

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İŞÂRÎ TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN
HÜSÂMEDDÎN ALİ EL-BİTLİSÎ VE
CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ
TEFSİRİ

Mehmet Selim AYDAY

2502080261

İSTANBUL – 2016

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İŞÂRÎ TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN
HÜSÂMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ VE
CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ
TEFSİRİ

Mehmet Selim AYDAY

2502080261

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Hidayet AYDAR

İSTANBUL - 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MEHMET SELİM AYDAY Numarası : 2502080261
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / : TEMEL İSMAL BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. HİDAYET AYDAR
Programı
Tez Savunma Tarihi : 27.05.2016 Saati : 10:00
Tez Başlığı : "İŞÂRÎ TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN HÜSÂMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ VE
CÂMÎ'U'T- TENZİL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ TEFİRİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HİDAYET AYDAR		KABUL
2- PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ		KABUL
3- PROF. DR. NECDET TOSUN		KABUL
4- PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN		KABUL
5- PROF. DR. ABDULAZİZ HATİB		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER ÇELİK		
2- YRD. DOÇ. DR. MAHMUT AY		

ÖZ

İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl İsimli Tefsiri

Mehmet Selim AYDAY

İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl İsimli Tefsiri başlıklı bu çalışmada miladi 1504 yılında vefat etmiş Nûrbahşîyye tarikatına mensup bir mutasavvıf olan Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî’nin Kur’ân’ı anlama çabası incelenmiştir. Bu inceleme esnasında onun tefsirinden derlenen bilgiler analitik bir yöntemle değerlendirilerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Tez giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmanın kapsamı, amacı, yöntem ve teknikleri ile kavramsal çerçevesi ele alınmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Bitlisî’nin yaşadığı çağ siyasi, dinî ve kültürel olarak etraflica incelendikten sonra, müellifin hayatı ve eserleri ele alınmış ve bu bölümde aynı zamanda incelenen eserin dış ve iç tenkidi yapılmıştır. İkinci bölümde Câmi‘u’t-Tenzîl’in kaynakları ele alınmış ve tefsir geleneği açısından geniş bir değerlendirmesi yapılmıştır. Üçüncü bölümde tasavvufî yorumları açısından Câmi‘u’t-Tenzîl değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise Câmi‘u’t-Tenzîl’deki diğer inanç ve kültürler ile Bitlisî’nin yaşadığı dönemin siyasi-sosyal anlayışın ve halk inançlarının izleri değerlendirilmiştir. Sonuç kısmında ise Câmi‘u’t-Tenzîl’in işârî tefsir geleneği içindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir Geleneği, Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî, Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl, Tefsir, Te’vîl.

ABSTRACT

Hüsâmaddîn Ali el-Bitlisî And His Commentary of Qur'an Named Câmi'û't-Tanzîl ve't-Ta'vîl in terms of Sûfî Commentary Tradition

Mehmet Selim AYDAY

In this study titled “**Hüsâmaddîn Ali el-Bitlisî And His Commentary of Qur'an Named Câmi'û't-Tanzîl ve't-Ta'vîl in terms of Sûfî Commentary Tradition**”, the effort of understanding the Qur'an of a sufi who is a member of the Nurbakhshiya order was examined. In the course of this study, we tried to reach a conclusion by evaluating the most significant details we compiled from Bitlisî's commentary with an analytical method.

Our thesis consists of an introduction, four chapters and a conclusion. In the Introduction, we discussed the scope, purpose, methods and techniques and the conceptual framework of the study. In the first chapter, after discussing through the period Bitlisî lived in the political, religious and cultural context, the life and works of the author were discussed, and in the meantime, external and internal criticism of the work we examined was made in this part. In the second chapter, resources of Câmi'û't-Tenzîl was discussed and a comprehensive evaluation was made from the viewpoint of commentary tradition. At the third chapter, Câmi'û't-Tenzîl was discussed in terms of his sufi comments. In the fourth chapter, old beliefs and cultures in Câmi'û't-Tenzîl and the political-social understanding of the period Bitlisî lived and traces of folk beliefs were evaluated. At the conclusion, the position of Câmi'û't-Tenzîl within the sufi commentary tradition has been determined.

Key Words: Hüsâmaddîn Ali el-Bitlisî, Sûfî Commentary Tradition, Câmi'û't-Tanzîl ve't-Ta'vîl, Tafsir, Ta'vîl.

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm indirildiği ilk günden itibaren tebliğ edilmiş ve akabinde de âyetler Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu açıklama faaliyetleri Hz. Peygamberden sonra sahabeler tarafından sürdürülmüş ve İslâm’ın ilk asırlarından itibaren ise tefsir ilmi ortaya çıkmış ve buna ilişkin eserler tedvin edilmeye başlamıştır.

İslâmî fetihlerle birlikte Kur’ân’ın doğru okunması ve anlaşılmasıyla ilgili problemler zuhur etmiştir. Müslümanlar arasında baş gösteren ihtilaflar, Kur’ân’ı anlama çabalarını farklı bir mecraya sürüklemiştir. Bunun sonucu olarak Kur’ân’ın hem doğru okunması hem de doğru anlaşılması için “İ’râbü’l-Kur’ân”, “Garîbü’l-Kur’ân”, “Me’âni’l-Kur’ân” adlı eserler telif edilmekle birlikte siyasi-mezhebî endişelerle Kur’ân’a yaklaşanlar ve onu bu doğrultuda anlamaya çabalayanlar da olmuştur.

İslâm’ın ilk asırlarından sonra lugavî tefsir olarak adlandırılabilen bu tür eserlerin yanında, mutasavvıfların yaptıkları yorumlarla başka bir tefsir çeşidi daha ortaya çıkmıştır. Onlar, kalbi mâsivâdan arındırarak âyetlerin derûnî anlamlarına ulaşabildiklerini söylemiş, Kur’ân’ın bir kısmını bu açıdan tefsire başlamışlardır. Bu faaliyeti de diğerlerinden ayırt etmek için işârî tefsir adını kullanmışlardır. Günümüzde, Kur’ân’ın doğru anlaşılabilmesi, İslâm tarihi boyunca çeşitli mezheplere, tasavvufî gruplara ve ekollere mensup kişilerin yazmış oldukları tefsire dair eserlerinin iyice tetkik edilmesine bağlıdır. Ancak bu tür çalışmalarla kimin hangi sâikle Kur’ân’ı anlama çabasına giriştiği anlaşılabilir.

İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl İsimli Tefsiri isimli bu çalışmada miladi 1504 yılında vefat etmiş Nûrbahşîyye tarikatına mensup bir mutasavvıfın Kur’ân’ı anlama çabası incelenmiştir. **Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl** isimli dört ciltlik bu yazma tefsirin işârî tefsir geleneği içinde yerini belirlemeye çalışırken, mutasavvıfın içinde yetiştiği siyasi-sosyal-kültürel ve dinî ortamlar iyice tetkik edilerek, bu unsurların, müellifin zihin dünyasını ne ölçüde şekillendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma

yapılırken müelliflerin tefsir metotlarıyla ilgili yapılan çalışmaların şablonunun dışında bir çerçeve çizilerek hareket edilmiştir. Buradaki temel amaç, müellifin içinde yetiştiği siyasi-sosyal-kültürel ve dinî ortamın onun yorumlarını nasıl şekillendirdiğini tespit etmektir. Bu nedenlerden hareketle, çalışma konusu olarak belirlediğimiz bu eserde, değişik dini düşünce ve inanç biçimlerinin izleri aranarak yapılan tespitlerden sonra tefsir tarihi içindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmayı başından sonuna kadar yoğun mesaisine rağmen okuyup gerekli düzeltmeleri yaparak tezin son şeklini almasında değerli katkılar sunan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Hidayet AYDAR hocama teşekkürlerimi arz ediyorum. Ufuk açıcı değerlendirmeleri ile yaptığı katkılarından dolayı tez izleme komitesi üyelerinden Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ hocama, bibliyografik ve yazma eserlerin katalog taramasında yol göstericiliği ve tasavvufî meselelerin doğru bir bakış açısıyla değerlendirilmesine katkı sunan Prof. Dr. Necdet TOSUN hocama, tasavvufî bazı meselelerin anlaşılmasına katkılarından dolayı değerli hocam Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN'e, tarihi kaynaklar konusunda yönlendirmeleri için hocam Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ'e, Arapça'dan Türkçe'ye yapılmış bazı metin tercümelerinin düzeltilmesi konusundaki katkıları için hocam Prof. Dr. Abdulaziz HATİP'e, eserin Bitlis'in Mutki ilçesi Yukarı Koyunlu Medresesi'nde bulunan nüshasına ulaşmamızda gerekli yardımlarını esirgemeyen Molla Alaattin KÖÇER ile Molla Salih GÖKÇE beylere, yetişmeme vesile olan maddi ve manevi yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen Sıddikiyye Medresesi müderrisi abim Molla Abdulhalim AYDAY'a, rahat bir çalışma ortamı sunan Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ile İSAM Kütüphanesi yetkililerine, üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma ve katkı sunan mesai arkadaşlarıma, dualarıyla beni ayakta tutan anneme ve babama teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum. Bitlis'in Mutki ilçesi Yukarı Koyunlu Medresesi kütüphanesinden istifade etmemize izin veren Şeyh Asım AYTE'ye Allah'tan rahmet diliyorum. Son olarak kendilerine ayırmam gereken vakti tez çalışmama ayırmama müsaade eden eşim ve kızıma teşekkür ediyorum.

Mehmet Selim AYDAY

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	9
I. TEFSİR, TE'VÎL VE İŞÂRE KAVRAMLARI	10
A. TEFSİR	10
B. TE'VÎL	12
C. İŞÂRE.....	14
II. ZÂHİR-BÂTİN KAVRAMLARI	15
A. ZÂHİR.....	15
B. BÂTİN	16
III. TASAVVUFÎ TEFSİR ÇEŞİTLERİ	20
A. NAZARÎ SÜFÎ TEFSİR	20
B. İŞÂRÎ SÜFÎ TEFSİR.....	22

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÂMEDDİN EL-BİTLİSÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞ, HAYATI VE ESERLERİ

I. HÜSÂMEDDİN EL-BİTLİSÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞA GENEL BİR BAKIŞ	23
A. SİYASİ DURUM	23
B. DİNİ VE KÜLTÜREL DURUM.....	26
1. Şîîlik.....	33
2. Hurûfîlik.....	36

3. İsrâkîlik	38
C. TASAVVUFÎ DURUM (DÖNEMİN ETKİN TASAVVUFÎ GRUPLARI)	40
1. Kübreviyye	45
2. Nûrbahşîyye	46
3. Halvetüyye	49
4. Rûşeniyye	49
5. Gülşeniyye	50
6. Safeviyye	51
7. Nakşibendiyye	53
D. BİTLİSÎ'NİN YAŞADIĞI YER VE ZAMANDAKİ İLMÎ DURUM	54
E. XV. YÜZYILIN KUR'ÂN ALGISI	58
II. HÜSÂMEDDÎN EL-BİTLİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	64
A. HAYATI	64
1. Adı ve Künyesi	64
2. Doğum Tarihi ve Yeri	68
3. Eğitimi	68
4. Vefat Tarihi ve Yeri	69
5. Ataları	70
6. Mezhebi	71
7. Nûrbahşîyye Tarikatına İntisabı	72
8. Siyasi Görüşü (İmâmet İle İlgili Görüşü)	76
B. ESERLERİ	81
1. Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl	81
2. Şerhu Istılâhâtı's-Sûfiyye	81
3. Kitâbü'n-Nüsûs	82
4. Şerh-i Gülşen-i Râz	83
5. Risâle Der Tenezzülât	83
6. Etvârü's-Seb'a	83
7. Şerhu Hutbeti'l-Beyân	84
8. Kelimât ve Makâlât	84

9. Nûru'l-Hak	84
C. CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL	85
1. Eserin Tenkidi	85
a. Dış Tenkid	86
(1). Mahtutanın Müellife Aidiyeti.....	87
(2). Bitlisî'nin Eserini Te'lif Ettiği Tarih.....	92
(3). Tefsirin Yazılış Gayesi.....	94
b. İç Tenkid	94
(1). Yanlış İstinsahlar	96
(2). Âyetlerin Yazımında Görülen Hatalar.....	98
(3). Câmî'û't-Tenzîl'deki Tarihi Tutarsızlıklar.....	101
2. Eserin Fiziki Özellikleri	102
a. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası	102
b. Bitlis Koyunlu (Ohin) Medresesi Nüshası	104
c. Câmî'û't-Tenzîl'de Kullanılan Bazı Özel Kısaltmalar ve Anlamları	104

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLARI VE MUHTEVASI AÇISINDAN CÂMÎ'U'T-TENZÎL

I. TEFSİR KAYNAKLARI.....	108
A. BİTLİSÎ'NİN MUKADDİMEDE ADINI ZİKRETTİĞİ KAYNAKLARI	109
B. BİTLİSÎ'NİN MUKADDİMEDE ADINI ZİKRETMEDEN YARARLANDIĞI KAYNAKLAR	120
II. BİTLİSÎ'NİN KAYNAKLARDAN YARARLANMA YÖNTEMİ.....	125
III. ÜSLUP AÇISINDAN CÂMÎ'U'T-TENZÎL	129
IV. CAMÎU'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL'İN TEFSİR...GELENEĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	134
V. CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE DİĞER İLİMLER	158
A. FIKIH İLMİ AÇISINDAN CÂMÎ'U'T-TENZÎL	158
B. KELAM İLMİ AÇISINDAN CÂMÎ'U'T-TENZÎL	159

C. FELSEFE AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL.....	166
D. MATEMATİK İLİMLERİ AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL	175
E. SİYER AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL.....	177
F. ASTRONOMİ İLMİ AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL	180
G. TIP İLMİ AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL.....	188

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ YORUMLARI AÇISINDAN CAMÎ‘U’T-TENZÎL VE‘T-TE‘VÎL

I. İŞÂRE VE TE‘VÎL KAVRAMLARI..... 192

II. İŞÂRÎ KAYNAKLARI 195

A. CA‘FER SÂDİK‘A NİSBET EDİLEN TEFSİR	195
B. EL-KEŞF VE‘L-BEYÂN FÎ TEFSİRİ‘L-KUR‘ÂN (TEFSİRÜ‘S-SA‘LEBÎ), EBÛ İSHÂK AHMED B. MUHAMMED B. İBRÂHÎM SA‘LEBÎ EN-NİSÂBÛRÎ (Ö. 427/1035).....	198
C. ‘ARÂİSÜ‘L-BEYÂN FÎ HAKÂİKİ‘L-KUR‘ÂN, RÛZBİHÂN BAKLÎ ŞÎRÂZÎ (Ö. 606/1209)	199
D. HZ. ALİ‘DEN NAKLEDİLEN TEFSİR ÖRNEKLERİ VE ŞİİRLER.....	203

III. CAMÎ‘U’T-TENZÎL VE‘T-TE‘VÎL‘DE ZÂHİR-BÂTİN DENGESİ..... 208

A. ÂYETİN ZÂHİRİNE MUVÂFİK İŞÂRÎ YORUMLARI	211
B. ÂYETİN ZÂHİRİNE MUHALİF İŞÂRÎ YORUMLARI (BÂTİNÎ YORUMLARI)	213
C. BITLÎSİ‘NİN ŞATHİYYÂT KABİLİNDEN YORUMLARI	220
D. KURAN İLİMLERİ AÇISINDAN CÂMÎ‘U’T-TENZÎL‘DEKİ BAZI İŞÂRÎ YORUMLAR	228
1. Neshin İşârî Yorumu	229
2. Muhkem ve Müteşâbihin İşârî Yorumu	230

IV. CÂMÎ‘U’T-TENZÎL VE‘T-TE‘VÎL‘DE BAZI TASAVVUFÎ MESELELER İLE İLGİLİ YORUMLAR 232

A. VAHDET-İ VÜCÛD	239
B. HAKÎKAT-İ MUHAMMEDİYYE	244
C. HAKÎKAT-İ MURTAZAVİYYE.....	252
D. DEVİR VE KEVİR NAZARİYELERİ	257

V. EBCED HESABI İLE YAPTIĞI İŞARİ YORUMLAR.....	267
A. Bitlisî'nin Düşüncesinde Harf ve Sayı Sembolizmi	267
B. EBCED HESABI İLE HURUFU MUKATTA'AYA YÜKLEDİĞİ İŞÂRÎ YORUMLAR....	276
C. EBCED HESABI İLE GELECEĞE DAİR YAPTIĞI İŞARİ YORUMLAR.....	281

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CÂMÎ'U'T-TENZÎL'DEKİ İZLER

I. DİĞER İNANÇ VE KÜLTÜRLERİN CAMÎ'U'T-TENZÎL'DEKİ İZLERİ290

A. YAHUDİLİĞİN İZLERİ.....	291
B. HİRİSTİYANLIĞIN İZLERİ	295
C. ŞİİLİĞİN İZLERİ	300
D. HURÛFİLİĞİN İZLERİ	306
E. BÂTİNİLİK VE İSMÂİLİLİĞİN İZLERİ	310
F. ZERDÜŞTLÜK, SÂBİİLİK VE GNOSTİSİZM'İN İZLERİ	314
G. BRAHMANİZM'İN İZLERİ.....	321
H. TENÂSUHA DAİR YORUMLARI.....	322

II. DÖNEMİN SİYASİ-SOSYAL ANLAYIŞININ VE HALK İNANÇLARININ İZLERİ 329

A. SİYASİ OLAYLARIN İZLERİ	331
B. BURÇLARIN İNSAN KARAKTERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	333
C. TEFE'ÜLE CEVAZ VERMESİ.....	339
D. VEFK	345

SONUÇ 349

BİBLİYOGRAFYA 354

ÖZGEÇMİŞ 382

KISALTMALAR LİSTESİ

A.B.D.	: Ana Bilim Dalı
a.e.,	: Aynı eser
a.g.m.,	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.,	: Aynı yazar
Ans.,	: Ansiklopedisi
a.s.	: Aleyhisselâm
B Nüshası	: Yazma eserin Bitlis'te bulunan nüshası
b.	: bin/ibn.
bkz.	: Bakınız
Blm.,	: Bölümü
bs.,	: Basım
C.	: Cilt numarası
çev.,	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EAÜİİFD	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
h.	: Hicri
haz.,	: Yayına hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ktp.,	: Kütüphanesi
m.	: Miladi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
md.	: Madde/Maddesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
S.	: Sayı numarası
S Nüshası	: Yazma eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshası
s.	: Sayfa numarası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
t.y.	: Basım tarihi yok.
thk.	: Tahkik eden
v.	: Vefatı
v.d.	: Ve diğerleri ve diğer yazarlar
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak numarası
Yay.,	: Yayınevi/Yayınları
ZDMG	: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gessellschaft (Alman Şarkiyat Cemiyeti Dergisi)

GİRİŞ

Türkiye, el yazma eserleri bakımından Osmanlı İmparatorluğu’ndan aldığı miras sayesinde, bütün ilimlerde İslâmî yazmaların en çok bulunduğu ülkedir. Özellikle Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, bu bakımından dünyanın en önemli kütüphaneleri arasındadır.¹ Bu yazma eserler bizim en değerli kültür varlıklarımızdır. Buna rağmen bu kültür mirasımızın yeterli ölçüde hizmete sunulamadığı da bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü birçok el yazma eser veya tarihi belge hâlâ sadece kataloglarda yer almakta veya kütüphanelerin raflarında açılmayı beklemektedir.

Bununla birlikte, son yıllarda bu mirasın farkına varıp bu yazma eserlerin tümünü dijital ortama aktarma çalışmaları başlatılmış ve bu çalışma halen devam etmektedir. Birçok yazma eser kütüphanesinin koleksiyonu dijital ortamda Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Bu yazma eserlerin dijital ortama aktarılmış olması, akademik çalışma yapmak isteyen araştırmacıların işini de büyük ölçüde kolaylaştırmıştır.

Biz de bu mirasın gün yüzüne çıkmasında mütevazı bir katkı sunmak üzere çalışmamızın konusunu, miladi 1400?- 1504 tarihleri arasında yaşamış ve Nûrbahşiyye tarikatına mensup Hüsâmeddîn Ali Bitlisî’nin **Câmi’u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl**² isimli tefsiri olarak belirledik. Çünkü tefsir tarihinin iyi anlaşılabilmesi için her dönemin, fırkanın ve ekolün tefsir anlayışını incelemek gerekir. Bu nedenle Bitlisî’nin Nûrbahşiyye tarikatına mensup bir mutasavvıf olmasının, yaptığı tefsire nasıl etki ettiğini araştırmak gerektiği kanaatindeyiz.

Hüsâmeddîn Ali Bitlisî ve bağlı bulunduğu Nûrbahşiyye tarikatıyla ilgili Türkiye’de bugüne kadar çok sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bitlisî ile ilgili ilk çalışma Mustafa Çakmaklıoğlu’nun hazırladığı, “Hüsâmettin Bitlisî’nin ‘Kitâb’ün-

¹ (Çevrimiçi): https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php#3.3. (11.02.2015)

² Bkz., Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Blm., nr. 109 (C. I), 110 (C. II), 111 (C. III), 112 (C. IV).

Nüsûs' isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili" isimli yüksek lisans çalışmasıdır.³ Nûrbahşîyye tarikatı ile ilgili ise en derli toplu bilgi Necdet Tosun'un Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı Nûrbahşîyye maddesinde bulunabilir.⁴ Bunun dışında gerek Bitlisî gerekse onun bağlı bulunduğu Nûrbahşîyye tarikatıyla ilgili şu makale ve ansiklopedi maddeleri zikredilebilir: Nurettin Turgay, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği"⁵; D. S. Margoliouth'in Milli Eğitim Bakanlığı Yayınlarından çıkmış İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı Nûrbahşîyye maddesi.⁶

Yabancı dillerde ise Bitlisî ile ilgili çok az bilginin yer aldığı Shahzad Bashir'in "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks"⁷ adlı doktora tezi Nûrbahşîyye ve kurucusu Muhammed Nurbahş ile ilgili kapsamlı bilgiler sunmaktadır.⁸

Bashir'in bu çalışmasının dışındaki diğer çalışmalar da makale veya ansiklopedi maddesi düzeyindedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bitlisî ve Nûrbahşîyye ile ilgili yapılmış İngilizce makale ve ansiklopedi maddeleri şunlardır:

Tahsin Yazıcı, "Hosâm-al-din 'Ali Bedlisi Nurbahsi"⁹; Shahzad Bashir, The Risalat al-huda of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464: Critical Edition with Introduction).¹⁰ Shahzad Bashir, "Nurbakhshis in The History of Kashmir, Ladakh, And Baltistan: A Critical View On Persian And Urdu Sources".¹¹

³ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1998, 116 s., 75 s. Tahkikli metin.

⁴ Necdet Tosun, "Nurbahşîyye", *DİA*, C. XXXIII, s. 248-249.

⁵ **Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-**, Ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Yay., 2013, s. 145-166.

⁶ *İA*, MEB, C. IX, s. 355-356.

⁷ Doctoral dissertation, Yale University, Faculty of Graduate School, Philosophy, 1997.

⁸ Bu tez daha sonra **Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam** adıyla kitap olarak basılmıştır. (South Carolina, University of South Carolina Press, 2003.)

⁹ *Encyclopaedia Iranica*, C. XII, New York, 2004, s. 490.

¹⁰ *Rivista Degli Studi Orientali*, 2001, V. LXXV, s. 87-137.

¹¹ *Rivista Degli Studi Orientali*, 2009, 80: 141-152.

Bu çalışmaların dışında, hem ilmi hem de siyasi kişiliği ile etkin bir şahsiyet olan İdrîs-i Bitlisî¹² ile ilgili yapılmış pek çok çalışmanın içerisinde, babası Hüsâmeddîn Ali Bitlisî'den de dolaylı olarak bahsedilmektedir. Bu çalışmalar, İdris-i Bitlisî ile ilgili ayrıntılı bilgiler sunsa da Hüsâmeddîn Bitlisî hakkında birbirini tekrarlayan yanlış bilgiler içermektedir.¹³ Çalışmamızda bu bilgiler ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından burada zekredilmeyecektir.

Yukarıda zikredilen çalışmaların içinden, Shahzad Bashir'in "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks" adlı doktora tezi Nûrbahşîyye ile ilgili detaylı bilgiler sunmakta ancak Bitlisî ile ilgili çok az bilgiye yer vermektedir. Mustafa Çakmaklıoğlu'nun "Hüsâmettin Bitlisî'nin 'Kitâb'ün-Nûsûs' isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili" isimli yüksek lisans çalışması ise tek eser üzerinden yapıldığı için Bitlisî'nin görüşleri ile ilgili detaylı bilgiler sunmamaktadır. Bunun için Bitlisî'nin dört ciltlik **Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl** isimli işârî tefsirinin incelenmesi ve tefsir tarihi içindeki yerinin belirlenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹² İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520) Hüsâmeddîn Ali Bitlisî'nin oğludur. Heşt Bihişt adlı eseriyle tanınmıştır. Akkoyunlu sarayında münşilik yapmış, şair, hattat ve siyaset adamıdır. Akkoyunlu Devleti'nin Safevî şeyhi İsmâil tarafından ortadan kaldırılmasından sonra Şah İsmâil'in Tebriz'e davetini reddederek daha önce aldığı davet üzerine İstanbul'a gelmiş ve Osmanlı sarayında büyük itibar görmüştür. II. Bayezid'in emriyle sekiz Osmanlı padişahının hayatının anlatıldığı Heşt Bihişt adlı Osmanlı tarihini yazmıştır. Bu eser İdrîs-i Bitlisî'nin en önemli yapıtıdır. O, bununla İran ekolünün başlatıcısı olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda tarihi bir metni edebî ve süslü yazma geleneğinin ilk temsilcisi olmuştur. İdrîs-i Bitlisî, Yavuz Sultan Selim'in hizmetinde onun şark politikasında danışmanlıkta bulunmuştur. Yavuz Sultan Selim'in emriyle bölgenin aşiret beyleriyle görüşerek onların savaşız olarak Osmanlı yönetimine girmesinde önemli rol oynamıştır. Bu süreçte İdrîs'e büyük güveni olan Yavuz, ona üzeri tuğralı boş kâğıtlar göndermiş ve bunların kendisi tarafından doldurularak aşiret beylerine gönderilmesini istemiştir. Bir hattat olan İdrîs özellikle ta'lik, nesih, sülüs ve divanî hatlarda üstattı. Münşeât'ındaki mektupları ve Koca Mustafa Paşa Camii'nin kapı kitâbesi bunu ispat etmektedir. Tıp, kozmografya, felsefe, tasavvuf, siyaset, ahlâk ve tarih gibi ilimlerle meşgul olan İdrîs-i Bitlisî Farsça, Arapça, Türkçe olmak üzere telif, tercüme ve şerh mahiyetinde çeşitli eserler kaleme almıştır. (Bkz. Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", **DİA**, C. XXI, s. 485-488; Mehmet Bayraktar, **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî**, Biyografi Net Yay., İstanbul, 2006.)

¹³ Örnek olarak şu çalışmalara bkz. Hasan Tavakkoli, "Kanun-i Şâhinşahi, Tenkitli Neşri ve Türkçe Tercümesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Tarih Bölümü, 1974; Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'i'nin Hatime'si: Metin-İnceleme-Çeviri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2000; Hicabi Kırılancık, **İdrîs-i Bidlisî Selim Şah-Nâme**, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Kültür Eserleri Dizisi, Ankara, 2001; Mehmet Bayraktar, **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî**, Biyografi Net Yay., İstanbul, 2006; M. Törehan Serdar, **Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

İkincil kaynaklarda Akkoyunlu Devleti'nde Uzun Hasan'ın sarayında divan kâtipliği yapmış olduğu kaydedilen¹⁴ bir mutasavvıfın yaptığı bir tefsirin, çeşitli açılardan ele alınması, hem kültür tarihi açısından hem de din-devlet ilişkileri açısından son derece önemlidir. Kısacası birçok tarikatın içiçe yaşadığı, hükümdarların ve devlet ricâlinin tarikatlara intisap ettiği bir dönemin panoraması için böyle bir çalışmanın önemi göz ardı edilemez.

