

Hermann Kandler’in *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam: Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt* adlı araştırması

⁴⁴ 1949 yılında yazdığı *Peregrinatio religiosa* adlı eser içinde (Babinger 1957: 2).

⁴⁵ Babinger 1957: 3.

(1994), diğer çalışmalardan oldukça farklı bir bakış açısı sergiler. Kendisinden önceki çalışmaların, tefsirlerin ve coğrafyacıların çalışmalarının derinlemesine incelendiği bu eserde ziyaret yerlerinin oluşumu üzerinde durulur. Son bölümde Anadolu'daki ziyaret yerlerinin ziyaret edilme sıklığı ve ziyaretçiler hakkındaki bilgiler istatistiksel olarak verilmiştir.

1999 yılında Yuri Paitnitsky'nin yazdığı "The Cult of 'The Seven Sleepers of Ephesos' in Byzantine and Postbyzantine Painting" adlı makalede Hristiyanlık'ta Yedi Uyurlar inancı üzerine yapılan resimler ve metinlerin tarihsel analizi yapılmıştır. Bu çalışmada eserler bağlamlarına yerleştirilerek Hristiyanlık'ta Yedi Uyurlar inancının bir monografisi çıkarılmıştır.

Bu çalışmalar dışında farklı çalışmalarda da efsaneye değinilir. Örneğin, Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems* adlı eserinde (1965), genel olarak efsaneden bahsettikten sonra lokalizasyon problemine değinir. Ayrıca Yedi Uyurlar'dan bahseden Arap coğrafyacılar ait metinleri İngilizce'ye çevirmiştir ki bu kısa metin Arapça bilmeyen araştırmacılar için çok değerlidir. F. W. Hasluck, 1920'li yıllarda kaleme aldığı, *Christianity and Islam under the Sultans* adlı iki ciltlik değerli eserinde Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki etkileşimden bahseder. Yedi Uyurlar Efsanesi "Kur'an'da geçen Azizler" adlı bölümün ilk konusudur. Burada efsane etrafında oluşmuş Hristiyan ve İslami kökenli ilginç inançlar anlatılır. Eserde Yedi Uyurlar Efsanesi çevresinde oluşan ziyaret yerleri konusunda da çok ilginç bilgiler vardır. Özellikle bu bölgelerdeki Hristiyan ve Müslüman halk arasındaki etkileşimi anlatarak diğer çalışmaların vermediği çok de-

ğerli bilgiler verilir.⁴⁶ Bağlama yaptığı vurgu açısından, Hasluck'un çalışması kendisinden önceki ve sonraki çalışmalar içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Türkiye'de Yedi Uyurlar Efsanesi ile ilgili yapılan çalışmalar, kökenci geleneğin hâkimiyetinde kült merkezleri üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte bu çalışmaları, hangi sosyal bilim dalından araştırmacıların eseri olduklarına göre üçe ayırmak mümkün. Nitekim tarih, arkeoloji ve folklor alanlarında efsane farklı şekilde ele alınır. Örneğin, tarih alanında bu efsane ile ilgili yapılan çalışmalara kökenci yaklaşım damgasını vurur. Köken konusunda ulaşılan sonuçlar ise tarihçinin hangi dönemle ilgilendiği ve buna bağlı olarak kullandığı kaynaklara doğrudan bağlıdır. Yinanç, Sümer ve Akgündüz'ün çalışmaları incelendiğinde, üçünün de kendi araştırma alanlarının içine giren dönemlere ait kaynakları temel açıklayıcı olarak değerlendirdiği göze çarpar. Örneğin Refet Yinanç'ın "Eshab-ı Kehf Vakıfları" adlı makalesi (1988), isminden de anlaşılacağı üzere Afşin'de bulunan Eshab-ı Kehf Vakfı ile ilgilidir. Yinanç, makalenin başında pek de derine inmeden köken problemini "...zaten artık kesin bir şekilde mağaranın yerinin Afşin'de olduğunu kabul ve ilan etmek gerekmektedir" diyerek, Afşin'de bulunan vakfa ait gerek Selçuklular, gerekse Dulkadiroğulları döneminde yapılmış eserleri saymaya başlar. Vakfa ait vakfiyeler ile tahrir defterlerinde bulunan bilgileri değerlendirdikten sonra vakfa 1324 yılından beri hâkim olan seyyidler hakkını da çok değerli bilgiler verir.⁴⁷ Faruk Sümer de Selçuklu dönemi çalışan bir araştırmacı olarak, *Eshabü'l-Kehf* (1989) adlı

⁴⁶ Kandler 1994: 7.

⁴⁷ Yinanç 1988: 312-318.

alışmasında Yinanç gibi bu konudaki tezini Selçuklu d-
nemi kaynaklarına dayanarak mağaranın yerinin kesinlikle
Afşin olduğunu söylerken, bu görüşü destekleyen çeşitli
tefsirlerden bahseder. Buna karşın Ahmed Akgündüz, Baş,
Tekin ve Kaşıkçı ile yaptığı *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus
Tarihi ve Eshab-ı Kehf* adlı çalışmada (1993) Osmanlı dönemi
arşiv kaynaklarına dayanarak bu yerin Tarsus'taki ziyaret
yeri olduğunu savunurlar. Özellikle Akgündüz ve ekibinin
alışmasına diğ-er dönemlere ve diğ-er alanlara karşı dışlayıcı
indirgemeci bir tavır yansır.⁴⁸ Arkeoloji alanına karşı takını-
lan aynı dışlayıcı tavır Afşaroğlu'nun 2000 yılında yayımla-
nan çalışmasında, bizi, miti yaratan ve araştırmacı arasında-
ki ayrımın bulanıklaştığı bir noktaya getirir. Afşaroğlu, çev-
rede bulunan Roma devrine ait bir kadın ve bir erkek heyke-
li hakkında arkeolojik incelemeleri bir kenara bırakıp, hü-
kümdarın oğluna ve onunla hamamda ölen kadına ait oldu-
ğunu, bunun da mağaranın Afşin'de olduğunun kanıtların-
dan biri olduğunu söyleyecek kadar hayal gücünü zorlar.⁴⁹
Oysa Afşin'deki mağarada bulunan Roma dönemine ait ola-
bilecek kalıntı, bir kadının ölen kocası için yazdırdığı bir
mezar taşıdır. Fakat bu kalıntılar hakkında bir çalışma mev-
cut değildir.

