



# Journal of Sivas Cumhuriyet University Social Sciences Institute

| scusbed.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 2025

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

## The Land of Ashâb-ı Khef: Afşin

Ahmet Tambay<sup>1,a,\*</sup>, Yeliz Kantar<sup>2,b</sup><sup>1</sup>Afşin Vocational School, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Kahramanmaraş/Afşin, Türkiye<sup>2</sup>Afşin Vocational School, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Kahramanmaraş/Afşin, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History

Received: 31/07/2025

Accepted: 15/09/2025

### ABSTRACT

Ashâb-ı Khef is considered a shared mythological element in Islam, Christianity, and Judaism. While various claims exist worldwide and in various regions of Türkiye regarding the refuge of Ashâb-ı Khef, the district of Afşin is considered a prominent center in this debate due to its historical data and strong narratives. This study aims to examine the historical and cultural identity of Afşin, which is believed to have hosted Ashâb-ı Khef, based on Ottoman archival sources. Regarded as a religious and spiritual center in the Islamic world, particularly within Anatolia, Ashâb-ı Khef finds a tangible spatial manifestation through Afşin. The administrative, economic and social dimensions of the Ashab-ı Khef Complex are revealed by examining the decrees, foundation charters, census books, imperial registers and yearbooks in the Ottoman archive records. These documents indicate that the site functioned not only as a place of pilgrimage but also as a religious and social center supported by foundation revenues and fulfilling social functions. The study reveals the strategic, cultural, and religious significance of Afşin during the Ottoman period, while also emphasizing its historical continuity in terms of today's local identity and tourism potential. Thus, the research examines the reflections of the Ashâb-ı Khef narrative in Anatolian social memory from a holistic perspective, drawing on historical data and international literature.

**Keywords:** Ashâb-ı Khef, Afşin, Ottoman, Abrahamic Religions

## Diyar-ı Ashâb-ı Khef: Afşin

#### Süreç

Geliş: 31/07/2025

Kabul: 15/09/2025

### Öz

Ashâb-ı Khef, İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilikte müşterek bir mitolojik unsur olarak kabul edilmektedir. Dünya genelinde ve Türkiye'nin farklı bölgelerinde Ashâb-ı Khef'in sığınağına dair çeşitli iddialar bulunmakla birlikte, Afşin ilçesi sahip olduğu tarihî veriler ve güçlü rivayetler dolayısıyla bu tartışmada öne çıkan merkezlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Osmanlı arşiv belgelerinden hareketle, Ashâb-ı Khef'e ev sahipliği yaptığı kabul edilen Afşin'in tarihî ve kültürel kimliğini incelemeyi amaçlamaktadır. İslâm dünyasında ve bilhassa Anadolu coğrafyasında dinî-manevî bir merkez olarak önem atfedilen Ashâb-ı Khef, Afşin üzerinden somut bir mekânsal karşılık bulmuştur. Osmanlı arşiv kayıtlarında yer alan fermanlar, vakfiyeler, tahrir defterleri, mühimme defterleri ve salnameler incelenerek Ashâb-ı Khef Külliyesi'nin idari, iktisadi ve sosyal boyutları ortaya konulmaktadır. Bu belgeler, söz konusu mekânın yalnızca bir ziyaretgâh olarak değil, aynı zamanda vakıf gelirleriyle desteklenen ve toplumsal işlevler üstlenen bir dinî-sosyal merkez olarak faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. Çalışma, Afşin'in Osmanlı döneminde sahip olduğu stratejik, kültürel ve dinî önemini ortaya koyarken, aynı zamanda günümüz yerel kimliği ve turizm potansiyeli açısından tarihsel sürekliliği de vurgulamaktadır. Böylelikle araştırma, tarihsel veriler ve uluslararası yazın ışığında Ashâb-ı Khef anlatısının Anadolu'daki toplumsal hafızadaki yansımalarını bütüncül bir perspektifle ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ashâb-ı Khef, Afşin, Osmanlı, Semavi Dinler

#### Copyright

This work is licensed under  
Creative Commons Attribution-  
NonCommercial 4.0 International  
License International License

a ahmettambay@ksu.edu.tr

b 0000-0003-0635-9180

b ykantar@ksu.edu.tr

b 0000-0002-1037-5549

**How to Cite:** Tambay A ve Kantar Y (2025) The Land of Ashâb-ı Khef: Afşin, Journal of Sivas Cumhuriyet University Social Sciences Institute, 1(1): 15-27.

## Giriş

Ashâb-ı Khef anlatısı, tarihsel süreç boyunca farklı dinî gelenekler tarafından sahiplenilmiş ve çeşitli kültürel bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Hristiyanlık literatüründe Efes'in Yedi Uyuyanları adıyla anılan bu motif, erken dönem kilise kaynakları ve Bizans kroniklerinde geniş yer bulmuştur (Sümer, 1989, ss. 23-24). İslâm dünyasında ise Kur'ân-ı Kerim'in Khef Sûresi'nde kutsiyet atfedilerek teolojik ve mistik bir içerik yeniden inşa edilmiştir (Khef, 9-26). Bu çerçevede söz konusu kıssa, dinler tarihi ve mukayeseli teoloji açısından ortak bir hafıza mekânı niteliği taşımaktadır (Karaoğlu, 2019, s. 13).

Modern akademik yazında Ashâb-ı Khef konusu değişik disiplinlerin inceleme alanı olmuştur. Louis Massignon ve Ignazio Guidi gibi araştırmacılar, el yazmalarını inceleyerek kıssanın Hristiyanlık ile İslamiyet arasındaki geçiş noktalarını vurgulamıştır (Marco, 2023, s. 66; Spisa vd., 2023, s. 129). Türk tarihçiliğinde ise tarih yazını alanında öne çıkan Halil İnalcık, Ömer Lütfi Barkan ve Ahmet Yaşar Ocak gibi birçok tarihçi Anadolu'nun İslâmlaşma sürecinde Ashâb-ı Khef ve buna benzer kutsal mekânların Osmanlı'daki vakıf sistemi, halk inançları ve yerel kutsallıkların idari-sosyal yapı içindeki yerini tartışmışlardır. Afşin bağlamında yapılan saha çalışmalarında ise külliye'nin mimarî özellikleri, Selçuklu ve Osmanlı taşra inşa faaliyetleriyle irtibatlandırılmış; toponomik (yer adı bilimi) araştırmalarla bölgenin çok katmanlı tarihî kimliği ortaya konulmuştur<sup>1</sup>.

Bu çalışmanın yöntemi belge analizi ve metinler arası karşılaştırmalara dayanmaktadır. Öncelikle Osmanlı arşiv vesikaları, vakfiyeler ve salnâmeler incelenerek, Ashâb-ı Khef külliyesinin idari-mali yapısı, görevlileri ve vakıf düzeni ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra Kur'ân tefsirleri, Hristiyan metinleri ve erken dönem literatür taranarak, kıssanın dinî-teolojik bağlamı karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmıştır. Mimari kalıntılar ve yerel sözlü kültür ürünleri ise etnografik, tarihî ve coğrafi analiz bağlamında değerlendirilmiştir. Böylelikle çalışma hem yazılı kaynaklara hem de mekânsal/maddi verilere yaslanan disiplinler arası bir yaklaşım sergilemektedir.

Makalenin temel amacı; Ashâb-ı Khef'in Afşin merkezli tarihsel-teolojik konumunu ortaya koymak, Osmanlı taşrasında vakıf olarak nasıl kurumsal bir kimliğe sahip olduğunu açıklamak ve nihayetinde bu çok katmanlı anlatının Anadolu kültürel mirasındaki sürekliliğini gözler önüne sermektir.

Çalışmanın temel dayanağı Osmanlı arşiv vesikaları olmuştur. Araştırma planlanırken Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşiv Dairesi'nden temin edilen perakende evrak üzerinden değerlendirmeler yapılarak sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında Maraş Vilayet Salnameleri'nde yer alan Afşin'e ve Ashâb-ı Khef'e dair veriler kullanılmıştır. Elde edilen bu türden evrakın dışında; vakfiyeler, mühimme defterleri ve tahrir defterleri içerisinden Ashâb-ı Khef ve burada kurulan vakıflarla ilgili belgeler transkribe edilmiştir. Tüm bu evrakların çalışmaya eklenmesi ile Ashâb-ı Khef ve Vakfına dair verilerin analizi neticesinde genel bir değerlendirme yapılmıştır.

## Ashâb-ı Khef / Yedi Uyurlar

Yedi Uyurlar mitolojisi, yalnızca semavi dinlerde değil, farklı inanç ve kültürel geleneklerde de karşılığı bulunan evrensel bir fenomendir. Hint edebiyatının temel kaynaklarından biri olan Mahabharata destanında, bir köpekle birlikte yedi kişinin dünyevi hayatın zorluklarından uzaklaşarak münzevi bir yaşamı tercih etmelerinden söz edilmektedir (Ersöz, 1991, s. 465; Karaoğlu, 2019, s. 28; Zarccone, 2022, s. 55). Benzer biçimde Hinduizm'de inzivaya çekilen ve belirli süreler boyunca uyuduktan sonra yeniden uyanan yedi kişilik bir topluluğa ilişkin inanç ve öğretiler mevcuttur (Karaoğlu, 2019, s. 29). Bu olağanüstü ve kutsal nitelikli uzun uykuya, farklı mitoloji ve halk anlatılarında da rastlanmaktadır. Yunan mitolojisinde Zeus tarafından sonsuz uykuya yatırılarak ebedi gençlik bahşedilen çoban Endymion; İskandinav mitolojisinde Odin'in büyüğü uykuya hapsettiği bir Valkyrie olan Brunhild; Amerikan halk edebiyatında yirmi yıl uyuyup uyandığında dünyanın değiştiğini gören Rip Van Winkle; Avrupa masal geleneğinde "Uyuyan Güzel"; çeşitli hagiografik (kutsallık atfedilmiş kişilerin biyografileri) rivayetlerde azizlerin veya kutsal kişilerin bozulmadan korunan bedenleri ve Budist gelenekte Aśvaghoṣa'nın derin trans hâlinde yüzyıllarca uyuduğu yönündeki efsane bu bağlamda örnek olarak verilebilir (Cosentino, 2024, s. 9).

İslâmî gelenekte ise Ashâb-ı Khef (Mağara Yaranları), Kur'ân-ı Kerim'in Khef Sûresi'nin 9-26. âyetlerinde yer almakta ve kökeni erken Hristiyanlık dönemine dayandırılmaktadır. Hem Hristiyan hem de İslâmî gelenekte kabul gören bu anlatıya göre, Ashâb-ı Khef putperest Roma yönetimi altında yaşayan ve monoteist inançlarını gizlice sürdüren bir grup gençten oluşmaktadır. Bu gençler, dönemin baskıcı otoritesinden kaçarak bir mağaraya sığınmış ve burada ilahî bir mucize sonucu uzun süreli bir uykuya yatırılmışlardır (Karaman vd., 2007, ss. 538-539). Kur'ân'daki anlatımda bu sürenin ay takvimine göre 309 yıl olduğu belirtilmektedir (Khef Sûresi, 25. Âyet)<sup>2</sup>. Süryanî kaynaklarda söz konusu gençlerin sayıları konusunda bazı ihtilaflar bulunmasına rağmen (Archer, 2016, s. 7), yedi kişi olduğu varsayılan bu kişilerin isimleri Aklidis, Vavknis, Firitis, Saptiyes, Kriakos, Diyonusyos/Dimidyos ve İstifanos şeklinde sıralanmıştır. Başka bir kaynakta ise isimler, Maksimilyanos, Matlos, Yemliha, Sirapyon, Yuanos, Vakso, Satadinos ve Antonios olarak zikredilmiş ve sekiz kişiden oluşan bir topluluk olarak aktarılmıştır. Dinî bir kasidede Yemliha ve Martoloz isimlerine yer verilirken, başka bir eserde uyanıştan sonra şehre yiyecek almaya giden kişinin adı Diyonisyus olarak belirtilmektedir (Karaoğlu, 2019, ss. 68-69).

<sup>1</sup> Refet Yinanç'ın "Eshab-ı Khef Vakıfları", Ahmet Eyici'nin "Afşin Eshab-ı Khef Vakıfları", Mehmet Özkarcı'nın "Afşin Eshab-ı Khef Ribatı ve Medresesi", Yaşar Alparslan'ın "Eshab-ı Khef Vukûui Şuyûu" çalışmaları ve 20-22 Eylül 2012 tarihinde Kahramanmaraş'ta gerçekleştirilen "Uluslararası İnanç Turizmi ve

Eshab-ı Khef" sempozyumunda sunulan bildiriler konuyla ilgili önemli çalışmaları arasında yer almaktadır.