Tefsir literatürü incelendiğinde Bitlisî'nin yazdığı 4 ciltlik bu tefsirinin bazı akademik çalışmalarda göz ardı edildiği görülmektedir.¹⁵ Mesela Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserinde Hüsâmeddîn Bitlisî ile çağdaş olan Ni'metullah Nahcuvânî'den bahsetmesine rağmen Hüsâmeddîn Bitlisî'den söz etmemiştir.¹⁶ Yaşar Kurt, Ni'metullah Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsirini inceleme konusu yaptığı doktora tezinde, Nahcuvânî ile aynı dönemde ve yerde yaşayan Bitlisî'den, dönemin müfessirleri arasında değinmemiştir.¹⁷ Oysaki Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine Mısır'dan İstanbul'a dönerken Karaman'da çocukluğunda tanıştığı Nahcuvânî ile görüştüğü bilgisi kaynaklarda mevcuttur.¹⁸ Bu bilgi bize müellifimiz ile Nahcuvânî'nin tanıştığını da göstermektedir.

Bütün bunların yanısıra Bitlisî'ye ait bu eserin bazı ilmi araştırmalarda ihmal edilmediği de gözlemlenmektedir. Mesela Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*¹⁹ isimli eserinde; Osman Kesrioğlu, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm*

¹⁴ Biz bu bilgiye şüpheyle yaklaşıyoruz ve tezimizin ilerleyen kısımlarında bu bilgiyi detaylı bir şekilde irdeledik.

¹⁵ Bkz. Muhammed Seyyid Hüseyin Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, 3. bs, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1985, 2 C.

¹⁶ Süleyman Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, 2. bs., İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s. 224-230.

¹⁷ Yaşar Kurt, "Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Temel İslâm Bilimleri A.B.D, Samsun, 1998, s. 12-20.

¹⁸ Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihiştî'nin Hatime'si: Metin-İnceleme-Çeviri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2000, s. 18.

¹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirîn**, İstanbul, Bilmen Yay., 1974, C. II, s. 618. Ö. N. Bilmen, Bursalı Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri isimli eserindeki bilgileri aynen almıştır.

Bilgileri²⁰ isimli eserinde ve Hidayet Aydar, Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-2²¹ adlı çalışmasında esere yer vermişlerdir. Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler adlı eseri²² ile Ziya Demir'in Osmanlı Müfessirleri adlı çalışması²³ sayesinde haberdar olduğumuz bu yazma tefsirin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olduğu bilindiği halde, yaptığımız araştırmalar neticesinde Bitlis'in Mutki ilçesinin Yukarı Koyunlu (Ohin) köyü medresesinin özel kütüphanesinde iki cildi bir arada olan bir nüshasına daha rastladık. Yine araştırmalarımız neticesinde Orhan Başaran'ın *İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtime'si: Metin-İnceleme-Çeviri* adlı tezi sayesinde Türk ve İslâm Eserleri müzesinde Tefsir-i Bitlisî²⁴ adıyla bir nüshasının daha olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Eser elektronik ortama aktarılmadığından tüm uğraşlarımıza rağmen eserin bir nüshasını temin edemedik. İran Milli Kütüphanesi'nin yazmalar kataloğu üzerinde yaptığımız araştırmada da aynı eserin iki ayrı nüshasının kayıtlarda mevcut olduğunu tespit ettik.²⁵

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nin Katalog kayıtlarında eserin bir nüshası yer almaktadır. Ancak bunun, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının sadece Bakara sûresinin fotokopisi olduğunu tespit ettik.

Bu çalışmanın amacı yaklaşık beş asır önce yaşayan Hüsameddîn Ali Bitlisî adlı bir müellifin yazdığı *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* isimli müstakil bir tefsir kitabını ortaya çıkarmak ve ondan istifadeyi sağlamaktır. Bu eser 1504 yılında vefat etmiş bir mutasavvıf tarafından yazılmasına rağmen henüz üzerinde ilmi bir çalışma

²⁰ Osman Keskiöğlu, **Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri: (Ulum-ı Kur'ân)**, 2. bs., Ankara, TDV Yay., 1989, s. 240.

²¹ Hidayet Aydar, **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-2**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014, s. 435-437.

²² Süleyman Mollaibrahimoğlu, **Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler: Metot ve Kaynakları**, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yay., 2007, s. 307-311

²³ Ziya Demir, **Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006, s. 134.

²⁴ Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1893.

²⁵ Mustafa Dirayeti, **Fihristvâre-i destnüvisthâ-yı İran (dena)**, Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şurâ-yı İslâmî, Tahran, 2010/1389, C. III, s. 547. Bu nüshaların varlığından haberdar eden değerli hocam Prof. Dr. Necdet Tosun'a teşekkür ediyorum.

yapılmamıştır.²⁶ Bu çalışma ile hem divan kâtipliği yapmış olduğu ileri sürülen²⁷ hem de Nûrbahşiyye tarikatına mensup bir mutasavvıfın, kendi zaviyesinden Kur’ân’ı nasıl tefsir ettiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı da Hüsâmeddîn Ali Bitlisî ile ilgili literatürde bulunan pek çok yanlış düzeltmektir. Bu çerçevede onun hayatıyla ilgili az sayıda biyografi kitabının birbirinden alıntı yaptıkları için sürekli tekrarladıkları; eserleri, vefat yeri, mezhebi vb. ile ilgili pek çok yanlış, tashih edilmeye çalışılacaktır.

Örneğin M. Törehan Serdar, İdrîs-i Bitlisî’nin hayatını anlattığı **“Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî”** isimli kitabında, çalışma konusu yaptığımız bu tefsiri, İdrîs-i Bitlisî’nin, Beyzâvî’nin tefsiri üzerine yaptığı haşiyesi ile karıştırmaktadır. Dahası yazar Koyunlu Medresesi’ne gittiğini, eseri incelediğini ve bu eserin Hüsâmeddîn Bitlisî’nin Beyzâvî’nin tefsiri üzerine yaptığı haşiyeye olduğunu söylemektedir.²⁸ Ancak Yukarı Koyunlu (Ohin) medresesine gidip yaptığımız inceleme ile eserin bizim üzerinde çalıştığımız eserin eksik bir nüshası olduğunu tespit ettik.²⁹ İdrîs-i Bitlisî’nin Beyzâvî’nin tefsiri üzerine yazdığı haşiyeye gelince bunun bir nüshası Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi’nde³⁰ bir diğer nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.³¹

²⁶ Biz tez konumuzu belirledikten sonra bu eser iki ayrı doktora çalışmasına daha konu edildi. Birinci çalışma Esma Çetin tarafından Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak Âli İmrân Sûresinin Tahkik ve Tahlili, diğeri de Çetin Alataş tarafından Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak Hüsâmeddîn Ali Bitlisî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adıyla başlatıldı. Her iki çalışma da halen devam etmektedir. Bkz. (Çevrimiçi): <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php> (20.03.2015)

²⁷ Hoca Sadettin Efendi, **Tâcü’t-Tevârîh**, Kültür Bakanlığı Yay., sad. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, 1999, 4. bs., C. V, s. 238; Serdar, **Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî**, s. 21; Bayraktar, **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî**, s. 14.

²⁸ M. Törehan Serdar, **Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 23.

²⁹ Mahtutatın Müellife Aidyeti başlığı altında her iki nüshaya ait örnek pasajlar sunduk.

³⁰ (Çevrimiçi): https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=67398 (20.03.2015)

³¹ İdrîs b. Hüsâmeddîn Ali Bitlisî, **Haşiyeye ala Envârî’t-Tenzîl ve Esrârî’t-Te’vîl**, Yazma eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 00303M, 145 vr. Bu eserin tanıtımı için bkz. Mesut Erdal, “İdrîs-i Bitlisî’nin (H. 926/M. 1520) Tefsir Yönünün Değerlendirilmesi”, **I. Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Mehmet Bilen, Veysel Gürhan, Ercan Gümüş, İstanbul, Beyan Yay., 2008, s. 691-702.

Bitlisî'nin bazı eserleri, devlet adamı ve tarihçi kişiliği ile temayüz etmiş oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin eserleri ile karıştırılmıştır.³² Kütüphane kataloglarımızda dahi bu karışıklık halen tashih edilememiştir.³³ Bu çalışmamız ile bu ve benzeri pek çok yanlışın düzeleceğine ve bu eserin tefsir tarihi içinde yerini alacağına inanıyoruz.

Araştırmamızın konusu, bir müellif ve onun en önemli eseri olan tefsirinin merkezde olduğu bir çalışma olduğundan öncelikle onun yaşadığı çağ ve bu çağda varlık göstermiş tasavvufi zümreler ve etkin olan şahıslar ile ilgili kısaca bilgi verilecektir. Çünkü insanoğlu içinde yaşadığı zaman ve mekândan bağımsız düşünce üretmez. Bundan dolayı, eserini çalışma konusu yaptığımız Bitlisî'nin yaşadığı dönemde etkin olan tasavvufi gruplar, zümreler ve şahıslar ele alınacak, bu yolla araştırmamızın daha sonraki bölümlerinde, Bitlisî'nin görüşlerinin oturacağı zemin ve çerçeve de hazırlanmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma yapılırken yazma eserin muhtevasını tespit etmek için içerik araştırması tekniği kullanıldı. Metnin muhteviyatını objektif olarak belirledikten sonra, analitik bir yöntemle Bitlisî'nin etkilendiği kişiler ve kaynaklar ortaya konmaya çalışıldı. Şüphesiz bu yöntem yorumlarımıza dayandığı için subjektif yönler de taşımaktadır. Bu nedenle müellifin etkilendiği dini veya siyasi gruplar ele alınırken kesin yargılardan kaçınmaya özen gösterildi. Zira incelenen metin ile aramızda beşyüz yıl gibi uzun bir zaman bulunmaktadır.

Bu araştırmamız, bir mutasavvıfın kendi zaviyesinden Kur'ân'ı nasıl tefsir ettiği ile ilgili bir çalışma olduğu için, öncelikle Bitlisî'nin Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiği **Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl** adlı dört ciltlik yazma tefsiri bizim ana kaynağımız olmuştur.

³² Mehmet Bayraktar yazdığı **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî** adlı eserinde müellifimize ait **Kenzü'l-Hafî fi Beyânı Makâmâtı's-Sûfî** adlı eserin İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu söylemekte, üstelik bu eserin hiçbir nüshasına bugüne kadar rastlanılmadığını da söylemektedir. Oysaki bu eser müellifimize ait **Kitâbü'n-Nüsûs** adlı eserdir. Yanlışlıkla İdrîs-i Bitlisî adına kaydedilmiştir. Bkz. Mehmet Bayraktar, **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî**, s. 59.

³³ Mesela Süleymaniye Kütüphanesi katalog taramasında Bitlisî'nin **Kitâbü'n-Nüsûs** adlı eseri, **Şerh-i Füsûs** adıyla İdrîs-i Bitlisî adına kayıtlıdır. Oysaki eserin mukaddimesinde Hüsâmeddîn Bitlisî'nin adı yazılıdır. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Blm., 1437 numarada kayıtlıdır.

Bitlisî'nin, tefsirinde te'vîl ve işâre diye başlıklar açıp tasavvufî görüşlerini de aktardığı için diğer eserlerine de müracaat edildi. Bu bakımdan onun tasavvufî kavramlara yüklediği anlamlar için Kâşânî'nin *Istılâhât-ı Sûfiyye* adlı eserine kendi yaptığı şerh bizim bir diğer başvuru kaynağımız olmuştur. Yine Bitlisî'nin tefsirini incelerken tespit ettiğimiz bir diğer özelliği ise tefsirinde Hz. Ali'ye ayrı bir önem attırmesidir. Bu konudaki detaylar için, onun Hz. Ali'nin *Hutbetü'l-Beyân* adlı bir hutbesinin şerhi mahiyetindeki eseri olan *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* adlı eserine de çokça müracaat edildi.

Bitlisî'nin hayatı ile ilgili biyografi kitaplarında son derce kısıtlı bilgi bulunduğundan onun hayatıyla ilgili bilgi elde etmek amacıyla meşhur tarihçi ve devlet adamı ve Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin eserlerinin mukaddimelerine müracaat edildi. Müellifimiz Nûrbahşîyye tarikatına mensup olduğu için Muhammed Nûrbahş'ın *Risâletü'l Hüdâ* adlı eseri de incelendi. Nûrbahşîyye'nin dünya görüşünü anlamak için Shahzad Bashir'in *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam* adlı eserine müracaat edildi.

Bitlisî'nin yaşadığı çağın siyasi, sosyal, kültürel ve dini durumunu anlamak için o dönemin tarihçisi olan Ebubekir Tihri'nin yazdığı *Kitâb-i Diyârbakriyya* isimli eserden faydalanıldı. Walter Hinz'ın *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd* adlı eser ise bizim için dönemin tarihi açısından ikinci başvuru kaynağımız olmuştur.

Bitlisî'nin **Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl** adlı bu eseri, işârî tefsir geleneği açısından ele alınırken onun etkilendiği şahıslar, zümreler ve düşünce ekolleri tespit edilmeye çalışıldı. Bunun için zaman zaman çeşitli işârî tefsirlerle karşılaştırmalar yapıldı.

Tezimizde inceleme konusu yaptığımız eser, dipnotlarda ilk geçtiği yerde tam künyesi ile daha sonraki yerlerde ise sadece eserin kısa adı, cilt ve varak numarası ile zikredilmiştir. Örneğin **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 202a. şeklinde bir kısaltma kullanılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha, herkesin ulaşabileceği bir konumda olduğundan, gerekmedikçe elektronik ortama aktarıp şahsi arşivimizde

muhafaza ettiğimiz Bitlis Yukarı Koyunlu (Ohin) köyündeki nüsha referans olarak gösterilmemiştir. İki nüshanın karşılaştırıldığı bölümde, dipnotta nüshalar referans gösterilirken Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan nüsha için büyük harfle “S”; Bitlis Yukarı Koyunlu köyündeki nüsha için ise büyük harfle “B” kısaltması kullanılmıştır. Diğer bölümlerde ise dipnotlarda iki nüshayı birbirinden ayırt etmek için bu kısaltma sadece Bitlis nüshası için kullanılmıştır. Bu da aksi belirtilmedikçe Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshayı referans olarak gösterdiğimiz anlamına gelmektedir. Bitlisî’nin diğer eserlerine yapılan atıflar için böyle bir yöntem başvurulmamıştır. Tezde kullanılan âyet meâlleri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın <http://mushaf.diyanet.gov.tr/> Kur’ân-ı Kerîm web portalında bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet Vakfı meâlleri ile Kur’ân Yolu Meâl ve Tefsiri’nden seçilmiştir.

Tezde kullanılan bazı isim ve kavramların yazımında, tereddüd edildiği takdirde, Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi’nin imlası esas alınmıştır. Örneğin Beyzâvî yerine Beyzâvî, Beğavî yerine Begavî gibi.

Müellifimizin حسام الدين علي البديسي olan isminin transkripsiyonunda da DÎA esas alınarak Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî şekli tercih edilmiştir. Ansiklopedide bu madde yer almamakta ancak حسام الدين isimlerinin Hüsâmeddin şeklinde yazıldığı görülmektedir. البديسي ismi el-Bidlîsî şeklinde yazılması gerekirken DÎA’nın İdrîs-i Bitlisî maddesinde "د" harfi “t” harfi ile yazılmıştır. Bunun yanı sıra müellifimizin isminin DÎA’nın çeşitli madde içlerinde Hüsâmeddîn-i Bitlisî, Hüsâmeddin Bitlisî şeklinde yazıldığını tespit ettik. Ansiklopedi zeyillerinde bu ismin madde olarak yer alması halinde Hüsâmeddîn Bitlisî şeklinde yer almasının tercih edileceği düşünülerek böyle bir imlada karar kılınmıştır. Başlıkta yer alan “el-Bitlisî” ismindeki “el” takısı okuyuşta kolaylığı sağlamak amacıyla tez boyunca kullanılmayacaktır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bitlisî, tefsirini telif ederken mukaddimesinde de ifade ettiği gibi hem Beyzâvî, Begavî, Sa’lebî, Zemahşerî ve Şihâbüddîn el-Hindî gibi müfessirlerin eserlerinden

istifade etmiş hem de keşf ve ilhâma dayalı bazı yorumlar geliştirmiştir. O, keşf ve ilhâma dayalı yorumlarını işâre ve te'vîl başlığı altında sunduğu için burada bu iki kavram ile birlikte tasavvuf disiplini açısından önem arz eden zâhir ve bâtın kavramlarıyla ilgili bazı bilgiler aktarılacaktır. Çalışma boyunca Bitlisî'nin, tasavvufun çeşitli meseleleri ile ilgili görüşleri ele alınırken, yaptığı ayırım dikkate alınarak “işârî yönden te'vîl” ifadesi kullanılacaktır. Bunun yanı sıra bu çalışma işârî bir tefsiri ele aldığından işârî sûfî tefsir ile nazarî sûfî tefsir kavramlarının da çerçevesi çizilecek ve Bitlisî'nin yorumlarının hangi açıdan ele alınabileceği ortaya konulacaktır.

I. TEFSİR, TE'VÎL VE İŞÂRE KAVRAMLARI

A. Tefsir

Tefsir, sözlük anlamı itibariyle keşf etmek, ortaya çıkarmak; ıstılâhî olarak ise bir âyetin, sebep-i nüzûlü ile birlikte, neye delalet ettiğini ortaya koymak demektir.³⁴ Kelimenin hem فسر hem de سفر kökünden türemiş olabileceğini söyleyenler de olmuştur. Bu iki fiilin, açmak anlamında birleştiğini ifade eden Emin el-Hûlî, *se-fe-ra* kelimesinin maddi ve görünen şeyleri; *fe-se-ra* kelimesinin ise manevi ve gizli şeyleri açmak anlamında olduğunu söylemektedir.³⁵ Genel anlamda tefsir kelimesi ıstılâhî olarak “Arap dili ve belâgatı ile ilgili bütün araçları kullanıp, âyetleri çevreleyen tarihsel şartları da dikkate alarak, Allah'ın muradını kitap ve sünnet çerçevesinde ortaya çıkarmaktır” şeklinde tanımlanmıştır.³⁶ Bu açıdan bakıldığında âyetlerin sebep-i nüzûlü dikkate alınmadan yapılan yorumlar ile Kur'ân ve sünnetin çerçevesini aşan yorumları tefsir kavramı ile tanımlamak doğru olmayacaktır.

Sahabe devrinde tefsir kavramı Hz. Peygamberin açıklamalarını ifade etmek üzere; daha sonraları ise sahabenin de açıklamalarını içine alacak şekilde geniş bir

³⁴ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hüseynî el-Hanefî, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 2. bs, Beyrut, Dârü'n-Nefâis, t.y. s. 126.

³⁵ Emîn el-Hûlî, **Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar**, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, Kitâbiyât, 2006, s. 15; Hidayet Aydar, **Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi**, 2. bs., İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014, s. 63.

³⁶ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 25. bs. İstanbul, İFAV Yay., 2015, s. 24.

yelpazede kullanılmıştır.³⁷ Bu kavram, daha çok Kur'ân-ı Kerîm'in müşkül olan lafızlarından kastedilen şeyin beyan edilmesi anlamında kullanılmışsa da, ilmî bir ıstılah olarak diğer sahalarda da kullanılmıştır.³⁸ Bitlisî, eserinin mukaddimesinde tefsir ve te'vîl kavramlarının tanımlarını yapmaktadır. Ona göre tefsir sözlük anlamı itibariyle keşfetmek, ortaya çıkarmak demektir. Bundan dolayı doktorun hastalığı keşfetmede, tahlil için kullandığı şişelere de tefsire (التفسيرة) denmiştir. Ulemânın örfünde ise tefsir, bir âyetin durumu, kıssası, manası ve sebep-i nüzûlünün bilinmesinden ibarettir. Bu ilimle, âyetlerle ilgili olarak, burhan ve delile dayanan doğru görüşler ile sarîh aklın ve sahîh naklin yanlış olduğuna hükmettiği görüşler birbirinden ayırt edilir. Tefsir yukarıda anılan dört bölümü ile de işitmeye dayanır (semâ'îdir). Bu yüzden de kişisel görüşler tefsir olarak değerlendirilemez. Yine ona göre tefsir, nübüvvet ve risâletin bir neticesidir.³⁹

Böylece o, tefsiri, nübüvvet ve risâletin bir neticesi olarak ve âyetin sebep-i nüzûlünü, durumunu, kıssasını ve manasını bilmekten ibaret olarak görmüştür. Ayrıca onun, bu kavramı, Hz. Peygamber ve sahâbenin açıklamalarından ibaret gören âlimler gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁰ Bu nedenle de Bitlisî bu görüşlerini aktardığı yerde " من فسر القرآن برأيه فقد كفر. " "Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse küfre girmiştir"⁴¹ ve "من قال في القرآن برأيه وأصاب فأخطأ." "Kim Kur'ân

³⁷ Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 7. bs., İstanbul, İFAV Yay., 2008, s. 22.

³⁸ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, 7. bs., Ankara, TDV Yay., 1989, s. 214.

³⁹ Hüsameddîn Ali Bitlisî, **Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Blm., nr. 109, C. I, vr. 3b. Bitlisî'nin ifadeleri şöyledir: وفي العرف عبارة عما يعلم به شأن الآية وقصتها ومعناها وسبب نزولها ويتميز به ما قيل فيها بالرأي العليل بطريق البرهان والدليل من الحكم الغير الصحيح عما حكم عليه العقل الصريح وجزم على صحته النقل الفصيح. فالتفسير بجميع أجزائه الأربعة التي هي شأن الآية وقصتها ومعناها وسبب نزولها موقوف على السماع فلا مدخل للرأي فيه..... فالتفسير نتيجة النبوة والرسالة.

⁴⁰ Mesela İmâm Mâtürîdî **Te'vîlâtü'l-Kur'ân** adlı eserinin baş kısmında tefsir ile te'vîl arasındaki farka işaret ederken, tefsirin ashaba, te'vîlin ise âlimlere ait bir iş olduğunu söylemektedir. (Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı, 2003, s. 4.

⁴¹ Tirmizî'de yer alan hadisine Rezîn b. Muaviye tarafından فقد كفر kısmının eklendiği tespit edilmiştir. (Bkz. Halid Abdülaziz Bâtîlî, **et-Tefsîrü'n-Nebevî: Mukaddime te'siliyye ma'a dirâse hadisiyye li-ehâdisi't-tefsiri'n-Nebeviyyi's-sarih**. Riyâd, Dâru Küñûzi İşbilyâ, h. 1432. C. I, s. 79, Dipnot 1.

hakkında kendi re'yi ile bir şey söylerse isabet etse de hata etmiştir”⁴² hadislerini nakletmektedir.⁴³

B. Te'vîl

Te'vîl kelimesi أول *e-v-l* kelimesinden türemiştir. Sözlük anlamı bir şeyi kendisi ile kast edilen amaca veya asla döndürmektir.⁴⁴ Terim anlamı ise bir lafzı şer'î bir delile dayanarak muhtemel mânalardan birine nakletmektir. Şer'î bir delile dayanmayan, kişinin heva ve hevesine dayanan te'vîl sahih olarak değerlendirilmemektedir.⁴⁵

Tefsir ilminde zâhir, mücmel ve hafî olan lafızların te'vîl edilmesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Müfessirler tefsirle te'vîl arasında bazı farkların bulunduğu dikkat çekmiştir. Buna göre tefsir, metinden doğrudan doğruya ve açıkça anlaşılan, te'vîl ise metinden işaret yoluyla anlaşılabilen mânayı açıklamak için kullanılmaktadır. Aynı şekilde tefsir, Hz. Peygamber'den nakille gelen rivayetleri, te'vîl ise aklî delillerle âyetleri açıklamaktır.⁴⁶ Tefsirin rivâyet; te'vîlin ise dirâyetle ilgili olduğu da söylenmiştir. Nisâbûrî, Begavî ve Kevâşî gibi âlimler ise te'vîli, “bir âyetin öncesi ve sonrasına uygun bir manaya hamledilmesi” şeklinde tanımlamaktadırlar.⁴⁷

Tefsir kelimesi ıstılah olarak te'vîl kavramından önce kullanılmakla birlikte, tefsir ve te'vîl kelimeleri bazen birbirinin yerine ve İslâm'ın ilk dönemlerinde, tefsir ve hadisten başka ilimler henüz gelişmediğinden, tefsir kavramı bu ilimler için kullanılmıştır. Te'vîl kavramı ise Kur'ân'ı ve içindeki fikirleri savunma devrinden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Tefsir yerine te'vîli kullanan Taberî, “Allah'ın şu ayetinin te'vîli hakkındaki görüş” ve “Te'vîl ehli, bu âyet hakkında ihtilaf etti”

⁴² Tirmizî, 48/1, C. V, s. 200, h. no: 2952.

⁴³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 3b.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrût, Dâru'l-Ma'rifeti, t.y, s. 31.

⁴⁵ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 112.

⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl”, **DİA**, C. XLI, s. 28.

⁴⁷ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Mektebetu Dâri't-Tülas, 1984, C. II, s. 150.

ifadelerindeki te'vîl ile tefsiri kastetmiştir.⁴⁸ Hz. Peygamber, Abdullah b. Abbas için yaptığı duada kullandığı te'vîl kelimesi ile de Kur'ân'ı açıklama ilmini kastetmiştir.⁴⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi, Bitlisî, tefsiri, nübüvvet ve risâletin; te'vîli ise velâyetin bir neticesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre sûfî ma'rifet bilgisi ve Allah'a olan yakınlığı ile ulaştığı velâyet mertebesinde elde ettiği bilgi ile te'vîl yapabilir. Bunun için tefsir ve te'vilin kaynağı Allah'tır.⁵⁰ Bitlisî'nin eserinin geneline bakıldığında onun Şi'a gibi te'vili, sadece masum imamlara veya belli bir zümreye has kılmadığı anlaşılmaktadır. Yine Bitlisî, eserinin muhtelif yerlerinde yakaza veya uyku halinde iken Allah, Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile görüştüğünü dile getirmektedir. Bu durum onun kendisini, Kur'ân'ı te'vîl edebilenler mertebesinde gördüğü şeklinde yorumlanabilir.⁵¹

Mâtürîdî de tefsirle te'vîl arasında ayırım yapmakta ve tefsirin ashaba, te'vilin ise âlimlere ait bir iş olduğunu ifade etmektedir. Tefsirin, nüzûl sebeplerini bilen ve o esnada olup biten birçok hadiseye şahit olan ashap tarafından yapılabileceğini söyleyen Mâtürîdî, "Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse (Cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın)"⁵² hadisini aktarmaktadır. Yine ona göre te'vîl, bir hususun varacağı nihaî noktayı açıklamaktan ibarettir. Bunun için de tefsirde olduğu gibi te'vilde sakındırma yapılmaz. Zira burada Allah adına bir açıklama bulunmamaktadır. O yüzden kişi "Allah bu beyanı ile şunu murat etti" ya da "şunu kastetti" dememekte, sadece "Bu ilâhî beyân şu ve şu mânalara yönelik ihtimaller taşımaktadır" demektedir. Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre, tefsir tek yönlüdür, te'vîl ise birden fazla mânalara ihtimal taşımaktadır. Başka bir ifade ile tefsir tek ihtimalli, te'vîl çok ihtimallidir.⁵³

⁴⁸ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, 7. bs., Kahire, Mektebetu Vehbe, 2000, C. I, s. 15; Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 214-215.

⁴⁹ Yavuz, "Te'vîl", s. 27.

⁵⁰ Bitlisî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: **فالتفسير نتيجة النبوة والرسالة. والتأويل حاصل بطريق الولاية وهي** "التقرب إلى الله تعالى ومعرفة. وهما لا يستفادان من أحد غير الله" (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 3b.)

⁵¹ Bu çalışmanın "Bitlisî'nin Şathiyât Kabilinden Yorumları" başlığına bakınız.

⁵² Tirmizî, 48/1, C. V, s. 199, h. no: 2951

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İmam Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı, 2003, s. 4. (Bekir Topaloğlu te'vîl ile tefsir

Hasan-ı Basrî, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar, Mâtürîdî, Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddîn Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin içinde bulunduğu bir grup, anlamı açık olan muhkem âyetlerin te'vîl edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁴ Mutasavvıflara göre ise nasları ancak keşf ve ilhâma mazhar olan ehlullah te'vîl edebilir.⁵⁵ Onlara göre sûfî, kalbinin arınmışlığına göre, Kur'ân-ı Kerîm'i her okuyuşta farklı manalarla karşılaşabilir.⁵⁶ Bitlisî'nin de anlamı açık olan muhkem âyetleri dahi te'vîl ettiği ve âyetin literal anlamının çok ötesinde mânalara hamlettiği görülmektedir. Bu konularla ilgili örnekler tezin çeşitli yerlerinde zikredildiği için burada bu örneklerle yer verilmeyecektir.