Nitekim Yedi Uyurlar Efsanesi çevresinde gerek Anado-
lu'daki gerekse başka bölgelerdeki kült merkezlerinde ço-
ğunlukla antik döneme ait bazı kalıntılar bulunur. Arkeoloji
alanlarında buralarda yapılacak çalışmalar konuya oldukça
değerli bakış açıları getirebilirler, fakat bu alanda yapılan az
sayıda çalışmada sadece Efes üzerinde yoğunlaşılır, diğ-er

⁴⁸ Akgündüz 1993: 402.

⁴⁹ Afşaroğlu 2000: 112.

kült merkezleri araştırma dışı bırakılır. Örneğin Türkoğlu, «Selçuk'ta Yedi Uyurlar» adlı makalesinde (1971) ve *Efes'in Öyküsü* (1991) adlı kitabında⁵⁰ yerel kültürler hakkında da bilgiler veren oldukça değerli çalışmalar ortaya koyar.⁵¹

Folklor çalışmaları ise arkeolojik çalışmaların tam tersine farklı yöreler hakkında derinlemesine bilgiler verir. Bu çalışmalardan her biri bir bölge üzerinde yoğunlaşmıştır. Örneğin Helimoğlu Yavuz, *Diyarbakır Efsaneleri* adlı çalışmasında (1993), yörede bulunan efsaneleri derler. Bu çalışmada Diyarbakır'ın Lice kasabası Derkam köyünde bulunan ziyaret yeri çevresindeki halk inançları konusunda çeşitli bilgiler sunulur. Öven ise "Tarsus Adet ve İnanmaları" adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinde Tarsus'taki inanışlar ile ilgilenmiştir (1995). Erdoğan "Ashabül Khef Efsanesi" adlı makalesinde Afşin'deki inançları derler (1964). Lice'deki ziyaret yeri hakkında verdiği bilgilerle daha çok bir folklor çalışması inceliğinde olan Abakay'ın çalışması da oldukça önemlidir.⁵²

⁵⁰ Bu kitap *Efes'te 3000 Yıl* adlı 1986 tarihli kitabının yeni basımıdır (Türkoğlu 1986).

⁵¹ Arkeolojik bulgulara göre ziyaret yerinin Efes'te olduğunu düşünen Türkoğlu diğer arkeologlara göre daha fazla İslami kaynaklara açıktır. Nitekim bu açıklık Özgüç (1948) ve Gümüş'ün turist rehberi niteliğindeki çalışmalarında görülmez. Birbirinin tekrarı ve oldukça genel bilgilerle dolu olan bu çalışmalar, ne İslami kaynaklar ne de yerel inançlar hakkında bir bilgi verirler. Özbay "Yedi Uyurlar" adlı makalesinde (1970) genel olarak Efes ve Hıristiyanlık'ta efsanenin yerini değerlendirir ve bu konunun Türkiye'de tekrar canlanan önemli bir turizm konusu olduğunu bildirir.

⁵² Yerel araştırmacılarından Kaya, Tarsus'taki ziyaret yerinde satılan kitapçıkta *Kur'an'dan* çeşitli alıntılar vererek ziyaret yerini tanıtır *Kur'an ve Tefsirlere Göre Kısa ve Öz Olarak Eshab-ı Khef Hakkında Bilgi Risalesi* adlı kitapçıkta basım tarihi yoktur.

İlahiyatçılar tarafından Yedi Uyurlar Efsanesi hakkında yapılan araştırmalarda ise tefsir literatürünün etkisi oldukça fazladır ve kimi yakın dönem tefsir çalışmaları bu konuda yapılan araştırmalar içerisinde önemli bir yere sahiptir. Örneğin Elmalı'nın tefsiri birçok araştırmadan daha derin bir çalışmadır. Bu çalışmada günümüze efsane hakkında ulaşılan metinler arasında önemli bir yeri olan tefsirlerde efsanenin nasıl değerlendirildiği ayrıntılı olarak anlatılır.

Genel olarak, Türkiye'de tarih, arkeoloji, folklor ve din bilimi alanlarında Yedi Uyurlar Efsanesi üzerine yapılmış çok değerli pek çok çalışma var. Fakat bu çalışmaların en büyük ortak problemi disiplinlerarası bilgi alışverişine kapalı olmaları. İleride özellikle Anadolu'da Efes dışındaki kült yerlerinde yapılacak disiplinlerarası çalışmalar konuya özellikle Anadolu'da islamlaşma sürecine ışık tutacak bazı veriler sunabilir.⁵³

⁵³ 2000 yılında bu cümle ile bitirmiştım literatür değerlendirmemi. Yıllar sonra bu çalışmayı kitaplaştırmaya çalışırken Serpil Bağcı'nın dikkatimi çekmesi üzerine Oya Pancaroğlu'nun çok değerli makalesini okudum. Afşin'deki kült merkezinin Emeviler, Abbasiler ve Anadolu Selçuklu Devleti için sınır bölgesi olarak rolünü derinlemesine inceleyen Pancaroğlu, dini metinlerin arka yapısını anlamlandıran değerli bir disiplinler arası çalışma ortaya koymuş.

EK II

Hıristiyan Kültüründe Yedi Uyurlar İnan ı -Kaynaklar

Efsanenin ortaya çıktığına inanılan Hıristiyanlığın ilk yayıldığı dönemden kalma bir kaynak günümüze ula amamı tır. Yedi Uyurlar Efsanesi'nin ilk edebi uyarlamalarının 5-6. yüzyıllarda Süryani Monofizitler tarafından yapıldığı düşünülür. Efsanenin elimizdeki en eski versiyonu 519 yılında Suruç psikoposu olan, Suruçlu Yakub'a ait bir ilahi kitabında bulunur.¹ Bazı araştırmacılar bu kitapta efsanede geçen isim-

¹ Suruçlu Yakub, 452 yılında do mu , eserlerini yirmi iki ya ında (MS 474) yazmaya ba lamı  ve tahminen 521-22 yıllarında ölmüştür. Süryani edebiyatının önemli yazarlarından birisidir. Bir düz yazı metin ve çeşitli ruhani   irlerin dı ında, iki yüz otuz bir ilahisi olduğu bilinmektedir. Bu ilahiler on ikilik hece ölçüsünde yazılmı lardır. Süryani dili ve tarihi üzerine pek çok çalışması olan Assemani'ye göre Yedi Uyurlar Efsanesi'nin geçtiği ilahi 221. ilahidir (Koch 1883: 81-82). Bu dua kitabında Yedi Uyurlar Efsanesi iki kere

lerin Yunan kökenli olmasına dayanılarak eserde efsanenin kendinden önceki Yunanca bir kaynaktan yararlanılarak anlatıldığını düşünürler.²