<sup>2</sup> Khef Suresi 25. Âyet: "Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar. Buna dokuz yıl daha ilave ettiler"

Uluslararası literatürde genel kabul gören isimler ise Maximian, Malchus, Martian, Dionysius, John, Serapion ve Constantine biçiminde sıralanmaktadır (Elassal, 2024, s. 222). Yanlarındaki çoban köpeğinin adı ise Qıtmir olarak kaydedilmiştir (Elassal, 2024, s. 227). İslâmî kaynaklarda ise Yedi Uyurların isimleri; Yemliha, Mekseline, Misline, Mernuş, Tebernüş, Sazenuş ve onlara eşlik eden çoban Kefeştetayyüş ile onun köpeği Kıtmir şeklinde aktarılmaktadır (Sertoğlu, 1973, s. 130; Eyicil, 2005, s. 273). Bu isimlerin değişik kaynaklarda bazı yazılış ve okunuş farklılıkları bulunsun da temelde benzer isimlendirmelerden oluştuğu<sup>3</sup> görülmektedir (Karaoğlu, 2019, ss. 100-101).

Ashâb-ı Kehf'in yedi kişiden müteşekkil olduğunun müfessirler tarafından kabulü, yedi kat gök, Büyük Ayı takım yıldızındaki yıldız sayısı, İsmailî Şiiliğinde imamların sayısı ve büyük peygamberlerin sayısı (Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed) gibi çeşitli manevi ve tarihî referanslarla ilişkilendirilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir (Krokus, 2017, s. 51). Yedi sayısının tercih edilmesi, bazı yorumlarda yaratılışta belirlenen yedi günlük süreye atıfta bulunmakla birlikte, manevi doluluk veya olgunluğu simgelediği yönünde de değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, yedi sembolizmi çeşitli dinî uygulamaları etkilemiş; Şabat kutlaması, yedi kollu menora, yedi ayin, yedi erdem ve yedi ölümcül günah gibi örneklerde kendini göstermiştir. Ayrıca, yedinin İncil ve Yahudi-Hristiyan geleneklerinde tekrarı, ilahî bütünlüğün, mükemmelliğin ve antlaşmanın güçlü bir sembolü olarak vurgulanmaktadır (Cosentino, 2024, s. 12).

Sonuç olarak, Yedi Uyuyanlar efsanesinin dinî bir anlatıdan büyümlü bir folklorik formata evrimi, sözlü geleneğin dinamik yapısını ve insanlığın kolektif kültüründe doğaüstü, metafizik temaların kalıcı çekiciliğini ortaya koymaktadır. Bu süreç, dinî kıssaların farklı kültürel bağlamlarda gündelik kaygıları ve manevi ihtiyaçları karşılamak amacıyla nasıl dönüşüp yeniden biçimlendirilebildiğine işaret etmektedir (Cosentino, 2024, s. 23).

### Yahudilikte Yedi Uyurlar

Kronolojik olarak değerlendirildiğinde Yahudilikte doğrudan Ashâb-ı Kehf'e tekabül eden bir anlatı bulunmamakla birlikte, benzer nitelikte hikayelere Tevrat'ta da rastlanmaktadır. Örneğin, Honi ha-Me'aggel adlı bir kişinin mucizevî biçimde uykuya daldığı ve ardından uyandığına dair bir hikâye aktarılmaktadır. Buna göre, mucizeler göstermesi sebebiyle halk tarafından kutsal bir şahsiyet/peygamber gibi kabul edilen Honi'nin diktiği bir keçiboynuzu ağacının altında yetmiş yıl süren bir uykuya daldığı ve ardından uyandığı ifade edilmiştir (Horst, 2015, s. 102; Karaoğlu, 2019, ss. 47-49). Benzer bir diğer öyküde ise, Kudüs yakınlarında incir toplayan Abimelek'in yorgun düşerek bir ağacın gölgesinde altmış altı yıl boyunca uyuduğu, uyandığında ise kente geri dönerek her şeyin

değiştiğini fark ettiği aktarılmaktadır (Ersöz, 1991, s. 465; Horst, 2015, s. 97; Karaoğlu, 2019, s. 41). Kur'an-ı Kerim'de Yahudi din bilginlerinin "Ona (Muhammed'e) mağaraya sığınan gençleri sorun" şeklindeki tavsiyesi (Karaman vd., 2007, ss. 532-548), Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi ilmî çevrelerinde de bilinirliğine işaret etmektedir. Bu durum, söz konusu anlatının yalnızca Hristiyanlık ve İslamiyet'te değil, aynı zamanda Yahudi geleneğinde de dolaylı biçimde var olabileceğini göstermektedir. Her ne kadar mevcut Yahudi kutsal metinlerinde (Tanah ve Talmud) Ashâb-ı Kehf'e işaret eden bir bilgi bulunmasa da kıssanın sözlü veya yorumlayıcı gelenekler aracılığıyla bilindiği varsayılabilir. Kur'an'daki bağlam ve tarihsel rivayet zinciri, Yahudi âlimlerinin bu kıssaya en azından tematik düzeyde aşına olduklarını ve anlatının onlara yabancı olmadığını ortaya koymaktadır (Karaoğlu, 2019, ss. 39-49).

### Hristiyanlıkta Efes Uyuyanları

Hristiyanlık literatüründe "Yedi Uyuyanlar" ya da "Efes Uyuyanları" olarak bilinen anlatının en eski versiyonlarının IV. ve V. yüzyıllarda Yunanca kaleme alındığı, ancak bu metinlerin zamanımıza ulaşmadığı bilinmektedir. Anlatının günümüze intikal eden en önemli biçimlerinden biri ise, Süryanice yazılmış ve sonrasında Latinceye çevrilerek Batı Hristiyan geleneğinde "Altın Efsane" adıyla yaygınlık kazanan versiyondur (Horst, 2015, s. 93; Archer, 2016, s. 8). Rivayetlerin büyük çoğunluğunda, olayın Efes (Ephesos) kentinde meydana geldiği ileri sürülürken (Sertoğlu, 1973, s. 129), söz konusu menkıbenin zamanla farklı coğrafyalara da atfedildiği görülmektedir. Özellikle Doğu Hristiyanlığı geleneğinde ve bazı Süryanî kaynaklarda, anlatının farklı varyantları bulunmakla birlikte, yapısal benzerlikler dikkat çekmektedir. Bu varyantların ortak paydası ise, hikâyenin ölüm ve akabinde gerçekleşeceği düşünülen diriliş temasına yaptığı güçlü vurgudur (Archer, 2016, s. 9).

Efes Uyuyanları anlatısının temel kaynaklarından biri, Suriyeli Piskopos Saruglu Yakup tarafından yedi heceli ölçüyle kaleme alınmış ve yetmiş dört beyite bölünmüş "Kalplere Meyve Ektim" kasidesi olarak kabul edilmektedir (Grysa, 2010, s. 47). Bunun yanı sıra, hikâyeyi aktaran bir diğer önemli isim ise Tourslu Gregorius'tur. Her iki metnin de V. yüzyıla ait Yunanca kaynaklardan yararlandığı, bu nedenle içerik bakımından birbirini tamamlayıcı nitelikte ve tarihsel açıdan güvenilir sayıldığı anlaşılmaktadır (Horst, 2015, s. 107). Yedi Uyuyanlar, erken Hristiyanlık dönemine ait yazın içerisinde merkezi bir yere sahiptir. Geleneksel inanışa göre olay, Roma İmparatoru Decius'un (M.S. 249-251) döneminde Hristiyanlara yönelik yoğun baskı ve zulüm ortamında gerçekleşmiş; yedi genç, inançlarını muhafaza edebilmek amacıyla Efes'teki bir mağaraya sığınmış ve burada Tanrısal bir lütuf neticesinde derin bir uykuya dalmıştır (Karaoğlu, 2019, ss. 50-51). Bununla birlikte,

<sup>3</sup> Mağara Kardeşlerinin benimsenen isimleri çeşitli versiyonlarda şu şekildedir: a- Yamblikh, Maximilian, Martinian, Dionisius, John, Constantine, Anthony; b- Achillides, Diomedes, Diogenus, Probatas, Stephanus, Sambatus, Quiriacus; c- Yamliḥā (Yamniḥ), Maḳtimilīnā (Maksimilīnā, Maḥsimilīnā), Mišlīnā, Marnūš (Marṭūs), Saḡnūš, Dabranūš (Bīrōnos), Kafaštatayūš (Ksōtōnos), Samōnos, Buṭōnos, Qālōs, Qıtmir (köpeğin adı); d- Ikiliōs, Dionisios, Istifanos, Fruqtis, Sebastos, Qiryayqos; e- Aršellītis, Diōmetios, Sabbastios, Probatios, Avhenios,

Stafanos, Kiriakos (Grysa, 2010, s. 49). Bir diğer kaynakta ise günümüzde de kullanılan isimlere oldukça yakın bir formatta Ashâb-ı Kehf'in adlarına şu şekilde rastlanmıştır: Yamblikhā, Maksilīnā, Maslīnā, Marnūš, Dabarnūš, Shazanūš ve Kafashtatayūš (Zarcone, 2022, s. 57). İslami kaynaklardan birinde ise İbn İshak uyuyanların yedi ismini şu şekilde vermiştir: Maksalmina, Amliaha, Martukus, Navalis, Senius, Batnuius, Kasfutat (Marco, 2023, s. 68).

anlatının Decius dönemiyle ilişkilendirilmesi tarihsel açıdan her zaman tutarlı görünmemektedir. Nitekim bazı tarihsel ve filolojik veriler, hikâyenin kökenlerinin Decius'tan daha erken bir döneme işaret ettiğini düşündürmektedir. Özellikle Süryanî kaynaklardaki erken dönem örnekler, kıssanın Doğu Hristiyanlığı geleneğinden çok daha önce şekillendiğini göstermektedir. Bu çerçevede, anlatının özgün biçiminin Süryanice literatürde ortaya çıktığı, Yunanca versiyonların ise büyük olasılıkla bu Süryanî örneklerden türetildiği ileri sürülmektedir (Ersöz, 1991, ss. 465-467; Koç, 2017, s. 2). Ayrıca, bazı arkeolojik kayıtlarda da işaret edildiği üzere Efes'te "bozulmamış yedi ceset" bulunduğu dair iddialar, anlatının coğrafi lokalizasyonuna ilişkin inançların daha geç dönemlerde biçimlenmiş olabileceğini göstermektedir (Karaoğlu, 2019, s. 54).

Yedi Uyuyanlar kıssası, tarihsel süreç içerisinde hem yazılı kaynaklarda hem de sözlü halk anlatılarında yer bulan bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, 20. yüzyılın ortalarında Hasan Reşit Tankut'un Mardin'in Killit (günümüzde Killit veya Dereici) köyünde bir papazdan derlediği rivayet, söz konusu kıssanın halk hafızasındaki dolaşımını ve yerel yorumlarını belgeleyen nadir örneklerden biri niteliğindedir. Tankut'un aktardığı versiyona göre olay, Hristiyanlık tarihinin erken dönemlerine, İsa Mesih'in doğumundan yaklaşık iki buçuk yüzyıl sonrasına, yani tahminen M.S. 250 yılına tarihlenmektedir. Bu kronolojik çerçeve, Roma İmparatorluğu'nun pagan inancına göre yönetildiği, özellikle İmparator Decius (M.S. 249–251) döneminde Hristiyanlara yönelik yoğun baskı ve zulüm politikalarının uygulandığı süreçle örtüşmektedir (Tankut, 2008, s. 119).

Rivayet, krallığın önde gelen ailelerine mensup ve önemli idari görevlerde bulunan (Grysa, 2010, s. 53) Efesli yedi gencin, Hristiyanlığı yasaklayarak pagan inancını dayatan İmparator Decius'un baskısından kaçmak amacıyla, mallarını fakirlere dağıtıp yanlarına yalnızca birkaç madeni para alarak Coelia Dağı'ndaki (muhtemelen Efes yakınlarındaki Panayır Dağı) bir mağaraya sığınmalarıyla başlamaktadır (Abdul Rahman vd., 2024, s. 149). Anlatıya göre mağaranın yeri tespit edildikten sonra İmparator Decius giriş kısmının mühürlenmesini emretmiştir. Mağaranın girişinin kapatılması sırasında orada bulunan ve Hristiyan olan iki kişi tarafından yazılan, Yedi Uyuyanlar'ın başından geçenleri ve isimlerini içeren bir kurşun tablet gizlice taşların arasına yerleştirilmiştir. Kipti tercümesi ve Theodosius'un raporunda aktarıldığına göre tablette yer alan isimler şunlardır: Akhillides (Archelides), Diomedes, Eugenius, Probatius, Sabatius, Stephanus ve Cyriacus (Marco, 2023, s. 65).