C. İşâre

İşâre kelimesi sözlükte bir şeyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma,⁵⁷ konuşanın ibare ile açıklayamadığı şey gibi anlamlara gelir.⁵⁸ Tasavvuf ıstılahında ise, ibare ile anlatılamayan, yalnızca ilhâm, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mâna şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁹ Sûfiler yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden mânalar çıkarmışlardır. Bu mânaları da kapalı bir üslup, remiz ve işâre yoluyla ifade etmişlerdir. Bu şekilde yapılan tefsire de ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle, âyetin kalbe doğan mânası anlamında işârî tefsir adını vermişlerdir. Bu yorumların geçerlilik şartlarını belirleyen mutasavvıflar, zâhir mânaya ve akla aykırı olan, Kur'ân ve Hadis gibi şahitle desteklenmeyen bâtın mânayı muteber kabul etmemişlerdir.⁶⁰

hakkındaki bu açıklamanın **Te'vîlât** nüshalarının metni içinde yer almadığını, sadece Nuruosmaniye, Âtîf Efendi, Mihrişâh ve Te'vîlât şerhi gibi bazı yazmaların baş kısmında yer aldığını, bu nedenle bu açıklamanın Mâtürîdî'ye ait olabileceği gibi başka şârihlere de ait olabileceğini ifade etmektedir.)

⁵⁴ Yavuz, "Te'vîl", s. 27-28.

⁵⁵ Yavuz, "Te'vîl", s. 28.

⁵⁶ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 5. bs., İstanbul, Ağaç Kitapevi Yay., 2009, s. 660.

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", **DİA**, C. XXIII, s. 424.

⁵⁸ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 325.

⁵⁹ Uludağ, "İşârî Tefsir", s. 424

⁶⁰ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 19.

Yukarıda ifade edildiği gibi Bitlisî'nin te'vîl ile ilgili yaptığı tanım ile işâre kavramının aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır. Onun için "işâre ve te'vîl" veya "te'vîl ve işâre" diye başlık açması, bu iki kavramı aynı veya birbirine yakın anlamlarda kullanmasından kaynaklanmaktadır. Başta da belirtildiği gibi bu nedenden dolayı, onun bu başlık altındaki yorumları aktarılırken "işârî yönden te'vîl" ifadesi kullanılacaktır. Zira sadece işârî veya sadece te'vîl kavramının maksadın anlaşılması için yeterli olamayacağı düşünülmektedir. Çünkü işârî yorumların geçerlilik şartları sıralanırken zâhirî mânaya, akla, Kur'ân ve sünnete uygunluk gibi şartlar sayılmaktadır. Fakat daha sonra verilecek örneklerden anlaşılacağı gibi, Bitlisî'nin bazı yorumlarının bu şartları taşımadığı görülmektedir. Çünkü o, zâhirî yönden anlaşılmasında hiçbir problem görünmeyen âyetlere de işâre ve te'vîl metodunu uygulamaktadır. Bu da bazen onu zorlama te'vîllere ve işârî yorumlara götürmektedir. Bundan dolayı bu görüşlerin çoğunun, yukarıda ifade edilen işârî tefsirin geçerlilik şartlarını taşımadığı gözden kaçmamaktadır. Ancak Bitlisî'nin, âyetlerin zâhiri yönden ve nakle dayanarak tefsirini yaptıktan sonra, işâre ve te'vîl başlığı altında kendi görüşlerine veya kendisinden önceki mutasavvıfların da görüşlerine dayanarak âyetleri te'vîl etmesi, onun zâhirî mânayı öncelediğinin en büyük kanıtıdır. Bu da onu –görüşleri benzese de- Kur'ân'ın zâhirini inkâr eden ve Bâtıniyye olarak tanımlanan aşırı grup veya mezheplerden ayırmaktadır. Zira Bitlisî hem nazarî olarak dinin asıllarını inkâr etmemekte hem de amelî yönden ibadetlerini yapmaktadır.⁶¹ Ancak Bâtıniyye'nin büyük çoğunluğu, dinin asıllarını inkâr etmekte ve aslolanın öze ulaşmak olduğunu iddia etmektedir.⁶²

II. ZÂHİR-BÂTIN KAVRAMLARI

A. Zâhir

Zâhir, ظاهر fiilinin ism-i faili olup, sözlükte delaleti açık olan şey demektir. Fıkîhî bir ıstılah olarak, hâricî bir karineye ihtiyaç duymadan bir manaya delalet eden

⁶¹ Bitlisî tefsirinde pek çok yerde teheccüd namazını kılmaktan bahsetmektedir.

⁶² Bâtıniyye ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, s. 174-177.

lafızdır.⁶³ Ancak bu lafız te'vîl ve tahsis ihtimaline de açıktır.⁶⁴ Tefsir alanında âyetlerin ilk anda akla gelen anlamları için zâhirî anlam kavramı kullanılmaktadır. İslâm tarihinde âyetlerin sadece zâhirine bakarak hüküm veren ve bu anlayışla hareket eden mezhepler de ortaya çıkmıştır. Bunların tümünü ifade etmek üzere Haşeviye (katı zâhirci) ismi kullanılmaktadır.⁶⁵ Zâhir kavramı tasavvufta kullanılan bâtın kavramının zıddıdır.

Âyetlerin zâhiri ile bâtınının birbiri ile çelişip çelişmediği konusu da çok tartışılmıştır. Hz. Peygamber'in "Her âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır..." hadisine dayanarak bâtınî yorumların varlığını kabul eden bazı mutasavvıflar zaman zaman şathiyyât türünden sayılabilecek sözler sarf etmişlerdir. Bu sözleri "bâtın ilmin" varlığının meşruiyeti adı altında hoş görenler olduğu gibi, İslâm'ın zâhir hükümlerine aykırı bularak reddedenler de olmuştur. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz, Hücvîrî, Gazzâlî, Sühreverdî gibi birçok sûfî, "zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır" kaidesini benimsemişlerdir.⁶⁶

B. Bâtın

Bâtın kelimesi بطن fiilinin ism-i fâili olup bir şeyin iç yüzü, gizli olan tarafı gibi anlamlara gelir ve zâhir kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.⁶⁷ Tasavvufta ise âyetlerin ve hadislerin, ancak arifler ve veliler tarafından bilinen gizli anlamları için kullanılan bir kavramdır.⁶⁸ Sûfîlere göre bâtın ilmi nâssların derin ve ince mânalarından ibarettir. Hz. Peygamber tarafından sahabelere öğretildiği için İslâm'dan ayrı bir ilim olarak düşünülemez.⁶⁹ Buradan hareketle âyetlerin zâhirî mânasını dikkate almadan sadece bâtınî yorumlar geliştirerek nefsî, hissî ve siyâsî

⁶³ Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 218.

⁶⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 1990, s. 314.

⁶⁵ Dilaver Selvi, "Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, C. XI, S: 2, s. 8.

⁶⁶ Ramazan Muslu, "Ali Semerkandî'nin Keşfü'l-Esrâr Adlı Eserinde Zâhir-Bâtın İlişkisi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl, 2000, S: 2, s. 170.

⁶⁷ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 90.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 68.

⁶⁹ Muslu, "Ali Semerkandî'nin Keşfü'l-Esrâr Adlı Eserinde Zâhir-Bâtın İlişkisi", s. 169.

düşüncelerini Kur'ân'a söyleten ekoller de ortaya çıkmıştır. Bunlara da Bâtîniyye denilmiştir.⁷⁰

Sûfiler Cibrîl hadisinde geçen İslâm, iman ve ihsân mertebelerinin, zâhir, bâtın ve hakîkate işaret ettiğini düşünmektedirler. Onlara göre İslâm zâhir, iman bâtın, ihsân ise hakîkattir.⁷¹ Bunun için mutasavvıflar öteden beri söz ve fiillerinde, hakîkate ulaşmak için zâhir ve bâtın dengesini gözetmeye çalışmışlardır. Bunu gerçekleştirmek için de kişilere nâfileler ve mübahlar alanından bir takım formüller sunmuş, ancak bunların zorunlu ibadetlerle (farzlar, vacipler) birlikte yapılması gereğini özellikle vurgulamışlardır. Tasavvuf kaynaklarında zâhirî şeriata riâyet edilmeden bâtın yoluyla hakîkate ulaşamayacağı hususu özenle vurgulanmaktadır. Bu sebeple farzların hiç eda edilmemesi ya da nâfileler yapılırken ihmal edilmesi, hatta ruhsatlardan yararlanmaya başlanması tasavvuf adına sapma olarak telakki edilmektedir.⁷²

Tasavvufî tefsirlere bakıldığında bazen zâhir ve bâtın dengesinin gözetildiği bazen de aşırı yorum olarak değerlendirilebilecek bir takım düşüncelerin ve inançların âyetlere söylendiği tespit edilmektedir. Bu nedenle bütün tasavvuf erbâbının mutlak surette Kur'ân'ı zâhir ve bâtın dengesi içinde tefsir ettikleri iddia edilemez. Kur'ân'ın sadece işârî tefsirini yapanlar olduğu gibi, hem işârî hem de zâhirî yönden tefsir edenler de olmuştur. Bunun yanında, kâmil bir sûfî hayatı yaşamasına rağmen, her türlü bid'at ve hurafeye ve tasavvufî tefsire karşı tavır alan İmam Birgivî gibi âlimler de olmuştur. O, her hadiseye Kur'ân ve Sünnet zaviyesinden bakıp, aklın ve naklin uyum içinde olmasına özen göstermiştir. Bu tavır onun, tasavvufî tefsirlere mesafeli durmasına da sebep olmuştur.⁷³

⁷⁰ Dilaver Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2011, C. XI, S: 2, s. 8.

⁷¹ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 181.

⁷² Reşat Öngören, “Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet”, **İslâmi İlimler Araştırma Vakfı: Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi**: 45, ed., Mahmut Kaya vd., İstanbul, Ensar Neşriyat, 1. bs., 2006, s. 160.

⁷³ Yaşar Düzenli, “İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu,” **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1987, s. 13, 167.

Bu açıdan bakıldığında Bitlisî'nin Kur'ân'ı, hem zâhirî hem de keşf ve ilhâma dayanarak bâtinî yönden tefsir ettiği görülmektedir. Tezimizin ilgili yerlerinde onun tefsirindeki zâhir ve bâtin dengesi çeşitli açılardan ele alınacak ve onun yorumlarının Kur'ân'ın zâhirî anlamına uygunluğu ortaya konulacaktır. Bitlisî'nin tefsiri eklektik bir yapı arz ettiğinden, bazı yorumlarının nazarî sûfî, bazılarının nazarî felsefî bazılarının ise işârî sûfî kategorisinde değerlendirilebileceği görülmektedir. Aynı şekilde bazı yorumlarının da yukarıda Bâtıniyye olarak tabir edilen aşırı yorum kategorisine dâhil edilebileceği gerçeği gözden kaçmamaktadır. Üzülerek ifade edelim ki, onun tefsirinin bu özelliği eser incelenirken bir kavram kargaşasına da yol açmaktadır.

Bâtından kastımız tasavvufta ilm-i ledün olarak da tabir edilen ve ilk defa Şiîler tarafından ortaya atıldığı iddia edilen ve Hz. Ali'den başka hiç kimsenin bilemeyeceği söylenen bâtin ilim değildir. Buradaki bâtin, mutasavvıfların “Her âyetin bir zâhiri bir bâtını bir haddi ve bir de matla'ı vardır” hadisine dayanarak âyetlerin derûnî bir anlamının olduğu iddiasına dayanan bâtındır. Çünkü Bitlisî gibi daha başka mutasavvıflar da Kur'ân âyetlerinin ilk okunduğunda akla gelen literal anlamını inkâr etmeden keşf ve ilhâma dayanan bazı yorumlar geliştirmişlerdir.

Bâtınîlere göre ise Allah Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de bu lafızların sırlarını Hz. Peygambere indirmiş, Hz. Peygamber ise lafızları avama, bâtinî sırları ise sadece Hz. Ali'ye bildirmiştir. Hz. Ali de bu sırları sadece kendi oğullarına, onun oğulları da kendi zürriyetlerine bildirdiği için onlara göre Al-i İmrân sûresi 7. âyetindeki “ilimde derinleşenler” tabiri nebiler, vasiler ve masum imamlara işaret etmektedir.⁷⁴ Bitlisî'nin yaptığı yorumların bir kısmı Bâtınîlerin yorumlarına benzese de, Kur'ân'ın te'vîlini masum imamlara hasretmediği için ve zâhirî tefsire de öncelik tanıdığı için onlardan ayrılmaktadır. Yine Şi'a'nın aşırı gruplarından bazıları, Kur'ân'daki olumsuz ifadeleri, Hz. Ali dışındaki üç halifeye hamlederken Bitlisî hülefâ-yı râşidîn tabirini kullanarak “Allah onlardan razı olsun” demektedir. Bu da onun gulat-ı Şi'a gibi düşünmediğini göstermektedir.

⁷⁴ Abdülcélil Şelebi, “Bâtınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX, yıl, 2004, S: I, s. 100.

Bitlisî'nin yorumlarındaki zâhir ve bâtın ayrımının, maddi ve manevî dünyanın insan hayatındaki dengesine işaret etme amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için onun pek çok yerde sûret ve mânâ bütünlüğünü ön plana çıkardığı görülmektedir. Özellikle rızık, ilim, nimet vb. konuları gerek işârî yönden gerekse zâhirî yönden tefsir ederken zâhiren ve bâtinen, sûreten ve ma'nen diyerek bir bakıma maddi ve manevî dünyanın birlikteliğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin o, *“O gün Allah şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün...”*⁷⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken nimet kelimesini zâhiren, bâtinen sûreten ve ma'nen diye tefsir etmektedir.⁷⁶ Buna göre buradaki bâtın nimetler, ilâhî ma'rifet ve tecellîler; zâhir nimetler ise nefsin amelleri ve bedenin fiilleridir.⁷⁷

Bitlisî tamamen bu dünyadaki maddi hayatı düzenleme ile ilgili olan âyetleri de zihnindeki mânâ âlemindeki tasavvura uygun yorumlamaktadır. Mesela o, *“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”*⁷⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken adaletle hükmetmenin hem velâyet ehlini hem de hükümet otoritesini (siyasi otorite) elinde bulunduranları kapsadığını söylemektedir.⁷⁹ Âyette kastedilen şeyin, dünya işlerinin yürütülmesi ve düzenlenmesi olduğu açık olmasına rağmen, onun burada velâyet ehlinin adaletle hükmetmesi gereğini hatırlatması, din ve dünya işlerinin yürütülmesinde dengenin gözetilmesi açısından son derece önemlidir.

Bitlisî bazen âyetlerin içinde yer alan tesniye ifadelerini de zâhir ve bâtın şeklinde kategorize etmektedir. Mesela *﴿۸﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿۹﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿۱۰﴾* *“Ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi? Ve ona iki yolu göstermedik mi?”*⁸⁰ meâlindeki âyetlerde sözü edilen iki göz, iki dudak ve iki yolun birinin zâhir

⁷⁵ Mâide, 5/110.

⁷⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 26a.

⁷⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 27a. Bitlisî genellikle Allah'ın insanlara verdiği ni‘metleri ilâhî tecellîler olarak yorumlamaktadır. Bkz. *a.e.*, C. I, vr. 65b.

⁷⁸ Nisâ, 4/58.

⁷⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 240b.

⁸⁰ Beled, 90/8.

diğerinin bâtını temsil ettiğini düşünmektedir.⁸¹ Yine o, tasavvufî açıdan pek çok derûnî manayı ilhâm eden, فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىَّ “Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu”⁸² meâlindeki âyette yer alan iki yay ifadesinin zâhir ve bâtın yayları olabileceğini düşünmektedir.⁸³

III. TASAVVUFÎ TEFSİR ÇEŞİTLERİ

Tasavvufun nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Birincisinde işin felsefî boyutu, ikincisinde ise sözden çok öz ön plandadır. Bu nedenle de tasavvufî tefsirler de bu görüşlere uygun olarak iki grupta tasnif edilmiştir.⁸⁴

A. Nazarî Sûfî Tefsir

Nazarî sûfî tefsir, sûfinin Kur’ân’ı bir takım felsefî nazariyelere göre tefsir etmesidir. Bu çeşit tefsirde mutasavvıflar, Kur’ân âyetlerini, zihinlerinde var olan nazariyelere ve felsefî düşüncelere göre te’vîl etmektedirler.⁸⁵ Bu tefsir çeşidinde sûfî, felsefî düşüncelerini destekleyecek açık bir âyet bulamadığı zaman, âyetleri dil ve din sınırlarını zorlayacak şekilde yorumlama çabasına girişmektedir. İbn Arabî’nin eserlerindeki açıklamaları bu tefsir türüne örnek olarak verilebilir. Zira onun Fütûhât-ı Mekkiyye, Füsûsü’l-Hikem gibi eserlerinde bazı âyetlerle ilgili yaptığı yorumların, âyetlerin zâhir anlamıyla uyuşmadığı, daha çok zihnindeki felsefî nazariyeleri yansıttığı görülmektedir. Mesela o, Hz. İdrîs ile ilgili olarak Meryem sûresindeki وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا “Onu yüce bir makama yükselttik”⁸⁶ âyetini şöyle tefsir etmektedir: “Felekler âleminin ruhunun üzerinde dolaştığı en yüce mekân demektir. O da güneş feleğidir. Burası Hz. İdrîs’in ruhaniyetinin makamıdır. Bunun altında ve üstünde de yedi felek bulunmaktadır. Onun makamı da on beşinci felektedir.”⁸⁷

⁸¹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 228b-229a.

⁸² Necm, 53/9.

⁸³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 130b.

⁸⁴ Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 19.

⁸⁵ Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 19.

⁸⁶ Meryem, 19/52.

⁸⁷ Zehebî, et-Tefsir ve’l-Müfessirûn, C. II, s. 252.

Bitlisî'nin tefsirini incelediğimizde bu ve benzeri yorumların çok olduğu görülmektedir. Bu açıdan onun bu tefsiri nazarî sûfî tefsir grubuna dâhil edilebilir. Mesela Bitlisî de Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesi ile ilgili olarak "onun Zühâl yıldızının yörüngesine oturduğu otuz yıl orada kaldığı ve ilm-i feleği öğrendiği sonra yeryüzüne indiği" vb. yorumlar yapmaktadır.⁸⁸ Onun bu ve benzeri yorumları, ileride detaylı bir şekilde ele alınacağı için burada bu kadarla iktifa ediyoruz.

Bazı araştırmacılar nazarî yorumu, nazarî mezhebî, nazarî sûfî ve nazarî felsefî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Bu ayırımı göre nazarî mezhebî yorum kavramı, bir mezhep mensubunun mezhebî kaygılarla imamının yorum tarzına sadık kalarak Kur'ân'ı yorumlamasıdır. Nazarî sûfî yorum kavramı, yukarıda açıklamaya çalıştığımız nazarî sûfî tefsire -kısmen- karşılık gelmektedir. Nazarî felsefî yorum ise Müslüman filozofların bazı âyetler ile ilgili yaptıkları yorumları ifade etmektedir. Mesela İbn Sina'nın Arş'ı dokuzuncu felek olarak düşünmesi,⁸⁹ Farabî'nin vahiy meleğini faal akıl olarak değerlendirmesi bu türe verilebilecek örnekleri oluşturmaktadır.⁹⁰

Bu kategoriye göre Bitlisî'nin tefsiri hem nazarî sûfî hem de nazarî felsefî yoruma örnek olarak verilebilir. Yukarıda nazarî sûfî tefsir kategorisinde değerlendirilen İbn Arabî'nin yorumlarına benzer yorumları olduğu gibi, İbn Sina ve Fârâbî'nin yorumlarına benzer yorumlara rastlamak mümkündür. Nitekim Bitlisî de Cebrail yerine bazen faal akıl; ilk yaratılan şey ile ilgili olarak akl-ı evvel; yaratılışın aşamalarını açıklarken sudûr kavramlarını kullanmakta ve İbn Sina gibi Arş'ın dokuzuncu felek olduğunu düşünmektedir. Bu tür örnekler tezimizin ilgili yerlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁸⁸ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 238ab; C. III, vr. 128ab.

⁸⁹ Yunus Emre Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir: Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı**, İstanbul, İnsan Yay., 2013, s. 202-208.

⁹⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay., 1980, s. 2; Mahmut Kaya, "Fârâbî", **DİA**, C. XII, s. 149-150.

B. İşârî Sûfî Tefsir

Bu tefsir çeşidi, sûfînin âyetlerle ilgili olarak, ma‘rifet ve Allah’a yakınlık ile elde ettiği keşf ve ilhâma dayanan açıklamalarından oluşmaktadır. Bu açıklamalar sûfînin önsel fikirlerine dayanmadığı için âyetlerin zâhir manasıyla bağdaştırılabilir.⁹¹ Bu tefsir çeşidinde nazarî sûfî tefsirde olduğu gibi müfessirin ön yargıları bulunmamaktadır. O, bulunduğu makamda kalbine gelen işâret ve ilhâmlarla âyetleri mânalandırmaya çalışmaktadır. Kehf sûresinin 18/65. âyetinde⁹² ifade edilen ledünnî ilmin, eşyanın iç yüzünü anlamayı sağladığı düşünülmektedir. Bunun için Hz. Hızır kendisine verilen bu ilim sayesinde Hz. Musa’nın bilemediği hakikatleri görebilmişti. Sûfiler yaptıkları ibadetler ve mücâhede ile böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Onlar, elde ettikleri bu bilgiyi herkesin hazmedemeyeceğini düşünerek, remiz ve işâretlerle ifade etmektedirler. Yaptıkları bu tefsirlere işârî tefsir demeleri de bu nedenledir.⁹³

Nazarî sûfî tefsir ile İşârî sûfî tefsir arasındaki farkı şöyle izah etmek mümkündür: Nazarî sûfî tefsir, sûfînin ön yargılarına ve felsefî düşüncesine dayanır. İşârî sûfî tefsir ise sûfînin riyâzetle elde ettiği makamdaki dolayı kalbine doğan ilhâmlara dayanır. Nazarî sûfî tefsir yapan kişi, âyetlerin kendi verdiği mâna dışında bir mâna taşımadığı görüşünde iken; İşârî sûfî tefsir yapan kişi ise kendi verdiği mâna dışındaki zâhir mânayı inkâr etmemektedir.⁹⁴

Bitlisî’nin, bazı âyetleri felsefî teorilerle tefsir etmesi, nazarî sûfî tefsir çeşidini benimsediği; öte yandan âyetlerin zâhir mânasını verdikten sonra kalbine doğan işâret ve ilhâm ile tefsir etmesi ise onun zâhir mânayı inkâr etmediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

⁹¹ Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, s. 261; Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 19.

⁹² Söz konusu âyet şöyledir: “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عَالِدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا” “Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.”

⁹³ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, 3. bs., Ankara, Fecr Yay., 2005, s. 435.

⁹⁴ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 20.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÂMEDDİN el-BİTLİSÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞ, HAYATI VE ESERLERİ

I. HÜSÂMEDDİN el-BİTLİSÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞA GENEL BİR BAKIŞ

A. Siyasi Durum

Müellifimiz Hüsâmeddîn Ali Bitlisî, Akkoyunluların Diyarbakır ve Tebriz'de hüküm sürdüğü dönemde ve topraklarda yaşadığı için Akkoyunluların tarihini, dini, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan kısaca anlatmak faydalı olacaktır. Bu konu ele alınırken Akkoyunlular ile Karakoyunlular ve Uzun Hasan ile Fatih Sultan Mehmet arasındaki mücadeleler konusunda, tefsir sahasında yapılan bir çalışma için ayrıntı sayılabilecek bilgiler sunulmuştur. Bunun sebebi, Bitlisî'nin, tefsirinde, bu olayların meydana geliş tarihlerini âyetlere dayandırmasıdır.

Oğuzların Üçok kolunun Bayındır boyuna mensup olan Akkoyunlular, kaynaklarda ilk olarak 1340 yılında, Trabzon-Rum İmparatorluğu'na yapmış oldukları akınlar dolayısıyla geçmektedir.⁹⁵ Türk kaynaklarında Bayındır Han Oğlanları, İran kaynaklarında ise Bayındırıyye⁹⁶ adları ile de anılır.⁹⁷ Akkoyunlular, XV. yüzyılda Yakın Doğu'da hâkimiyet kurmuş bir Türkmen hanedanıdır. Bu aileyi iktidara taşıyan Kara Yülük Osman Bey'den (1403-1435) sonra sırasıyla, Ali Bey (1435-1438), Hamza Bey (1435-1444), Cihangir Bey (1444-1457), Uzun Hasan Bey (1457-1478), Sultan Halil (1478) ve Sultan Yakup (1478-1490) başa geçmiştir.

⁹⁵ İlhan Erdem, Mustafa Uyar, "Akkoyunlular, Akkoyunluların Tarih Sahnesine Çıkışı", **Türkler Ans.** Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. VI, s. 873, 2002.

⁹⁶ Müellifimiz de eserin mukaddimesinde Akkoyunlular için bu ismi kullanmaktadır. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzil**, C. I, vr. 2a.)

⁹⁷ Faruk Sümer, "Akkoyunlular", **DİA**, C. II, s. 270; İ. Hakkı Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, 3. bs., Ankara, TTK Yay., 1984, s. 188.

Sultan Yakup'un ölümünden sonra çıkan taht kavgaları XVI. yüzyılın başında Safevi devletinin kurulmasına ve Akkoyunluların da yıkılmasına yol açmıştır.⁹⁸

Timur'un, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'e karşı girişmiş olduğu savaşlarda (1400-1402) Akkoyunluların kurucusu olarak kabul edilen Osman Bey'in Timur'un yanında yer aldığını görmekteyiz. Bu yüzden Timur, ona Diyarbakir'i vermiştir (1403).⁹⁹

Karakoyunlularla birçok mücadeleye girişen Kara Yülük Osman Bey'in ölümünden sonra, Akkoyunlular açısından bir fetret dönemi yaşanmıştır. Uzun Hasan'ın tahta geçmesiyle Akkoyunlular, beylikten imparatorluğa geçiş sürecine girmişlerdir.¹⁰⁰ Uzun Hasan Akkoyunluları beylikten imparatorluğa geçiren padişaktır. Bitlisî de Uzun Hasan döneminde yaşadığı için onun dönemi bizi daha yakından ilgilendirmektedir.

Akkoyunlu hâkimiyet anlayışı, başlangıçta Türk geleneklerine daha bağlı iken Uzun Hasan Bey ile beraber İslâmî unsurlarla örülmüştür. O, bir İslâm imparatorluğu kurma sürecinde de iktidarını, geleneksel değerler yanında dini bakımdan temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰¹ Akkoyunluların Sünnî bir hanedana mensup oldukları bilinmektedir. Hatta bu yüzden Şîî karakterli Karakoyunlularla mücadele ettikleri söylenir. Fakat bu çatışmanın asıl sebebinin Akkoyunluların Sünnî, Karakoyunluların aşırı Şîî oluşundan kaynaklandığını söyleyenler sağlam bir temele dayanmamaktadırlar.¹⁰² Çatışmaların asıl sebebinin hâkimiyet alanlarını genişletme arzusu olduğu açıktır.

Uzun Hasan'ın İslâm malî hukuk tarihine de önemli katkıları olmuştur. Onun çiftçiden, esnaftan, sanatkârdan ve tüccardan alınan vergilerin adil bir şekilde tarh ve tahsil edilmesi için meydana getirdiği kanunnâmeler, Osmanlılar tarafından *Hasan*

⁹⁸ Seyfettin Erşahin, "Türk Hâkimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hakimiyet Anlayışı ve Yönetim Yapısı", **Türkler**, C. VII, s. 200; a.y., **Akkoyunlular: Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih**, Ankara, Bizim Büro Basım Evi, 2002, s. 151.

⁹⁹ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri**, s. 189., İlhan Erdem, Mustafa Uyar, "Akkoyunlular, Akkoyunluların Tarih Sahnesine Çıkışı", **Türkler**, C. VI, s. 873.