Nitekim günümüze ulaşmayan fakat kendilerinden sonraki yüzyıllarda yararlanılmış bazı Yunanca metinlerde de efsanenin anlatıldığı bilinir. Örneğin, 6. yüzyılın ilk yarısında yazılmış, Zacharias Rhetor'a (490-550) ait dini bir eserde efsanenin anıldığı düşünülür. Yunanca orijinali günümüze ulaşamayan eserin yazarı Düzmece-Zacharias olarak bilinir.³ Paitnitsky'nin verdiği bilgilere göre 6. yüzyılın ikinci yarısına ait, yazarı bilinmeyen bir Süryani *Kilise Tarihi*'nde de efsane anılmıştır. 6. yüzyılın ortalarına doğru ünü iyice artan Süryani rahip Efesli Yohannes'in 570 yılında yazdığı ve günümüze sadece kopyaları ulaşabilmiş ayrıntılı *Kilise Tarihi*'nde de efsane anılır.⁴ Tourlu Gregor'un (538-593?) da yazdığı bilinen bugün elimizde olmayan eserinde efsaneden bahsettiği bu eseri kullanmış diğer kaynaklardan öğrenilir.⁵ Yukarıda anılan metinler kendilerinden sonraki yüzyıllarda kullanılmıştır. Fakat elimize ulaşmış nüshaları yoktur.

Daha sonra efsanenin geçtiği eser, 520-30 yılları arasında Doğu Afrika kiliselerinden birinin papazı olan Theodosius'a aittir. Bu eserde anılan isimler de yine yazarın Yunan köken-

anılır. Eser iki bölümden oluşur. Her iki bölüm de farklı kodlarla Vatikan kütüphanesinde bulunur (Cod. syr. Vatic. 115: 79v-82v. ve Cod. syr. Vatic. 217: 182-186). Bu metinler 19. yüzyılın İtalyan oryantalistlerinden I. Guidi tarafından incelenmiştir (Huber, 1910: 1; Koch 1883: 1).

² Koch 1883: 82-84.

³ Bu eser hakkında Huber'in anlattıkları dışında fazlaca bir bilgi yoktur (Huber 1910: 4).

⁴ Paitnitsky 1999: 361; Huber 1910: 4, 38.

⁵ Huber, 1910: 4; Koch 1883: 2.

li bir kaynaktan yararlanmış olduğunu düşündürür.⁶ Efsanenin anıldığı metinlerden bir diğeri Süryani edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Londra'da British Museum'da bulunan 7. yüzyıla ait bu metin, araştırmacılar tarafından Süryani edebiyatındaki ilk düzyazı metin olarak kabul edilir. Bu eserin de yukarıda adı geçen Düzmece-Zacharias'dan yapılmış bir çeviri olabileceği düşünülür.⁷

Daha sonraki yüzyıllarda bu son iki eserde olduğu gibi yukarıda adı geçen eserlerin çevirilerinde bu efsaneye rastlanır. Örneğin, 845 yılında ölen Düzmece-Dionysius Tellmahrensisi'nin bu efsaneyi andığı metnin,⁸ Efesli Yohannes'ten yapılan bir çeviri olduğu düşünülür. Aynı şekilde 1199 yılında ölen Michael Syrus'un metninin de Efesli Yohannes'in metninden yapılmış bir çeviri olduğu öne sürülür.

Daha sonra 8. yüzyılda kaleme alınmış ünlü *Abul Farac Tarihi*'nde ve 15. yüzyılda 4 Mart törenlerinde okumak için hazırlanmış ilahilerin arasında,⁹ Yedi Uyurlar Efsanesi'ne rastlanır.¹⁰ Efsanenin anıldığı bu eserler incelendiğinde, ilk eserlerin çoğunluğunun Monofizit rahiplere ait olması dikkati çeker. Bu nedenle Hristiyanlıkta efsanenin yeri incelenirken ikinci olarak 6. yüzyıl Monofizit yazını ele alındı.

Söz konusu, Anadolu'daki Monofizit akım olunca, Ermeni edebiyatında bu konuya rastlamamak sürpriz olurdu. Çünkü Süryani Hristiyanlığının Ermeni inançlarındaki etki-

⁶ Koch 1883: 85; Huber 1910: 38.

⁷ Huber 1910: 4; Cod. syr. 17202; Koch 1883: 86.

⁸ Huber 1910: 4; Cod. syr.: Vatic. 162, Vatikan.

⁹ Huber 1910: 4-7; Cod. syr. Vatic. 235: 130, Vatikan.

¹⁰ Huber 1910: 4-7.

si 5. yüzyıla kadar devam etmiştir. Öyle ki bu devirde ayinler Süryanice yapılmıştır. Hatta Dadoyan Ermeni dilindeki Süryani etkisinin izlerinin halen görüldüğünü söyler.¹¹ Ermenice iki eserde bu efsane anlatılır. Bunlardan birincisi Roma'da bulunur.¹² Bu eser hakkında daha fazla bilgi edinilememiştir. Fakat diğer metnin 2. Ermeni patriği Gregorius II. Wgajaser'e ya da onun öğrencilerinden birine ait olduğu düşünülür. Venedik'te 1874 yılında yazılan *Text des armenischen Martyrologiums* adlı eserde bu metni bulmak mümkündür.¹³

Yedi Uyurlar Efsanesi'ne Mısır'da, hem de 10. yüzyılda rastlamak önce şaşkınlık verse de ipuçlarını birleştirtince her şey açığa çıkar. Öncelikle Doğu Roma İmparatorluğu'nun metropolü Konstantinopolis'in ihtiyaçlarının karşılanması, Mısır'dan gelen ürünlerle sağlanmaktadır. Bu nedenle, Anadolu ve Mısır arasındaki deniz yolu ticareti oldukça yoğundur. İskenderiye'den Doğu Roma'ya yılda iki üç kere sevkiyat yapılır.¹⁴ Efesli Yohannes, eserlerinde pek çok Süryani rahibin Mısır'a sürülmüş Monofizit yakınlarını ya da dindaşlarını ziyaret amacıyla Mısır'a gittiğinden bahseder. Ayrıca Antakyalı Severus'u takip eden pek çok patrik de en yakın sığınma yeri olan Mısır'da toplanır.¹⁵ Bu bilgiler arasındaki bağı kurmamı sağlayan asıl veri ise 6. yüzyıla ait pek çok eserin şu an bulundukları Vatikan ya da Londra'daki kütüphanelere Mısır'dan getirilmiş olmaları. Örneğin, 18.