Mağara içinde mahsur kalan ve uyku halindeki gençlerin daha sonra tesadüfen bir çoban tarafından yeniden keşfedilen mağaranın girişinin açılmasıyla içeriye dolan ışığın etkisi uyanmalarına vesile olmuştur. Açtıklarını hisseden gençlerden biri yiyecek temin etmek üzere kente gönderilmiştir. Ancak kent kapısında haç motiflerinin bulunması ve halk arasında İsa Mesih'in adının serbestçe zikredilmesi, gencin büyük bir şaşkınlık yaşamasına neden

olmuştur. Elindeki Decius dönemine ait sikkelerle alışveriş yapmaya çalışması, onun bir hazine bulduğu ve bunu sakladığı şüphesini doğurmuş ve durum kısa sürede tüm kent halkı tarafından öğrenilmiştir. Olayın şikâyet konusu olmasıyla konu dönemin imparatoru Theodosius'a kadar intikal etmiştir. Bunun üzerine genç hikayesinin doğruluğunu kanıtlamak amacıyla imparator ve halkı mağaraya götürmüştür (Tankut, 2008, s. 119). Gençleri mağarada gören Theodosius'un inancı güçlenmiş, bu olayı Tanrısal bir lütuf olarak değerlendirerek şükran duygularını dile getirmiştir (Grysa, 2010, s. 55). Rivayete göre, gençlerin 372 yıl süren uykudan sonra uyanmaları<sup>4</sup> Hristiyan inancındaki yeniden diriliş mucizesinin somut bir hatırlatıcısı olarak yorumlanmıştır (Spisa vd., 2023, s. 128).

Yedi Uyuyanlar kıssası, yalnızca erken dönem Hristiyan geleneğinde değil, aynı zamanda Anglo-Sakson sözlü kültürü ve el yazması metinlerinde de yer almaktadır (Schmidt, 2008, ss. 14-24). Ortodoks ve Bizans Katolik kiliselerinde gençlerin uykuya daldıkları gün olan 4 Ağustos ile uyandıkları gün olan 22 Ekim'de anma törenleri düzenlenmiş; Efes, Roma, Faras (Sudan), Yuriev-Polsky (Rusya) ve Britanya'da Yedi Uyuyanlar'a ithaf edilmiş elliden fazla şapel, kilise ve tapınak inşa edilmiştir (Krokus, 2017, s. 45). Katolik Kilisesi'nde ise bu anma, Roma Şehitlik Kitabı'nda kaydedildiği üzere 27 Temmuz tarihinde gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, Protestanlığın yükselişi ve Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle söz konusu ritüel ve mekânsal pratiklerin zamanla önemini yitirmesi, modern dönemde geleneğin kırılabilirliğini ve dinî hafızadaki kopuşları gözler önüne sermektedir (Abdul Rahman vd., 2024, s. 149).

### **İslamiyette Ashâb-ı Kehf**

İslâmî kaynaklarda Ashâb-ı Kehf anlatısı, Hz. Muhammed'in risâletine yöneltilen şüpheler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mekke müşrikleri, onun peygamberliği konusunda tereddüt duymuş ve bu iddianın hakikatini sınamak amacıyla Medine'deki Yahudi âlimlerine başvurmuşlardır. Rivayete göre müşriklerden Nadr b. Hâris ve Utbe b. Muayt, Yahudi din bilginlerine müracaat etmiş; bu âlimler de Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasını sınamak üzere üç soru yöneltmelerini tavsiye etmiştir. Bunlar: geçmişte yaşadıkları toplumdan uzaklaşarak bir mağaraya sığınan ve uzun bir süre mucizevî biçimde uyuyan gençlerin hikâyesi (Ashâb-ı Kehf), dünyanın doğusundan batısına geniş bir coğrafyada seyahat eden kişi (Zü'l-Karneyn) ve ruhun mahiyeti ile kaynağıdır. Bu sorular, hem Yahudi-Hristiyan geleneğinde yer alan teolojik-mitolojik unsurlarla irtibatlıydı hem de Hz. Muhammed'in vahyinin ilahî kökenli olup olmadığını sınamaya yönelikti. Müşrikler bu soruları Peygamber'e yönelttiklerinde, Hz. Muhammed ilahî vahye güvenerek "sorularınıza yarın cevap veririm" demiş, ancak yaklaşık iki hafta boyunca vahyin kesintiye uğraması müşrikler arasında dedikodulara ve peygamberliğin sorgulanmasına yol açmıştır (Karaman vd., 2007, ss. 532-533). Ardından inen vahiy ile birlikte soruların yanıtı Kehf Sûresi ve kısmen İsrâ Sûresi'nde verilmiştir. Kehf Sûresi'nde

<sup>4</sup> Literatürde uyudukları süre konusunda çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Buna göre 372 uyudukları yılı değil Decius'un döneminde basılan paraların tarihini ifade etmektedir. Nihayetinde kaynaklarda 196 yıldan 373 yıla kadar uyudukları iddia

edilen Yedi Uyurların uykusu süresi Kur'an'da yer alan takvim baz alındığında kameri 309 yıllık zamanın güneş takviminde 299 yıla karşılık geldiği anlaşılmaktadır (Grysa, 2010, s. 50).

Ashâb-ı Khef kıssası (18: 9-26) ve Zül-Karneyn anlatısı (18: 83-98) aktarılmış, bu çerçevede Allah'a tevekkül, sabır ve nübüvvetin ilahî temeli vurgulanmıştır. Ruh ile ilgili soruya ise İsrâ Sûresi 85. âyetinde cevap verilmiştir (İsra, 17: 85). Ayrıca "Hiçbir şey hakkında 'Ben bunu yarın mutlaka yapacağım' deme; ancak 'inşâAllah (Allah dilerse)' de" (Khef, 18: 23-24) ifadesi bu bağlamda nazil olmuş ve peygamberin bile Allah'ın iradesi dışında bir taahhütte bulunamayacağı ilkesi ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu hadise hem nüzûl sebebi olarak hem de erken dönem İslâm tarihinde Yahudi-Hristiyan geleneğiyle temasın somut bir örneği olarak önem taşımaktadır. Kur'an'da açıkça zikredilen bu kıssa, mağarada 309 yıl kaldıkları belirtilen, sayıları kesin olarak verilmemekle (Khef Suresi 22. Ayet)<sup>5</sup> birlikte yaygın inanışa göre yedi genç ve bir köpekten oluştuğu benimsenen Ashâb-ı Khef'in İslami açıdan tarihsel varlığına dair en güçlü kanıt olarak kabul edilmektedir (Khef, 9-26).

### Dünyada Ashâb-ı Khef Mekânları

Ashâb-ı Khef anlatısı, yalnızca İslâmî ve Hristiyanî metinlerde ortak teolojik temalar bakımından değil, aynı zamanda "vakanın cereyan ettiği mekân" olarak kabul edilen çok sayıda mağara ve kutsal alanla ilişkilendirilmiş olması açısından da önem taşımaktadır. Ashâb-ı Khef'e atfedilen mağaraların yalnızca Anadolu yarımadasıyla sınırlı kalmadığı, aksine dünyanın pek çok bölgesine yayıldığı görülmektedir. Hasan Reşit Tankut, seyahat gözlemlerini derlediği Maraş Yollarında adlı eserinde bu fenomenin küresel boyutlarına değinmektedir. Tankut'un aktardıklarına göre, Kuzey Afrika ve Çin sınırları içindeki Doğu Türkistan bölgesinde (özellikle Urumçi civarında) halk arasında Yedi Uyurlara ait olduğuna inanılan mağaraların bulunduğu belirtilmektedir (Tankut, 2008, s. 118). Bu tür yerel mekân tayinleri, menkıbenin tarihsel doğruluğundan ziyade, anlatının sembolik ve ahiret merkezli boyutlarının halk inancı ve kolektif hafızada nasıl içselleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu fenomen, yalnızca fiziksel bir mekânın belirlenmesiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda kutsal anlatıların farklı sosyo-kültürel bağlamlara nasıl adapte edildiğini ve dinî mekânların çoğullaştırılarak kutsiyet kazandığını ortaya koymaktadır. Mevcut saha araştırmaları ve çeşitli halk anlatıları, Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nden İspanya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada, Yedi Uyurlar menkıbesine konu olan gençlerin sığındığı mağaralara atfedilen yaklaşık otuz dört farklı lokasyon bulunduğunu ortaya koymaktadır (Koç, 2017, s. 2; Spisa vd., 2023, s. 140).

Bu coğrafi dağılıma ek olarak, Nahçevan, Doğu Türkistan, Mısır, Fas, Cezayir, Suriye, Yemen, Irak ve Afganistan gibi bölgelerde de Ashâb-ı Khef'in uyuduğuna inanılan mağaraların varlığı kaydedilmiştir (Karaoğlu, 2019, s. 182; Zarcone, 2022, s. 50). Uluslararası kaynaklar incelendiğinde, en yoğun vurgu yapılan yerin Ürdün'ün Amman kenti yakınlarında bulunduğu

görülmektedir (İslam, 2013, s. 1; Archer, 2016, s. 25; Marco, 2023, s. 79; İslam, 2023, s. 1). Bunun dışında, şahsen ziyaret edilen ve Fransa'nın güneyindeki Marsilya kentinde bulunan Abbaye Saint-Victor de Marseille adlı tarihî kilisede, Yedi Uyurlar'a ait olduğu ileri sürülen bir heykel ve çeşitli objeler sergilenmektedir. Bu kilisenin resmî görevlisinden alınan sözlü beyana göre heykelin Anadolu menşeli olduğu ifade edilmiştir. Heykelin fiziki durumu incelendiğinde; yedi kişilik figüratif kompozisyonun yalnızca beşi heykel yüzeyinde yer almaktadır. Bunlardan dördünün baş kısmı tahrip olmuş, bugün itibarıyla yalnızca bir figür tam formuyla ayakta durmaktadır. Bu durum hem zamanın yıpratıcı etkilerine hem de muhtemel tarihî tahribat süreçlerine işaret etmektedir. Marsilya örneği, Ashâb-ı Khef anlatısının Batı Hristiyanlığı bağlamında ikonografik ve anıtsal düzeyde karşılık bulduğunu göstermesi bakımından önem taşımakta, ancak aynı zamanda bu temsilin zamanla fiziki bozulmalara ve kültürel kopuşlara maruz kaldığını ortaya koyması açısından sembolik bir nitelik arz etmektedir.

### Türkiye'de Ashâb-ı Khef Mekânları

Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde Ashâb-ı Khef ile ilgili aktarımlarında, konunun dönemin halk zihninde ve coğrafi algısında tartışmalı bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çelebi, "Ziyaret-i Ashâb-ı Khef... Amma Adana Tarsusu'ndaki mağaralarda olan Ashâb-ı Khef gibi bu Elbistan'daki Ashâb-ı Khef sadâları gelmez. Bu hâkîr Ashâb-ı Khef'i üç yerde ziyaret ettik. Hangisinin sahîh olduğu mâlûmum değildir. Yoksa Dakyanus zulmünden her biri birer diyâra mı firâr ettiler? Bu hususta... ahâlî-i Tarsus 'Ashâb-ı Khef bizde medfûndur". "Maraşlı 'Bizim Elbistan'daki kehflerde hayattadırlar, nice kerre kelblerinin sadâsı istima olunmuştur' derler" ifadeleriyle, halk arasında farklı coğrafi iddiaların bulunduğunu vurgulamaktadır. Evliya Çelebi'nin bu nakli, Ashâb-ı Khef'in mevkii hususunda Osmanlı döneminde dahi yekpâre bir kanaatin oluşmadığını göstermektedir. Anadolu coğrafyasında Ashâb-ı Khef'e atfedilen mekânlar arasında üç önemli merkez öne çıkmaktadır: İslâmî gelenek içerisinde Efsus-Afşin (Maraş) ve Tarsus (Mersin) ağırlıklı bir yer tutarken (Cosentino, 2024, s. 16), Hristiyan kaynaklarında da Efes (Ephesos) güçlü bir rivayet temeliyle dikkat çekmektedir (Alparslan & Yakar, 2009, s. 35; Karaoğlu, 2019, ss. 182-183). Son dönemde ise Diyarbakır ili Lice ilçesi sınırları içerisinde, Ashâb-ı Khef'e ait olduğu ileri sürülen başka bir mağara da yeni iddialar kapsamında gündeme gelmiştir (Koç, 2017, s. 2).