¹⁰⁰ İlhan Erdem, Mustafa Uyar, "Akkoyunlular, Akkoyunluların Tarih Sahnesine Çıkışı", **Türkler**, C. VI, s. 876.

¹⁰¹ Seyfettin Erşahin, **Türkler**, C. VII, s. 200-201.

¹⁰² Minorsky, V., "Uzun Hasan", **İA**, MEB, C. XIII, İstanbul, 1986, s. 91.

Padişah Kanunları olarak bilinip bir müddet; Safeviler tarafından ise uzun bir müddet kullanılmıştır.¹⁰³

Osmanlı Devleti ile Akkoyunlular sürekli olarak güç mücadelesine girişmişlerdir. Osmanlı Devleti, Fatih devrinde Avrupa kıtasından kendisine yönelen tehlikeleri büyük ölçüde bertaraf ettikten sonra, Doğu’da Akkoyunlularla karşı karşıya gelmiştir. Çünkü Karakoyunlu hükümdarı Cihanşâh’ı 1467’de ortadan kaldıran Uzun Hasan, Horasan hükümdarı Timur oğullarından Ebu Sa’id’i de 1469’da esir almıştır. Böylece Horasan’dan Sivas’a kadar geniş bir coğrafyaya hâkim olan Uzun Hasan ile; İstanbul’u fethettikten sonra bir yandan Balkanlar’da genişleme politikası güden ve Anadolu’daki küçük devletleri de ortadan kaldıran Fatih Sultan Mehmed’in karşı karşıya gelmeleri adeta jeopolitik bir zaruret olmuştur.¹⁰⁴ Zira Fatih Sultan Mehmed, tam bir cihan padişahı gibi hareket etmekte ve kendisini sadece Türklerin ve Müslümanların değil, aynı zamanda Hristiyanların da hâmisî ve “yeryüzünün büyük hükümdarı” olarak kabul etmekteydi. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan da kendisini bütün Türklerin ve Müslümanların koruyucusu, hatta Türkistan’dan Anadolu’ya kadar uzanan geniş bir sahanın hükümdarı olarak görmekteydi.¹⁰⁵

Bu nedenle Uzun Hasan Osmanlılarla daha etkin mücadele edebilmek için, 1472 yılında İtalya’ya bir elçi göndererek Osmanlılara karşı Hristiyan devletleriyle ittifak yapmaya ve Venedik Cumhuriyeti’nden top ve topçu askeri elde etmeye teşebbüs etmiştir. Bu çaba karşılık bulmuş ve Venedikliler, gelen elçi ile birlikte Giosafat (Josaphat) Barbaro isminde birisini, silahları Akkoyunlulara teslim etmek üzere göndermiştir.¹⁰⁶

¹⁰³ Faruk Sümer, “Akkoyunlular”, *DİA*, C. II, s. 273; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran’ın Millî Bir Devlet Hâline Yükselişi*, çev. Tefik Bıyıkhoğlu, 2. bs., Ankara, TTK Yay., 1992., s. 88., Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 194 ve 241.

¹⁰⁴ Sıtkı Bekir Baykal, “Uzun Hasan’ın Osmanlılara Karşı Katî Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı Akkoyunlu Harbinin Başlaması”, *Belleten*, TTK Yay., Nisan 1957, C. XXI, S. 82, s. 261-263.

¹⁰⁵ Remzi Kılıç, “Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri”, *Erciyes Üniversitesi, SBED*, S: 14, 2003/1, s. 98. (s. 95-118)

¹⁰⁶ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 48; Elçi ve elçinin yol güzergâhı boyunca yaşadığı maceralar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Josaphat Barbaro, *Anadolu’ya ve İran’a Seyahat*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul, Yeditepe Yay., 2005, 132 s.

İstanbul'un fethinden sonra, Fatih Sultan Mehmed'e karşı Trabzon Rum İmparatorluğu'nun kurmuş olduğu haçlı ittifakına katılan Uzun Hasan,¹⁰⁷ kendisine gönderilen silahlar eline ulaşmadan Otlukbeli'de Fatih Sultan Mehmed'e yenilir. Bu yenilgi sonunda Uzun Hasan yanına pek çok Türkmen boy ve oymağını da alarak tamamen İran'a çekildi. Kendi döneminde en gelişmiş ateşli silahlara sahip olan Fatih Sultan Mehmed'e yenilen Uzun Hasan, kendisine bağlı boy ve oymakları İran'a götürmekle hem Anadolu'daki Türk nüfusunun azalmasına hem de Akkoyunluların zamanla Fars kültürünün tesirine girmesine sebep olmuştur.¹⁰⁸

İlim ve din adamlarına değer veren Uzun Hasan, 1478 yılı başlarında elli dört yaşında iken Tebriz'de ölmüş ve yaptırmış olduğu Nâsırıyye Medresesi'ne defnedilmiştir.

B. Dini ve Kültürel Durum

IX/XV. yüzyılı, siyasi ve ilmî açıdan, İslâm tarihinde en dikkate değer dönemlerden biri olarak sayılmıştır. VIII/XIV. yüzyılın sonlarında ve IX/XV. yüzyılın başlarında Timur'un çeşitli yerlere seferler düzenlemesi, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinin kuruluş ve yıkılışları; İstanbul'un Türkler tarafından fethedilerek Bizans İmparatorluğu'na son verilmesi, Anadolu'da beyliklerin sona ermesi ve Akkoyunlular'dan sonra İran'a hâkim olan Safevîlerin devlet kurmadan önceki faaliyetleri bu asrın önemli siyasi olaylarından bazılarıdır.¹⁰⁹ XV. yüzyılda doğu memleketlerindeki siyasi-fikri hareketlerin çokluğu ve çeşitli tasavvufi hareketlerin birbirleri ile ilişkilerinden dolayı, bu yüzyılı batı memleketlerindeki Rönesans hareketinin doğudaki bir eşi gibi değerlendirenler olmuştur.¹¹⁰

Bu yüzyılda hüküm süren Akkoyunlular, en parlak dönemlerini Uzun Hasan zamanında yaşamıştır. Beylikten imparatorluğa geçiş sürecini birçok mücadele ile

¹⁰⁷ Hinz, **a.e.**, s. 31.

¹⁰⁸ Remzi Kılıç, "Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri", **Erciyes Üniversitesi, SBED**, S: 14, 2003/1, s. 113-114. Haydar Koç, "Fatih Dönemi Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) **Gazi Üniversitesi SBE**, Ankara, 2007, s. 27.

¹⁰⁹ Harun Anay, "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", (Yayımlanmamış Doktora tezi), **İÜSBE**, Felsefe Blm., Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1994, s. 33-34.

¹¹⁰ Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 1.

başarılı bir şekilde atlatan Uzun Hasan pek çok kültürel ve dini eserlerin meydana getirilmesine de öncülük etmiştir. Pek çok câmii, medrese ve zaviye bu dönemde inşa edilmiştir.¹¹¹

Bu imar eserleri yanında Akkoyunluların kültür hayatına ve ilme de önem verdikleri görülmektedir. Uzun Hasan'ın çevre ülkelerdeki âlim, şair ve edipleri yanına davet ettiği bilinmektedir. Ünlü matematikçi ve astroloji bilgini Ali Kuşçu bunlardan yalnızca birisidir. *Ahlâk-ı Celâlî* olarak da bilinen *Levâmi'ü'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* adlı eseri yazan ve Uzun Hasan'a sunan *Celâlüddin Devvânî* de ondan büyük iltifat ve ihsan görmüştür. Yine Uzun Hasan döneminde *Kıran-ı Habeşî* adlı hikâyenin Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edildiği görülmektedir.¹¹² Uzun Hasan'ın şahsi kütüphanesinde elli sekiz kişinin görevli olduğu rivâyet edilmektedir. Musikiye de önem veren Uzun Hasan, ehl-i tarab adı verilen musiki heyetini sefere çıktığında dahi yanında götürdüğü bilinmektedir.¹¹³

Uzun Hasan'ın oğlu Yakub Bey dönemi, ülkenin nisbeten huzura kavuştuğu dönemdir. Bundan dolayı bayındırlık, kültür ve sanat faaliyetlerinin arttığını görüyoruz. Türkçe ve Farsça'yı iyi derecede bilen ve bu dillerde şiirler kaleme alan Yakup Bey, şair, musikîşinâs, edip ve âlimleri himayesinden dolayı, kendisine birçok kaside ve şiir ithaf edilmiştir. Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî de Yakup Bey'in divan kâtipliği ve nişancılık görevlerinde bulunmuştur.¹¹⁴

Selçukluların tarih sahnesinden çekilmesinden sonra, Anadolu'da beyliklerin kurulmasıyla birlikte, Türkçe'nin itibarının arttığı görülmektedir. Bunun sonucunda birçok Türkçe kitap yanında, kısmî veya tam Kur'ân tercümelerinin de yapıldığı

¹¹¹ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi: Akkoyunlular'dan Cumhuriyete Kadar*, 2. bs., C. II, Diyarbakır, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yay., 1996, (388-845 s.)

¹¹² Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 224.

¹¹³ Uzunçarşılı, *a.e.*, s. 225; İlhan Erdem, Mustafa Uyar, "a.g.m.", *Türkler*, s. 880.

¹¹⁴ Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, C. XXI, s. 485. İlhan Erdem, Mustafa Uyar, *Türkler*, s. 880; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 102.

görülmektedir.¹¹⁵ Uzun Hasan milli duyguları kuvvetli olduğu için Kur'ân'ı Kerîm'i Tûrçe'ye çevirtmiş ve huzurunda okutmuştur.¹¹⁶

Uzun Hasan hem Herat, İstanbul ve Kahire'den geri kalmamak, hem de şahsen ilmi meselelere duyduğu ilgi sebebiyle birçok âlimi bol atıyyelerle sarayına çekmeye çalışmıştır.¹¹⁷

Bütün bunların yanı sıra Akkoyunlu hükümdarları, seyyidler, şerifler ve ulemâya tanıdıkları sosyal, siyasi ve ekonomik ayrıcalıklarla kamuoyu desteğini kazanmaya çalışmışlardır. Uzun Hasan, hem ulemâ ile istişâreler yapmış, hem de ulemâyı yönetimin önemli birimlerinde istihdam etmiştir.¹¹⁸

Uzun Hasan'ın Hıristiyanlara karşı da müsamahalı olduğu nakledilmektedir. Trabzon Rum İmparatoru'nun kızı Despina Hatun ile Hıristiyan olarak kalması şartıyla evlenmeyi kabul etmesi ve Ermeni kilisesi inşasında gösterdiği yardım, Batı âleminde Hıristiyan dostu bir Türk olarak bilinmesine sebep olmuştur.¹¹⁹

Uzun Hasan 1469 yılında başkenti Diyarbakır'dan Tebriz'e nakleder. 1473'teki Otlukbeli yenilgisinden sonra doğuya doğru arazinin genişletilmesi ve korunması politikasını güder. Bunun sonucu olarak, Akkoyunlular yavaş yavaş İran hayatına ve kültürüne adapte olma sürecine girmişlerdir. Özellikle Uzun Hasan'ın oğlu Yakup Bey döneminde etraf ve kültür tamamen İran'ın etkisine girmiştir. Bu nedenle Safevî'lerin, arazi itibarıyla Akkoyunlulara son vermiş ise de, siyasi bakımdan onları devam ettirdiği düşünülür.¹²⁰ Böylece Akkoyunlulardan sonra o bakiyenin üzerine kurulan Safevî devleti onlardan zengin bir fikir mirası devr almışlardır.¹²¹

¹¹⁵ Aydar, **Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi**, s. 107.

¹¹⁶ Kâzım Paydaş, "Akkoyunlularda Devlet Teşkilatı", **Türkler**, C. VII, s. 218., Sümer Faruk, "Akkoyunlular", **DİA**, C. II, s. 272.

¹¹⁷ Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 99.

¹¹⁸ Seyfettin Erşahin, "Türk Hâkimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hâkimiyet Anlayışı ve Yönetim Yapısı", **Türkler**, C. VII, s. 202.

¹¹⁹ Hinz, **a.e.**, s. 105-106.

¹²⁰ Hinz, **a.e.**, s. 56.

¹²¹ Hinz, **a.e.**, s. 86.

Hüsâmeddîn Bitlisî'nin içinde yaşadığı bu yüzyılın içindeki meşhur simalarına göz atmak faydalı olacaktır.

Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren bir Eş'arî kelâmcısı olan *Celeddîn Devvânî* (ö. 908/1502) bu dönemin önemli simalarından birisidir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında yaşayan Devvânî, dönemin hükümdarları ile iyi ilişkiler içinde idi. Yazdığı eserlerinin bazılarını Uzun Hasan ve oğlu Yakup Bey'e ithaf etmiştir. Akkoyunluların sarayına gelmeden önce, Karakoyunluların sarayında Cihanşah'ın hizmetinde bulunduğu ve *Risâle-i Hurûf* isimli bir eser yazıp bu hükümdara sunduğu bilinmektedir.¹²² Osmanlı Padişahı II. Bayezid ile mektuplaşarak onun iltifat ve hediyelerine mazhar olmuştur. Daha talebeliği sırasında üstün zekâsı, ilmi ve faziletiyle temayüz eden Devvânî, tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın oğlu Ebû Yûsuf tarafından sadâret görevine getirilmiştir.¹²³

Eserleri, felsefe ile kelâm'ın birleştirildiği dönemin bariz özelliklerini taşır. Bu nedenle eserlerinde Eş'arî kelâmının, İbn Arabî'ye ait vahdet-i vücûd görüşünün ve işrâk felsefesinin izlerini görmek mümkündür.¹²⁴

Bu dönemin bir diğer önemli siması *Abdurrahman Molla Câmi*'dir. (ö. 898/1492) Molla Câmi hicri IX. asırda İran'da yetişen en büyük nazım ve nesir üstadı olarak bilinir.¹²⁵ Dil ve tasavvuf alanında pek çok eser veren Câmi'nin Bakara sûresinin 40. âyetine kadar yaptığı bir tefsiri de bulunmaktadır.¹²⁶ Molla Câmi hac dönüşü Tebriz'e uğradığında, kendisini Uzun Hasan'ın yakın adamları olan, Kadı Hasan,

¹²² Fatih Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2009, s. 23.

¹²³ Harun Anay, "Devvânî", **DİA**, C. IX, s. 257-258.

¹²⁴ Anay, "Devvânî", s. 258.

¹²⁵ Ali Asgar Hikmet, **Câmi Hayatı ve Eserleri**, çev. M. Nuri Gençosman, MEB, İstanbul, 1994, s. 12.

¹²⁶ Molla Câmi Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el- Câmi, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim**, yazma eser, Âtuf Efendi Ktp., nr. 172-2

Mevlana Ebu Bekir Tihriânî ve Dervîş Kâsım-i Şagavul karşılaşmışlar ve onu merasimle hükümdarın huzuruna götürmüşlerdir.¹²⁷

XV. yüzyılın önde gelen Halvetî şeyhlerinden mutasavvıf bir şair olan *Dede Ömer Rûşenî* (ö. 892/1487) Akkoyunlu hükümdarlarıyla olan ilişkileri açısından dönemin anılmaya değer şahsiyetlerindendir. Yetişmesinde ve tasavvufa intisabında aynı zamanda bir Halvetî şeyhi olan ağabeyi Alâeddin Ali'nin büyük etkisi olmuştur. Kaynaklarda medrese tahsilini Bursa'da ve İstanbul'da yaptığına dair kayıtlar vardır.¹²⁸

Rûşenî Bursa'da bulunduğu bir sırada hakkında çıkan bir dedikodudan dolayı oradan ayrılarak Lârende'de bulunan ağabeyi Alâeddin Ali'nin yanına gitmiştir. Ağabeyinin tavsiye ve telkinleri ile Bakü'de bulunan ve Halvetiyye tarikatının pîr-i sâni olarak kabul edilen Yahyâ-yı Şîrvânî'ye intisab etmiştir. Kısa zamanda sülûkünü tamamlayarak Şîrvânî'nin halifesi olmuş ve Anadolu'da irşad ile görevlendirilmiştir. Şeyhinden ayrılmak istemeyen Rûşenî, onun da iznini alarak civar bölgelerde göreve başlamış ve Şîrvânî'nin ölümünden sonra onun yerine geçmiştir. Uzun Hasan, başşehirini Tebriz'e taşımasından sonra kendisini Tebriz'e davet etmiş, o da bu davete icabet ederek, sultanın hanımı Selçuk Hatun'un kendisi için yaptırdığı dergâha yerleşmiştir. Uzun Hasan'ın vefatından sonra da oğulları tarafından saygı gören Rûşenî 892 h. 1487 m. tarihinde Tebriz'de vefat etmiştir. Onun hayatının son yirmi yıllık Tebriz devresi, tasavvuf şöhretinin arttığı ve Halvetiyye'nin Rûşenî'ye kolunu kendi adları ile devam ettirecek İbrahim Gülşenî (Gülşeniyye), Şeyh Demirtaş (Demirtaşıyye) ve Şahin Halvetî gibi büyük şahsiyetleri yetiştirdiği bir devredir.¹²⁹

Dönemin bir diğer önemli mutasavvıfı hiç şüphesiz *İbrahim Gülşenî*'dir. *Menakıb-ı İbrahim Gülşenî* adlı kitaptan, Hüsâmeddîn Bitlisî'nin Şîrâz'da İbrahim

¹²⁷ Tihriânî, Abû Bakr, **Kitâb-i Diyârbakriyya: Ak-Koyunlular Tarihi**, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yay., Ankara, 1993, 1. Cüz, s. XIV.

¹²⁸ Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)**, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2003, s. 98-99.

¹²⁹ Mustafa Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", **DİA**, C. IX., s. 81-83.

Gülşenî'nin sohbetinde bulunduğu anlaşılmaktadır.¹³⁰ Ayrıca İdrîs-i Bitlisî'nin Mısır üzerinden İstanbul'a giderken de Mısır'da İbrahim Gülşenî'nin tekkesini ziyaret ettiği kayıtlarda mevcuttur.¹³¹

Bitlisî'nin nispet edildiği şehir olan Bitlis'e uğradıkları ve burada Hurûfliğin önemli temsilcileri ile görüştükleri kayıtlara geçen *Emîr Gıyâsüddîn* ile *Emîr Nurullah*, konumuz açısından önemli bir diğer iki şahsiyettir. Zira Bitlisî de eserinde Hurûfliği çağrıştırır tarzda çokça ebced hesabı ile yorumlara yer vermiştir. *Emîr Gıyâsüddîn* ile birlikte Hurûfliğin kurucusu Fazlullah el-Esterâbâdî'nin torunu Emîr Nurullah'ın da Tebriz'den yola çıkıp Bitlis'e uğramaları, Hurûflilerin önemli temsilcileri ile görüşmeleri, bizi Bitlisî'nin bu yorumlarının ana kaynağına götürebilir. Asıl adı Ebü'l-Yakîn Emîr Gıyâsüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Hüseyin Esterâbâdî (ö. 852/1449'dan sonra) olan Emîr Gıyâsüddîn Hurûfliğin önemli şahsiyetlerindendir. Annesi, Hurûfliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin başhalifesi Ali el-'Alâ'nın kız kardeşidir.¹³²

Bitlisî'nin de intisap ettiği Nûrbahşiyye'nin kurucusu *Muhammed Nûrbahş* (ö.1465) bu yüz yılda yaşamıştır. Muhammed Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserinde *Şihâbüddîn el-Gorânî*'nin¹³³ rüyasında, Cebrail (a.s)'ın kendisine (Muhammed Nûrbahş) yönelen kılıçları, okları ve mızrakları kanatlarıyla savurduğunu gördüğünü aktarmaktadır. Şihâbüddîn'in ifadeleri şöyledir: "Cebrail'i bir kuş suretinde, senin (Nûrbahş) başının üzerinde gördüm. Onun kanatları yere değiyordu. Ona (Cebrail'e) ne olduğunu sordum. O da 'bu kanatlarımla ona (Nûrbahş'a) yönelen kılıç, ok ve mızrakları engelliyorum' Cebrail'in seni koruduğunu görünce rahatladım."¹³⁴ Bu tür rüyalarla manevî destek alan Muhammed Nûrbahş mehdi olduğunu iddia etmiş ve Şeyhi *Hâce İshak Huttalânî*'nin kendisine keşif ile ahir zamanda gelecek mehdinin

¹³⁰ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-Zâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarikat-i Gülşenîye*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara, TTK Basımevi, 1982, s. 41, 126.

¹³¹ Muhyî-yi Gülşenî, *a.e.*, s. 81-82, 353-354

¹³² Hüsameddin Aksu, "Emîr Gıyâseddîn", *DİA*, C. XI, s. 130-131.

¹³³ Muhammed Nûrbahş'ın aynı risâlenin 101a varagında verdiği bilgiye göre Şihâbüddin el-Gorânî Bitlisî'nin hocasıdır.

¹³⁴ Muhammed Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3702-023 vr. 89a.

kendisi olacağını haber verdiğini söylemiştir. Muhammed Nûrbahş mehdiliğini ilan ederken soyunu beşinci imam Musa Kazım'a dayandırmaktadır.¹³⁵ Çünkü tarih boyunca zulme karşı direnen Müslüman kitleler, Ehl-i beyt ile kendisi arasında doğal bir 'akrabalık' görmüştür.¹³⁶

Azerbaycan'ın Nahçıvan şehrinde doğan, Kur'ân'ın bütün âyetlerinin tefsir edildiği ilk tasavvufî tefsiri yazdığı söylenen *Ni'metullah Nahcuvânî* de (ö. 920/1514) bu dönmede yaşamıştır. Tahsili hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte muhtemelen Akkoyunlular'dan Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yâkup dönemlerinde bir ilim beldesi haline gelen Nahçıvan ve Tebriz'de tahsil görmüştür.¹³⁷ Halkın itibar ettiği mutasavvıflardan olduğu anlaşılmaktadır. Tebriz'de tâ'ûn hastalığı ortaya çıktığında, halk şehri terk etmek için Baba Ni'metullah Nahcuvânî ile İbrahim Gülşenî'ye müracaat etmiştir.¹³⁸ Yazdığı pek çok tasavvufî eserin yanı sıra *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı iki ciltlik tasavvufî bir tefsiri mevcuttur. Tebriz'de 1495¹³⁹ yılında tamamladığı rivâyet edilen tefsirine vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûda dair bir mukaddime ile başlamaktadır.¹⁴⁰ Söz konusu tefsir *Abdulkâdir Geylânî*'nin tefsiri iddiasıyla 2009 yılında Muhammed Fâdıl Ceylânî tarafından tahkiki yapılarak İstanbul'da yayımlanmıştır.¹⁴¹ Daha sonra yine Abdulkâdir Geylânî'ye nispeti ile bir komisyon tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek¹⁴²

¹³⁵ Nûrbahş, a.e., vr. 86ab-90ab.

¹³⁶ Yaşar Nuri Öztürk, **Enel Hak İsyanı, Hallâc-ı Mansûr: Darağacında Miraç**, 5. bs., İstanbul, Yeni Boyut, 2011, C. I, s. 45.

¹³⁷ Yaşar Kurt, "Ni'metullah b. Mahmud", **DİA**, C. XXXIII, s. 132.

¹³⁸ Himmet Konur, "Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf", **Türkler**, C. VII, s. 537.

¹³⁹ Bazı kaynaklarda bu tarih 1497 olarak geçer. Bkz. Necdet Tosun, "Osmanlı Dönemi Sûfilerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni'metullah Nahcuvânî'nin Şerh-i Gülşen-i Râz'ı", **EKEV Akademi Dergisi**, C. IX, S: 22, Erzurum, 2005, s. 108.

¹⁴⁰ Yaşar Kurt, "Ni'metullah b. Mahmud", **DİA**, C. XXXIII, s. 132.

¹⁴¹ Aynı tefsirin bir diğer tahkiki de Beyrut'ta Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından yapılmış ve 2009 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Orkhan Musakhanov, Necdet Tosun. "Tefsîru'l-Ceylânî'nin Abdülkâdir Geylânî'ye Nisbeti Meselesi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XXXIII, S: 1, İstanbul, 2014, s. 3.

¹⁴² Eserin Türkçe'ye bir tercümesi daha yapılmaktadır. Ali İhsan Türçan, eserin birinci cildini **Nahcuvânî Tefsiri** adıyla tercüme edip Ankara'da yayımlamıştır (Ayrıntı Basımevi, 2014). Bkz. Orkhan Musakhanov, Necdet Tosun, a.g.m., s. 15.

Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi tarafından İstanbul’da basılmıştır.¹⁴³

Bitlisî ile aynı yıllarda yaşamış olan Nahcuvânî’nin onunla görüşüp görüşmediği ile ilgili elimizde tarihi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak İdrîs-i Bitlisî’nin Yavuz Sultan Selim’in isteği üzerine, Mısır’dan İstanbul’a dönerken Karaman’da, 15 yaşında iken kendisinden ayrıldığı ve bir daha göremediği Baba Ni‘metullah-î Nahcuvânî (ö. 920/1514) ile görüştüğü bilinmektedir.¹⁴⁴ İdrîs-i Bitlisî 15 yaşında iken Tebriz’de Nahcuvânî ile görüştüğüne göre, Bitlisî ile Nahcuvânî’nin tanıştıklarına hükmedilebilir. Aynı dönemde yaşayan bu iki mutasavvıftan hangisinin tefsirinin yazımını önce bitirdiğini tespit etmek oldukça güçtür.¹⁴⁵

Bitlisî’nin yaşadığı yer ve zamanda yaygın olan Şîlik, Hurûfilik ve İşrâkîlik’ten de kısaca bahsetmenin faydalı olacağına inanıyoruz.

1. Şîlik

Bitlisî’nin ahir zamanda bir mehdinin zühûr edeceğini düşünmesi ve bunun için bir tarih vermesi, işârî yorumlarında Ca’fer Sâdık’tan ve Hz. Ali’ye nispet edilen *Hutbetü’l-Beyân*’dan çok alıntı yapması ve abdest âyetini yorumlarken Şîa’ya yakın görüş beyan etmesi, Şîa ile ilgili bu bilgileri burada zikretmemizi gerektirmiştir.

¹⁴³ Bu tefsirin, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed bölümü, 128 numarada kayıtlı olan nüshada Nahcuvânî’nin kendi el yazısı ile bir nüshasının varlığı, Taşköprîzâde (ö. 968/1560), Kâtip Çelebî (ö. 1068/1657), İsmâil Paşa (ö. 1339/1920) Ziriklî, Ömer Rıza Kehhâle, Bursalı Mehmet Tâhir ve Ömer Nasuh Bilmen gibi biyografi yazarlarının bu eseri yine Nahcuvânî’ye nisbet etmiş olmaları, bu tefsirin içinde Geylânî’den sonra yaşamış olan İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’l-hikemi’nden nakiller yapılmış olması, vahdet-i vücûd kavramı dahil, İbnü’l-Arabî sonrası metafizik dönem tasavvufuna ait temel kavramların sıkça kullanılmış olması bu tefsirin Abdülkâdir Geylânî’ye ait olmadığına kanıt olarak gösterilebilir. Bu iddialar ile ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. Orkhan Musakhanov, Necdet Tosun. “Tefsîru’l-Ceylânî’nin Abdülkâdir Geylânî’ye Nisbeti Meselesi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XXXIII, S: 1, İstanbul, 2014, s. 1-16.

¹⁴⁴ Başaran, “İdrîs-i Bitlisî’nin Heşt Bihiştî’nin Hatime’si: Metin-İnceleme-Çeviri”, s. 18.

¹⁴⁵ Nahcuvânî hicri 902 Ramazan’ının ortalarında tefsirinin yazımını bitirmiştir. H. 904 tarihinde Tebriz’den çıkmış, h. 905 tarihinde Akşehir’e (Karaman) yerleşmiş ve h. 920’de de burada vefat ederek aynı yere defnedilmiştir. (Bkz. Nahcuvânî, **el-Fevâtiḥü’l-İlâhiyye ve’l-Mefâtiḥü’l-Gaybiyye**, İstanbul, Matbaay-ı Osmaniyye, hicri 1325, C. I, yayıncının önsözü). Ancak Bitlisî’nin eserinin ferağ kaydı mevcut olmadığından bir tarih tesbitini yapmak mümkün değildir.