¹¹ Dadoyan: 18-19.

¹² Huber 1910: 4-7.

¹³ Huber 1910: 37.

¹⁴ Seidler 1999: 12.

¹⁵ Harvey 1990: 76-78.

yüzyılda Vatikan Kilisesi Kütüphanesinin Süryani yazma koleksiyonu, oryantalist J. S. Assemani'nin Mısır'dan getirdiği Süryanice eserlerle oluşmuştur. Yine 18. yüzyılda yaşayan oryantalist H. Tattam'ın da Mısır'dan İngiltere'ye pek çok Süryanice yazmayı götürdüğü bilinir. Örneğin, Efesli Yohannes'in *Kilise Tarihi*'nin Londra'da bulunan kopyası bunlar arasındadır.¹⁶

Monofizit din görevlilerinin verdiği eserlerin yanında, hac yolu üzerinde bulunan Efes'teki ziyaret yeri dolayısıyla ünlenen bu efsaneye Ortodoks Doğu Romalı¹⁷ ve Latin Katolik kilisesine bağlı din görevlileri de eserlerinde yer vermişlerdir. Latin Kilisesi bu efsane ile Tourlu Gregor'un eseri aracılığı ile tanışmıştır. Daha sonra gerek bu eserin çevirisi gerekse kopyası olarak pek çok metin kaleme alınır.¹⁸

¹⁶ Witakowski 1996: XVII.

¹⁷ Bkz. Huber 1910: 37-59.

¹⁸ Bu eserler hakkında bkz. Huber 1910: 59-91.

EK III

İslam Kültüründe

Eshab-ı Kehf

-Kaynaklar

İslam dünyasında incelenecek en eski ve değerli kaynak, gerek bu devirde, gerekse daha sonrasında efsanenin yayılmasının temel kaynağı olan *Kur'an*'dır. Tefsir ve hadis metinleri de aynı şekilde gerek yazıldıkları dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde *Kur'an*'ı anlamak için kullanılmış kaynaklardır. Bu metinler sadece efsanenin İslamiyette ele alındığı en eski kaynaklar değil, aynı zamanda bu konudaki kaynakların oldukça önemli bir bölümünü teşkil eden eserlerdir. Ayrıca daha sonraki dönemlerde incelenecek yazın türlerinin ortaya çıkışı, ancak tefsir tarihi içerisinde farklı yaklaşımlar incelendiğinde anlaşılabilir. Bu nedenle, ilk olarak *Kur'an* ve tefsir literatürünü içinde bulundukları toplumsal koşulların oluşturduğu tarihi bağlamları ve efsanenin kaynaklarda nasıl işlendiğini ele aldım.

Sufi akımlar içerisinde üretilen metinlerde de efsane önemli bir yere sahiptir. Diğer birçok kıssa gibi bu kıssanın da çeşitli bâtni yorumları bulunur. Bu çalışmada Anadolu sufi hareketi içerisinde üretilen birkaç metin incelenmiştir. Sufi geleneğinde önemli bir yeri olan İran edebiyatında efsanenin nasıl ele alındığı da oldukça önemlidir. Nitekim Sadî'nin *Gülüstan*'ında, Sacettin Neşebî'nin *Tutiname*'sinde ve Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sında bu efsaneye yer verilmiştir. *Gülüstan*'ın daha 14. yüzyılda Seyfi Sarayı tarafından Türkçeye çevrilmiş olması, eserin Anadolu İslam geleneğindeki değerini gösterir.

Anadolu sufi çevrelerinde bu kıssanın nasıl anlamlandırıldığı Mevlana'nın *Mesnevi*'si, Ahmet Eflakî'nin *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eseri ve Firdavsi-i Rumi'nin *Kutb-name*'si temel alınarak incelenmiştir. Bu eserler incelenirken *Kur'an*'ın ilk Türkçe çevirileri (satır arası çeviriler ve tefsirli satır arası çeviriler) daha sonra incelenecek olan eserler ile *Kur'an* metni arasındaki bağın nasıl kurulduğunu anlamamız açısından önemli ipuçları verirler.¹ Çünkü bu efsane tüm Müslüman coğrafyasına öncelikle *Kur'an* metinleri ile ulaşmıştır. Söz konusu çevirilerde kaynak olarak Taberi tefsirinin kullanılması, bu çevirilerin incelenen diğer kaynaklara Taberi tefsirini ulaştıran önemli bir araç olduğunu da gösterir.²

Dönemin tefsir metinlerinin ortaya koyduğu gibi sözlü gelenekte ve sufi anlayışında efsanenin önemli bir yeri vardır, daha sonra ortaya çıkan kısas-ı enbiyalar, menakıbnâ-

¹ Karabacak 1994; Sağol 1993.

² Togan 1964: 18.

meler ve fütüvvetnameler de bu geleneklerin ürünleridirler. Örneğin, Kısas-ı Enbiyalar, İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemden itibaren, halka dini anlaşılabilir kılmayı amaçlayan sözlü anlatım geleneğinin bir ürünüdür. Kâtip Çelebi bu türün ilk örneği olarak 8. yüzyıl düşünürü Vehb bin Münebbih'in eserinden bahseder.³ Sa'lebi ve Kısâî'nin 11. yüzyılda kaleme aldıkları eserler de oldukça değerli örneklerdir.⁴ Bu tür, Anadolu-İslam edebiyatında da oldukça sevilmiş, Sa'lebi ve Kısâî'nin eserlerinin çeşitli çevirileri yapılmış ve ayrıca bu tarzda pek çok eser verilmiştir.⁵ Kısas-ı enbiya türünün Anadolu'da üretilen ilginç örneklerinden birisi, daha 13. yüzyılın başlarında kaleme alınmış Kadı Burhaneddin Ebu Nasr'ın *Anis al-Kulub* adlı eseridir. Bu eser önce Ayasofya kütüphanesinin yazmalar katalogundayken (no. 2984) burada bulunan diğer eserlerle birlikte Süleymaniye kütüphanesine aktarılmıştır. Peygamberler kıssalarından oluşan eserin beşinci cüzünde Eshab-ı Kehf kıssası anlatılır. Anili yazarın yalnızca Farsça'yı değil, Kürtçe ve Ermenice'yi de bilmesi ve Hristiyan teolojisi hakkında oldukça bilgili olması, eserin diğer yerel kültürlerle ilişkisinin ipuçlarını verir.⁶

14. yüzyılda Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından yazdırıldığı bilinen *Anonim Kısas-ı Enbiya*⁷ ve Rabguzî'nin yine 14. yüzyılda Batı Türkistan'da kaleme aldığı eserlerde efsanenin oldukça ilginç versiyonları bulunur. Tarihi bilinmeyen el

³ Cemiloğlu 1994: XIII.