Bu durum, Ashâb-ı Khef'in tarihsel ve coğrafi konumunun hem İslâmî rivayetler hem de yerel halk inançları nezdinde çoğulcu bir anlatı çerçevesinde değerlendirildiğini göstermektedir. Ayet ve hadis kaynaklı delillerin konum bilgisi içermemesi, farklı bölgelerde bu tür kutsal mekân atıflarının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde de görüldüğü üzere,

<sup>5</sup> Khef Suresi 22. Ayet: ....tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim

daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"

Ashâb-ı Khef'e izafe edilen mağaranın lokalizasyonu tarih boyunca tartışmalı bir konu olmuştur. Bununla birlikte, Osmanlı Arşivi'nde mevcut belgelerin incelenmesi, Ashâb-ı Khef'in menkıbede konumlandığı yerin Afşin (Efsûs) olduğu kanaatini tarihî belgelerle güçlü biçimde desteklemektedir. Afşin/Efsûs bölgesinde Ashâb-ı Khef'e atfedilen mağaranın varlığı, Osmanlı vakıf müessesesi üzerinden de resmî bir hüviyet kazanmıştır. Bu bağlamda, Ashâb-ı Khef'e özgün bir vakıf teşkil edilmiş, vakfa mütevellîler atanmış ve Afşin'e bağlı çeşitli köylerin gelirleri doğrudan bu vakfa tahsis edilmiştir.<sup>6</sup> Bu durum, Ashâb-ı Khef kültürünün bölgede kurumsal bir yapıya kavuştuğunu ve devlet nezdinde de tanındığını ortaya koymaktadır. Özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıl Osmanlı tahrir defterleri, vakıf kayıtları ve mahkeme sicilleri, bu bilgiyi doğrular niteliktedir. Bu çerçevede, tanınmış tarihçi Mükrimin Halil Yinanç da Ashâb-ı Khef'in Efsûs'ta, yani günümüz Afşin yöresinde bulunduğunu bilimsel temellere dayalı olarak ortaya koymuş ve bu kanaat, Türk tarih yazını içerisinde önemli bir kabul görmüştür (Sümer, 1989, s. 38).

### Afşin Neresidir?

Ashâb-ı Khef'in bulunduğu yerleşim yeri olan Afşin, tarihî süreç boyunca bir yaşam merkezi niteliğini koruyan ve Kahramanmaraş'ın kuzeyinde yer alan önemli ilçelerden biridir. Geniş bir ova üzerinde konumlanan Afşin, Ceyhan, Hurman, Söğütlü ve Göksun gibi akarsuların suladığı verimli topraklara sahiptir (Sümer, 1989, s. 3). Roma İmparatorluğu döneminde Arabissos adıyla anılan bölge, Anadolu üzerinden doğu ile batıyı birbirine bağlayan en önemli askeri ve ticari güzergâhlardan biri olan Kral Yolu üzerinde yer almaktadır. Tarihî kaynaklarda, Afşin'in bu dönemde önemli bir askerî garnizon merkezi olarak da işlev gördüğü belirtilmektedir (Gökhan, 2014, s. 77). Mükrimin Halil Yinanç, Elbistan Ovası'nı tasvir ederken bölgenin tarihsel önemine dikkat çekmiş ve burayı Hitit ve Kommagene dönemlerine ait Til, Kara-Elbistan, Ozan, Kara-Öyük, Çavlıhan, Tel-Afşin, Mehre, Celegi, Huni ve Efsus höyüklerini barındıran çok eski bir yerleşim sahası olarak tanımlamıştır (Yinanç, 2001, s. 223).

### Afşin Adının Tarihsel Süreci

Afşin'in bilinen en eski adı olan Arabissos, Bizans kaynaklarında da zikredilmekte olup bu ismin, Bizans'ın Müslüman Araplarla gerçekleştirdiği mücadeleler sırasında tahrip edilen Arabissos Kalesi'nden türediği değerlendirilmektedir (Sümer, 1989, ss. 3-4). Etimolojik araştırmalar, bu adın "Arawa" (sunak) ve "İssos" (yerleşim

yeri) kelimelerinin birleşiminden türediğini ve "Arawa Kenti" anlamına geldiğini ortaya koymaktadır (Gökhan & Kaya, 2008, s. 15). Afşin için kullanılan isimlerden bir diğeri de Yarpuz'dur. Kaşgarlı Mahmud'un XI. yüzyılda kaleme aldığı Divânü Lügati't-Türk eserinde "Yarpuz" sözcüğünün hem bir bitki türü olan fesleğen, hem de "firavun faresi" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.<sup>7</sup>

Osmanlı arşiv belgelerinde Afşin'in adı farklı biçimlerde kaydedilmiştir. Bu belgelerde kimi zaman (زپور) "Yarpuz", kimi zaman ise (سپور) "Yarpus" şeklinde geçtiği görülmektedir.<sup>8</sup> Bunlara ek olarak, farklı dönemlerde Afşin için Arpsus, Arapsus, Ebsus, Arabisus (Yinanç, 2001, s. 223) ve Arpasus (Demir, 2012: 103) gibi çeşitli adlandırmalara rastlandığı, ayrıca Osmanlı Arşivi'nde yer alan belgelerde "Efesus" ve "Aksos" gibi adların da kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>9</sup>

Arşiv belgelerinin incelenmesi sonucunda, literatürde daha önce kaydı bulunmayan iki farklı adın daha bölge için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, 14 Aralık 1716 (Hicrî 29 Zilhicce 1128) tarihli bir Hatt-ı Hümayun'da geçen آخوس (Ahos) adıdır.<sup>10</sup> Afşin için tespit edilen ikinci farklı ad ise yine bir Hatt-ı Hümayun'da görülmektedir. 12 Aralık 1814 (Hicrî 29 Zilhicce 1229) tarihli ve Sultan II. Mahmud dönemine ait olan bu belgede, "منا رگد سپور" ifadesiyle, yani "Akos nâm-ı diğer Yarpus" şeklinde kaydedilmiştir. Dolayısıyla, Osmanlı arşiv belgelerinde ortaya çıkan "Ahos" ve "Aksos" adlandırmaları, Afşin'in toponomik tarihine yeni ve önemli katkılar sunmaktadır.<sup>11</sup>

Günümüzde kullanılan "Afşin" adı, kasabanın yaklaşık 6 kilometre doğusunda yer alan ve kaynaklarda Telifşin (Tilafşin/Tılafşin) biçiminde zikredilen bir köyden türemiştir. Bu adlandırma, Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan devrinde Anadolu'nun fethi sürecinde önemli hizmetlerde bulunmuş ve orduya kumanda etmiş olan Türkmen komutan Afşin Bey ile doğrudan ilişkilidir (Gökhan, 2008: s. 113; Yinanç, 2001, s. 223). Söz konusu tarihsel ve etimolojik arka plana bağlı olarak, yerleşim biriminin adı zaman içerisinde "Afşin" olarak resmîyet kazanmış; nihayetinde Kararlar Dairesi Başkanlığı'nın 19 Şubat 1945 tarihli ve ilgili karar numaralı düzenlemesiyle, nahiyenin eski adı olan "Efsus", resmî olarak "Afşin" şeklinde değiştirilmiştir.<sup>12</sup> Afşin'in tarihsel kimliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri ise, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Ashâb-ı Khef'in uyuduğu mağaranın burada bulunduğu dair güçlü rivayetlerdir. Bu çerçevede, sonraki başlıklarda Osmanlı arşiv belgelerine yansıyan bilgiler ışığında Ashâb-ı Khef anlatısına değinilerek, bölgenin tarihî-toponomik serüveni daha geniş bir perspektifle ele alınacaktır.

<sup>6</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunan 590 numaralı defterin 105. Sayfasının 98. Sırasında yer alan kayıta Süleyman Bey oğlu Alaüddöve Bey ile aynı arşivde yer alan 594 numaralı defterin 207. Sayfasının 151. Sırasında yer alan Alaüddöve Bey oğlu Şahruh Bey vakıflarının vakfiye kayıtları tutulmuştur.<sup>8</sup> Bu kayıtlar incelendiğinde Maraş'ta bahsi geçen kişiler tarafından kurulan bu vakıfların Efsus'ta bulunan köylerin gelirlerinden Ashâb-ı Khef Vakfı için ödenek ayırdığını ispatlamaktadır (VGM. DEFTER. 590. 105.98; 594.207.151).

<sup>7</sup> Aynı eserde, atasözü içerisinde geçen yarpuz, şu şekilde ifade edilmiştir: "yılan yarpuzdan kaçır, qanca barsa yarpuz utru kelür: yılan (daima) firavun faresinden<sup>11</sup> kaçır ama nereye giderse gitsin fare onun karşısına çıkar." Bu atasözü sevmediği<sup>12</sup>

bir şeyden uzaklaşmaya çalışan ancak sürekli onunla karşı karşıya gelen kişiler için kullanılır (Kaşgarlı Mahmud, 2012, ss. 608-609).

BOA, HAT. 1301.50674.

BOA, MVL.24.52, BOA, A.] MKT.138. 29.

BOA, HAT, 1665.5.1, Bilindiği üzere Hatt-ı Hümayunlar, padişah tarafından doğrudan kaleme alınan yüksek dereceli hüküm metinleri olup, bahse konu belgenin Hicrî 29 Zilhicce 1128 / Milâdî 14 Aralık 1716 tarihli olması, onun Sultan III. Ahmed devrine tekabül ettiğini göstermektedir.

BOA, HAT, 1665.5.1, BOA, HAT, 1301. 50674.

BCA, 107. 100. 6.

### Afşin Ashâb-ı Kehf

Ashâb-ı Kehf'in ikametgâhı olarak kabul edilen mağaranın Afşin'de bulunduğu dair rivayet, Taberî'den İbnü'l-Esir'e, İbn Bîbî'den İbn Haldun'a kadar pek çok İslâm âlimi, tarihçi ve düşünür tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Anadolu'ya geliş sürecinde bir müddet söz konusu mağarada inzivaya çekildiğini ifade ettiği bilinmektedir (Sümer, 1989, ss. 32-37).

Ashâb-ı Kehf Külliyesi'nin mimarî özellikleri incelendiğinde, bu konuya dair en erken bilimsel değerlendirmelerden birinin Tahsin Özgüç ve Mahmut Akok tarafından yapıldığı görülmektedir. Nitekim araştırmacılar, Elbistan yakınındaki Karahöyük kazı çalışmalarını müteakip 1947 yılında Afşin'e gelerek külliye ait üç anıtsal yapıyı tetkik etmişlerdir. Söz konusu incelemeler sonucunda, Maraş Valisi Nusrettin Bey döneminde 1215 yılında ribat ve caminin inşa edildiği, bu bilginin de yapıların kitabelerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Araştırmacılar ayrıca, ribatın karşısında bulunan kervansarayın yıkılmaya yüz tutmuş harabe bir halde olduğunu kaydetmişlerdir. Han, cami ve diğer yapılara ilişkin mimarî özelliklerin de ele alındığı çalışmada, dönemin fotoğrafları eşliğinde yapıların planları ve kullanılan malzeme türleri gibi ayrıntılara yer verilmiştir (Özgüç & Akok, 1958, ss. 78-87).

Marco tarafından yapılan bir çalışmada, Ashâb-ı Kehf ile ilişkilendirilen yapının mimarî özellikleri ayrıntılı biçimde tasvir edilmektedir. Buna göre, sütunlar ve mermer kabartmalar gibi erken dönem kalıntıların bir kısmı, İsa Camii ve mihrabında dekoratif unsur olarak yeniden kullanılmıştır. Kuzeybatıya doğru uzanan dar mağaranın girişi cami içerisinden sağlanmakta olup, girişin sol tarafında tünel görünümünde bir kaya boşluğu bulunmaktadır. Zemin kattan ve düz bir çatıdan oluşan mağaranın sağ bölümünde, yerel gelenek Ashâb-ı Kehf'in uykuya daldığı yeri işaret etmektedir. Mağaranın sonunda ise günümüzde etrafı çitlerle çevrilmiş doğal bir su kaynağı yer almakta; geçmişte ziyaretçilerin bu sudan içmesine ve abdest alma amaçlı kullanmasına izin verildiği belirtilmektedir (Marco, 2024, s. 62). Afşin'de bulunan Ashâb-ı Kehf Külliyesi şehir merkezine yaklaşık 6–7 kilometre mesafede konumlanmış olup hem dinî hem de mimarî açıdan büyük önem taşıyan çok bileşenli bir yapılar topluluğu niteliğindedir. Fonksiyonel açıdan bir külliye hüviyetinde inşa edilen bu kompleks; cami, zaviye, misafirhane ve çardaktan oluşan dört ana bölümden meydana gelmektedir. Külliye'nin merkezinde yer alan cami, yalnızca ibadet mekânı işlevi görmemekte, aynı zamanda Ashâb-ı Kehf'e izafe edilen mağarayı da bünyesinde barındırması bakımından müstesna bir önem arz etmektedir (Sümer, 1989, s. 32).