Şîlik, tarih boyunca çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Hz. Ali'nin tanrılığını veya tanrının Hz. Ali'nin içine hulûl ettiğini düşünen aşırı (Gulât) fırkaları¹⁴⁶ bir yana bırakıp, genel anlamda Ehl-i beyt sevgisini ön plana çıkararak, imâmetin (hilâfetin) Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanan tüm dini ve siyasi gruplar, özellikle de Bitlisi'nin etkilendiğini düşündüğümüz İmamiyye-İsnâaşeriyye bu başlık altında kısaca ele alınacaktır.

Sözlükte “destek olmak, yardım etmek, tâbi olmak” anlamına gelen ş-y-‘a kökünden türeyen şîa kelimesi bir iş üzerinde birleşen topluluk anlamına gelir.¹⁴⁷ Terim olarak Hz. Ali'ye tâbi olanlar veya Hz. Ali'nin tüm sahabelerden üstün olduğuna, Hz. Peygamberin vefatından sonra imâmetin (hilâfetin)¹⁴⁸ Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanmak demektir.¹⁴⁹ Şehristânî (ö. 548/1153) ise Şîa teriminin, özellikle Hz. Ali'yi destekleyenler anlamında, ister gizli veya açık ister nass ve vasiyetle olsun imamlığın onun ve evladının hakkı olduğunu düşünen grup anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰ Şîa'nın en geniş anlamda terim anlamı şöyle tespit edilmiştir: Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'den hemen sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin insanlığın sonuna dek, Ali'nin soyunda devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müsterek adıdır.¹⁵¹ Saygın bir Şîî müellif olan ve “Şeyh Saduk” olarak anılan el-Kummî'ye (ö. 381/991) göre imamları sevmek imandandır. Onlardan nefret

¹⁴⁶ Gulât-ı Şîa, İslâm'ın inanç esasları ve özellikle Hz. Ali, Ehl-i Beyt imamları ve kendi liderleri hakkında, İslâm inancıyla bağdaşmayacak derecede aşırı fikirler ileri süren Şîî guruplardır. Bunlar arasında, Allah'ın insan şeklinde tasvîr edilmesi, ilahî bir parçanın imamlara intikal edip onların bedenine girmesi, ruhların bir bedenden diğer bir bedene geçmesi ve nübüvvetin sürekliliği gibi fikirler sayılabilir. (Hulusi Arslan, “Erken Dönme Şîî Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi”, İnönü Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz, 2011/2(2), s. 82)

¹⁴⁷ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, Ş-Y-‘A md., Beyrut, Dâru Sadır Yay., C. VIII, s. 188.

¹⁴⁸ Şîa imâmet ve hilâfet kavramlarını birbirinden ayırır. Onlara göre hâlife, Müslümanların başına nass ile tayin edilmeyen kimsedir. İmam ise, nass ile tayin edilen Şîî liderdir. Bu nedenle imâmet kavramı daha çok Şîîlerce kullanılmıştır. (bkz. Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **AÜİFD**, 1992, C. XXXII, s. 89)

¹⁴⁹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ-ı ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, 2. bs. 5 c, Beyrût, Dâru'l-Cîl, 1996, C. II, s. 270.

¹⁵⁰ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal** thk. Ahmed Fehmi Muhmmmed, 3 c., Beyrut, Dâru's-sürûr, 1948, C. I, s. 234-235.

¹⁵¹ Hasan Onat, “Şîîliğin Doğuşu Meselesi”, **AÜİFD**, 1997, C. XXXVI, s. 81. (s.79-118)

etmek de küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın buyruğudur. Yasakları da Allah'ın yasaklarıdır. Onlara itaat Allah'a itaat; onlara itaatsızlık da Allah'a itaatsızlıktır. Onların dostu Allah'ın dostu ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır.¹⁵²

Şîa'nın doğuşunu peygamberliğin ilk yıllarına kadar götüren araştırmacılar olduğu gibi, Beni Sakife'de halifelik seçiminin yapıldığı toplantıya dayandıranlar da vardır. Şîa'yı diğer fırkalardan ayıran en temel nokta imâmet nazariyesi olduğu için tarih boyunca; Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları ile Hz. Ali'nin hakem olayından sonra ve Hz. Hüseyin'in ise Kerbela'da şehit edilmesi gibi yönetim için verilen mücadelelerin bir kısmı bu fırkanın doğuşuna dayanak yapılmıştır.¹⁵³ Şîa'nın Hz. Peygamber'in sağlığında şekillenmeye başladığı, onun vefatından sonra da bir mezhep olarak ortaya çıktığı hemen hemen bütün Şîiler tarafından benimsenmiştir.¹⁵⁴

Şîa'ya göre Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'yi yerine geçecek kişi olarak tayin etmiştir. Zira onlara göre Resulullah'ın Ğadir-i Hum'da "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" demesi, Hz. Ali'nin nass ile tayin edildiğini gösterir. Bu da imâmetin nass ile tayin edilmesi gerektiğini gösteriyor. Onlara göre Allah *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ* "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur..."¹⁵⁵ buyurmuştur. Bu da Allah'ın halife seçimini kendisine has kıldığını gösterir. Yine onlara göre halife halk tarafından seçilemez. Çünkü çoğunluk hatadan masun olmadığı için imâmete uygun olmayan birini seçme ihtimali vardır. Onlara göre *وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَبْغُوكَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ* "Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar"¹⁵⁶ meâlindeki âyet bunu kanıtlıyor. Yine *وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ* "...Halbuki onların pek çoğu haktan

¹⁵² Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî "Şeyh Saduk", **Risaletü'l-İ'tikâdi'l-İmâmiyye**, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978, s. 110.

¹⁵³ Seyyid Abdurresûl el-Mûsevî, **eş-Şîa fi't-Târîh**, Kahire, Mektebetü Mebdûla, 2002, s. 12, 40-44., Ethem Ruhi Fırlalı, **İmâmiyye Şîası: Câferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, İstanbul, Selçuk Yay., 1984, s. 14-15.

¹⁵⁴ Hasan Onat, "Şîiliğin Doğuşu Meselesi", s. 81.

¹⁵⁵ Kasas, 28/68.

¹⁵⁶ En'âm, 6/116.

hoşlanmamaktadırlar”¹⁵⁷ meâlindeki âyette çoğunluğun hak üzere olmak anlamına gelmediğini gösterir.¹⁵⁸

Öte yandan Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafın imâmet-hilâfet ile ilgili olduğunu söyleyen İmam Eş‘arî de¹⁵⁹ Ehl-i sünnet’in imâmet meselesi ile ilgili tavrını dört ana maddede şöyle özetlemektedir: 1-İslâm’da hilâfet veya imâmet seçimlidir. 2-Hz. Peygamber vefatından sonra hiç kimseyi halife olarak vasiyet etmemiştir. 3-Bu meseleyi müslümanların istişaresine bırakmıştır. 4-Sahabe de halife seçerken istişare metodunu takip etmiştir.¹⁶⁰

Kısaca felsefî doktrinini imâmet meselesi üzerinde kuran İmâmiyye Şî‘a’sına göre imâmete inanmak imanın şartlarından. Allah’ın emri üzere Hz. Peygamber tarafından tayin edilen imamların sayısı onikidir. Onların onikincisi beş yaşlarında iken ortadan kaybolmuş ve halen sağdır. Kıyametin kopmasından önce zülümle dolmuş dünyaya adaleti yaymak için gelecektir. Bu yüzden Mehdi Muntazar diye isimlendirilir. Bu gaybete inanmak da Şî‘ inancının bir gereğidir.¹⁶¹

2. Hurûfîlik

Bitlisî, tefsirinin pek çok yerinde harf sembolizmi ile ilgili açıklamalarda bulunmakta, harfleri İbn Arabî gibi ‘alî ve denî veya ‘alî ve süflî ya da nûrânî ve zûlmânî harfler şeklinde kategorize ederek bu kategorik ayrımlara göre onlara çeşitli anlamlar yüklemektedir. Bunun dışında onun bazı harflere özel anlamlar yüklemesi ve onun doğduğu yer olan Bitlis ve yaşadığı yer olan Tebriz illerinin Hurûflerin önemli merkezleri arasında sayılmaları vb. sebeplerden dolayı hurûfler ile ilgili kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁵⁷ Mü’minûn, 23/70.

¹⁵⁸ Mûsevî, *eş-Şîa fi’t-Târîh*, s. 44., Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 235.

¹⁵⁹ Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshâk Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, s. 2.

¹⁶⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. bs., İstanbul, Kitapevi Yay., 2001, s. 408.

¹⁶¹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 216.

Hurûfîlik, *Fazlullah-ı Hurûfî* (ö. 796/1394) tarafından XIV. yüzyılda İran'da kurulmuş mistik ve felsefî bir akımdır.¹⁶² Onun kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan bâtinî bir akım olan Hurûfiliğin temeli, eski çağlara kadar uzanmaktadır. Bu anlayışa göre harflerle sayılar kutsal kabul edilip, bunlara çeşitli anlamlar yüklenir. Hurûfiliğin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle beraber, milattan önce IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁶³ Bu yüzyıllardan itibaren Ege bölgesindeki sır dinlerinin Grek harflerine sayısal değerler verip bazı kehanet formülasyonları geliştirdikleri bilinmektedir. Aynı geleneğin Yahudi geleneğinde de, hurûf ilmi esas alınarak kutsal kitabı yorumlamaya çalışanlar olmuştur. İlk dönemlerden itibaren baskı altında yaşayan Hristiyanların, mensuplarına bu yolla bazı mesajları, metinlerin çeşitli yerlerine şifreli cümleler koymak suretiyle ulaştırdıkları bilinmektedir.¹⁶⁴

İslâm dünyasında da harflere esrarlı anlamlar yükleme tarihi bir hayli eskidir. Hicri II. (VIII.) yüzyılda aşırı Şiîler'den *Mugire b. Saîd el-İclî* Allah'ı harflere benzetmişti. Daha sonra Hurûfî anlayış ve yorumlar mutasavvıflar arasında da kabul görmüş ve *İbn Arabî*'nin katkıları ile bu akıma duyulan ilgi artmıştır.¹⁶⁵ Hurûf ilminin İslâm dünyasında yaygınlaşmasında *Ma'rûf-i Kerhî*, *Zünnûn el-Mısrî*, *Sehl et-Tüsterî*, *Cüneyd-i Bağdâdî*, *Ebû Bekir eş-Şiblî*, *Şehâbeddin Sühreverdi el-Maktûl*, *Ahmed b. Ali el-Bûnî* ve *Muhyiddin İbn Arabî* gibi mutasavvıfların büyük tesiri olmuştur.¹⁶⁶ *İbn Haldûn* ve *Kâtip Çelebi* gibi âlimler bile bu anlayışın etkisinde kalmışlardır. Hurûfiliği sistemleştiren ise Fazlullah-ı Hurûfî olmuştur.¹⁶⁷

Hurûfîler, Fazlullah'ın bazen Allah'ın mazharı, bazen de mehdi veya mesih olarak görülmesi vb. çeşitli görüşlerinden dolayı tarih boyunca Timur, Karakoyunlu ve Osmanlı dönemlerinde katliamlara uğramışlardır. Fazlullah'ın bizzat kendisi Timur

¹⁶² Usluer, *Hurufilik*, s. 27.

¹⁶³ Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, C. XVIII, s. 408.

¹⁶⁴ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, C. XVIII, s. 398.

¹⁶⁵ Aksu, "Hurûfîlik", s. 408-409.

¹⁶⁶ Bozhüyük, "Hurûf", s. 399.

¹⁶⁷ Aksu, "Hurûfîlik", s. 408-409.

döneminde idam edilmiştir. Bu idamdan sonra Hurûfîler bir dizi kovuşturma, siyasi baskı ve infazın ardından Anadolu'ya yönelmişlerdir. Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılan öncüler sayesinde Hurûfîlik XV. yüzyılda Osmanlı sarayına nüfuz edecek kadar bir kudret kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in, huzuruna gelen Hurûfîlerin görüşlerine ilgi duyması Veziriazam Mahmut Paşa'yı endişelendirmiştir.¹⁶⁸ Bunun üzerine şeyhülislam *Fahreddîn-i Acemî* (ö.865/1460-61 [?]) Hurûfîlerin görüşlerini incelemekle görevlendirilmiş, o da onlarla giriştiği bir münazaradan sonra onların sapık ve dinsiz olduklarına ve yakılarak öldürülmeleri gerektiğine hükmetmiş ve bu hüküm hemen uygulanmıştır.¹⁶⁹ Hurûfîlerin bu denli baskıya uğramaları onların daha sonra kendilerini çeşitli tarikatların içinde gizlemelerine sebep olmuştur.

3. İşrâkîlik

Şehâbeddîn Sühreverdî'nin (ö.587/1191) kurduğu mistik ve teosofik felsefeye¹⁷⁰ verilen addır. Şark kelimesinden türetilmiş işrak kelimesi sözlükte ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına dayanmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve mânevî tecrübeye dayanan bilgi için kullanılır.¹⁷¹

Sühreverdî'ye göre hakikate ulaşmanın iki yolu vardır. Bunlardan birisi nazar ve tefekküre dayanan “bahs”, diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür. Sühreverdî bu yöntemlere göre hakikati arayanları üç gruba ayırır: 1-Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; 2-Tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; 3-Her iki yolu takip edenler. *Sühreverdî* peygamberlerle sûfîlerin çoğunu birinci grupta, *Aristo* ile onu izleyen *Fârâbî* ve *İbn Sînâ*'yı ikinci grupta gösterir. Kendisini ise üçüncü gruba dahil ederek bu gruptakilerin sayısının çok az olduğunu ileri sürer.¹⁷² Müellifimiz Bitlisî'yi de üçüncü gruba dahil edebiliriz. Çünkü o, yazdığı tefsirin mukaddimesinde,

¹⁶⁸ Fatih Usluer, *Hurufilik*, s. 17-25.

¹⁶⁹ Cahit Baltacı, “Fahreddîn Acemî”, *DİA*, C. XII, s. 82.

¹⁷⁰ İlâhî hikmet anlamındadır. Genel olarak sezgiye dayalı bilgiyle gizli hikmete sahip olduklarını iddia eden sistemler için kullanılır. (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, Vadi Yay. 1998, s. 366.

¹⁷¹ Mahmut Kaya, “İşrâkıyye”, *DİA*, C. XXIII, s. 435.

¹⁷² Kaya, “a.m”, *DİA*, s. 435.

kendisinden önce rivâyet ve dirâyet esaslarına göre yazılan *Sa'lebî*, *Beyzâvî*, *Zemahşeri*, *Begavî* ve *Şihâbüddîn el-Hindî*'nin yazdıkları tefsirlere dayandığını açıkça belirtmektedir. Bunun yanında keşf ve ilhâm ile kalbine yazılan bilgilerin kaybolmasına izin vermeden yazıya döktüğünü de kaydetmektedir.¹⁷³ Yine o *Kitâbü'n-Nüsûs* adlı eserin mukaddimesinde felsefe, Kelam, tasavvuf ve İshrâkîliği bilmeyenlerin bu eserini anlayamayacağını söylemektedir.¹⁷⁴ Bitlisî, Âdem ile Havva'nın ilk yaratılışları esnasında ruhanî varlıklar olduğunu, yanlarında ateş unsuru olmadığı için İshrâkîlerin ateşi tek başına bir unsur olarak görmediklerini söylemektedir.¹⁷⁵ Bitlisî'nin İshrâkîler gibi mücahedeye önem vermesi, yer yer onların görüşlerini zikretmesi, İshrâkîliği bilmeden onun eserini anlayamayacağımızı söylemesi, keşf ve ilhâma önem vermesi ve tefsiri için de “kalbime yazılanları karaladım” demesi onu İshrâkî olarak görmemiz için yeterlidir. Bitlisî'nin hayranı olduğu bir diğer mutasavvıf da Muhyiddin İbn Arabî'dir. İbn Arabî ve takipçileri işrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alıp vahdet-i vücûd ile birleştirmişlerdir. Onlara bu yolu açan da Gazzâlî olmuştur.¹⁷⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, İshrâkîliği bilmeyenin eserlerini anlayamayacağını söylemektedir. Onun tefsirinde İran, Hint, Yunan vb. düşüncelerin ve kültürlerin izine rastlamak bu yüzden şaşırtıcı değildir. İshrâkî Felsefe'nin kaynağı için farklı görüşler ileri sürülse de, İslâmî kaynakların yanında kadim İran hikmeti, Platon'un fikirleri, Yeni Eflatunculuk, Hermes, Sâbîlik ve Hint metafiziği bu felsefenin kaynakları arasında yer aldığını söyleyenler olmuştur.¹⁷⁷

Bitlisî'nin burçların insan karakteri üzerinde etkili olduğu düşüncesi ile İshrâkîlik arasında da benzerlikler bulmak mümkündür. Suhreverdi'ye göre felekî hareketlerin yenilenmesi ile işrâk yenilenir. İshrâkın yenilenmesi ile de hareket yenilenir ve devam eder. Böylece felekî hareketler ile süflî âlemde hâdiselerin meydana gelişi birbirini

¹⁷³ Bitlisî, *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, S nüshası, nr. 109, s. 1b.

¹⁷⁴ Bitlisî, *Kitâbü'n-Nüsûs*, Yazma eser, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa blm. nr. 1437, vr. 4a.

¹⁷⁵ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 50a.

¹⁷⁶ Süleyman Uludağ, “İshrâkıyye”, *DİA*, C. XXIII, s. 438.

¹⁷⁷ İsmail Erdoğan, “İshrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri”, *Fırat Üniversitesi İFD*, S: 8, (2003), s. 166,

izler. Ancak feleklerin hareketleri âlemdeki hâdiseleri icat edici değildir. Fakat eşyanın istidatlarını meydana çıkarır.¹⁷⁸

Ayrıca Bitlisî, yaşadığı manevi bir tecrübe esnasında Allah'ın kendisine hitap ettiğini iddia etmektedir. Bu hitaba karşılık müellifimiz “Ya Rabbe'l-erbâb” ve “Ya Müsebbibe'l-esbâb” diyerek acizliğini ifade etmektedir. Bitlisî'nin burada kullandığı Rabbü'l-erbâb kavramı İsrâkilerin kullandığı ve ‘türlerin efendisi’ diye Türkçe’ye aktarılan bir kavramdır. Bu da İsrâkiliğin etkisi olarak değerlendirilebilir.¹⁷⁹

C. Tasavvufî Durum (Dönemin Etkin Tasavvufi Grupları)

XV. ve XVI. asırlardaki tasavvufî anlayışın belirgin bir özelliği vahdet-i vücûd anlayışının etkisidir. Bu anlayışın en önemli temsilcisi Muhyiddin İbn Arabî'ye (ö. 638-1240) nispet edilen Ekberîyye mektebinin görüşlerini anlatan temel eserlerin o dönemde tercüme ve şerh edilmiş olduğu görülmektedir.¹⁸⁰ Bu yüzyılda İran'da özellikle de Tebriz ve yöresinde İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini okuyup ondaki düşünceleri benimseyenlere *Fusûsîler* denmiştir. O dönemde *Fusûsîler* aleyhinde bazı ilim adamlarının olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela Dede Ömer Rûşenî'nin halifeleri Karabağ Türkmenleri arasında irşâd faaliyetlerinde bulunurken oranın ilim adamları bunları *Fusûsî'dir* diyerek tekfir etmiş ve halkı bunlara karşı kıskırtmışlardır.¹⁸¹

Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı gibi büyük siyasi ve sosyal çalkantılara sebep olan olayların olduğu yerlerde, tekkelerin ve şeyhlerin, nüfuzu dolayısıyla daha etkili oldukları görülmektedir. Çünkü onlar mustarip insanlara en çok ihtiyaç duydukları rûhî ve mânevi sükûnu temin etmeyi vadediyorlardı. Maddi ve mânevi birçok sebeple sûfilîğin İslâm âleminin her tarafına yayılması, tekkelerin ve târikatların devletler tarafından adeta resmen tanınması, birçok devlet büyüğünün ve sultanın büyük şeyhlere mürid olması, şeyhlere çok büyük bir mânevi nüfuz bahşediyordu. Böylelikle İslâm âleminin içinde bulunduğu çalkantılı dönemlerde, kendisine kayıtsız

¹⁷⁸ İbrahim Ağâh Çubukçu, “Suhreverdi ve İsrâkiye Felsefesi”, *AÜİFD*, C. XVI, yıl, 1968, s. 181.

¹⁷⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 67a, 68b.

¹⁸⁰ Öngören, “XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler”, s. 418.

¹⁸¹ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, s. 78, ayrıca bkz. hazırlayanın önsözü s. XXXI

şartsız itaat eden binlerce müridi olan şeyhlerin, aynı zamanda büyük siyasi roller de üstlenebilecekleri düşünülmüş olacak ki, hükümdarlar onları daima koruyup kollamıştır.¹⁸²

Daha sonra ayrı bir başlık halinde ele alacağımız gibi Akkoyunlu toprağında çok sayıda mezhep, tarikat ve mistik cereyan bir arada bulunmaktadır. Böyle bir ortamda Akkoyunlu hükümdarlarının Ehl-i Sünnet inancını benimsedikleri konusunda herhangi bir şüpheyi yer verilmemektedir. Azerbaycan'a yerleşen Karakoyunluların ise Şîî mezhebine mensup oldukları kabul edilmektedir.¹⁸³ Sünnî olmalarına rağmen Osmanlılarla mücadeleye girişen Akkoyunlular idi.¹⁸⁴ 1464 yılının ilkbaharında, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın oğlu Hasan Ali, Uzun Hasan'a sığınmıştır. Diyarbakır'da sarayda Rafizîliğini ortaya çıkarınca Uzun Hasan kendisini memleketten sürmek zorunda kalmıştır.¹⁸⁵ Türk, Kürt, Rum, Çerkes, Ermeni gibi etnik; Müslüman, Hristiyan, Yahudi gibi dini grupların bir arada yaşadığı bir coğrafyaya hâkim olan Akkoyunlu ümerâsının çok çeşitli mezhep ve tasavvufî akımlara müsamaha ile yaklaşmış olmaları siyaseten gerekli idi. Bu yüzden çok çeşitli tasavvufî grubun temsilcilerinin sarayda ağırlandığı görülmektedir.

XV. yüzyılda bu bölgede Sünnî karaktere sahip bu kadar çok tasavvufî grubun olması bölgedeki Bâtînî cereyanların varlığına bağlanmaktadır. Nizâmiye medresesinin Şîîliğe karşı kurulduğu düşünüldüğünde, Şîî-Bâtînî düşüncesinin yayılmasını engelleyecek en büyük güç olarak bu tasavvufî ekoller görülmüştür.¹⁸⁶ Sünnî bir hanedan olan Akkoyunlu beylerin Tasavvufî ekolleri çokça desteklemeleri bu sebebe bağlanabilir.

Akkoyunlu, Karkoyunlu ve Osmanlı yöneticilerinin, bir tehdit oluşturmadığı sürece, tasavvufî muhitlerle kurdukları karmaşık ilişkiler, *Herat-Tebriz-İstanbul*

¹⁸² M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. bs., yay. haz. Orhan F. Köprülü, Akçağ Yay., Ankara, 2003, s. 197-198.

¹⁸³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara TTK Yay., 3. bs., 1984, s. 186.

¹⁸⁴ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çevirenin notu) s. 49.

¹⁸⁵ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 105.

¹⁸⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, Abdullah Demir, *Arşiv Belgeleri Işığında Molla Hasan Banukî*, İstanbul, Araştırma Yay., 2010, s. 13.

hattında Türk kültür ve edebiyatının gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Bu geniş coğrafyada çok çeşitli tasavvufî grupların rahat bir şekilde dolaştığı görülmektedir. Yerel idarecilerin iktidarlarını, sûfî ve sanatkârların desteğiyle güçlendirme arzusu, tasavvufî zümrelerin değişik iktidarlara ayak uydurmadaki esneklikleri ile birleşince heterodoks zümrelerin değişik adlar altında faaliyet göstermeleri kolaylaşmıştır. Pek çok Hurûfî şairin Anadolu'da, Bektaşîler ve diğer coğrafyalarda Kalenderiler içinde çok rahat hareket ettikleri görülmektedir.¹⁸⁷

Bu dönemde farklı tarikatlara mensup şeyh ve dervişler arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Nakşibendi olan Baba Ni'metullah'ın, Rûşenî olan Dede Ömer Rûşenî'yi ziyaret ettiği; yine bir Nakşibendi olan Molla Câmi'nin hem Gülşenî olan İbrahim Gülşenî,¹⁸⁸ hem de Nûrbahşi tarikatına mensup Hüsameddîn Bitlisî ile görüştüğü bilinmektedir.

Tasavvuf ve tarikatlar, Akkoyunlularda, fikri hareketliliğin yanında sosyal bir harç görevini de görmüştür. Kitle iletişim araçlarının bugünkü hız ve yaygınlıktan uzak olduğu bir dönemde, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış bir devleti tek bir otorite altında toplamanın güçlüğü ortadadır. Bu durumda hükümdarların yaptıkları şeylerden biri de halkın sevdiği ve saygı duyduğu ilim, fikir ve gönül adamları ile temasa geçmek, onlar vasıtasıyla vatandaşlara ulaşmak olmuştur.¹⁸⁹ Böylece tasavvuf erbabı, halk ile yönetim arasında bir köprü görevini görmüştür.

Akkoyunlular ile Safevî tarikat şeyhleri arasındaki ilişkiler, evlilikler yoluyla kurulan sıhri akrabalıklar çok ilginçtir. Uzun Hasan ile dostluk kuran ve onun himayesine giren Şeyh Cüneyd onun kız kardeşi Hatice Begüm ile evleniyor. Kurulan bu akrabalık ile şeyhin itibarının son derece arttığı görülüyor. Bu evlilikten Şeyh Haydar dünyaya geliyor. Şeyh Haydar dünyaya gelmeden, babası siyasi emellerin peşinden, eşi Hatice Begüm'ü Diyarbakır'da bırakarak Erdebil'e doğru

¹⁸⁷ Muhsin Macit, "Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerin Edebi Faaliyetleri", **Türkler**, C. VII, s. 696.

¹⁸⁸ Himmet Konur, "Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf", **Türkler**, C. VII, s. 537.

¹⁸⁹ Konur, "a.g.m.", **Türkler**, C. VII, s. 538.

harekete geçiyor. Amcası Şeyh Ca'fer tarafından yalnız bırakılan Şeyh Cüneyd, Şirvanşahla giriştiği mücadelede öldürülüyor.¹⁹⁰

Uzun Hasan yeğeni Şeyh Haydar'ı henüz 9 yaşında iken Erdebil'deki Safevî zaviyesinde tarikat reisliği makamına oturtmuştur. Yaşı küçük olduğu için onu büyük amcası Şeyh Ca'fer yetiştiriyordu. Şeyh Ca'fer ona ilm-i nücûm'u öğretiyordu.¹⁹¹ Henüz 9-10 yaşlarındaki Şeyh Haydar'a, yıldızlardan geleceği anlamak bilgisinin öğretilmesi, bize o dönemin kültürel ve dini ortamı hakkında ipuçları vermektedir. Esasında Şeyh Cüneyd'in Erdebil'de barınamamasının sebebi amcası Şeyh Ca'fer idi. Fakat Şeyh Haydar, Uzun Hasan'ın yeğeni idi. Ve bizzat onun tarafından da posta oturtulmuştu. Şeyh Ca'fer istemeden de olsa ilgilenmek zorunda idi.

Uzun Hasan Trabzon Rum İmparatoru'nun kızı Despina Hatun'la evliliğinden dünyaya gelen kızı Marta'yı, Şeyh Haydar ile evlendirmiştir. Bu evlilikten de İran milli devletinin kurucusu Şah İsmail dünyaya gelmiştir. Şah İsmail de Sultan Yakub'un Taçlı Hanım ismindeki kızıyla evleniyor.¹⁹²

Uzun Hasan'ın Şeyh Haydar'ı himaye etmesi, Safevîliğe teveccühü de arttırmıştır.¹⁹³ Bu ilişkiler bize Safevîliğin, Sünni bir hanedan olan Akkoyunluların hâkimiyetindeki İran'da rahat bir şekilde yayılma fırsatını nasıl yakaladığını göstermektedir. Bu siyasi ortamın Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm ile evli olan Şeyh Cüneyd'in siyasi emeller beslemesine imkân tanıdığı gibi, onun oğlu Şeyh Haydar'a da aynı ilhâmı vermiş olduğunu görüyoruz. Her iki şeyh de etraflarına topladığı müritleri aynı zamanda silahlandırmışlardır. Bir İran tarihçisi, Şeyh Haydar zamanı için Erdebil'de kamış kalem yerine, kılıçların görüldüğünü kaydetmektedir. Aynı tarihçi Şeyh Haydar'ın kendisinin de bir tüfekçi ustası olduğunu

¹⁹⁰ Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 27-35

¹⁹¹ Hinz, **a.e.**, s. 62.