⁴ Al Kısas-i 1978.

⁵ Cemiloğlu 1994: XIV-XV.

⁶ Köprülü 1943: 459-465.

⁷ Anonim 1997.

yazması bir kısas-ı enbiya metni de *Risale-i Hazret-i Sultan Ashabu'l-Kehf* adını taşır. Mannerheim'daki Doğu Türkistan Koleksiyonu'ndaki dokuz el yazmasından birisidir ve burada da farklı bir versiyon bulunur.⁸

Bu çalışmada, kısas-ı enbiya nüshalarında bulunan resimler, kaynakların bir bölümünü oluşturur. Bunların seçilmesinin nedeni, resimler genellikle hükümdarlar için kaleme alınmış metinlerin süslemesinde kullanıldığından, halka dini anlatmak amacıyla yazılan bu metinlerin yönetim tarafından nasıl algılandığının görülebilmesidir.

Eshab-ı Kehf'ten fütüvvetnamelerde de sıkça bahsedilir, çünkü bu sure fütüvvetle ilgili bulunan üç sureden birisidir. Eldeki en eski Fütüvvetnameler Sulemi'nin 10. yüzyılda yazılan "Kitab al-Futuvva"sı ve Ansari'nin sufilerin fütüvvet hakkındaki sözlerini derlediği Arapça'sının yanında Farsça'sını da verdiği "Fütüvvetname" adlı eseridir. İlk Türkçe fütüvvetname ise 13. yüzyılda yazılan Burgazi fütüvvetnamesidir.⁹ Bunu Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Hüseyin'in Fatih Sultan Mehmet döneminde yazılmış fütüvvetnamesi takip eder.¹⁰ Daha sonra da pek çok fütüvvetname metninde Eshab-ı Kehf'e değinilir. Burada sadece Burgazi fütüvvetnamesine değindim. İslami yazındaki bu müthiş zenginlik kaynaklar konusunda seçici olmayı gerektiriyor, çünkü daha pek çok metinde Eshab-ı Kehf'ten bir şekilde bahsediliyor ve bunların hepsini bu çalışmaya almak mümkün olmamıştır.

⁸ Gürsoy 1985.

⁹ Gölpınarlı, 1950: 23.

¹⁰ Gölpınarlı, 1950: 24.

İslam kültüründe çok sevilen bu kıssa, sadece kısas-ı enbiyalar gibi çeşitli dini metinlerde resmedilmekle kalmamış, Osmanlı hat sanatında da çoğunlukla gemi şeklinde işlenen bir konu olmuştur. Bu hat sanatı örnekleri de Akdeniz'in çok eski kültlerinin taşındığı örnekler olarak çalışmada önemli bir yere sahiptirler.

Kaynakların çeşitliliği göz önüne alındığında, efsanenin işlendiği literatürün gerek dikey/tarihi gerekse yatay/coğrafi olarak oldukça geniş bir alana yayılmış olduğu ortaya çıkar. Kaynaklarda ortaya çıkan bu çeşitlilik, ziyaret yerlerinde de kendisini gösterir. Hristiyanlıkta sadece Efes ziyaret yeri olarak gösterilirken, İslamiyette İspanya'dan Endonezya'ya kadar hemen hemen İslamiyetin yayıldığı her bölgede bu efsane ile ilgili bir ziyaret yerine rastlanır. Bu kült merkezleri ise çalışmanın son bölümünde incelendi. Dünyanın çok farklı yerlerinde bulunan ziyaret yerleri hakkında çoğunlukla yapılan araştırmalarda verilen bilgiler kullanılmıştır. Anadolu'da bulunan ziyaret yerleri ise Sivas hariç teker teker görölerek araştırmacılar tarafından verilen bilgiler sınanmıştır. Anadolu'da bulunan bu ziyaret yerlerinden bazıları hakkında çeşitli tarihi belgeler de bulmak mümkündür.¹¹

¹¹ Örneğin, Tarsus ve Afşin'de bulunan ziyaret yerlerinin vakıf kayıtları mevcuttur. Ayrıca salnamelerde de bunlara ait bilgiler bulmak mümkündür. Yinanç 1969: 312-318; Akgündüz, Baş, Tekin, Kaşıkçı, 1993: 408-423.

Kaynakça

ABAKAY, Mehmet Ali

2000 "Diyarbakır Folklorunda Bayram-Kutlama Şenlik ve Hıdrellez Motifi", *Diyarbakır Kültür-Sanat Bülteni*, Mayıs-Haziran 9-10: 1-2.

ABDURRAHMAN CAMİ

1993 Nefehatü'l-üns min hadaratı'l-kuds, tercüme ve şerh Lami'i Çelebi, ed. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul.

ABOU EL HAJ, Barbara F.

1997 The Medieval cult of saints: formations and transformations, Cambridge University Pres, Cambridge.

ADORNO, Theodor W.

1950 The Authoritarian Personality, Harper and Brothers, New York.

AFŞAROĞLU, Ali

2000 Eshab-ı Kehf ve Rakım (Mağara Arkadaşları), Erkam Matbaası, İstanbul.

AHMET EFLAKİ

1964 *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 1-2, (Çev. Tahsin Yazıcı) 2. baskı, M.E.B. İstanbul.

AKALIN, Ş.

1990 "Tarsus Tarihine Ait Bir Risale" *İçel Kültürü* XI Mayıs: 4.

AKGÜNDÜZ, A., Y. BAŞ, R. TEKİN ve O. KAŞIKÇI

1993 *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshab-ı Kehf*. İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası.

AKYÜZ, Gabriyel

1998 *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*, Resim Matbaacılık, Mardin.

AL KISSA-İ

1978 *The Tales of the Prophets of al-Kisa'i* (Çev. W. M. Thackston) Twayne Publishers, Boston.

AL-RABGHUZI

1995 *The Stories of the Prophets* (Ed. H. E. Boeschoten, M. Vandamme, S.Tezcan).

ALTHUSSER, Luis

1989 *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Y. Alp ve M. Özışık) İletişim Yayınları, İstanbul.

AND, Metin

1996 "Osmanlı Minyatürlerinde Peygamberler ve Mucizeleri" *Türkiyemiz* 78: 16-27.

ANONİM

1980 *Gılgamış Destanı*, Hürriyet Yayınları, İstanbul.