Yapı topluluğunun en dikkat çekici unsurlarından biri, ribât/tekke işlevi üstlenen bölümün taç kapısı üzerinde yer alan kitabedir. "Bu ribatın inşasını dünya ve dinin yücesi Ulu Sultan Fatihler fatihi ve Emirü'l-mü'minin'in yardımcısı Keyhüsrev oğlu Keykubad devrinde Beylerbeyi İbrahim oğlu Nusretüddin Hasan'ın emri

üzerine, Allah ona yardımını güçlendirsün, 630 yılında yapıldı" ibaresi yazılı kitabe, eserin inşasına dair tarihî ve siyasî bağlamı ortaya koymakta; yapının hangi dönemde ve hangi otoritenin himayesinde inşa edildiğine ilişkin bilgiler sunmaktadır (Sümer, 1989, s. 44). Dolayısıyla, kitabe yalnızca mimarlık tarihi açısından değil, aynı zamanda dönemin sosyo-politik yapısı, sanat anlayışı ve inşa faaliyetleri bakımından da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Külliye'nin zaviye ve misafirhane bölümleri, yapının sûfi gelenek ile misafirperverlik kültürü doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Zaviye'nin, muhtemelen bölgede bulunan dervişler ve seyyah sûfiler için barınma, ibadet ve inzivâ mekânı olarak işlev gördüğü; misafirhanenin ise gelen ziyaretçilerin konaklama ihtiyaçlarını karşıladığı anlaşılmaktadır. Çardak bölümü ise, mevsimsel olarak toplumsal buluşmaların yanı sıra dinî-tasavvufî sohbetlerin gerçekleştirildiği açık bir alan olarak değerlendirilmektedir (Sümer, 1989, ss. 41-49). Sonuç olarak, Afşin Ashâb-ı Kehf Külliyesi, yalnızca bir mimarî yapı kompleksi olmanın ötesinde; dinî ritüellerin icrası, halk inançlarının kurumsallaşması, vakıf sisteminin işleyişi ve kutsal mekân inşasının tarihsel seyri gibi çok katmanlı süreçlerin somutlaştığı nadide bir örnek mekân teşkil etmektedir.

### ARŞİV BELGELERİNDE ASHÂB-I KEHF

#### Ashâb-ı Kehf Vakfı ve Çalışanları

Çalışmanın temel zeminini oluşturan Osmanlı Arşiv belgeleri incelendiğinde, perakende evrak içerisinde Afşin'e dair kayıtların büyük bir kısmının Ashâb-ı Kehf Vakfı ve bu vakfa bağlı idari-mali yapılanmalarla ilişkili olduğu görülmektedir. Söz konusu belgelerde, vakfa bağlı personel, yürütülen hizmetler ve görevlilere yönelik idari işlemler dikkate değer bir yoğunluk arz etmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan vakfiye kayıtları, Süleyman Bey oğlu Alaüddeve Bey ile Alaüddeve Bey oğlu Şahrüh Bey'in Maraş bölgesinde tesis ettikleri vakıflara dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Vakfiye içerikleri incelendiğinde, söz konusu vakıfların öncelikli olarak Ashâb-ı Kehf çevresinde bir mescit ve medrese inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, vakfa tahsis edilen gelirler "Pınarbaşı, Nişanid, Resul Hacı, Küçük Sevin ve Büyük Sevin köylerini, Çanakçı Avşar mezrasını, Cerid, Boynu Yoğunlu ve Ebu Leyla cemaatlerini ve Efsus köyünün yarısını tüm yasal hakları, örfi vergileri ve bac-ı bazarı ile birlikte vergiden muaf olmak üzere" şeklinde ayrıntılandırılmış olup, bu alanların tüm yasal hakları, örfi vergileri ve bac-ı bazarı ile birlikte vakfa tahsis edildiği ve vergiden muaf kılındığı ifade edilmektedir.<sup>13</sup> Benzer şekilde, Şahrüh Bey'in vakfiyesinde, kendisine ait Kayseri kazasına bağlı Barsama Köyü malikânesinin yarısına tekabül eden hissenin, Ashâb-ı Kehf'teki medreseye tahsis edildiği belirtilmektedir. Bu bağlamda, günlük on beş dirhem'in medrese müderrisi için, on dirhem'in ise talebeler ve kapıcı için vakfedildiği kaydedilmiştir.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> VGM. DEFTER. 590. 105.98.

<sup>14</sup> VGM. DEFTER. 594.207.151.

Perakende evrakta Ashâb-ı Khef Vakfı'nın personeline ilişkin birtakım belgeler de tespit edilmiştir. Bu bağlamda en sık karşılaşılan isimlerden biri Mustafa Sıdkı Efendi'dir. Arşiv kayıtlarında kendisi çoğunlukla "Ashâb-ı Khef Türbedârı" ünvanıyla anılmakta olup, icra ettiği hizmetler karşılığında resmî maaşa bağlandığı anlaşılmaktadır. Belgelerde kimi zaman "Türbedâr", kimi zaman ise "Zâviyedâr" sıfatıyla zikredilen Mustafa Sıdkı Efendi'nin, bir kayıtta Dersaadet'e (İstanbul) gittiği ve yanında bulunan bir nefer hizmetkârıyla birlikte misafirlik süresinin üç ay daha uzatılmasını talep ettiği görülmektedir.<sup>15</sup>

Arşiv vesikaları arasında, bizzat Mustafa Sıdkı Efendi tarafından kaleme alındığı anlaşılan bir talepname de bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu belgede, kendisine hizmet etmek üzere bir şahsın emirlerine tahsis talep edilmiş ve bu isteğin ilgili mercilerce olumlu karşılanarak yazılı onayının kendisine bildirildiği kaydedilmiştir.<sup>17</sup> Yine başka bir belgede, Mustafa Sıdkı Efendi'nin refakatinde bulunan şahsın Abdülkadir Efendi olduğu tespit edilmekte; her iki ismin birlikte misafirlik sürelerinin bir ay daha uzatılması yönünde talepte bulundukları anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

Arşiv vesikalarında öne çıkan bir diğer görevli ise Maraş Nakîbi Mehmet Şaban Efendi'dir. Belgelere göre kendisine, beraberindeki bir nefer tebaasıyla birlikte, günlük 12,5 kuruş yevmiye tahsisıyla Nail Bey'in hanesinde iki ay süreyle misafir edilmesine izin verilmiştir. Aynı belgede, Mehmet Şaban Efendi'nin Dersaadet'te bulunduğu dönemde, misafir edildiği haneye merkezî idare tarafından resmî bir tebligat yapılmasını talep ettiği, dolayısıyla hanede misafirliğinin devlet nezdinde resmiyet kazandığı anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Bu durum, onun İstanbul'a ya resmî bir görev ya da özel bir müracaat kapsamında intikal ettiğini ve seyahatinin devlet kayıtlarına geçirilerek takip edildiğini göstermektedir.<sup>20</sup>

Bu tür kayıtlar, taşradan gelen üst düzey dinî ve idari görevlilerin başkentteki konaklama süreçlerinin merkezi idare tarafından denetim altında tutulduğunu ve misafirliklerinin devlet nezaretinde organize edildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, farklı tarihlerde kaleme aldığı belgelerde Mustafa Sıdkı Efendi'nin kendisini "Ashâb-ı Khef Mütevellisi", "Zâviyedâr" yahut "Türbedâr" ünvanlarıyla tanımladığı görülmektedir.<sup>21</sup> Bu çeşitlilik, hem vakfın fonksiyonel yapılanmasının çok boyutluluğunu hem de Mustafa Sıdkı Efendi'nin vakıf hiyerarşisi içerisindeki çok yönlü sorumluluklarını açık biçimde yansıtmaktadır.

Ashâb-ı Khef Vakfı'na dair arşiv kayıtlarında dikkat çeken bir diğer husus, tevliyet (mütevellilik) görevinin intikaliyle ilgilidir. Söz konusu belgelerde şu ifadeler yer almaktadır: "*Mâliye Nezâreti'nden Meclis-i Vâlâ'ya takirle, Muhâsebe-i Meclis mazbatasına binâen, Efsûs Karyesi Ashâb-ı Khef Vakf-ı Şerîfi'nin tevliyeti, Seyyid Hüseyin Tirmizî Hazretleri'nin evlâdına tevdi olunmuştur.*" Bu kayıt, vakfın tevliyet görevinin Peygamber soyundan geldiği belirtilen Seyyid Hüseyin Tirmizî'nin evlâtlarına tevdi edildiğini ortaya koymaktadır. Devam eden belgeler, söz konusu şahsın 1839 Tanzimat Fermanı'ndan 1853 yılına kadar mütevellî olarak görev yaptığını, 1854 yılı itibarıyla ise bu görevin başka bir şahsa devredildiğini göstermektedir. Bu tarihten itibaren vakfın idaresi üzerinde devlet müdahalesinin daha belirgin bir hâl aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1854-1855 yıllarına ait belgelerde, vakfa ait 7000 kuruşluk hâsılâtın Mal Sandığı'nda muhafaza edildiği, ancak vakfın yeniden klasik dönemde olduğu üzere bir mütevellî aracılığıyla idare edilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılmasına dair talimatların verildiği kayıt altına alınmıştır.<sup>22</sup> Tanzimat'ın (1839) ilanını müteakiben devletin vakıflar üzerindeki nizâmî ve merkezî denetimini artırdığı; özellikle tevliyetin intikali, vakıf gelirlerinin tasarrufu ve personel atamaları gibi konularda devlet merkezli rasyonel bir kontrol mekanizmasının işletilmeye başlandığı müşahade edilmektedir. Vakıf hâsılâtının doğrudan mal sandıklarında muhafaza edilmesi uygulaması, vakıf gelirlerinin keyfi tasarruf edilmesinin önüne geçme niyetinin somut bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bir diğer arşiv belgesinde, Ashâb-ı Khef Vakfı'nın idaresinin Hazine-i Âmirî tarafından Abdullah Efendi'ye tevdi edildiği kayıtlıdır. İlgili belgelerden anlaşıldığı üzere, Abdullah Efendi bu görevi ifa ederken şahsî ve ailevî durumuna ilişkin birtakım sıkıntılarını da resmî makamlara arz etmiştir. Nitekim söz konusu beyanda, pederi ve valideleriyle birlikte ikamet ettiği hâne şartlarının son derece yetersiz olduğu, rutubetli, dar ve mahzen niteliğinde bir mekânda yaşadıkları ifade edilmektedir. Abdullah Efendi, bu koşullar altında hizmete lâayık biçimde görevini sürdürebilmesi için zarurî bazı eşya ve tadilata ihtiyaç duyduğunu belirtmiş; bu gerekçeyle kendisine belirli bir miktar atıyye-i seniyye<sup>23</sup> (padişah bahşîşi) tahsis edilmesini talep etmiştir.<sup>24</sup>

<sup>15</sup> BOA, A.] MKT. MVL. 101.67.1, BOA, A.] MKT. NZD.261.15.4, BOA, A.] MKT. NZD.261.15.5, BOA, A.] MKT. MHM.144.73.1, BOA, A.] MKT. MHM.144.73.2, BOA, A.] MKT. MVL. 98.29.1, BOA, A.] MKT. MHM. 157.37.2.

<sup>16</sup> BOA, A.] MKT. NZD.261.15.2.

<sup>17</sup> BOA, A.] MKT. NZD.274.63.1.

<sup>18</sup> BOA, A.] MKT. NZD.261.15.6, BOA, A.] MKT. MHM. 157.37.1.

<sup>19</sup> BOA, A.] MKT. NZD. 261. 15.1.

<sup>20</sup> BOA, A.] MKT. NZD. 261.15.3.

<sup>21</sup> BOA, A.] MKT. NZD.271.2.1, BOA, A.] MKT. NZD.271.2.2 Türbedâr: Herhangi bir Türbede bekleyen, orayı koruyup, kollayan ve ona hizmette

bulunan kişiye verilen isim (Devellioğlu, 2004, s. 1115). Zaviyedar: Zaviye adı verilen küçük teklerde görevli şeyhler için kullanılan tabirdir (Pakalın, 1993, s. 648). Mütevellî: Bir vakfın idaresini yürüten kişiler hakkında kullanılan tabirdir (Devellioğlu, 2004, s. 787).