¹⁹² Hinz, **a.e.**, s. 78.

¹⁹³ Hinz, **a.e.**, s. 63.

kaydetmektedir.¹⁹⁴ Daha önce bahsi geçtiği gibi Şeyh Cüneyd, Trabzon Rum İmparatorluğu'na ait kalelere başarısız akınlar düzenlemişti.¹⁹⁵

Gittikçe güçlenen Şeyh Haydar babası Şeyh Cüneyd'in izinden gitmiştir. Etrafına topladığı müritleri silahlandıran Şeyh Haydar, Hristiyan Çerkeslere karşı akınlar düzenlemiştir. Erdebil tarikatının kuvvetlenmesi Sultan Yakub'u endişelendirmiş, bunun üzerine Sultan Yakub, Şeyhi Tebriz'e çağırılmış ve ona Erdebil'i terk etmesi ve Safevî gruplarının başları halifelerle ilişkisini kesmesi talimatını vermiş ve yemin ettirilmiştir.¹⁹⁶ Esasında Şeyh Haydar'ın Hristiyan Çerkeslerle mücadele etmesinin temel nedeni, Şirvanşah tarafından öldürülen babasının intikamını almak arzusudur. Bu mücadele ile o, Şirvanşah'ın topraklarından silahlı bir şekilde geçme fırsatını yakalamakta idi.¹⁹⁷

Baştan beri onu koruyan Akkoyunlu hükümdarları egemenliklerinin zarar gördüklerini sezdikleri anda müdahale etmekten çekinmemişlerdir. Bu da bize o dönemde siyaset ve tasavvufun hangi ekseninde birbiriyle ilişkide olduğunu gösteriyor. Bu çalkantının içinde Safevî tarikatının siyasi emellerinden hiçbir zaman vazgeçemediklerini görüyoruz. Daha sonraki yıllarda bu inancın temel alındığı milli bir devletin kuruluşuna da şaşmamak gerekir.

Akkoyunlu hükümdarları keşif ehli insanlardan da yararlanmışlardır. Uzun Hasan, hayatı boyunca Şîî eğilimli Safeviyye ile Sünnî nitelikteki Gülşeniyye, Halvetiyye, Nûrbahşiyye,¹⁹⁸ Nakşibendiyye, ve Bayramiyye gibi, ayırım gözetmeden her

¹⁹⁴ Hinz, a.e., s. 65

¹⁹⁵ Hinz, a.e., s. 18-19.

¹⁹⁶ Hinz, a.e., s. 69-70.

¹⁹⁷ Hinz, a.e., s. 68-69., Carl Brockelmann, **İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çev. Neşet Çağatay, 2. bs., Ankara,TTK Yay., 2002, s. 261.

¹⁹⁸ Nûrbahşiyye'nin daha sonraki tarihlerde Şîî bir karaktere büründüğü kaynaklarda mevcuttur. Fakat Fuad Köprülü Nûrbahşiyye'nin baştan beri Şîî temayülleri olan bir tarikat olduğu görüşündedir. Ona göre Muhammed Nûrbahş'ın hocası Hâce İshak-ı Hatlânî Şîî mezhebini yaymaya çalıştığından Timurilere özellikle de Şahrûh'a düşmanlık besliyordu. Bu yüzden silsilesi İmam Musa Kâzım'a kadar çıkan Muhammed Nûrbahş ile tanışmasından sonra ondan soyundan dolayı istifade etmeye çalıştı ve daha on yaşında bir çocuk iken yanına alarak mehdiliğini ilan etti. Bkz. Franz Babinger, Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslamiyet**, çev. Ragıp Hulusi, yay. haz. Mehmet Kanar, İstanbul, İnsan Yay., 2000. s. 78. (Babinger'in **ZDMG**, 1922, 76. ciltte yayımlanmış "Der İslâm in Kleinasien" isimli makalesi Ragıp Hulusi tarafından tercüme edilerek **Darü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**'nın 1338/1922 senesi 2. yıl 3. sayısında yayımlanmıştır. Köprülü

mezhepten ve meşrepten tarikata kucak açmıştır. Bunun neticesi olarak pek çok keşif erbabı Kur'ân'dan âyetlerle Uzun Hasan'ın hâkimiyetini ve başarılarını müjdelemeye çalışmışlardır. Özellikle Kübreviyye tarikatı mensupları bu konuda biraz daha fazla gayret göstermişlerdir.¹⁹⁹ Bitlisî'nin de mensubu bulunduğu Nûrbahşîyye tarikatının Kübreviyye'nin bir kolu olduğunu göz önünde bulundurursak, Bitlisî'nin bazı âyetlerden hareketle Uzun Hasan'ın yaptığı mücadelelerin tarihini elde etmesini daha iyi anlayabiliriz. Siyasi otoritenin tasavvufî zümreler ile bu kadar içiçe olduğu bu yüz yılda etkin olan bazı tasavvufî ekolleri kısaca ele almamız faydalı olacaktır.

1. Kübreviyye

Bitlisî'nin intisab ettiği Nûrbahşîyye tarikatı, Kübreviyye'nin bir kolu olduğundan bu tarikat ile ilgili kısaca bilgi vermenin faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Bu tarikat gerek düşünceleri gerekse müritleri yoluyla Anadolu tefekkürüne ve tasavvuf düşüncesine büyük etkileri olan Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nisbet edilir.²⁰⁰ Orta Asya kökenli bir tarikat olan Kübrevîliğin kuruluşunu Necmeddîn-i Kübrâ'nın 580 (1184) yılında Hârizm'e dönüşüyle başlatmak mümkündür. Bu tarihten vefat ettiği tarihe kadar pek çok halife yetiştiren Necmeddîn-i Kübrâ'nın ve kendisinden sonra halifelerinin yoğun irşad faaliyetleri sonucu tarikat, XIII ve XIV. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan ve Irak'a kadar geniş bir alanda yaygınlık kazanmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın tarikat silsilesi, şeyhi Ammâr Yâsir Bitlisî ve Ebü'n-Necîb Sühreverdi vasıtasıyla Ma'rûf-i Kerhî'ye, ondan da imam Ali er-Rızâ yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır.²⁰¹ Şerefhan Bitlisî'ye göre Hüsâmeddîn Bitlisî'nin de tarikattaki silsilesi şeyh Ammâr Yâsir Bitlisî'ye (ö. 590/1194?) ulaşır.²⁰²

ise Babinger'in bazı hatalarını düzeltmek amacıyla tenkidî bir cevap mahiyetinde bir dizi makaleyi aynı derginin (1338/1922), 4 Eylül, 5 Teşrin-i sâni, 6 Kânûn-i sâni sayılarında yayımlamıştır. Mehmet Kanar ise bu makaleleri Latin harflerine aktararak bir kitapta toplamıştır.)

¹⁹⁹ Seyfettin Erşahin, **Türkler**, s. 203-204. Bitlisî'nin de ebced hesabıyla Uzun Hasan ile ilgili bazı tarihler elde ettiğini tezimizde başka bir başlık altında ele alacağımız için burada bu konuyu ele almıyoruz.

²⁰⁰ Necmüddin Kübra, **Tasavvufî Hayat: Usulü 'Aşare / Risâle ile'l-Hâim: Fevâihu'l-Cemâl**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 1996, s. 20.

²⁰¹ Hamid Algar, "Necmeddîn Kübra", **DİA**, C. XXXII, s. 500.

²⁰² Şerefhânel-Bitlisî, **Şerefnâme**, çev. Muhammed Ali Avnî, gözden geçirerek yeniden yayımlayan, Yahya Hişâb. Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-'arabiyyeti, Kahire, t.y., C. I, s. 351.

Bu tarikatın kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ, Şâfiî mezhebine mensup Sünnî bir mutasavvıftır. Hem te'lif ettiği eserlerinde hem de irşâd faaliyetlerinde şer'î esaslara titiz bir şekilde riâyet etmeye çalışmıştır.²⁰³ Kübrevî dervişlerinin irşâd faaliyetleri sonucunda özellikle Keşmir'de birçok Hindu ihtidâ etmiştir. XVII. yüzyılda Çin'e giren Kübrevîlerin faaliyetleri sonucu 1983 yılındaki bir istatistiğe göre Çin'de 10.000 Kübreviyye mensubunun varlığı tahmin edilmektedir.²⁰⁴

Öte yandan Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifeleri ve takipçileri İbn Arabî'nin görüşlerine ve on iki imama büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Özellikle on iki imama duyulan itibar birkaç nesil sonra bazı Kübrevîleri Şîî olmaya sevk etmiştir. Bu durum daha sonra Kübreviyye'nin Şîîlik ile uzlaştırılma çabalarına zemin oluşturmuştur. Buna rağmen Kübreviyye'nin Sünnî olduğu kesindir.²⁰⁵

2. Nûrbahşiyye

Bitlisî'nin eserlerinin mukaddimesinde Nûrbahşiyye lakabını kullandığını daha önce söylemiştik. Bu nedenle onun mensubu olduğu tarikat hakkında biraz daha fazla bilgi vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Nûrbahşiyye tarikatı, Kübreviyye'nin Seyyid Muhammed Nûrbahş'a (ö. 869/1464) nisbet edilen bir koludur. Musa el-Kâzım'ın neslinden olduğu iddia edildiğinden Mehdi unvanını aldı. Taraftarlarının bir kısmının arzusu ile de halife ilan edildi. Gazellerinin başında bütün Müslümanlarının "imam ve halifesi" denmesinin sebebi de budur. Tasavvufî manada "Vahdet-i Vücûd" fikrini benimsemiştir. "Mevcudatın levhasından bir başkasının izini iyice yıkadık; âlemin keyfiyetler ve aynı cevherden olduğunu gördük" sözü ona aittir.²⁰⁶

Seyyid Nûrbahş'a intisab edenlerin birçoğu Safeviler döneminde Şîîliği benimsemiştir.²⁰⁷ Fuad Köprülü'ye göre ise, Seyyid Muhammed Nûrbahş, Şahrûh'un

²⁰³ Süleyman Gökbulut, "Necmeddin Kübra'nın Risâle-i Sefine'si ve Tesviyetü'l-İmâd Adlı Şerhi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XII, S: 28, İstanbul, 2011, s. 62.

²⁰⁴ Reşat Öngören, "Tarikat", **DİA**, C. XL, s.102.

²⁰⁵ Algar, "Necmeddin Kübra", s. 501.

²⁰⁶ D. S. Margoliouth, "Nûrbahşiye" **İA**, MEB, C. IX, s. 355-356.

²⁰⁷ Necdet Tosun, "Nûrbahşiyye", **DİA**, C. XXXIII, s. 248.

ölümünden sonra, Solgan (Sûlikân) köyüne yerleşerek ölünceye kadar Şîlik propagandası yapmıştır. Onun halifelerinden Lâhicî ise, Safeviye saltanatını hazırlayan fikirlerin ortaya çıkması için gayret sarf etmiştir. Diğer halifesi ve aynı zamanda oğlu Kasım Feyzbahş ise tarikatı, İran ve Hindistan'da yaymaya çalışmıştır. Yine Köprülü'ye göre, Nûrbahşîyye ve Ni'metullahiye tarikatları kaynaklarını şîf-batınî cereyanlarından alarak, Safevîliğin kuruluşu için gerekli manevi ortamı hazırlama hususunda önemli görevler üstlenmişlerdir.²⁰⁸ Ancak Yıldırım Bayezid devrinin sûfilerinden Emir Sultan ismi ile şöhret kazanmış Şemseddin Buharî'nin (ö. 833/1429) Bursa'ya yerleşerek Yıldırım Bayezid'e damad olması²⁰⁹ ve Osmanlı topraklarında ilk olarak Kübrevîyye'nin bir kolu olan Nûrbahşîyye tarikatının Emir Sultan vasıtasıyla Bursa'da kurulmasına müsaade edilmesi,²¹⁰ bu tarikatın iddia edildiği gibi daha ilk dönemlerden itibaren şîf-batınî eğilimde olmadığını gösterir. Çünkü Osmanlıların şîf-batınî cereyanlara karşı mücadele ettiği biliniyor. İlk başlarda devlet tarafından desteklenerek kurulan tarikatın bu şubesinin iki nesil sonra kaybolup gitmesi sonraki yıllarda şîf bir karaktere büründüğünü gösterebilir. Günümüzde Nûrbahşîler, Pakistan'ın kuzeyinde Keşmir, Baltistan ve Ladakh'ta Şîfler, Budistler ve Hıristiyanlarla içiçe yaşamlarını sürdürmektedirler.²¹¹

Muhammed Nûrbahş'ın halifelerinden Muhammed Semerkandî Kahire'de, Burhâneddin el-Bağdâdî ise Bağdat'ta tekke kurup faaliyet göstermişlerdir. Tarikatın yayılmasını sağlayan en önemli halifeleri ise oğlu Kâsım Feyzbahş ile Muhammed b. Yahyâ el-Lâhicî'dir.²¹² Tarikat-ı Osmaniyye de denilen Nûrbahşîyye'nin zahiren

²⁰⁸ Franz Babinger, Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 79.

²⁰⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997, s.139-140.

²¹⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 7. bs., İstanbul, İFAV, 2004, s. 303. Emir Sultan yaklaşık olarak Muhammed Nûrbahş'tan otuz beş yıl önce vefat etmiştir. Bu nedenle onun Nûrbahşî olmasına şüphe ile bakmak gerekir. Ancak Emîr Sultan'ın silsilesinin, babası Seyyid Ali vasıtasıyla Nûrbahş'ın mürşidi Hâce İshak Huttalânî'ye ulaştığı bilinmektedir. Babasının Huttalânî'nin ölümünden sonra Nûrbahş'a tâbi olmuş olma ihtimali vardır. (Bkz. Necdet Tosun, "Nûrbahşîyye", *DİA*, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 249). Hamid Algar da Emir Sultan'ın Nurbahşî olmadığı kanaatindedir. (Bkz. Hamid Algar, "Nurbakhshyya", *EI*, (İng.), Leiden, 1995, C. VIII, s.136.

²¹¹ Bashir, *Messianic Hopes*, s. 244-268.

²¹² Tosun, "Nûrbahşîyye", s. 248.

terbiye ve irşad faaliyetlerinde bulunmadığını söyleyenler de vardır.²¹³ Eserlerinin mukaddimesinde açıkça Nûrbahşî olduğunu söyleyen müellifimiz Bitlisî'nin herhangi bir yerde tekke kurup faaliyet gösterdiği ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Muhammed Nûrbahş'ın mehdilik iddiası, müridlerini iki farklı gruba ayırmıştır. Onun mehdilik iddiasını, mehdî kelimesinin hidâyet edici anlamıyla sınırlayanlar olduğu gibi, yeni bir İslamî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürenler de olmuştur. Nûrbahş'ın şeyhi Huttalânî'nin önde gelen müridlerinden Abdullah Berzişâbâdî, Nûrbahş'ın mehdiliğini kabul etmemiştir.²¹⁴ Nurbahşilik üzerine önemli araştırmaları olan Shahzad Bashir “Bitlisî'nin eserleri incelendiğinde onun Muhammed Nûrbahş'ın mehdiliğini ön plana çıkarmadığı veya kabul etmediği anlaşılmaktadır” demektedir.²¹⁵ Ancak Bitlisî'nin tefsiri iyi incelendiğinde kendisinin bir mehdi beklentisi içinde olduğu açıkça görülmekle birlikte, Muhammed Nûrbahş'ın mehdiliğinden de bahsettiği ve onu mehdi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.²¹⁶ Buradaki tek sorun Bitlisî'nin, mehdinin geleceği ile ilgili verdiği hicri 900 tarihi Muhammed Nûrbahş'ın vefatından sonraki bir tarihtir. *Muhammed Nûrbahş* ise 826/1423 yılında mehdiliğini ilan etmiş ve mehdiliğini ispat sadedinde yazdığı risalede ona inananların içinde *Hüsâmeddîn Bitlisî*'yi de saymıştır.²¹⁷ Muhammed Nurbahş hicrî 869 tarihinde vefat edince Bitlisî'nin fikrinde bir değişiklik olup olmadığı bilinmemektedir. Shahzad Bashir *Hüsâmeddîn Bitlisî*'yi, *Muhammed Nûrbahş*'ın ölümünden sonra Tebriz'deki temsilcisi gibi göstermektedir.²¹⁸

²¹³ Mehmet Sadık Kehribar, **Tasavvufun İncelikleri**, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi Yay., 1974, s. 94.

²¹⁴ Tosun, “Nûrbahşîyye”, s. 248; Franz Babinger, Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslamiyet**, s. 78.

²¹⁵ Shahzad Bashir, **Messianic Hopes**, s. 168-169.

²¹⁶ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, vr. 210a.

²¹⁷ Muhammed Nûrbahş, **Risâletü'l-Hüdâ**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3702-023, vr. 101b. Yine de Bitlisî'nin ahirzaman ifadesinin ebced hesabına göre 900 tarihini mehdinin ortaya çıkacağı tarih olarak zikretmesi, onun daha sonra Muhammed Nûrbahş'ın mehdi olduğu ile ilgili görüşünden vazgeçtiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Nûrbahş'ın **Risâletü'l-Hüdâ**'yı yazdığı tarih bu tarihten çok öncedir.

²¹⁸ Bashir, **Messianic Hopes**, s. 165.

Muhammed Nûrbahş'ın (ö. 869/1464-65) İbrahim Hakkı Konyalı tarafından incelenen *Câmi'ü'l-Letâif* isimli eserinde tarikat silsilesini, “pirimiz, yüce şeyhimiz, büyük kutub” gibi ifadelerle andığı Nakşibendiyye meşâyihinden olduğu söylenen Ali Semerkandî'ye dayandırması²¹⁹ onun Nakşibendiyye ile de ilişkisine güzel bir örnektir.

3. Halvetîyye

Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-98) nisbet edilen bu tarikat, İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Ömer el-Halvetî önce Hârizm'de daha sonra da Karakoyunlu hâkimiyetinde bulunan Tebriz'e giderek irşad faaliyetini sürdürmüştür. Halvetî nisbesi kırk tane erba'ini birbiri ardınca tamamladığı ile ilgili bir rivâyet ile halvet halindeki zikre aşırı bağlılığından kaynaklandığı söylenir.²²⁰ Tarikatın ikinci pîri, bir bakıma gerçek kurucusu olan Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ise Şamahı'da doğup 868'de (1463-64) Bakü'de vefat etmiştir. Bu sebeple Halvetiyye tarikatı Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Nesebinin İmam Musa Kâzım'a ulaştığı rivâyet edilir. Onun tadrîs ve irşâd halkasında yetişen halifelerden biri de Dede Ömer Rûşenî'dir. Şeyh Yahyâ-yı Şîrvânî'nin vefatından sonra Halvetî tarikatından ortaya çıkan ilk kolun Rûşeniyye olduğu söyleniyor. Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden çok etkilenen tarikatın diğer tarikatkatlardan ayrılan en önemli özelliği kolayca teşkilatlanması ve aydın çevrelerde daha fazla ilgi görmesidir.²²¹

4. Rûşeniyye

Halvetiyye tarikatına nisbet edilen ana kollarından biri olan tarikat, Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifesi olan Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) tarafından kurulmuştur. Aslen Aydınli olan Rûşenî, tahsilini Bursa'da yapmıştır. Dede Ömer Rûşenî

²¹⁹ Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf**, s. 225-226.

²²⁰ Sâdık Vîcdânî, **Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye)**, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995, s. 175.

²²¹ Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, **DİA**, C. XV, s. 393-395; Vîcdânî, **Tarikatler ve Silsileleri**, s. 178-179; Hasan Küçük, **Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri**, 2. bs. İstanbul, Türdav Basım ve Yayımları, 1980, s. 99.

gençliğinde kötü kişilerle arkadaşlık kurmuş ve bu yüzden kötü bir hayatın içine düşmüştür. Daha sonra tahsilini ilerletmek amacıyla İran'a gitmek için yola çıkmış, Karaman'da bulunan büyük kardeşi Halvetî şeyhlerinden *Alâeddin*'i ziyaret etmiştir. Kardeşinin yol göstermesiyle Tasavvufa yönelmiş ve Bakü'ye giderek Şeyhi Yahyâ-yı Şîrvânî'nin müridi olmuştur.²²² Şîrvânî'nin vefatından sonra yerine geçen Dede Ömer Rûşenî, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Tebriz'i başkent edinmesinden sonra kendisini davet etmesi üzerine Tebriz'e gitti ve sultanın hanımı Selçuk Hatun'un yaptırdığı dergâha yerleşti.²²³ Uzun Hasan'ın Cuma günleri tertip edilen ilim meclisinde daima en çok saygıya nail olmuştur. Dede Ömer Rûşenî'nin Muhyiddin İbn Arabî'nin çizgisini takip ederek *Fusûsü'l-Hikem*'deki anlaşılmayan noktalara yapılan itirazlara cevap vermiştir. Rûşenî'ye daha çok Azerbaycan çevresiyle Tebriz ve civarında yayılmıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya geldiği, Erzurum ve Diyarbakır gibi şehirlerde yayıldığı kaydedilmektedir.²²⁴

5. Gülşeniyye

Halvetiyye tarikatının *İbrâhim Gülşenî*'ye (ö. 940/1534) nisbet edilen bir kolu olan bu tarikat ilk defa Kahire'de kurulan bir tekke ile temelleri atılmıştır, Gülşeniyye'nin silsilesi *İbrâhim Gülşenî*, *Dede Ömer Rûşenî*, *Pîr-i Sâni Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî*, *Pîr Sadreddin*, *Ahî İzzeddin*, *Ahî Mîrem* vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının pîri *Ömer el-Halvetî*'ye ulaşır.

Osmanlı topraklarında XVI. yüzyıldan sonra faaliyet göstermeye başlayan tarikat, fikir, yorum ve tavırlarından dolayı zaman zaman tepki toplamıştır. Bu tarikat mensupları vahdet-i vücûd anlayışını benimsediklerinden dolayı ulemâ ve merkezi yönetim tarafından mülhîd ve zındık telakki ediliyorlardı. Bu nedenle Kanuni Sultan Süleyman İbrahim Gülşenî'yi İstanbul'a davet etmiş, bu davete icabet eden Gülşenî'nin yapılan soruşturmadan sonra hakkındaki iddiaların asılsız olduğu

²²² Hasibe Mazioğlu, "Dede Ömer Rûşenî ve Çoban-Nâme'si", **I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi**, Konya, Selçuk Üniv. Yay., 1988, s. 49-50.

²²³ Dede Ömer Rûşenî ölmeden önce, bu tekkeye yerleşmeyi kabul etmekten duyduğu pişmanlığı dile getirecektir.

²²⁴ Reşat Öngören, "Rûşeniyye", **DİA**, C. XXXV, s.271-272.

anlaşıldığında Mısır'a dönmesine izin verilmiştir.²²⁵ Tarikatın İstanbul'da tekke açması da bu soruşturmadan sonra olduğu anlaşıyor. Zındıklık ve mülhidlik suçlamalarının bu tarihten sonra da devam ettiği görülmektedir.

İbrahim Gülşeni'nin mürşidi Dede Ömer Rüşenî'nin Muhyiddin İbn Arabî hayranı olduğu, meclislerinde Fusûsü'l-Hikem'i okutması sebebiyle sert tenkitlere maruz kaldığı bilinmektedir. Dede Ömer Rüşenî'nin vefatından sonra Akkoyunlu sultanı Yakub Bey'in, devrin âlimleri ile İbrahim Gülşeni arasında Fusûsü'l-Hikem'in tenkide konu olan meseleleri üzerine tartışmalar yaptırmıştır. Bu tartışmalar sonucunda Gülşenî'yi haklı bulan bazı âlimler ona intisap etmiştir.²²⁶ *Celalüddîn Devvânî*'nin de bulunduğu bu tartışmalı toplantılara Bitlisî'nin de katıldığı kayıtlarda mevcuttur.²²⁷

6. Safeviyye

Safeviyye'yi ayrı bir başlık halinde ele almamızın nedeni, tarikat şeyhlerinden Şeyh Cüneyd'in, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile evlilik yoluyla kurduğu akrabalık ilişkisi ile Safeviyye'nin başta Sünnî bir tarikat iken zamanla tamamen Şiîleşmiş olmasıdır. Bu akrabalık ilişkisinden aldığı cesaretle Şeyh Cüneyd'in siyasi emeller peşinde koşması, dönemin tasavvuf erbabı ile devlet ricâlinin ilişkisine ve bir tarikatın siyasal bir oluşuma dönüşümüne güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Safevî tarikatı adını, tarikatın pîrî olan *Safîyyüddîn*'den (ö. 735/1334) almaktadır. Bu zat 1252 yılında Hazar Denizi'nin güney batı kıyılarına yakın Erdebil civarında dünyaya gelmiştir. Şeyh Safîyyüddîn soyunu Hz. Ali'ye kadar götürüyordu.²²⁸

Şeyh Safîyyüddîn bir Halvetî şeyhi olan *Gîlânî Şeyh Zahid*'e intisap etti, onun vefatından sonra onun yerine geçti. Bir süre sonra da Erdebil'e dönerek Halvetîlik tarikatı ile diğer bazı sûfî anlayışları sentezleyerek *Safevîyye* veya *Erdebîliyye* adıyla anılan yeni bir tarikat kurdu.²²⁹ Bu tarikat Azerbaycan'dan Çin Türkistanı'na,

²²⁵ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 276-279.

²²⁶ Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, C. XIV, s. 256-258.

²²⁷ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, s. 41.

²²⁸ Hınz, *a.e.*, s. 5, Reşat Öngören, "Safîyyüddîn Erdebîlî", *DİA*, C. XXXV, s. 476.

²²⁹ Şeyh Safîyeddîn Erdebîlî İshak İbni Cebraîl, *Makâlât: Şeyh Safî Buyruğu*, haz. Sönmez Kutlu,

Suriye'den Hicaz'a, Anadolu ve Rumeli'ye kadar çok geniş bir çevrede binlerce müride sahip olmuştur. *Safiyüddîn-i Erdebîlî*'den sonra tarikatın başına sırasıyla *Sadreddîn-i Erdebîlî* (ö. 794/1392), *Hâce Ali* unvanıyla tanınan *Alâeddîn-i Erdebîlî* (ö. 832/1429), *Şeyh Şah* diye bilinen *Şeyh İbrâhim*, *Şeyh Cüneyd*, *Şeyh Haydar* ve *Şah İsmâil* geçti.²³⁰ Bu Şeyhlerin şöhretleri Osmanlının payitahtı Bursa'ya kadar ulaşmıştı. Bu nedenle her yıl Erdebil'e *çerağ akçesi* adı altında kıymetli hediyeler gönderilirdi.²³¹ Şeyh Safiyyüddîn ve üç nesle kadar kendisinden sonra gelenler hiçbir siyasi hırs taşımadan sadece tarikat işleri ile ilgilendiler.²³² Şeyh İbrahim'den sonra yerine geçen oğlu *Şeyh Cüneyd* ise siyasi emellerin peşinden koşmuş onunla birlikte tarikat siyasal yönü ağır basan bir oluşuma dönüşmüştür.²³³

Şeyh Cüneyd siyasi amaçlarını gerçekleştirmek için pek çok mücadeleye girişmiş bu mücadelelerden umduğunu bulamayınca son olarak Trabzon Rum İmparatorluğu'na ait bir kaleye saldırı düzenlemiştir. Bundan da umduğunu bulamayınca, Kuzey Mezopotamya'da şöhret bulan ve ülkesini durmadan genişleten Uzun Hasan'dan, ortak düşman Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah nedeniyle destek bulma ümidi ile yola çıktı. Öteden beri dervişlerin ve din adamlarının dostu olduğu söylenen Uzun Hasan'a bu umutlarla giden Şeyh Cüneyd orada hüsnü kabul gördü.²³⁴ Üç yıl Uzun Hasan'ın misafiri olan Şeyh, Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile evlendi.²³⁵ Uzun Hasan da Safevî emir ve dervişlerin her birine derecelerine uygun mevkiler vermişti. Şeyh Cüneyd Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin bulunduğu Âmid ve çevresine Safevî tarikatının yayılması için pek elverişli bir ortam bulmuştu. Şeyh Cüneyd, Uzun Hasan'ın izniyle Akkoyunlu ülkesinin her tarafına yeni müridler kazanmak amacıyla halifeler (vekiller) tayin ediyordu.²³⁶ Bu nedenle tarihçiler Şeyh

Nizamettin Parlak, İstanbul, Horasan Yay., 2008, s. 18 (Hazırlayanların mukaddimesi).