1997 *Kısas-ı Enbiya*, (Ed: Orhan Duru), Y.K.Y. İstanbul.

1997 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

ASLANAPA, Oktay

1954 "Türkische Miniaturmalerei am Hofe Mehmet des Eroberers in Istanbul." *Ars. Orientalis* I: 77-103.

AŞIK, H.

1981 *Ashab-ı Kehf*, İstanbul.

ATTAR, Feridüddin

1991 *Tezkiretü'l-Evliya*, Çev: Süleyman Uludağ, (1.basım 1984) Erdem Yayınları, İstanbul.

BABİNGER, F.

1957 "Die Örtlichkeit der islamischen Siebenschl•ferlegende in Muslimischer Schau" (Bayerische Staatbibliothek'te bulunan ayrı basım) *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*; No: 6.

BACHER, W.

1906 "Zur jüdische-persische Literatur." *Jewish Quarterly Review* 16: 529.

BAR MADENİ

1998 *Şiir ile Felsefe Kucaklaşıyor, Süryaniler'de Felsefik Şiirler* (Çev. Gabriyel Akyüz) Resim Matbaacılık, Mardin.

BARTHES, Ronald

1972 *Mythologies* Hill and Wang, New York.

BAUMSTARK, A.

1922 *Geschichte der syrischen Literaturemit Ausschluss der christlich-palastinenischen Texte*.

BEYSANOĞLU, Şevket

1957 *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, III, Şehir Matbaası, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı No.6, İstanbul.

BİLGİLİ, Sinan

1994 "16.yy da Tarsus ve Tarsus Türkmenleri: Varsaklar" (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

BİLGİN, Elif

1996 "Deconstructing "Women in Islam" within the Context of Bektashi and Mawlawi Thought" (Yayımlanmamış Master Tezi) Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bölümü.

BİNBAŞ, Evrim

1997 "Tasavvuf ve Musiki; Mevlevilik ve Bektaşilikte Sema" (Yayımlanmamış Master Tezi) Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü.

BLOCH, Ernst

1995 The Principle of Hope, çev. Neville Plaice ve Paul Knight, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

2007 Umut İlkesi, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

BOWEN, John R.

1993 "Graves, Shrines and Power in a Highland Sumatran Society", *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst, İstanbul: 1-13.

BROWNE, Edward G.

1956 *A Literary History of Persia*. Cambridge.

CAHEN, Claude

1968 *Pre-Ottoman Turkey*. London.

1990 *İslamiyet*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.

CAMPBELL, Joseph

1945 "Folkloristic Commentary", *Grimm's Fairy Tales*: 832-864, New York.

CEMİLOĞLU, İsmet

1994 14. yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya Nüshası Üzerine Sentaks İncelemesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

CLERMONT-GANNEAU, M.

1899 "El-Kahf et la caverne des Sept Dormants", in: *Comptes Rendues de l'Academie des Inscriptions et Belle Lettres 4e serie*, 23: 564-76, Paris.

COTERRELL, Arthur

1997 *Classical Mythology*, London.

ÇAĞATAY, Neşet

1997 *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, TTK, Ankara.

DADOYAN, Seta B.

1997 *The Fatimid Armenians Cultural and Political Interaction in the Near East*, Brill.

DE CERTEAU, M.

1984 *The Practice of Everyday Life* Berkely: University of California Press.

DE GOEJE, M..D.

1901 "De Legende der Zevenlappers van Efeze." *Verlagen Mededeelingen*, Amsterdam, S.13-33.

DE WEESE, Devin

1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*.

DENNO, Nihmettallah

1998 *Süryani Müziği*, (Çev. Gabriyel Akyüz) Mardin.

DIONYSIUS I of Tel-Mahre Patriarch of the Jacobits

1996 *Chronicle: known as Chronicle of Zuqnin Part III/ Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre*, çev. W. Witakovski, Liverpool University Pres, Liverpool.

DOĞRUL, Ömer Rıza

1948 *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul, Ahmet Halit Kitapevi.

DOVNEY, G.

1962 Antioch in the Age of Theodosius the Great,
University of Oklahoma Press, Norman.

DUFRENNE, Suzy

1966 *L'Illustration des Psautiers Grecs du Moyen Age I*,
Librairie C. Klincksieck, Paris.

ENER, Kasım

1964 *Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış*. İstanbul:
Berksoy Matbaası.

ERDMANN, K.

1961 *Die anatolische Kervansaray des 13.Jh.*, Berlin.

ERDOĞAN, Ali

1964 "Eshabül Kehf Efsanesi", *Türk Folklor Araştırmaları*,
Ekim 9-183: 3545.

ERKE, Ülker ve Hasan Ali GÖKSOY

1998 *Minyatürlerde Gemiler*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ERTEKİN, Ergün

1997 "Afşin-Elbistan Yöresinde Halk İnançları ve Tarihi
Temelleri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Malatya:
İnönü Üniversitesi.

ESİN, Emel

1985 "The Dervishes", *Between China and Iran, Paintings
from Four Istanbul Albums*: 90-105 (Ed. Ernst J. Grube,
Eleanor Sims), *Colloquies on Art and Arkeology in Asia*
No. 10, University of London.

EVLİYA ÇELEBİ

1996 *Evlıya Çelebi's Anatolienreise aus dem dritten Band des
Seyahatname* (Ed.: K. M. Buğday).

FAHRUDDİN ER-RAZİ

1993 *Tefsîr-i Kebîr, Mefâtihu'l Gayb*, (Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru) Akçağ Yayınları, Ankara.

FALKENER, E.

1862 *Ephesos and the temple of Diana*, London.

FAROQHI, Suraiya

1993 "Sainthood as Means of Self-Defense in Seventeenth-Century Otoman Anatolia", *Manifestations of Sainthood in Islam*, 193-208, İstanbul.

1997 *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci yüzyıla*, Türkiye Ekonomik ve Tarihsel Tarih Vakfı, İstanbul.

FAYDA, Mustafa

1999 "İbn İbn-i İshak" , İslam Ansiklopedisi, 93-96.

FİRDEVSi-İ RUMİ

1980 *Kutb-name*, (Ed.: İbrahim Olgun, İsmet Parmaksızoglu) Türk Tarih Kurumu, Ankara.

FOUCAULT, Michel

1992 *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, İmge Yayınevi, Ankara.

GALEANO, Eduardo

1988 *Latin Amerika'nın Kesik Damarları: Karşı Tarih = Las Venas*, İstanbul.

GINZBURG, Carlo

1996 *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. yüzyıl Değirmencisinin Evreni* İstanbul: Metis Yayınevi.