<sup>22</sup> BOA, MVL. 354.19.1.

<sup>23</sup> Atıyye-i Seniyye: Hediye ya da bahşîş (Padişah bahşîşi) anlamına gelen tabirdir (Devellioğlu, 2004, s. 25).

<sup>24</sup> BOA, İ.MVL.377. 16533. 3, BOA, İ.MVL.00377. 16533. 2, BOA, İ.MVL. 377. 16533. 1.

Hazine-i Âmirî tarafından kaleme alınan bir yazıda, Abdullah Efendi'nin arzuhâlinde dile getirdiği hususlar dikkate alınmış; Ashâb-ı Khef Vakfı'nın tevliyetine tayin olunan bu şahsın mülkünün, memuriyetin gereklerini karşılayamayacak derecede yetersiz olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Abdullah Efendi'nin talep ettiği atıyye-i seniyye miktarı beş bin (5000) kuruş olarak belirlenmiş ve söz konusu meblağın ilgili tahsisat kaleminden ödenmesine resmî surette karar verilmiştir.<sup>25</sup> Bir başka belgede ise vakfın müdüriyeti (teвлиyet makamı) Afganî Şahâbettin Efendi'ye tevcih edilmiştir. Söz konusu şahıs, merkezî makamlara sunduğu arzuhâlinde, ikamet ettiği mahallin inzivâî konaklama süresinin uzatılmasını ve kendisine resmî maaş tahsisini talep etmiştir.<sup>26</sup>

Diğer taraftan, bir başka belgede Ashâb-ı Khef Vakfı hademelerinden (hizmetkârlarından) birinin, reayadan tahsil edilen vergilere tâbi kılınmak istendiği, ancak söz konusu şahsın bu malî yükümlülüğü karşılayamayacağını beyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum üzerine, ilgili hademenin mülkî araziye sahip olup olmadığının araştırılması; eğer böyle bir mülkiyeti bulunmuyorsa kendisinden vergi alınmaması yönünde merkezî idare tarafından tavsiye kararı çıkarıldığı görülmektedir.<sup>27</sup> Bu örnek, Osmanlı maliye sisteminde vakıf çalışanlarının statülerine uygun olarak belirli vergi muafiyetlerinden yararlandıklarını açık biçimde belgelemektedir. Ayrıca, Efsûs Karyesi'ndeki câmi-i şerîfe ilişkin bir diğer tayin kaydında, Seyyid Abdurrahîm'in hatîplik görevine atandığı ve bu atamanın resmî bir ferman ile tasdik edildiği belirtilmektedir.<sup>28</sup> Hatibin "Seyyid" ünvanı taşıması, vakfın işleyişinde yalnızca dinî-mistik yönün değil, aynı zamanda toplumsal statüye dayalı bir görev dağılımının da etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Arşiv belgelerinden bazıları, vakfa mensup olanların vergilerden muaf tutulmalarına dair örnekler içermektedir. Nitekim dönemin Maraş Valisi tarafından Meclis-i Vâlâ'ya gönderilen bir yazıda, Efsûs kasabasında Ashâb-ı Khef vakfına mensup olanların sayısının yalnızca beş ila on hane ile sınırlı bulunduğu,<sup>29</sup> bunun dışında kalan kasaba ahalisinin ise örfî ve diğer vergi kalemlerini ödemekle yükümlü olduğu bildirilmektedir. Benzer özellikteki bir diğer belgede ise, Efsûs'un toplam nüfusunun yaklaşık 400 ila 500 hane civarında olduğu, bu nüfus içerisinde yalnızca birkaç hanenin vergi muafiyetinden yararlanabildiği; geri kalanların ise vergi ödeme mükellefiyetini sürdürdükleri açıkça belirtilmiştir.<sup>30</sup> Bu kayıtlar, Osmanlı vergi sisteminde muafiyet statülerinin keyfî beyana dayandırılmayacağını; aksine, arşiv incelemesi ve idari tespit yoluyla resmen teyit edilmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca vakıf mensubiyetinin de yalnızca devlet tarafından resmen tanınmış bir nesep silsilesine dayandığı ölçüde vergi muafiyetine esas teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Bir başka arşiv belgesinde, bazı şahısların Dersaadet'e (İstanbul'a) intikal ederek, ellerinde sahte veya dayanağı belirsiz bir emir bulunduğunu ileri sürdükleri; bu şekilde Ashâb-ı Khef vakfına mensup olduklarını iddia ederek vergi muafiyeti talep ettikleri kaydedilmektedir. Söz konusu şahısların yakalanması amacıyla ilgili vilâyet ve zabıta makamlarına yazı gönderildiği anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Başka bir vesikada, kendilerini Ashâb-ı Khef vakfına mensup göstererek vergiden imtina eden bazı şahısların, merkez tarafından yapılan uyarılara rağmen vergi ödemekten imtina ettikleri görülmektedir. Bunun üzerine taşra yetkililerinden Ahmet Paşa, direnci kırmak ve vergi düzenini yeniden tesis etmek amacıyla Efsûs kazasını abluka altına almış ve durumu merkeze arz etmiştir. Yazışmalarda, olayların eşkıyalık derecesine vardığı, muafiyet kisvesi altında taşrada kamu düzeninin ihlâl edildiği, ilgili grubun muhtemelen kazaya bağlı köylerden çaldıkları 110 baş karasığırın Kaza Müdürlüğü'ne iade edilmek üzere Ahmet Paşa tarafından zabt edildiği ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Aynı hâdiseye ilişkin başka bir belgede, olaylara fiilen iştirak eden dört şahsın Ahmet Paşa tarafından yakalanarak kazâ müdürlüğüne teslim edildiği ve merkeze bilgi verildiği kaydedilmektedir. Bu olay, muafiyet kisvesi altında taşrada asayişin ihlâl edildiği durumlarda devletin kolluk kuvvetlerini seferber etmekten çekinmediğini ve vakıf mensuplarının statüsüne bakılmaksızın gerekli tahkikatı yürüttüğünü açıkça göstermektedir.

Süreç sonunda ulaşılan bir başka arşiv vesikası, gerçekten Ashâb-ı Khef soyundan geldiği sabit olan bazı şahısların, yaşanan karışıklık ve haksız muafiyet iddialarından kaynaklanan mağduriyetlerini gidermek amacıyla nizâmî yollarla merkezî makamlara müracaat ettiklerini ortaya koymaktadır. Merkezî idare, bu başvurulara karşılık olarak, nahiyedeki yetkili idarecilerin gerekli işlemleri yerine getirmeleri ve tüm uygulamaların mevzuata uygun şekilde yürütülmesini temin etmeleri yönünde uyarıldıklarını kaydetmiştir.<sup>33</sup>

### **Salname Kayıtlarında Ashâb-ı Khef**

Osmanlı Devleti'nde merkezî ve taşra teşkilatları tarafından neşredilen bilgi edinme maksadıyla kaleme alınan resmî yıllıkara "salnâme" denilmektedir. İlk örneği 1847 yılında yayımlanan bu yıllıklar, idari, malî ve demografik verilerin sistematik bir şekilde kayıt altına alındığı önemli istatistikî ve idari kaynaklar arasında yer almaktadır. Salnâmelerin muhteviyatı; vilâyet, sancak ve kaza düzeyinde teşkilat yapıları, idari-mülki taksimatlar, mahallî bürokrasiye dâhil memurların isimleri ve görevleri, nüfus sayımları, bina envanterleri ile eğitim ve sağlık kurumlarına ilişkin bilgiler gibi çok çeşitli unsurları içermektedir (Aydın, 2009, ss. 51-54).

<sup>25</sup> BOA, İ.MVL.377. 16533. 4.

<sup>26</sup> BOA, A.] MKT. MHM.144.43.3, BOA, A.] MKT. MHM.144.73.1.

<sup>27</sup> BOA, A.] MKT. MHM.132.49.1.

<sup>28</sup> BOA, AE. SMST. II.100.10852.1.

<sup>29</sup> BOA, A.] MKT.127.49.1.

<sup>30</sup> BOA, MVL.24.52.3.

<sup>31</sup> BOA, MVL.24.52.2.

<sup>32</sup> BOA, MVL.602.67.1.

<sup>33</sup> BOA, MVL. 26.10.2.

1903 senesine (Hicri 1321) ait Maraş Sancağı Salnâmesi'nin Efsûs maddesinde, Ashâb-ı Khef kıssasına ilişkin coğrafi ve tarihî bağlamda önemli açıklamalara yer verilmiştir. Bu kayıt, Ashâb-ı Khef mağara ve yapı kompleksinin Osmanlı idari zihniyetinde nasıl bir statüye sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle bu maddede Şehsuvaroğlu Ali Bey ve İzzeddin Keykâvus gibi idari ve siyasî şahsiyetlerin isimleriyle birlikte zikredilmesi, yapının tarihî süreklilik ve yöneticilerin destekleriyle teşekkül ettiğini de göstermektedir. Salnamede verilen bu ayrıntılar Osmanlı resmi kayıtlarında Ashâb-ı Khef'in yapı kompleksinin hem kutsallık statüsünü hem de taşra-idari kimliğindeki belirleyici rolünü belgelemektedir (Eroğlu vd., 2012, ss. 146-147).

### **Mühimme Defterleri ve Tahrir Defterlerinde Ashâb-ı Khef**

Ashâb-ı Khef üzerine kurulan vakıfla ilgili arşiv evrakı içerisinde, perakende evrak dışında farklı tasniflerde yer alan belgeler bulunmaktadır. Buna göre; Mühimme Defterleri, Tapu Tahrir Defterleri, vakfiyeler, Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne ait kayıtlar ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilen defterler gibi tasnifleri kapsamaktadır. Tapu tahrir defterleri, Osmanlı Devleti'ne ait toprakların sistematik şekilde kayıt altına alınması ve vergi mükellefiyetlerinin belirlenmesi açısından önemli bir işlev üstlenmekle birlikte, denetim mekanizmasının güçlendirilmesi bakımından da kritik bir araç olmuştur. Bu defterler, hangi köyde ve hangi mezrada kaç hane, ne kadar nüfus ve toprak bulunduğu dair ayrıntılı bilgiler sunarak devletin egemenliğinin ve hazine gelirlerinin korunmasını temin etmiştir (Öz, 2010, ss. 425-429). Maraş için tutulan tapu tahrir defterlerinden ilkinin tarihi kesin olarak belirlenememekle birlikte, sonradan düşülen kayıtlar 1532 yılına ait olduğunu göstermektedir. Ancak içinde yer alan veriler, defterin daha önceki bir tarihte tutulmuş olabileceğine işaret etmektedir. Defterin ağır tahribata uğraması nedeniyle, 1563 tarihli diğer bir tahrir defteri Refet Yinanç ve Mesut Elibüyük tarafından transkribe edilerek iki cilt hâlinde yayımlanmıştır (Yinanç & Elibüyük, 1988, ss. 7-8).