²³⁰ Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, C. XXXV, s. 460.

²³¹ Hinz, *a.e.*, s. 7.

²³² Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, 2. bs., Ankara,TTK Yay., 2002, s. 261.

²³³ Öngören, "Safeviyye", s. 461.

²³⁴ Hinz, *a.e.*, s. 21-22, 26.

²³⁵ Bu evlilikten doğan Şeyh Haydar daha sonra dayısının kızı Halime Begüm ile evlenerek Akkoyunlularla bağlarını güçlendirmiştir.

²³⁶ Hinz, *a.e.*, s. 27.

Cüneyd'in, Uzun Hasan ile buluşmasını Yakın Doğu tarihinin gelişmesinde çok önemli bir hâdise olarak görmektedirler.²³⁷

Bu tarikat başta Sünnî bir oluşum iken zamanla tamamen şîileşmiştir. Sünnîlikten Şîîliğe dönüşmenin bu sûfî tarikatın başında bulunan Şah İsmail'in XVI. yüzyılın başında, İsnââşeriyye Şîîliğinin resmi mezhep olarak kabul edildiği Safevî devletini kurması ile başladığı söylenmektedir. O dönemde Erdebil halkının çoğu Şâfiî ve Şeyh Safî'nin müridi olmasına rağmen muhtemelen Şah İsmâil'in, İsnââşeriyye Şîîliğini resmi mezhep olarak kabul etmesiyle birlikte, Şeyh Safî'nin Şâfiî oluşu ile ilgili bilgiler zamanla tahrif edilerek Şîî bir şahsiyet olarak sunulduğu görülmektedir.²³⁸

Bu tarikatın içinde çok sayıda Türk kökenli müridin varlığı ise Timur'un Ankara Savaşında esir aldığı 30.000 sayıda Türk'ü, tarikatın başında bulunan Hâce Ali'nin isteği ile serbest bırakmasına bağlanmaktadır.²³⁹ Ayrıca Safevîyye tarikatına mensup kişilerin muharebelerde Türkçe söyledikleri türküler de bununla izah edilmektedir.²⁴⁰

7. Nakşibendiyye

Bitlisî'nin yaşadığı Tebriz, ilk Safevî başşehri ve aynı zamanda Nakşibendi faaliyetinin de merkezlerindendi²⁴¹ Biyografi kitaplarında ise Bitlisî'nin, Nakşibendiyye'nin önemli temsilcilerinden Molla Câmî ile görüştüğüne dair kayıtlar bulunduğundan bu tarikat ile ilgili kısaca bilgi vermenin yararlı olduğu kanaatindeyiz.

Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbet edilen bu tarikat İslâm dünyasında *Kâdirîyye*'den sonra en yaygın olan tarikattır. *Nakşibendiyye*, anavatanı Orta Asya'da *Kübreyye* ve *Yeseviyye* başta olmak üzere hemen hemen diğer bütün tarikatların

²³⁷ Hinz, a.e., s. 25.

²³⁸ Şeyh Safiyeddin Erdebilî İshak İbni Cebraîl, **Makâlât: Şeyh Safi Buyruğu**, s. 19, 21.

²³⁹ Öngören, "Safeviyye", s. 460. (Faruk Sümer bu hadisenin gerçekte ilgisinin olmadığını iddia etmektedir. (Bkz. Faruk Sümer, **Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yay., Ankara, 1976., s. 6-7.)

²⁴⁰ Hinz, a.e., s. 9.

²⁴¹ Hamid Algar, **Nakşibendilik**, haz. A. Cüneyd Kösal, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 397.

yerini almış, Arap yarımadası, Mağrib ve aşağı Sahrâ Afrikası dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılmıştır.²⁴²

Nakşîlik'te Muhyiddin İbn Arabî'nin bazı sistematik düşüncelerine yönelik eleştirel bir tavır söz konusu ise de bu tavrın, tarikatın *Müceddidiyye* kolunun kurucusu *İmâm-ı Rabbânî* öncesinde kökleri bulunmamaktadır. *Ubeydullah Ahrâr*, *Muhammed Pârsâ* ve *Abdurrahman-ı Câmî* gibi ilk dönem Nakşibendî şeyhleri İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü benimsemişlerdir.²⁴³ Hatta Abdurrahman-ı Câmî, bazı şiirlerinde Nakşibendîliğin temel ilkelerini Muhyiddin İbn Arabî'nin terimleriyle ustaca mezcetmiştir.²⁴⁴ Bunun için İbn Arabî tarafından işlenen vahdet-i vücûdu esas alan tasavvuf anlayışını Nakşibendiyye tarikatının tasavvuf anlayışı ile Molla Câmî'nin kaynaştırdığı kabul edilmektedir.²⁴⁵

D. Bitlisî'nin Yaşadığı Yer ve Zamandaki İlmî Durum

Bitlisî'nin tefsiri incelendiğinde riyaziyyât denilen hendese, aritmetik ve hey'et ilmi (astronomi) ile ilgili detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Bu bilgiler, dönemin bilimsel faaliyetleri konusunda önemli ipuçları da içermektedir. Bu nedenle bu çalışmada, onun tefsirindeki astronomi ile ilgili açıklamaların kaynağının tespiti önem arzemektedir. Bunun için, bu başlık altında, onun yetiştiği bilimsel ortamın onun yorumlarını ne ölçüde etkilediği araştırılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi insanın dikkatini evrene ve kâinata çekmekte ve insanı, ondaki yaratılışın mükemmelliğini düşünmeye sevketmektedir.²⁴⁶ Güneş ve ayın zamanı tayin etme ölçüsü olduğunu ifade eden,²⁴⁷ onların belli bir düzende yörüngelerinde hareket eden gök cisimleri olduğunu söyleyen yine Kur'ân-ı Kerîm'dir.²⁴⁸ Hamidullah'a göre, evrenin yaratılışı üzerinde düşünmeyi, göklerin ve yerin nasıl insanın emrine verildiğini araştırmayı isteyen bizzat Kur'ân-ı Kerîm

²⁴² Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *DİA*, C. XXXII, s. 335.

²⁴³ Algar, "a.m", *DİA*, C. XXXII, s. 335.

²⁴⁴ Algar, "a.m", *DİA*, C. XXXII, s. 336.

²⁴⁵ Ömer Okumuş, "Câmî Abdurrahman", *DİA*, İstanbul, 1993, C. VII, s. 95.

²⁴⁶ Mülk, 67/3-5.

²⁴⁷ En'âm, 6/96.

²⁴⁸ Rahmân, 55/5., Yâsîn, 36/38-40.

olduğu için, çok erken dönemlerden itibaren Müslümanlar fizik, kimya, astronomi gibi ilimleri geliştirmişlerdir.²⁴⁹ İbadetlerin muayyen vakitlerde yapılmasının zorunlu olması, Müslümanları çok erken vakitlerden itibaren ilmî araştırmalara yöneltmiştir. Bunun sonucunda Müslümanlar pek çok ilim dalının gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

İslâm dünyasında astronomi çalışmaları, takvim hesaplamalarının yapılması, farklı coğrafi bölgelerdeki yerleşim merkezlerinin kible istikametlerinin tespiti, ibadet vakitlerinin tayini vb. sebeplerle hükümdarlar tarafından teşvik edilmiştir.²⁵⁰ İslâm'ın 150. yılında Abbasî halifesi, bazı Hint astronomlarını Bağdat'a davet etmiştir. Onların yanlarında getirdikleri, Sanskritçe yazılmış çok hacimli ve mütekâmil astronomi ve matematik kitabı, daha sonraları Müslümanlar tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu faaliyetler ile birlikte İslâm dünyasında astronomi ilmî başlamıştır. Bu ilerleme neticesinde II. yüzyılın sonuna doğru Batlamyus'un Almagest adlı astronomi kitabı tercüme edilmiştir.²⁵¹ İslâm dünyasında ilk rasathanelerin; astronomi ile bizzat uğraşan, kendisi için önemli astronomik gözlem ve ölçümleri bizzat düzenleyen ve bu tür ilmi çalışmalara katılan ve gerekli aletleri inşa ettiren Halife Me'mûn (ö. 198-218/813-833) zamanında Bağdat'ın Şemmâsiyye semtinde ve Şam'ın kuzeyindeki Kâsiyûn tepesinde kurulduğu görülmektedir.²⁵²

Bağdat ve Şam'da kurulan bu rasathâneler sayesinde birbuçuk yüzyıl sonra yeni rasathaneler kuruldu. Buveyhî hükümdarı *Şerefüddeve Ebu el-Fevâris Şirdir* (372-379/983-989) tarafından 378/988 yılında yine Bağdat'ta bir başka rasathane kuruldu. Yaklaşık altı yıl sonra bir başka Buveyhî *Fahrüddeve Ebu el-Hasan Ali b. Rüküddeve* (366-387/976-997) astronom *el-Hucendî*'nin arzusunu yerine getirmiş ve 384/994 yılında Rey kentinde (Tahran'ın güneyinde) özel bir rasathane kurdurmuştur. Bundan yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra da *Alâüddeve b. Kâkûyâ* (398-

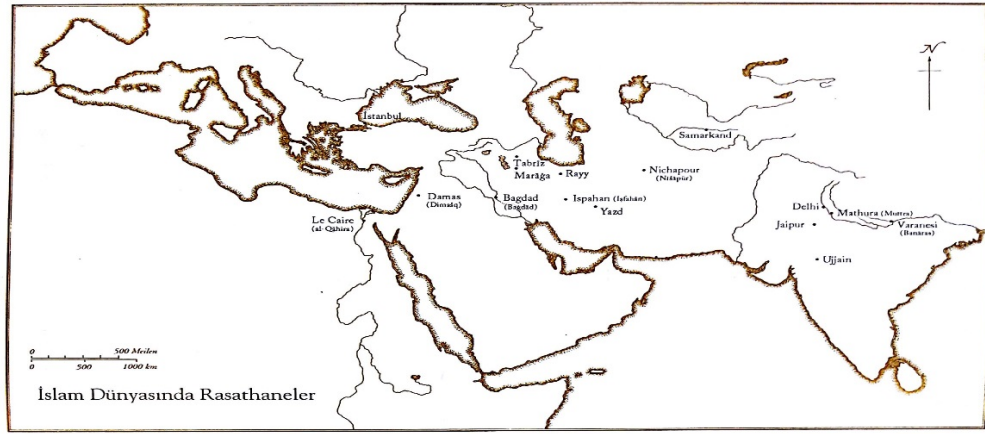
²⁴⁹ Muhammed Hamidullah, **İslâm'a Giriş**, çev. İbrahim Arif Koytak, Veysel Uysal, İstanbul, Beyan Yay., 2003, s. 258.

²⁵⁰ İsmail Yakıt, Nejdî Durak, **İslâm'da Bilim Tarihi**, Isparta, Tuğra Matbaası, 2002, s. 71.

²⁵¹ İrfan Yılmaz, **Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin**, İstanbul, Yitik Hazine Yay., 2009, s. 107-108.

²⁵² Fuat Sezgin, **İslâm'da Bilim ve Teknik**, çev. Abdurrahman Aliy, Eckhard Neubauer, 2. bs, İstanbul, İBB Kültür A.Ş. Yay., Nisan, 2008, C. II, s. 19.

434/1007-1041) tarafında Hemedân'da bir rasathane kurulmuştur. Selçuklu hükümdarı *Melikşâh b. Alparslan* (465-485/1072-1092)'ın emriyle İran'da da bir rasathane kurulmuştur. Kurum olarak ve aletleri ile rasathane VII/XIII. yüzyılda göz kamaştırıcı bir gelişme kaydetmiştir. Merâğa'da kurulmuş rasathane ise oldukça ileri seviyede geliştirilmiş aletlerle donatılmıştır.²⁵³



İslâm dünyasında Bitlisî'nin de yaşadığı bölgede kurulan rasathâneleri gösteren harita²⁵⁴

Müslümanların astronomi alanındaki son sıçramaları Bitlisî'nin de yaşadığı XV. yüzyılda Semerkant'ta gerçekleştirilmiştir.²⁵⁵ Bu nedenle XV. yüzyılda Semerkant'ta Uluğ Bey'in (ö. 1449) rasathanesinden bahsetmek gerekir. Rasathâne ve buradaki faaliyetlerle ilgili bilgilerin önemli bir kısmı *Cemşîd el-Kâşî*'nin 1421 veya 1422'de babasına yazmış olduğu iki mektuptan öğrenilmektedir.²⁵⁶ Cemşîd el-Kâşî'nin verdiği bilgiye göre ilim adamlarının en seçkinleri Semerkant'ta toplanmış bulunuyordu. Bütün ilim dallarında ders verebilen müderrisler özellikle de fen ve matematik ilimleri üzerinde çalışıyorlardı.²⁵⁷ *Kâşî*, Semerkant'taki ciddi astronomi

²⁵³ Sezgin, *İslâm'da Bilim*, s. 20-23.

²⁵⁴ Sezgin, *İslâm'da Bilim*, s. 24.

²⁵⁵ Tevfik Fehd, "İlm-i Felek", *DİA*, C. XXII, s. 129.

²⁵⁶ Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkanddeki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara, TTK Basımevi, 1985.

²⁵⁷ Aydın Sayılı, *a.e.*, s.78.

faaliyetlerinin 1408-1410 yıllarında başladığını belirtmektedir. Rasathânedede gezegenlerin ve yıldızların hassas gözlemlerini yapmak üzere hazırlanmış çok sayıda gözlem aracının bulunduğu ve daha öncekilere nazaran farklılıklar gösteren bu aletlerin tamamının özel olarak tasarlandığı, hatta bir kısmının Cemşîd el-Kâşî tarafından icat edildiği bilinmektedir.²⁵⁸ Uluğ bey gözlem evinin idaresini Bursalı *Kâdîzâde-i Rûmî* ile *Gıyâseddin Cemşîd*'e vermiştir. Bu ikisinin ölümünden sonra rasathanenin idaresi ünlü matematikçi *Ali Kuşçu*'ya²⁵⁹ geçmiştir. *Uluğ Bey*'den sonra bir süre oğlu *Abdüllatif* tarafından faaliyetleri sürdürülen rasathânenin elli yıl kadar ayakta kaldığı, ancak daha sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı tahrip edildiği anlaşılmaktadır.²⁶⁰

Ali Kuşçu'nun Uzun Hasan'ın sarayında bulunduğu sırada Bitlisî'nin onunla görüşmüş olma ihtimali vardır. Bizim tahminlerimize göre Bitlisî o sıralarda tefsirini yazmaktaydı. İhtimal dâhilindeki bu görüşme bize, Bitlisî'nin, tefsirinin pek çok yerinde göklerden, feleklerden, burçlardan, yer küresinden bahseden pasajların bilimsel kaynağı konusunda önemli ipuçları içermektedir. Bitlisî'nin bu açıklamaları için kendisinden önceki klasik mirastan faydalandığını inkâr edemeyiz. Ancak onun, tefsirinde, bu tür astronomik gözlem sonuçlarına yer vermiş olması bize o çağda İslâm dünyasının içinde bulunduğu bilimsel gelişmeye de ışık tutmaktadır. Böylece Batı Âlemi'nde dünyanın düz olduğunu düşünenlerin olduğu bir zaman diliminde²⁶¹ Doğu'da Bitlisî gibi bir mutasavvıfın dünyayı bir küre gibi düşünmesini daha iyi anlayabiliriz.²⁶²

²⁵⁸ Salim Aydıüz, "Semerkand Rasathânesi", *DİA*, C. XXXVI, s. 486.

²⁵⁹ Ali Kuşçu 1470-1472 yılları arasında Uzun Hasan'ın sarayında bulunmuştur. Daha sonra Uzun Hasan tarafından Fatih Sultan Mehmed'e elçi olarak gönderilen Ali Kuşçu, ilmine hayran kalan Fatih'in ısrarı üzerine, elçilik görevinden sonra İstanbul'a dönmüş ve Fatih tarafından Ayasofya Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Bu tayin İstanbul'daki Astronomi ve Metamatik çalışmalarına canlılık getirmiştir. (Bkz. Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, C. II, s. 408-409.)

²⁶⁰ Aydıüz, "Semerkand Rasathânesi", s. 487. Daha detaylı bilgi için bkz. Lütfi Göker, *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi*, İstanbul, MEB Yay., 1995.

²⁶¹ Yavuz Unat, "Yer", *DİA*, C. XLIII, s. 480.

²⁶² *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 38b.

E. XV. Yüzyılın Kur'ân Algısı

Tarih boyunca Müslüman gruplar, fırkalar, mezhepler veya devletler, girişilen siyasi mücadelelerin haklılığını ileri sürmek için, Kur'ân âyetlerine, hükümdarların arzularına muvafık neticelere işaret eden manâlar vermişlerdir. Bunun için de çoğu zaman ebced hesabından faydalanılmıştır. Birbiri ile mücadele eden iki Müslüman topluluğun içinde bulunan din âlimleri veya mutasavvıflar, bağlı bulundukları sultanın zaferini Kur'ân'la muştulamışlar. Örneğin bazı müfessirler, bazı âyetlerde adı belli olmayan fakat övgüye değer bulunan tarihi kişilikleri mensubu bulunduğu toplumdan gösterebilmektedir.²⁶³ Aynı davranış biçimi, Kur'ân'da yerilen bazı kişilik veya toplumların kimliği ile ilgili olarak da sergilenmiştir. Örneğin yerilen kişilik, karakter veya toplum, sevilmeyen ve düşman olarak görülen kavimden gösterilebilmiştir. Bu başlık altında bütün bir XV. yüzyılın Kur'ân algısını ele almamız tezimizin sınırlarını aştığı için sadece Bitlisî'nin yaşadığı yer ve zaman ile sınırlı kalınacaktır. Akkoyunlular ile Osmanlılar sürekli mücadele halinde oldukları ve mücadelelerinin haklılığını Kur'ân âyetlerine dayandırma çabası içinde oldukları için bir mukayese imkânını sunmak amacıyla Osmanlı cephesinden de birkaç örnek sunulacaktır.

İlgilendiğimiz dönemin ilim adamları, tabi oldukları sultanlarının başarılarını Kur'ân'a ve hadise dayandırmak için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bunu yaparken âyetleri, bağlamından kopararak bâtinî te'vîl metodunu kullanmışlardır. Bu metodu kullananlar arasında Bitlisî'nin yanı sıra tarihçi Fadlullah, Tihriânî, Giyâsî ve ünlü kelâmcı Devvânî'yi saymak mümkündür.

Örneğin Bitlisî'nin yaşadığı XV. yüzyılda, Akkoyunlu hükümdarı *Yakup Bey* döneminin tarihçisi *Fadlullah Rûm* sûresi 3. âyetine atıfta bulunarak بضع سنين ifadesinin *Uzun Hasan*'ın Karakoyunlular ile giriştiği mücadelede kazandığı zaferin yılı 872'ye (1467); ارض اءنى التركibinin de el-Cezîre'ye tekâbül ettiğini iddia etmektedir. Aynı tarihçi Nûr sûresi 55. âyetinde yer alan منكم kelimesi ile حسن بيك

²⁶³ Erdoğan Pazarbaşı, "Osmanlı Dönemi Kur'ân Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler," *Erciyes Üniversitesi SBED*, yıl, 2001, S: 11, s. 114.

(Hasan Bey) ifadesinin ebced hesabına göre değerinin 150 olduğunu, bunun da *Uzun Hasan*’a işaret ettiğini söylemektedir.²⁶⁴ Yine dönemin bir diğer tarihçisi *Gıyasî* de Rûm sûresi 3. âyetinden hareketle Akkoyunluların sürekli Karakoyunlulara mağlup olduğunu, أدنى الأرض ifadesinin de küçük Ermeniye’ye, dolayısıyla bunun da Akkoyunluların Karakoyunlulara olan galibiyetine işaret ettiğini iddia etmektedir.²⁶⁵ Akkoyunlu devletinin yönetim felsefesi ve devlet anlayışının felsefi/teorik temellerini oluşturan ünlü Eş‘ârî kelâmcısı *Celâleddin Devvânî* de Uzun Hasan’ın hâkimiyetine hadislerden destek bulmaya çalışanlardandır. O, “Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir yenileyici/müceddid gönderecektir” hadisine dayanarak *Uzun Hasan*’ı IX. yüzyılın müceddidi (*el-meb‘ûsu el-mie et-tis‘a*) olarak görmektedir.²⁶⁶ Bitlisî de Rûm sûresindeki ilgili âyetleri yorumlarken بضع kelimesinin ebced hesabına göre değerinin 872 olduğunu, bunun da Fatih Sultan Mehmed’in Uzun Hasan’ı mağlup ettiği tarihe işaret ettiğini iddia etmektedir.²⁶⁷ Aslında Bitlisî’nin işaret ettiği mücadele miladi 1473 yılında Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasında meydana gelen Otlukbeli savaşıdır. Bu tarihin hicrî takvime göre karşılığı 877/878’dir. Bitlisî ‘birkaç’ anlamına gelen بضع kelimesinden hareketle Arapça’da bu ifadenin 3 ile 9 arasında bir sayıyı ifade ettiğini düşünmüş ve bunun için de 872 sayısına 5 rakamını ekleyerek 877/878 sayısını elde etmiştir. Hüsâmeddîn Bitlisî, daha da ileri giderek A‘râf sûresindeki المص harflerinin de Uzun Hasan’ın Akkoyunluları dağılmaktan kurtardığı tarihe işaret ettiğini iddia etmektedir.²⁶⁸

²⁶⁴ Ebü'l-Hayr Eminüddin Fazlullah b. Ruzbihan b. Fazlillah İsfahânî Huncî, **Tarih-i Alemârây-ı Eminî= Tarikh-i Alam-Ara-yi Amini**, 927/1521, (İngilizce tercümesi ile birlikte) Ed. John E. Woods, trc. Vladimir Fedorov Minorsky, The Royal Asiatic Society, London, 1992, s. 31-32 (İngilizce tercümesinde s. 18)

²⁶⁵ Marianne Schmidt-Dumont, **Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tarih al-Giyatı**, Freiburg, Klaus Schwarz Verlag, 1970, s. 29-31. (Eserin içinde Arapça aslı mevcuttur.)

²⁶⁶ Erşahin, “Türk Hakimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hakimiyet Anlayışı Ve Yönetim Yapısı”, **Türkler**, C. VII, s. 202.

²⁶⁷ **Cami‘u’t-Tenzîl**, C. II, nr. 110, vr. 79a.

²⁶⁸ **Cami‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 78a. Bu konunun ayrıntıları ve Bitlisî’nin istediği sonucu elde etmek için harfleri nasıl değiştirdiği ile ilgili ayrıntıları tezimizin III. Bölümünde “Hurûfliliğin İzleri” başlığı altında ele alınacaktır.

Akkoyunlular döneminde başka ilim adamlarının da özellikle Uzun Hasan'ın hâkimiyetinin dayanaklarını Kur'ân ve Hadis'e dayandırdıkları görülmektedir. Dönemin tarihçisi Tihirânî eserine “Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah yüceler yücesidir. Ve O'nun her şeye gücü yeter.”²⁶⁹ âyetiyle başlamakta ve hâkimiyet teorisinin en önemli dayanaklarından olan “Allah'a ve Resulü'ne ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) itaat edin.”²⁷⁰ âyeti ile “Kim zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliye âdeti üzere ölür.”²⁷¹ hadisini zikretmektedir.²⁷² Bitlisî de zamanın imamına uymak gerekir derken aynı hadisi kendisine dayanak yapmıştır. Yine o, *وَأَنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا* “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin...”²⁷³ meâlindeki âyeti tefsir ederken imamın bulunduğu tarafa yardım etmek gerektiğini söylemektedir.²⁷⁴ Bitlisî bazen tamamen ahiret hayatı ile ilgili olan âyetleri de bu düşüncesine uygun bir şekilde tefsir etmektedir. Mesela o, “Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla. (O gün) her kime kitabı sağından verilirse işte onlar kitaplarını okurlar ve kıl kadar haksızlığa uğratılmazlar.”²⁷⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken zamanın imamına uymanın vacip olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁶ Ahiret hayatını anlatan bir âyetin bu şekilde bir okumaya tabi tutulması, âyetin zâhiri manasıyla ilgisi olmadığı gibi siyasi düşüncesine ilâhî bir mesned bulmak isteyenlerin önüne de uçsuz bucaksız alanlar açma ihtimalini içinde barındırmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed cihetinde de durum pek farklı değildir. XVII. yüzyıl Osmanlı tarihçisi, *Müneccimbaşı Ahmet Dede* (1631-1702) yazdığı tarih kitabında Uzun Hasan ile Fatih Sultan Mehmed arasındaki mücadeleyi anlatırken çok ilginç bir ayrıntı aktarmaktadır:

²⁶⁹ Mülk, 67/1.

²⁷⁰ Nisâ, 4/59.

²⁷¹ “من مات ولا بيعه عليه مات ميتة جاهلية” (Bkz. Alaaddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki el-Hindi, 975/1567, *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1364/1945-1369/1950, C. I, Hadis no. 463, s. 90)

²⁷² John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu: Akkoyunlular*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Milliyet Yay., 1993, s. 180-183; Erşahin, “Türk Hakimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hakimiyet Anlayışı Ve Yönetim Yapısı”, s. 203.

²⁷³ Hucûrât, 49/9.

²⁷⁴ *Câmi'u't-Tenzil*, C. IV, nr. 112, vr. 116b.

²⁷⁵ İsrâ, 17/71.

²⁷⁶ *Câmi'u't-Tenzil*, C. I, vr. 282b.

Hikâye edildiğine göre Uzun Hasan’la savaşmak için sefere çıkan **Sultan Mehmed Han** garip bir rüya gördüler; Şehriyar hazretleri güyâ **Uzun Hasan**’la güreş tutarlarmış. Önce **Uzun Hasan Şehriyar** hazretlerinin bir dizini yere değdirerek az farkla galip duruma geçer. Fakat **Şehriyar** hazretleri kalkıp **Uzun Hasan**’ın karnına bir pençe vurup ciğerinin bir parçasını koparırlar ve yere atarlar. Bu hal üzere iken uyanıp gördükleri rüyayı düşünmeye ve önce **Uzun Hasan**’ın galip duruma gelmesinden endişe etmeye başladılar. Bu sırada yakın adamlarından âlim bir kimse yanlarına girince rüyayı ona anlattılar. O da rüyayı **‘kat’î bir zafer kazanacaksınız’** şeklinde tabir etti ve ben bu sabah Kur’ân-ı azimden galebe ve zafer hususunda **tefe’ül** eyledim. ‘Allah sana çok şerefli bir muzafferiyetle yardım etmesi için’ (Fetih suresi, 3) âyeti çıktı. **Harflerinin değerini hesap ettim 878 buldum. Galib geleceğimize kat’î olarak inandım**’ dedi. **Sultan** ‘Peki galibiyetin bizim tarafta olacağına dair delilin nedir’ diye sorunca da iki delilim vardır dedi; birincisi sizin için **tefe’ül** eylemişim. İkincisi yukarıdaki âyette Allahu Teâlâ peygamberimiz Muhammed Aleyhisselâm’a hitab ediyor. Sizinle peygamberimiz arasında isim benzerliği vardır. Size de hitab edilmiş oluyor’ şeklinde cevap verdi. **Şehriyar** hazretleri çok memnun olup bu zat’a ikrâm ve ihsanlarda bulundular.²⁷⁷

Bu örnek bize, Kur’ân’ın siyasal amaçların aracı haline nasıl getirildiğini göstermektedir. Zaten o dönemde yazılan Selim-nâmelere bakıldığında Anadolu halkının manevî dünyasına, daha çok tarikatların, özellikle de bâtinî cereyanların egemen oldukları görülmektedir.²⁷⁸ Ayrıca Fatih Sultan Mehmed, zamanımızın Ebû Hanife’si diyerek şeyhülislâmlık makamına getirdiği *Molla Hüsrev*’e ve diğer din bilginlerine Kur’ân falı da baktırmıştır.²⁷⁹ Kanuni döneminin şeyhülislâmı *Ebûssuûd Efendi* ise Kur’ân’la fala bakana “şer’an bir şey lâzım gelmeyeceği” fetvasını vermiştir.²⁸⁰ Bu örnekler Osmanlı Devleti’nde tefe’ülün bir çeşidi olan Kur’ân’la fala bakmanın çok yaygın olduğunu ve bu hususta dinen bir sakınca görülmediğini de göstermektedir.