GOLDZIER, Ignaz

1997 *İslam Tefsir Ekolleri*, Denge Yayınları, İstanbul.

GÖKCAN, Fahri

1978 "Kur'an-ı Kerim'e göre Eshab-ı Kehf Kıssası." *Tayyip Okiç Armağanı*: 131-46, Sevim Matbaası, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbaki

1950 "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XI Ekim 1949-Temmuz 1950, no.1-4, s. 3-354.

1954 "Burgazi ve "Fütüvvetname"si", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4: 1-79 ayrınbasım.

2000 *Mesnevi ve Şerhi*, Külrü Bakanlığı Yayınları, Ankara.

GRAMSCI, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, (Ed. Quintin Hoora, Geoffery Mowel Smith) International Publishers.

GUIDI, I.

1945 "Testi Orientali Inediti Sopra i Sette Dormienti di Efeso", in: *La Raccolta di Scritti dell Oriente Cristiano*, Roma:, S.61-198.

GÜNER, Z.

1936 *Elbistan*, İstanbul.

GÜRSOY, Emine

1985 *Ashabu l-Kehf: A Treatise in Eastern Türkistan: Risale-i Hazret-i Sultan Ashabu'l-Kehf*, (Çev. ve Ed. Emine Gürsoy) Helsinki.

HAMİDULLAH, Muhammad

1993 *İslam Peygamberi*. (Çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

HARVEY, Susan Ashbrook

1990 *Asceticism and Society in Crisis: Yohannes of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* University of California Press

HASLUCK, F.W.

1973 *Christianity and Islam Under the Sultans*, c. 1-2 (1929)
New York.

HELİMOĞLU YAVUZ, Muhsine

1993 *Diyarbakır Efsaneleri*, Doruk Yayınları, Ankara.

HELLER, B.

1904 "Elements, Paralleles et Origine de la Légende des Sept Dormants." *REJ* XLIV:190-218. HILD, F.- LECHNER, M.

1974 "Christliche Kultstätten im Antitaurus, Afşin und Hunu" *JÖB* II: 255-62.

1977 *Das Byzantinische Strassensystem in Kappadokien*, Wien.(sadece Hild)

HODGSON, Marshall G. S.

1974 *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press.

HOLBROOK, R. Victorya

1994 *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, İletişim Yayınları, Ankara.

HONAMLIOĞLU, Bayram

1994 "Kur'an'da Ashab Terimine Muzafun İley Olan Topluluklar" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi.

HOOK, Samuel Henry

1995 *Ortadoğu Mitolojisi* (Çev. Alaeddin Şenel), İmge Kitabevi, Ankara.

HUBER, Michael

1904-5 *Beitrag zur Siebenschl ferlegende des Mittelalters: Eine literargeschichtliche Unterhaltung*, II. Teil: Griechiche Texte.

1907-8 *Beitrag zur Siebenschl ferlegende des Mittelalters: Eine literarische Untersuchung*, Teil III: Zur

Überlieferungsgeschichte der Legende. Die syrischen Texte mit besonderer Berücksichtigung ihrer Vertreter.

1909 "Textbeiträge zur Siebenschläferlegende", *Romanische Forschungen* XXVI, 462-583, 825-36.

1910 *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig.

HUTTER, Irmgard

1978 CBM, Stuttgart.

İNAN, Abdülkadir

1968 *Makaleler ve İncelemeler* II: 245.

JERPHANION, R. G. ve DE JALABERT, P.L.

1908 "Inscriptions d'Asie Mineure: Pont, Cappadoce, Cilicie", *Mélanges de la Faculté Orientale* 3-1: 458 Beyrouth.

JOURDAN, P.

1983 *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*. Paris.

KANDLER, Hermann

1994 *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam: Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*. Bochum.

KANGAL, Selmin

1999 *Savaş ve Barış 15-19. yüzyıl Osmanlı-Lehistan İlişkileri (Sergi Kataloğu)*, Kültür Bakanlığı, İstanbul.

KARABACAK, Esra

1994 *Türkçe ve Farsça Satır Arası Kur'an Tercümeleleri II: Eski Anadolu Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi* c.1 (çev. Esra Karabacak) Harvard University Press.

KARAJAN, T. G.

1839 *Von den Siben Släferen*, Heidelberg.

KARAMUSTAFA, Ahmet

1981 *A Study in Preislamic Survivals on a Turkish Musulman Text: Vilayetname.*

KAVANAGH, James H.

1990 *Critical Terms for Literary Study*, University of Chicago Press.

KENNEDY, Hugh

1996 *The Prophet and the Age of the Caliphates, The Islamic Near East From the Sixth to the Eleventh Century*, London / New York, Longman.

KOCH, John

1883 *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Leipzig/Berlin.

KONYALI, İbrahim Hakkı

1950 "Ashab-ı Kehfin Mumyaları Bulundu", *Tarih Hazinesi*, 15 Aralık 3: 137.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat

1943 "Anadolu Selçuklu Tarihi'nin Yerli Kaynakları", Belleten.

KRISS, R ve KRISS, H.

1960 *Volks Glaube im Islam*, Wiesbaden.

KUM, Naci

1951 *Eshab-ı Kehf'in Tarihçesi*, Tarsus.

LANDY, Marcia

1994 *Film, Politics and Gramsci* Minnesota / London: University of Minnesota Press.

LE STRANGE, Guy

1895 "On the mediaval Castle and Sanctuary of Abrik, the Modern Arabkir. With some notes on Mesopotamia as

described by Ibn Seraphion." *Journal of Royal Asiatic Society* 22: 739-752. 1965 *Palestine Under the Moslems: A Discription of Syria and the Holy Land from A.D.650 to 1500*. Beirut.

LOMOREAUX, J. C.

1996 "Early Eastern Christian Responses to Islam", *Mediavel Christian Perceptions of Islam*, (Ed. Yohannes Victor Tolan) New York ve Londra.

MAR YEŞUA

1996 Urfa ve Diyarbakır'ın Felaket Çağı, (Çev. Yakub Bilge) Yeryüzü Yayınları, İstanbul.

MARKS, Karl

1989 "German Ideology", *The Marks Reader*: 110-126, (Ed. Pierson Christofer) Cambridge.

MASSIGNON, Louis

1954 "Les Sept Dormants d'Ephèse en Islam et en Chrétienté (Ahl al-Kahf)", *Revue d'Etudes Islamiques*, 22, s.59-112.

1963 "Les Sept Dormants, Apocalypse de l'Islam", *Opera Minora* III: 104-118.