Afşin'de bulunan Ashâb-ı Khef Vakfı'nın, Alaüddevle Bey döneminden itibaren vakıf statüsünde muamele gördüğü ve bundan sonra da aynı şekilde vergi muafiyeti ile belirlenmiş gelir kaynakları üzerinden idare edildiği belgelerle ortaya konmaktadır. Vakfın bu tarih itibarıyla mezra ve köylerden elde ettiği gelirler, vakıf görevlileri ile vakıf gelirinden faydalanan haneler ve buralarda ikamet eden şahısların sayısı ayrıntılı biçimde kaydedilmiştir. Vakfa dair mühimme defteri kayıtları incelendiğinde, 25 Ocak 1618 tarihli belgede dönemin padişahı I. Mustafa'nın emrine yer verildiği görülmektedir. Söz konusu emir doğrultusunda Bostancılar Kethüdası Mehmed'in vakfın denetleyicisi

(nazır) olarak atanması ve vakıfta personel boşluğu olması durumunda herhangi bir atama yapılmaması; mevcut çalışanların berat belgelerinin merkeze gönderilerek teyit edildikten sonra atamaların gerçekleştirilmesi hususunda uyarılarda bulunulmuştur.<sup>34</sup> Bir diğer mühimme kaydında, Kethüda Mehmed'in dilekçesi üzerine vakfın mütevellisi Ahmed ve denetleyicisi İbrahim'in vakfın malvarlığını zimmetlerine geçirerek ciddi zarara yol açtıkları belirtilmiş; halktan adı yazılmış dört kişi ve bazı diğer şahıslardan vakfa ait alacakların mahkeme yoluyla tahsil edilmesi ve direnç gösterenlerin tüm evraklarıyla birlikte İstanbul'a gönderilmesi emredilmiştir.<sup>35</sup>

Aynı döneme ait bir başka kayıt, vakfın nazırının, eskiden beri vakıflarda devam eden uygulamayı esas alarak çalışanlar üzerinde atama, azil ve denetleme yetkilerini, yöre kadısının dahil edilmesiyle istismar edildiğine yöneliktir. Uygulamanın nazır tarafından devamının doğru ve adil bir sonuç doğurması hasebiyle eski usulün benimsenmesinin ve bu doğrultuda hareket edilmesinin gerekliliği ve dolayısıyla tek yetkilinin vakfın nazırı olduğu vurgulanmıştır.<sup>36</sup> Bu dönemin son mühimme kaydı ise, Bostancılar Kethüdası Mehmed'in vakfın nazırı olarak vakfın malına zarar gelmemesi, tüm vakıf çalışanlarının görevlerini dürüst ve düzenli şekilde yürütmesi ve yeni personel atamalarının dahi kendisi tarafından yapılması suretiyle tüm vakıf işlerinin kendi yetki ve sorumluluğunda olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup> Söz konusu mühimme defteri kayıtları, taşrada küçük ölçekli bir vakfın bile istismara uğrama ve gelirlerinin ziyan edilme riskine karşı merkezi otoritenin önlem alma mekanizmalarını ortaya koyması açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Bunların yanı sıra, vakfın ihtiyaçları doğrultusunda personel atamalarının gerçekleştirildiğini gösteren çeşitli yazışmalara rastlanmıştır. Söz konusu belgelerde, vakıf bünyesinde cüz okuma, tevliyet (mütevelli), zaviyedarlık, imamlık, hatiplik, müezzinlik, duacılık, türbedarlık, ferraşlık ve müderrislik gibi farklı görev pozisyonlarına yapılan atamalardan bahsedilmektedir. Bu atamaların dikkat çeken ortak yönü, görevlilerin vefatları halinde ilgili pozisyonların çoğunlukla kendi oğullarına intikal etmesidir. Bilhassa mütevelli, zaviyedar ve müderris gibi daha yetkinlik gerektiren görevlerde, "hisseli mütevelli", "hisseli zaviyedar" ve "hisseli müderris" şeklinde bir uygulamanın ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>38</sup> Bu durum, vakıf gelirlerinin ve görev sorumluluklarının, görevlilerin çocukları arasında paylaştırıldığı ve dolayısıyla hem gelirlerin hem de görevlerin hisseli bir biçimde sürdürüldüğü sonucunu ortaya koymaktadır.

<sup>34</sup> BOA. 82-1 Mühimme Defteri, 12.23.

<sup>35</sup> BOA. 82-1 Mühimme Defteri, 17.34.

<sup>36</sup> BOA. 82-1 Mühimme Defteri, 62.139.

<sup>37</sup> BOA. 82-1 Mühimme Defteri, 117.268.

<sup>38</sup> VGM. DEFTER. 1140.76; 1069.90.171; 1328.8.5; 1328.43.75; 1328.49. 86; 505.62.3; 1137.79.68; BOA. EV. HMH. 36.57; BOA. EV. MH. 177.52; BOA. EV. MKT. 521.97; BOA. EV. MKT. CHT. 304.34.

Dikkat çekici ayrıntılardan biri de Vakfın Barsama'daki hisselerine dair muhasebe kayıtlarıdır. Nitekim 1840-1841 tarihli bir kayıta, vakfın medresesinde müderrislik yapan Ali Efendi'nin oğulları Seyyid Mehmed Selim ve Seyyid Mehmed Vehbi'nin kanuni vekili Bezircizade Ömer Efendi'nin talebi doğrultusunda, vakfa ait Kayseri'deki malikanenin 1840-1841 tarihlerindeki bir yıllık gelir ve giderleri ayrıntılı biçimde kayda geçirilmiştir. Söz konusu belgede buğday, bakla, arpa, zeyrek, cehri mukataa, bağ ve bostanlardan elde edilen öşür gelirleri kalem kalem belirtilmiş; muhasebe harcı, ödenen maaşlar ve kâtip ücreti gibi giderler düşüldükten sonra gelir fazlası hesaplanarak kayda alınmıştır. Bu fazlalığın, müderrislerin hizmetlerine karşılık olarak kendilerine tahsis edildiği ve kaydın Kayseri Kadısı tarafından tarih ve mühürle onaylandığı görülmektedir.<sup>39</sup> Benzer şekilde, 1841-1842 yılına ait başka bir muhasebe kaydında da Barsama Köyü Malikanesi gelirlerinden vakfa düşen pay "400 dirhemden 160 dirhem" şeklinde ifade edilmiştir. Bu belgede de öşür vergisine tabi tarım ürünleri listelenmiş, ayrıca kovan öşrünün kaydedilmesiyle vakıf bünyesinde arıcılık faaliyetinin de yürütüldüğü anlaşılmıştır. Bu yılın gelir fazlası da önceki yılda olduğu gibi yine müderrislere ödenmiştir.<sup>40</sup> Son olarak 1842-1843 yılına ait muhasebe kaydında, aynı kalemlerin tekrarlandığı ve benzer biçimde gelir-gider tablosunun oluşturulduğu görülmektedir. Üç yıllık dönem karşılaştırıldığında, gelir fazlasının 1840-1841 yılı için 994,5 kuruş, 1841-1842 yılı için 470,5 kuruş ve 1842-1843 yılı için 397,5 kuruş olarak tespit edildiği anlaşılmaktadır. Her üç yılda da gelir fazlasının Ali Efendi'nin oğulları olan aynı iki müderris kardeşe tahsis edildiği görülmektedir.<sup>41</sup>

Vakfa dair bir diğer içerik grubunu gelirlerin idaresiyle ilgili yazışmalar oluşturmaktadır. Bu belgelerden anlaşıldığı üzere, vakfın gelirlerinin yönetimine zaman zaman merkezi idare tarafından müdahalelerde bulunulmuş, ancak bu müdahalelerin sonlandırılarak idarenin yeniden tam anlamıyla vakıf görevlilerine devredilmesi yönünde yazışmalar yapılmıştır. Burada dikkat çekici nokta Tanzimat'ın ilanından 1854-1855 yıllarına gelinceye kadar gelir ve idarenin aynı usullerle işletilmeye devam ettiği, ancak bu tarihten itibaren vakfın vergi muafiyetlerinin göz ardı edilerek gelirlerinin hazineye aktarılması yoluna gidildiği görülmektedir. Bu durum, vakıf görevlilerinin zorunlu masrafların ve maaşların ödenmesi hususunda ciddi sıkıntılar yaşadıklarını dile getirmelerine neden olmuştur.

İmparatorluğun 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı döneminde ve sonrasında mali açıdan zor bir süreç girmesi ile devletin yıkılışa sürüklendiği son yılların bu tür uygulamaların görülmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Vakfın kayıtları arasında en erken tarihli olanı 1857, en geç tarihli olanı ise 1904 yılına aittir. Bu yazışmalarda genel olarak vakıf gelirlerinin ve ödeneklerinin kontrolü hususunda yetkili vakıf görevlisinin tayini ve işlemlerin buna göre yürütülmesi talepleri öne çıkmaktadır.<sup>42</sup> Bir diğer belge grubunu ise vakıf binalarının onarımlarına dair kayıtlar teşkil etmektedir. Bu belgelerde genel olarak Ashâb-ı Khef yapısının bakım ve onarımı için keşif defterlerinin hazırlanarak gerekli tadilat ve

tamirat masraflarının cetveller hâlinde düzenlenip ilgili makamlara sunulduğu görülmektedir. Bazı belgelerde keşif defterine ek olarak binanın krokisi çizilmiş ve onarılması gereken noktalar işaretlenmiştir.<sup>43</sup> 1898-1903 yılları arasına tarihlenen belgelerde, onarım için ihtiyaç duyulan malzeme türü, miktarı ve öngörülen masraflar ayrıntılı olarak belirtilmiş, ayrıca bu koşullarda yapılacak tamiratların icrası için izin talebinde bulunulmuştur.<sup>44</sup>

## Sonuç

Yedi Uyurlar anlatısının hem Hristiyanlık hem de İslâm dünyasında kabul görmesinin ve Kur'an-ı Kerim'de kutsiyet kazanmasının temel nedeni, insanlığın ebedî hayat, yeniden diriliş ve ilâhî adalet arayışını somut bir biçimde ifade etmesidir. Hristiyan literatüründe de yer alan Ashâb-ı Khef kıssası, Kur'an'da kadim temaların yeniden yorumlanarak kutsallaştırıldığı bir örnek niteliği taşır. Bu açıdan bakıldığında, anlatı yalnızca bedenî dirilişine dair mucizevî bir olay değil, aynı zamanda bunun Tanrı'ya mutlak teslimiyetle mümkün olduğunu hatırlatan bir semboldür. Zira bu teslimiyet sayesinde insan, ilâhî irade tarafından korunmakta ve yeniden diriltilmektedir.

Ashâb-ı Khef kıssası, farklı kültürlerdeki kutsal acı ve teslimiyet anlayışlarının bir devamı olarak, önceden takdir edilmiş kader fikrini destekleyen bir "zaman-üstü teoloji" ortaya koymaktadır. Hristiyan ve Müslüman geleneğinde ortaklaşa kabul edilen bedenî diriltimesi mucizesi de bu anlatının en temel unsuru olmuştur. Bu bağlamda, Yedi Uyurlar anlatısı, yalnızca tevhid inancının derinliklerinde anlam kazanmakla kalmayıp, aynı zamanda insanlık tarihinin ebedî adalet ve diriliş özleminin simgesel bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir.

Afşin, tarihî, mimarî ve metinsel kanıtlar ışığında Ashâb-ı Khef'in bulunduğu yer olarak öne çıkmaktadır. Arşiv belgeleri, vakfiye kayıtları ve salnâmeler ışığında yapılan bu inceleme, Afşin'in yalnızca bölgesel bir yerleşim yeri değil, aynı zamanda semavî dinler nezdinde mühim bir inanç ve kültür merkezi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ashâb-ı Khef kıssasının İslamiyet, Hristiyanlık ve kısmen Yahudilik geleneğinde farklı varyantlarla varlık göstermesi, Afşin'deki mağaranın tarihsel ve coğrafi özellikleriyle örtüşmesi ve Osmanlı döneminde Ashâb-ı Khef'in vakıf müessesesi üzerinden kurumsal bir hüviyet kazanması, bu coğrafyanın tarihî önemini pekiştirmektedir.

Osmanlı arşivinde yer alan belgeler, Ashâb-ı Khef Vakfı'nın idari yapısını, personel düzenini ve devletle olan bağlantılarını ayrıntılı şekilde belgelendirerek, vakıf kurumunun sadece dinî bir yapı değil aynı zamanda sosyo-ekonomik bir organizasyon olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda Afşin, Osmanlı taşrasında dinî kimliğin devlet nezdinde meşrulaştırıldığı ve merkez-taşra ilişkilerinde kurumsal bir köprü işlevi gördüğü nadir örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum tarihsel süreçte farklı adlarla (Arabissos, Efsus, Yarpuz, Akos vb.) anılan Afşin'in çok katmanlı tarihî hafızasını ve kültürel sürekliliğini yansıtmaktadır.

<sup>39</sup> BOA. EV. ZMT. 154.109.

<sup>40</sup> VGM. DEFTER. 3096.58.114.

<sup>41</sup> BOA. EV. ZMT. 175.120.

<sup>42</sup> BOA. EV. MKT. 1054. 107; BOA. EV. MKT. CHT. 580.66.

<sup>43</sup> BOA. EV. MKT. 2789.9.

<sup>44</sup> BOA. EV. MKT. CHT. 419.42; BOA. EV. MKT. 2789.9

Sonuç olarak, Afşin'deki Ashâb-ı Kehf Kompleksi, dinî anlatı, topluluk kimliği ve sosyo-ekonomik yapılar arasındaki karmaşık etkileşimi örneklemektedir. Kutsal geleneklerin nasıl kurumsallaştırılabileceğini, yönetimle entegrasyonunu ve toplumsal bütünleşme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Mekânın önemi, yalnızca Yedi Uyurlar efsanesiyle bağlantılı olmasında değil, aynı zamanda Osmanlı taşra yönetimi, dinî bağlılık ve kültürel hafıza dinamiklerini aydınlatma kapasitesinde yatmaktadır. Birincil arşiv kanıtları ile ikincil kaynakların ve sosyo-kültürel yorumların sentezlenmesi, Ashâb-ı Kehf'in Anadolu'daki tarihî ve çağdaş öneminin daha derin bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Afşin perspektifinden incelendiğinde, Yedi Uyurlar efsanesi, kutsal anlatıların maddi, kurumsal ve sosyo-politik gerçekliklerle nasıl iç içe geçtiğini göstermekte ve dinî miras mekânlarının tarihî, kültürel ve toplumsal öneminin kapsamlı bir çerçevede değerlendirilmesine olanak tanımaktadır.