MASSIGNON, Louis ve E. DERMENGHEM, L. MAHFOUD, S. ÜNVER, N.WITT

1955 *Les Sept Dormants D'Ephese (Ahl-al-Kahf) En Islam et en Chretiente Receil Documentaire et Iconographique*, Paris.

MC LAUGHLIN, Thomas

1990 "Introduction", *Critical Terms for Literary Study*:1-8, University of Chicago Press.

MENEKŞEOĞLU, M. Şahin

1963 *Eshab-ı Kehf* Tarsus.

MEVLANA CELALEDDİN-İ RUMİ

1943 *Mesnevi*, c. 1-6 (Çev. Veled İzbudak), Maarif Matbaası, İstanbul.

MILSTEIN, R., RÜHRDANZ, K. ve SCHMITZ, B.

1999 *Stories of the Prophets: Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*. California.

MIRKHOND, M.

1892 *The Rauzat us-Safa or, Garden of Purity, containing the Histories of the Prophets, Kings and Khalifs*, London.

MUSSURILLO, H.

1972 *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford.

NOELDEKE, T.

1938 *Geschichte des Qoran*, Leipzig.

OCAK, A. Yaşar

1983 *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitapevi.

1984 *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri* Ankara.

1986 "Anadolu'da XIII.-XV. Yüzyılda Müslim-Gayri Müslim Etkileşimler ve Saint Georges (Aya Yorgi-Hagios Georgios) Kültü." X. Türk Tarih Kongres, III: 961-6.

1989 *Türk Folklorunda Kesikbaş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

1990 *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

1992 *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar)*, TTK, Ankara.

1997 *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler; Metodolojik Bir Yaklaşım*, Türk Tarih Kurumu Basımevi (2. baskı), Ankara.

1996 Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, Der-gah Yayınları, İstanbul.

1998 *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vak-fı Yurt Yayınları.

2000 "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Ro-lü", *Osmanlı Devletinin Kuruluşu; Efsaneler ve Gerçekler*, İm-ge Kiyabevi, Ankara.

OĞUZ, Burhan

1992 *Türk ve Yahudi Kültürlerine Mukayeseli Bir Bakış*. İstan-bul.

ÖVEN, Huri

1995 "Tarsus Adet ve İnanmaları." (Yayımlanmamış Yük-sek Lisans Tezi) Adana: Çukurova Üniversitesi.

ÖZBAY, Ercüment Melih

1970 "Yedi Uyurlar", *Türk Folklor Araştırmaları*, Temmuz 12 -252: 5673.

ÖZERVARLI, M. Sait

1991 "Gazâli, Kelam İlmindeki Yeri", İA, XIII, Diyanet Vakfı, İstanbul.

ÖZGÜÇ, T.

1948 "Elbistan Ovasındaki Tetkikleri Gezileri ve Karahöyük Kazısı", *Belleten* XII,15: 229.

PAITNITSKY, Yuri

1999 "The Cult of "The Seven Sleepers of Ephesos" in Byzantine and Postbyzantine Painting" *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos Akten des Symposions*, Wien 1995

Text Band: 361-366, Tafel Band: Tafeln 51-53.

PANCAROĞLU, Oya

2005 "Caves, borderlands and configurations of sacred topography in medieval Anatolia", *Mésogeios* 25-26 (2005): 249-281.

PARET, R.

1993 "Ashab Al-Kahf", *EP*.

PAULUS, H.,

1961, "Woher kommt der Siebenschl·ferkult in Franken",
In: *Ereanger Bausteine* 3-4, S.73-4.

PICARD, Charles

1997 *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma* (Çev. Sevgi Tamgüç),
Sosyal Yayınları, İstanbul.

REDHOUSE, J. W.

1987 *A Turkish and English Lexicon*, Librarie du Liban,
Beirut.

REINBRECHT, A.

1880 *Die Legende von den Siebenschl fern und der anglo-normannische Dichter Chardriö*, Göttingen.

SAĞOL, Gül den

1993 *Türkçe ve Farsça Satır Arası Kur'an Tercümeleri I: Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi c.1* (Çev. Gül den Sağol) Harvard University Press.

SCHAFFER, F. X.

1903 *Cilicia*, Gotha.

SCHIMMELL, Annemarie

1985 *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln.

1995 *Die Welt des Islam*, Düsseldorf.

SEIDLER, G. L.

1999 *Bizans Halk Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri Öz ne Ya-yınları*, İstanbul.

SÜMER, Faruk,

1989 *Eshab-ı Kehf*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

TABERİ

1996 *Taberi Tefsiri*, V, Hisar Yayınevi, İstanbul.

THACKSTON, W. M.

1978 "Introduction", *The Tales of the Prophets of al-Kıssa'i*, XI-XXXIV. Tweyne Publishers, Boston.

TOGAN, Zeki V.

1964 "The Earliest Translation of Qur'an into Turkish", ayrı basım.

1971 *Kur'an ve Türkler*, Kayı Yayınları, İstanbul.

TORREY, C.C.

1933 *Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press.

TÜRKOĞLU, Sabahattin

1971 "Selçuk'ta Yedi Uyurlar", *Türk Folklor Araştırmaları*, Aralık 13-269: 6160.

1991 *Efes'in Öyküsü*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman

1991 "Giriş", *Tezkiretü'l-Evliya*, (1.basım 1984) Erdem Yayınları, İstanbul.

VRYONIS, Speros,

1971 *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press.

1975 "Nomadization and İslamization in the Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers*, 29: 41-71.

WEITZMANN, Kurt

1977 *Spatantike and frühchristliche Buchmalerei*, Prestel-Verlag, München.

WENSINCK, A. J.

1987 "Ashab Al-Kahf", *ET*.

WEYH, W.

1911 "Zur Geschichte der Siebenschläferlegende", *ZDMG* 65: 289-301.

WITAKOWSKI, W.

1996 "Introduction", *Chronicle: known as Chronicle of Zuqnin Part III/ Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre*, çev. W. Witakowski, Liverpool University Press, Liverpool.

YALIN, Rahmi

1957 *Turistik İçel*, İstanbul: Baha Matbaası.

YAZIR, Elmalı M. Hamdi

1979 *Hak Dini, Kur'an Dili*, İstanbul.

YILDIZ, Sinan

1971 *Eshab-ı Kehf*, İstanbul.

YİNANÇ, Refet

1969 "Eshab-ı Kehf Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* XX: 312-8.

YÜCEGÖNÜL, Yusuf Ziya

1966 *Eshabı Kehif* İzmir.