### Extended Abstract

The legend of the Seven Sleepers (Ashâb al-Kahf) is a prominent narrative across Islam, Christianity, and Judaism, recounting the miraculous preservation of devout youths who, after taking refuge in a cave, awoke centuries later. Symbolizing unwavering faith, divine protection, and eschatological hope, the story circulated widely, influencing religious, literary, and folkloric traditions. Despite its broad diffusion, the precise location of the cave remains debated, with several sites proposed across the Middle East, North Africa, and Anatolia. Among these, Afşin in modern Turkey emerges as a significant candidate, supported by historical, architectural, and textual evidence that positions it as a center of sacred memory and cultural heritage. This study investigates Afşin's historical, cultural, and religious identity as the alleged sanctuary of the Ashâb al-Kahf, emphasizing the Ottoman period and situating the site within socio-economic and administrative contexts rather than solely as a theological or folkloric motif.

The research adopts a historical-analytical approach, drawing on Ottoman archival sources. Primary materials—including imperial decrees (fermans), waqf charters (vakfiye), cadastral surveys (tahrir defterleri), mühimme registers and and Ottoman yearbook (Salnames)—offer detailed insight into the administrative and financial structures that sustained the Ashâb al-Kahf Complex. These records allow reconstruction of how the Ottoman state institutionalized, protected, and integrated the site into provincial governance. Secondary sources such as regional chronicles, travel accounts, and contemporary scholarship provide contextualization, enabling a comprehensive understanding of Afşin's significance. By combining textual interpretation, historical context, and socio-cultural analysis, the study outlines Afşin's multidimensional role as a religious, social, and economic hub.

Three primary dimensions of Afşin's significance emerge. First, the site functioned as both a sacred pilgrimage destination and a socio-economic institution. Revenues from endowed foundation (waqf) financed the maintenance of the complex, supported religious personnel, and facilitated hospitality for pilgrims. These revenues also contributed to local infrastructure, education, and welfare, embedding the sanctuary within the provincial socio-economic fabric. Afşin thus operated not merely as a spiritual site but as an institution sustaining local communities and public services.

Second, imperial decrees demonstrate explicit Ottoman recognition and patronage of Afşin. The decrees reinforced the sanctuary's symbolic, religious, and strategic importance within the empire. Through cadastral surveys and mühimme registers, the integration of the complex into administrative structures becomes evident, particularly regarding the management of endowed lands. This reflects the Ottoman effort to harmonize religious devotion with governance, demonstrating how sacred spaces functioned as nodes of worship, social cohesion, and administrative order. The Ashâb al-Kahf Complex, therefore, was elevated from a local shrine to a formally acknowledged institution of imperial religio-political culture.

Third, the cultural and narrative dimensions of Afşin's identity are emphasized. Oral traditions, regional chronicles, and ongoing pilgrimage practices kept the Ashâb al-Kahf legend alive as a cornerstone of communal identity. The blending of sacred narrative with material, economic, and political structures highlights the multidimensional nature of the site. Afşin thus emerges not merely as a guardian of legend but as an active agent shaping cultural and socio-political life across centuries. The broader implications are twofold. First, the study underscores the critical role of archival research in reconstructing the realities of religious heritage sites in the Ottoman context. By embedding sacred narratives within institutional and administrative frameworks, it demonstrates their tangible impact on local governance. Second, it points to the continuing relevance of the Ashâb al-Kahf Complex for contemporary heritage and tourism. Today, Afşin attracts religious visitors and cultural tourists, sustaining traditions while offering opportunities for community engagement and heritage preservation.

In conclusion, the Ashâb al-Kahf Complex in Afşin exemplifies the interplay between religious narrative, community identity, and socio-economic structures. Its enduring significance lies not only in its link to the universal legend of the Seven Sleepers but also in its capacity to illuminate Ottoman provincial administration, religious devotion, and cultural memory. By synthesizing archival evidence with socio-cultural interpretation, this study provides a comprehensive framework for understanding the historical and contemporary importance of Ashâb al-Kahf in Anatolia.

## Kaynakça

## Arşiv Belgeleri

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. Hatt-ı Hümayun. 1665.5.1, 1301.50674.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. 107.100.6.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı. 261.15.1, 261.15.2, 261.15.3, 261.15.4, 261.15.5, 261.15.6, 271.2.1, 271.2.2, 271.69.1, 274.63.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı. 127.49.1, 138.29, 138.29.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Sadaret Mühimme Kalemî Evrakı. 144.73.1, 144.73.2, 144.43.3, 157.37.1, 157.37.2, 132.49.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Sadaret Meclis-i Vala Evrakı. 98.29.1, 101.67.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi İrade-i Meclis-i Vala. 232.8031.2, 232.8031.3, 232.8031.4, 232.8031.5, 232.8031.6, 377.16533.1, 377.16533.2, 377.16533.3, 377.16533.4, 469.21259, 469.21259.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Ali Emiri II. Mustafa. 100.10852.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Meclis-i Vala. 24.52.1, 24.52.2, 24.52.3, 631.46.A.1, 602.67.1, 26.10.2, 354.19.1, 601.32.1.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi 82-1 Mühimme Defteri. 12.23, 17.34, 62.139, 117.268.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Evkaf Haremeyn Muhasebesi. 36.57.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Evkaf Muhasebe Kalemî. 177.52.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Evkaf Mektubî Kalemî. 521.97, 1054.107, 2789.9.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Evkaf Cihat Kalemî. 304.34.580.66, 419.42.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Evkaf Zimmet Halifeliği. 154.109, 175.120.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Defter. 3096.58.114, 590.105.98, 594.207.151, 1140.76, 1069.90.171, 1328.8.5, 1328.43.75, 1328.49.86, 505.62.3, 1137.79.68, 3096.58.114.
- Araştırma- İnceleme Eserleri**
- Abdul Rahman, M. S., Zikrullah, Muhajir, M., Ghazali, M., & Harwanto, A. P. (2024). The Seven Sleepers (Ashâb Kahf) in the Holy Bible and Qur'an: Lessons for Organic Youth Movements. *Peradaban Journal Of Religion And Society*, 3(2), 147-156. <https://doi.org/10.59001/pjrs.v3i2.183>
- Alparslan, Y., & Yakar, S. (2009). *Seyahatname, Şehir Tarihi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş*. Ukde Yayınları.
- Archer, G. (2016). The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld. *Journal of Qur'anic Studies*, 18(3), 1-33. <https://doi.org/10.3366/jqs.2016.0248>
- Aydın, B. (2009). Salname. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36, s. 51-54). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Cosentino, A. (2024). The Seven Sleepers Of Ephesus In The Christian And Islamic Magical Tradition. *EURAS Journal of Social Sciences*, 4(1), 7-23. <https://doi.org/10.17932/EJOSS.2021.023/2024.401>
- Demir, N. (2012). Ashâb-ı Khef'in İzinden Arpasus ve Arabissos'u Afşin'e Dönüştüren Tarihi Süreç. *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Khef Sempozyumu*, ss. 99-114, Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.
- Devellioglu, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Elassal, İ. M. (2024). The Western Influence on Representations of the Seven Sleepers in Islamic Miniatures. *SHEDET*, 13, 217-236. <https://doi.org/10.21608/shedet.2024.263068.1229>
- Eroğlu, C., Babuçoğlu, M., & Köçer, M. (2012). *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*. ORSAM Yayınları
- Ersöz, İ. (1991). Ashâb-ı Khef. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 465-467). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Eyicil, A. (2005). Afşin Ashâb-ı Khef. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 269-287.
- Gökhan, İ. (2008). Selçuklular Zamanında Maraş Uç Beyliği ve Nusretüddin Hasan Bey. İ. Gökhan & S. Kaya (Ed.), VII-XVI. *Asırlarda Maraş Emirleri: Emir, Melik, Bey, Senyör, Beylerbeyi, Sancakbeyi*. Ukde Yayınları.
- Gökhan, İ. (2014). Roma ve Bizans Dönemlerinde Germanicia (Maraş). *Kapadokya Tarih ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 76-87. <https://doi.org/10.18299/cahij.16>
- Gökhan, İ., & Kaya, S. (2008). *İlkçağdan Dulkadirililere Kadar Maraş*. Ukde Yayınları.
- Grysa, B. (2010). The Legend Of The Seven Sleepers Of Ephesus In Syriac And Arab Sources - A Comparative Study. *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 2, 45-59. <https://doi.org/10.15633/ochc.1011>
- Horst, P. W. (2015). Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity. M. Kister, H.I. Newman, M. Segal, & R.A. Clements (Ed.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. (pp. 93-111). Leiden: Brill Academic Publication. [https://doi.org/10.1163/9789004299139\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004299139_005)
- İslam, J. A. (2013). The Sleepers Of The Cave - The Quran, Historical Sources And Observation. *The Quran and Its Message*. <https://www.quransmessage.com>. Erişim Tarihi: 03.08.2025
- İslam, S. (2023). The Cave of the Seven Sleepers in al-Rajib: A Co- Produced Christian-Muslim Site of Veneration. *Coproduced Religions*, <https://www.coproduced-religions.org>. Erişim Tarihi: 03.08.2025
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K., & Gümüş, S. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Cilt 3, s. 532-585). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaoğlu, H. (2019). *Ashâb-ı Khef Yedi Uyurlar-Dinler Tarihinde Mitoslar*. Kabalı Yayınevi.
- Kaşgarlı Mahmut (2012). *Divan-ü Lûgat-it- Türk (Türk Dili Divanı)*. F. Bozkurt (Çev.). Eğitim Yayınevi.
- Koç, K. (2017). *Afşin Ashâb-ı Khef'in Tarihîsel Süreci (Ana Kaynaklar ve Arşiv Belgelerine Göre)* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Krokus, C. S. (2017). The Darkness is Not Death: Toward A Christian-Muslim Comparative Theological Study of the Seven Sleepers of Ephesus. *A Journal of Christian Spirituality*, 17(1), 40-59. <https://doi.org/10.1353/scs.2017.0003>
- Marco, A. T. (2023). The Seven Sleepers/Ashâb Al-Kahf Tale And Cult: Two Case Studies in Turkey (Ephesus) And Jordan (Al-Rajib). *EURAS Journal of Social Sciences*, 3(1), 63-86. [https://doi.org/10.17932/EJOSS.2021.023/ejoss\\_v03i1004](https://doi.org/10.17932/EJOSS.2021.023/ejoss_v03i1004)
- Marco, A. T. (2024). The Seven Sleepers Tradition (Ashâb-ı Khef) in Afşin, Tarsus and Lice: Comparative Analysis of their Intangible Heritage. *Edeb Erkan*, 5, 55-66. <https://doi.org/10.59402/EE005202403>
- Öz, M. (2010). Tahrir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 39, s. 425-429). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

- Özgüç, T., & Akok, M. (1958). Afşin Yakınındaki Eshab-ı Kehf Külliyesi. *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, 2, 77-92.
- Schmidt, C. (2008). *Sleeping Toward Christianity: The Form And Function Of The Seven Sleepers Legend In Medieval British Oral Tradition* [Unpublished Master's Thesis]. University of Missouri-Columbia.
- Sertoğlu, M. (1973). Ashâb-ı Kehf (Mağra Yaranı) Vakıflarına Dair Orijinal Bir Belge. *Vakıflar Dergisi*, 10, 129-132.
- Spisa, P. L., Brita, A., Ferroni, L., Franchi, R., Gagliardi, I., Graziani, M., Magnelli, E., Roggema, B., & Garcia, S. V. (2023). The Seven Sleepers Legend As A Case Of Universal Hagiography The Eutrador Interdisciplinary Research Project. *EURAS Journal of Social Sciences*, 3(2), 121-144.
- [https://doi.org/10.17932/EJOSS.2021.023/ejoss\\_v03i2001](https://doi.org/10.17932/EJOSS.2021.023/ejoss_v03i2001)
- Sümer, F. (1989). *Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Tankut, H. R. (2008). *Maraş Yollarında*. Ukde Yayınları.
- Yinanç, M. H. (2001). Elbistan. *MEB İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 4, s. 223-230). MEB Yayınları.
- Yinanç, R., & Elibüyük, M. (1988). *Maraş Tahrir Defteri (1563)*. Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Zarcone, T. (2022). The Seven Sleepers between Christianity and Islam: From portraits to talismans. *Religiographies*, 1(1), 48-62