Bu dönemde, özellikle Bitlisî’nin yaşadığı bölgede yazılmış tefsirlere de kısaca değinmek faydalı olur kanaatindeyiz. Bitlisî ile tanıştığına inandığımız *Ni‘metullah Nahcuvânî*’nin (ö. 920/1514) yazdığı *el-Fevâtihu’l-Îlâhiyye* adlı tefsir, vahdet-i vücûd düşüncesinin esas alınıp yazıldığı işârî bir tefsirdir. Bu tefsirin, her âyetin işârî tefsirinin yapıldığı, bu yönüyle de ilk tefsir olma özelliğini taşıdığı iddia

²⁷⁷ Ahmet Dede Münecimbaşı, **Münecimbaşı Tarihi: Sahâifü’l-Ahbâr fi Vekâyü’l-Âsâr**, çev. İsmail Erünsal, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, t.y., C. II, s. 345-346.

²⁷⁸ Hicabi Kırlangıç, **İdrîs-i Bidlîsî Selim Şah-Nâme**, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Kültür Eserleri Dizisi, Ankara, 2001, s.3.

²⁷⁹ Sennur Sezer, **Osmanlı’da Fal ve Falnameler**, İstanbul, Milliyet Yay., 1998, s. 11-12.

²⁸⁰ Sezer, **Osmanlı’da Fal**, s. 13.

edilmektedir.²⁸¹ Oysaki tefsiri incelediğimizde bazı âyet yorumlarının diğer zâhiri yönden yapılan tefsirlerdeki yorumlarla aynı olduğu görülmektedir. Bu dönemde tefsir yazmış bir diğer meşhur müellif *Abdurrahman Molla Câmi*'dir. (ö. 898/1492) O da dönemin geleneğine uyarak Kur'ân'ı işârî yönden tefsir etmeye çalışmış, fakat Bakara sûresi 40. âyetten sonrasına ömrü vefa etmemiştir. Müellifin bir dilci olması hasebiyle edebi bir değeri haiz olan bu tefsirin vahdet-i vücûd felsefesinin tesirinde yazıldığı söylenmektedir.²⁸² *Abdülkerîm el-Cîlî*'yi (ö. 832/1428) de burada zikretmek gerekir. Bağdat'a yakın Cîl kasabasında doğmuş olsa da eserleri, İbn Arabî'nin eserlerinin şerhi tarzındadır. O da eserlerini vahdet-i vücûd felsefesini temel alarak kaleme almıştır.²⁸³ Bu nedenle de onun eserleri, o dönemin tasavvufî düşünce hayatı hakkında bir fikir vermesi açısından önemlidir. Tasavvufî ıstılahlarla örülü *el-İnsânü'l-kâmil* adlı eserinden başka bir tefsir yazdığı rivâyet edilmektedir. Tefsirinin nerede olduğu bilinmemektedir.²⁸⁴ Ancak onun düşünce dünyasını şekillendiren İbn Arabî'nin görüşleri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu tefsirinin vahdet-i vücûd nazariyesine uygun tarzda yazıldığı tahmin edilebilir. *Bahâeddin Nakşibend*'in önemli halifelerinden biri olan *Muhammed Pârsâ* (ö. 822/1420) da zâhir ve bâtını cem ederek Kadir sûresinden itibaren bir tefsir yazmıştır. Bu tefsiri, Molla Câmi h. 848 yılında bizzat istinsah ettiğine göre²⁸⁵ Bitlisî'nin de yaşadığı yer ve zamanda bilinen bir tefsir olarak değerlendirilebilir. Bu tefsir Kadir sûresinden sonraki sekiz sûrenin tefsirini içerdiği için *Tefsîr-i Süver-i Semâniye* olarak bilinir. Dili Farsça'dır. Bunun dışında Fâtîha sûresi, Kur'ân'ın son iki cüzünden bazı sûrelerin tefsiri ile Yâsîn sûresine ait tefsirlerinin olduğundan da bahsedilmektedir.²⁸⁶

O dönemde tefsir yazan önemli âlimlerden biri de *Bedreddîn Simâvî*'dir. (ö. 823/1420) O, Edirne'ye bağlı Simâvna kasabasında doğmasına rağmen, kendisine

²⁸¹ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 225.

²⁸² Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 213.

²⁸³ M. Nazif Şahinoğlu, "Abdülkerîm el-Cîlî", *DİA*, C. I, s. 250.

²⁸⁴ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 212.

²⁸⁵ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 212.

²⁸⁶ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkâtı, (XII-XVII. Asırlar)*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2012, s. 124.

intisâb ettiği şeyhi *Hüseyin Ahlâtî*'nin²⁸⁷ delaleti ile Bitlisî'nin yaşadığı Tebriz'e uğrayarak burada bir süre yaşamıştır. Daha çok fıkıhçı yönüyle bilinen Bedreddîn Simâvî de vahdet-i vücûd'u benimseyen bir mutasavvıftır. Fıkıh ile ilgili eserlerin yanında *Nûrû'l-Kulûb* adlı bir tefsir de yazmıştır.²⁸⁸ Kâtip Çelebî bu tefsirin iki cilt olduğunu söylemektedir. Bu eser elimizde mevcut değildir. Süleyman Ateş *Vâridât* adlı eserinden hareketle onun tefsirinin içinde aşırı görüşlerin olduğunu söylemektedir.²⁸⁹

Şüphesiz bu dönemde yazılmış pek çok tefsir olabilir. Biz, hem Bitlisî'nin yetiştiği ortam hakkında bir fikir vermesi, hem de o dönemde bir tefsir yazılırken hangi anlayışla hareket edildiğini ortaya koyması açısından, özellikle vahdet-i vücûd anlayışının tesirinde yazılmış tefsirlerden birkaç örnek zikretmekle iktifa ediyoruz.

²⁸⁷ Hüseyin Ahlâtî'nin de cifr ile ilgili risâleleri bulunmaktadır. (Bkz. **Risâle-i Cifr-i Câmi'**, Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa Blm., nr. 00103-004, vr. 33-36.)

²⁸⁸ Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", **DİA**, C. V, s. 333-334.

²⁸⁹ Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, s. 216-217.

II. HÜSÂMEDDÎN el-BİTLİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI

1. Adı ve Künyesi

Asıl adı Hüsâmeddîn Ali Bitlisî'dir. Bazı kaynaklarda Hüsâmeddîn Ali b. el-Hüseyn¹ el-Bitlisî veya Hüsâmeddîn Ali b. Abdillâh el-Bitlisî² şeklinde geçmektedir. Fakat müellif araştırmamıza konu ettiğimiz eserin mukaddimesinde kendisini Hüsâmeddîn Ali Bitlisî şeklinde tanıtmaktadır. Tasavvufa dair yazdığı eserlerinde ise en-Nûrbahşî nisbesini de kullanmaktadır. Kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.³

*Hüsâmeddîn Bitlisî'nin Uzun Hasan'ın sarayında divan kâtipliği yaptığı çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.*⁴ Yaptığımız araştırmalarda, *Bitlisî'nin yaşadığı dönemde Ebu Bekr-i Tihriânî'nin 875/1470-71 yılında yazdığı, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenleri hakkındaki tek tarih kitabı olan Kitâb-i Diyârbakriyya* adlı eserde Bitlisî'nin ismine rastlamadık. Uzun Hasan dönemi sonrasını anlatan önemli bir eser olan *Ebü'l-Hayr Emînüddîn Fazlullah b. Rûzbihân b. Fazlillah*'ın yazmış olduğu *Târih-i Âlem Arâ-ı Emînî* adlı eserde de Bitlisî'nin ismine rastlamadık. O dönemde yaşamış önemli bir mutasavvıf olan *Molla Camî'nin* dönemin önemli kişilerine göndermiş olduğu mektuplarda da Bitlisî'nin ismi geçmemektedir.⁵

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn an Esmâ'î'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, MEB, 1941, C. II, s. 1514.

² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifin, Esmâ'î'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannifin*, MEB Basım Evi, C. I, İstanbul, 1951, s. 738.

³ Bitlisî'nin hayatı ile ilgili biyografi kitaplarında birbirini tekrarlayan bilgiler şu eserlerde bulunmaktadır: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, C. II, 1514; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifin, Esmâ'î'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannifin*, MEB Basım Evi, C. I, İstanbul, 1951, s. 738; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, C. II, s. 464.

⁴ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, Kültür Bakanlığı Yay., sad. İsmet Parmaksızoglu, Ankara, 1999, 4. bs., C. V, s. 238; Serdar, *Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî*, s. 21; Bayraktar, *Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî*, s. 14.

⁵ Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Camî, (ö. 898/1492), *Nâme-hâ-yı ve Münşeât-ı Câmi*, tashih, İsmâüddin Urbaev, Esrar Dahmanov, Tahran, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1378. 352 s.

Uzun Hasan döneminin tarihçisi *Ebu Bekir Tihriânî*'nin müellifimiz Bitlisî'den hiç söz etmemiş olması, zihinlere sarayda görev almadığı ile ilgili bazı şüpheler getirmektedir. Yakup Bey döneminin tarihçisi *Fazlullah Rûzbihân*'ın, *Tihriânî*'nin *Kitâb-ı Diyârbekriyye*'ye bir zeyl gibi yazdığı eseri *Târih-i Âlem Arâ-ı Emînî* adlı eserinde *Tihriânî*'nin adını hiç anmaması, dahası *Tihriânî* gibi dönemin tek tarihçisi ve yazdığı *Kitâb-ı Diyârbekriyye* de Akkoyunlu devletinin önemli bir kaynağı iken onun hayatı ile ilgili de çok az bilgi bulunuşu ilginçtir.⁶ Bu durumlar, dönemin insan ilişkilerine, saray içi şahsi çekişmelere bağlanabilir. Bununla birlikte kaynaklarda böyle bir çekememezlik ile ilgili herhangi bir kayda da rastlanmadı.

Sonuç olarak şu kanaate varılabilir. Müellifimiz *Hüsâmeddîn Bitlisî* Akkoyunlu ülkesinde yaşayan önemli bir mutasavvıftır. İkincil kaynaklarda Uzun Hasan'ın sarayında divan kâtipliği yapmış olduğu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Onun oğlu *İdrîs-i Bitlisî*'nin saraydaki divan kâtipliği ve nişancılık görevleri, babasının görevi ile karıştırılmış olabilir.⁷ Bu kanaate varmamızda *Muhammed Nûrbahş*'ın (ö. 1464) yazmış olduğu *Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserde müellifimiz ile ilgili verdiği bilgiler önemli rol oynamıştır. *Muhammed Nûrbahş* 826/1423 yılında mehdiliğini ilan etmiş ve mehdiliğini ispat sadedinde yazdığı risalede ona inananların içinde *Hüsâmeddîn Bitlisî*'yi de saymıştır.⁸ O, Bitlisî'nin tasavvuf terbiyesini *Şihâbüddîn el-Gorânî*'nin yanında aldığını, kendisinin yanında da halvete girdiğini, uzlete çekildiğini ve riyâziyye (hendese/geometri, aritmetik/matematik, hey'et ilmi/astronomi) eğitimini de *Nûrbahş*'ın oğlu *Kâsım*'ın yanında aldığını yazmaktadır.⁹ Bu açıklama bize Bitlisî'nin; Uzun Hasan'ın, başkenti Diyarbakır'dan Tebriz'e taşınmasından çok önce

⁶ Abû Bakr Tihriânî, **Kitâb-ı Diyârbakriyya: Ak-Koyunlular Tarihi**, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yay., Ankara, 1993, 1. Cüz, s. VII.

⁷ Abdüsselam Uygur, "İdrîs-i Bitlisî ve Eserleri Üzerinde Yapılan Bazı Bilimsel Araştırmalara Tenkidi Bir Yaklaşım" adlı makalesinde İdrîs-i Bitlisî'nin de saraydaki nişancılık görevine şüphe ile bakılabileceği kanaatini taşıyor. Yazar bu makalesinde İdrîs-i Bitlisî ile ilgili süregelen pek çok yanlış tashih ediyor. (İstanbul Üniv., Edebiyat Fak., **Şarkiyat Mecmuası**, S. X, 2007, s. 59-61)

⁸ Bitlisî'nin ahırzaman ifadesinin ebced hesabına göre 900 tarihini mehdinin ortaya çıkacağı tarih olarak zikretmesi, onun daha sonra Muhammed Nûrbahş'ın mehdi olduğu ile ilgili görüşünden vazgeçtiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Nûrbahş'ın **Risâletü'l-Hüdâ**'yı yazdığı tarih bu tarihten çok öncedir.

⁹ Nûrbahş, **Risâletü'l-Hüdâ**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3702-023, vr. 101b; a.y., **Risale fi-Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr., 5367-3, vr. 126a. Bu eser **Risâletü'l-Hüdâ** adlı eserle aynıdır. Fakat kayıtlarda **Risale fi't-Tasavvuf** adı ile kayıtlıdır.

Tebriz ve civar bölgelerine gittiğini göstermektedir. Çünkü *Muhammed Nûrbahş*'ın yaşadığı ve mehdiliğini ilan ettiği yer bu bölgedir.¹⁰

Zihinlere *Muhammed Nûrbahş*'ın mehdiliğini kabul etmek için orada bulunmak şart değildir gibi bir itiraz gelebilir. Bitlisî'nin doğum yeri net olarak bilinmemektedir. Son araştırmalar oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin doğduğu yer ve tarihi çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bilgi bize Hüsâmeddîn Bitlisî'nin o tarihlerde *Muhammed Nûrbahş*'ın bulunduğu şehirde olduğunu kanıtlamaktadır.

Orhan Başaran'ın İdrîs-i Bitlisî'nin istinsah ettiği bir mecmuada, İdrîs-i Bitlisî'nin doğum yeri ve tarihi ile ilgili rastladığı bir kayıt bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bu mecmuadaki bilgiler şöyledir: “Zayıçenin kâtibi İdrîs b. Mevlânâ Husamuddîn-i Bidlîsî, (Hicrî Kamerî takvime göre) 861 yılının Safer ayının 21'i; (Rumî takvime göre) 768 yılının Kânûn-i Âhir ayının 18'i; (Furs-i Kadîm takvimine göre) 826 yılının Ordîbihişt ayının 28'i, Celalî takvime göre ise Behmen ayının 13'üne rastlayan Salı gecesinde Rey'e bağlı Sûlakân nahiyesinde doğdu.”¹¹

Bu ifadeye göre *İdrîs-i Bitlisî*'nin doğum tarihi 21 Safer 861/18 Ocak 1457 Salı günüdür. Doğduğu yer ise Rey şehrinin *Sûlakân* (*Sûlikân*) nahiyesidir. Akkoyunluların en geniş sınırlarına ulaştığı *Uzun Hasan* (1453-1478) döneminde, Rey şehrinin ülke sınırları içinde olmasına bakarak *Hüsâmeddîn*'in sarayda görevli olabileceğine hükmedemeyiz. Pek çok kaynakta, *Hüsâmeddîn Bitlisî*'nin ailesiyle birlikte, 873/1469 tarihinde *Diyarbakır*'dan *Tebriz*'e taşındığı ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Ancak *Muhammed Nûrbahş*, 850/1447'den; vefat ettiği 869/1464 tarihine kadar *Sûlikân*'da ikamet etmiştir. Muhtemelen diğer eserleri gibi “*Risâletü'l-Hüda*”yı da burada telif etmiştir.¹² Adı bu risalede zikredilen *Hüsâmeddîn Bitlisî*'nin 850/1447 tarihinde Rey şehrinin *Sûlikân* nahiyesinde olduğuna kanaat getirilebilir.

¹⁰ Shahzad Bashir, **Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam**, South Carolina, University of South Carolina Press, 2003.

¹¹ Başaran, “İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtîme'si: Metin-İnceleme-Çeviri,” s. 14.

¹² Bashir, **Messianic Hopes**, s. 68.

Yukarıda zikredilen, *İdrîs-i Bitlisî*'nin istinsah ettiği bir mecmuanın sonunda doğum tarihini 861/1457 olarak kaydettiği bilgisi de bu kanaati pekiştirmektedir.¹³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *Hüsâmeddîn Bitlisî*'nin Akkoyunlu devletinde *Uzun Hasan*'ın sarayında divân kâtipliği yapıp yapmadığı ile ilgili bilgilerimiz kesin olmadığı için her iki ihtimali de göz önünde bulundurmak durumundayız. Şâyet onun sarayda görev aldığını kabul edersek, ne zaman görev aldığını tam olarak bilemediğimizden şöyle bir tahmin yürütebiliriz: *Uzun Hasan*'ın, Karakoyunlu devletine son verip, ardından 1469'da Kirman, 1470'te de Bağdat ile birlikte Ahlat, Cezîre yöresi, Muş ve Bitlis'i hakimiyeti altına aldığını¹⁴ göz önünde bulundurduğumuzda, *Bitlisî*'nin bu tarihlerde Akkoyunluların sarayında görev almış olabileceğini düşünebiliriz.

Başka bir açıdan incelediğimizde ise, öteden beri ilim adamlarının saraylara davet edilerek çeşitli ihsanlarla karşılandığı düşünüldüğünde daha önce de saraya gelmiş olma ihtimalini göz önünde bulundurulabilir. Nitekim *İdrîs-i Bitlisî*'nin istinsah ettiği bir *Mecmu'a*'nın sonuna kendi doğum yeri ve tarihi ile ilgili yazdığı not,¹⁵ bize *Bitlisî*'nin Akkoyunluların Tebriz'e taşınmadan önce o bölgeye gittiği kanaatini vermektedir. Bu bilgi doğru ise, ki kanaatimizce doğruya daha yakındır, *Bitlisî*'nin *Uzun Hasan*'ın sarayında divan kâtipliği yaptığı ile ilgili bilgiye şüphe ile bakılabilir.

Sonuç olarak ikincil kaynaklarda geçen, Akkoyunlu Devleti'nin sarayında *Uzun Hasan*'ın Divan Kâtipliği yaptığı ile ilgili bilgiye şüpheyile yaklaşıyoruz.¹⁶ Birincil kaynaklarda böyle bir bilginin bulunmayışı ve *Uzun Hasan*'ın yönetim merkezinin Diyarbakır'da bulunduğu sırada, *Hüsâmeddîn Bitlisî*'nin İran'ın Rey şehrinde ikamet ediyor olma ihtimali, bu bilgiye şüpheyile yaklaşmamıza neden olmuştur.¹⁷

¹³ Başaran, "İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtîme'si: Metin-İnceleme-Çeviri," s. 14-15.

¹⁴ Sümer Faruk, "Akkoyunlular", *DİA*, C. II, s. 272.

¹⁵ Başaran, "İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtîme'si: Metin-İnceleme-Çeviri," s. 14.

¹⁶ Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, C. XXI, s. 485.

¹⁷ Bu konunun ayrıntıları tezimizin ilgili yerinde ayrıntılı işlenecektir.

2. Doğum Tarihi ve Yeri

Bitlisî'nin Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Tefsirine yazdığı mukaddimede eserini Mekke'de kutsal topraklarda bitirmek istediğini yazmaktadır. Bu isteğinin dostları tarafından yaşının doksan civarında oluşundan dolayı pek olumlu karşılanmadığını, bu nedenle gitmekten vazgeçtiğini kaydetmektedir.¹⁸ Miladi 1504¹⁹ yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, müellifin verdiği bu bilgidен hareketle, onun miladi 1400 yılının başlarında dünyaya geldiği düşünülebilir.

Doğum yeri konusunda da kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bitlisî mahlasından hareketle onun Bitlis'te doğup büyüdüğü tahmin edilebilir.

Meşhur devlet adamı ve tarihçi *İdrîs-i Bitlisî*'nin babasıdır. İdrîs-i Bitlisî sekiz Osmanlı padişahının hayatını anlattığı “*Heşt Bihişt*” adlı eserin müellifidir.²⁰

3. Eğitimi

Bitlisî'nin nerelerde eğitim aldığı ile ilgili elimizde herhangi bir kaynak mevcut değildir.²¹ Ancak onun yazdığı Arapça ve Farsça eserler, tefsirinde yaptığı felsefî ve kelâmî izahlar ile matematik ve astronomi ile ilgili izahları iyi bir eğitim aldığını göstermektedir.

Hüsameddîn'nin Bitlis'ten Tebriz'e ne zaman gittiği ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun ilk eğitimi ile ilgili şöyle bir tahmin yürütülebilir: O, kendi döneminde bir ilim merkezi durumunda olan Bitlis'te ilk medrese tahsilini aldıktan sonra bilgi ve kültürünü daha da ilerletmek için genç yaşta (19-20 yaşlarında) başka bir ilim merkezi olan Tebriz'e gitmiş ve orada da tasavvuf yoluna girmiştir.

¹⁸ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 2a.

¹⁹ Pek çok kaynakta vefat tarihi m. 1495 olarak yer almaktadır. Yeni elde edilen bilgilere göre vefat tarihi 1504 yılıdır. Bu konu vefat tarihi ve yeri başlığı altında ayrıntılı ele alınacaktır.

²⁰ Abdülkadir Özcan, “İdrîs-i Bitlisî”, **DİA**, C. XXI, s. 485. İdrîs-i Bitlisî ile ilgili şu kaynaklara bakılabilir: Serdar, **Mevlana Hakimüddin İdrîs-i Bitlisî**; Bayraktar, **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî**.

²¹ Tahsin Yazıcı, “Hosâm-al-din ‘Ali Bedlisi Nurbahsi”, **Encyclopaedia Iranica**, Vol. XII, New York, 2004, pp. 490.

Hayatının sonuna kadar da orada kalan Bitlisî, Safevî devletinin kurulmasıyla da son yıllarını da Bitlis'te geçirmiş olduğu tahmin edilebilir.

Onun tasavvuf eğitimi ile ilgili elimizdeki tek veri *Muhammed Nûrbahş*'ın mehdiliğini kabul edenlerin isimlerini sayarken, Hüsâmeddîn Bitlisî'yi de saydıktan sonra onun hakkında verdiği bilgidir. Onun verdiği bu bilgilerden hareket ederek onun zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufî eğitimini *Şihâbüddîn el-Gorânî*'nin; hendese, matematik ve astronomi ile ilgili eğitimini de M. Nurbahş'ın oğlu Kâsım Feyzbahş'ın yanında aldığı düşünülebilir.²²

4. Vefat Tarihi ve Yeri

Hüsâmeddîn Bitlisî'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgilere rastlamaktayız. Kâtip Çelebi,²³ Bağdatlı İsmail Paşa,²⁴ Ömer Rıza Kehhâle²⁵ ve Osmanlı Müellifleri yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi²⁶ hicrî 900 (m. 1495) tarihini vermektedirler. Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) devrine ait 909 Muharrem'inden başlayan bir saray defterinde ise 13 Şa'ban 909 tarihinde, İdrîs-i Bitlisî'ye vilâyet-i acemde vefat eden babasından dolayı başsağlığı dileklerinin iletildiği kaydı mevcuttur.²⁷ Bu tarih, miladi 31 Ocak 1504 tarihine denk gelmektedir. Bu bilgiye dayanarak Bitlisî'nin 1504 yılında Tebriz'de vefat ettiğini düşünebiliriz.²⁸ Ancak biyografi yazarları Bitlisî'nin vefat yeri olarak Tebriz ve Bitlis şehirlerini gösterirler. Osmanlı Müellifleri yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi

²² Nûrbahş, **Risâletü'l-Hüdâ**, vr. 101b. M. Nurbahş'ın verdiği bu bilgi "Nûrbahşîyye Tarikatına İntisabı" başlığı altında verilecektir.

²³ **Keşfü'z-Zünûn**, C. II, s. 1514.

²⁴ **Hediyetü'l Arifin**, C. I, s. 738.

²⁵ **Mu'cemü'l-Müellifin**, C. II, s. 464.

²⁶ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1975, C. I, s. 105-106.

²⁷ Muallim Cevdet Yazmaları, İBB Taksim Atatürk Kitaplığı, nr. 071; M. Tayyip Gökbilgin, **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mükataalar**, İÜEF Yay., No. 508, Üçler Basımevi, İstanbul, 1952, s. 480; Nurettin Turgay, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği", **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-**, Ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Yay., 2013, s. 146.

²⁸ Ancak Bitlisî'den yaklaşık bir asır sonra, Hâfız Hüseyin Kerbelâî, Tebriz'de medfun bulunan meşhur kişilerin isimlerini 2 ciltlik kapsamlı eserinde kaydetmiştir. Bitlisî'nin ismini bu eserde bulamadık. Bkz. Hâfız Hüseyin Kerbelâî, **Ravzatü'l-Cinân ve Cennetü'l-Cenân**, nşr. Ca'fer Sultan Kurraî, Tahran, 1349/1970 2 c.

onun kendi memleketinde vefat ettiğini söylemektedir.²⁹ Onun Tebriz’de vefat ettiğini söyleyenler sadece onun Akkoyunlu Devleti’nin başkenti olan Tebriz’de görev yaptığı bilgisine dayanmaktadırlar.³⁰ Oysaki Bitlis’te Kureyşi Camii’nin batısında bulunan mezarlığın içinde yer alan ve *Tahir Gürgî* adına yaptırılan türbenin içinde ona ait olduğu söylenen bir mezar bulunmaktadır. Bu türbede bulunan iki mezardan birinin *Tahir Gürgî*’ye diğerinin ise Hüsâmeddîn Bitlisî’ye ait olduğu söylenmektedir. Bitlisî’ye ait olduğu söylenen mezarın üzerindeki yazılar okunmayacak derecede tahrip olmuştur. Diğer mezarın üzerinde ise hiçbir yazı bulunmamaktadır. 1975 yılından bu yana Bitlis’te Kureyşi Camii’nde İmam-Hatip olan Esmetullah Kızılşah’tan aldığımız bilgiye göre, yöre halkı öteden beri, bu mezarlardan birinin Şeyh Hüsâmeddîn Bitlisî’ye ait olduğuna inanmaktadır.

Hüsâmeddîn Bitlisî’nin Uzun Hasan’ın divân kâtipliği yaptığı ile ilgili bilgiyi doğru kabul edersek, Uzun Hasan’ın, 1478’de vefat ettikten sonra Hüsâmeddîn Ali Bitlisî’nin bu tarihten itibaren Akkoyunlu sarayındaki görevini oğlu İdrîs-i Bitlisî’ye devredip kendi memleketine dönmüş olma ihtimali bulunmaktadır. Bitlis’te vefat etmiş olma ihtimalini güçlendiren delil şu olabilir: Bitlisî’nin vefat ettiği miladi 1504 tarihinde Bitlis ili Safevîlerin hâkimiyetinde idi.³¹ Bu nedenle bu tarihte İstanbul’da İdrîs-i Bitlisî’ye taziye verildiği bilgisinin yer aldığı in’âmât defterinde Bitlis için vilâyet-i acem tabiri kullanılmış olabilir. Buna göre Bitlisî, Bitlis’te vefat etmiş ve cenazesi de buraya defnedilmiştir.

5. Ataları

Hüsâmeddîn Ali Bitlisî’nin ataları hakkında pek fazla bir bilginiz bulunmamaktadır. Ancak oğlu *İdrîs-i Bitlisî*’nin Yavuz Sultan Selim’e yazdığı mektupta “... 50-60 yıl ‘ulemâ ve fakirler zümresinden sayılmış, ... şimdi ilim ve takva sahipleri olan kendi atalarımın ve şeyhlerin tezkirelerinden çıkarılmışım...”

²⁹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, C. I, s. 105-106.

³⁰ Bu konu ile ilgili şüphelerimizi daha önce dile getirmiştik.

³¹ Metin Tuncel, “Bitlis”, **DİA**, C. VI, s. 226-227.

diye yakınması³² Bitlisî ailesinin âlim-fâdıl ilim erbabı zâtlardan oluştuğu düşünülebilir.

6. Mezhebi

Bitlisî'nin yaşadığı coğrafya ve görev yaptığı yerler itibarıyla ameli yönden hangi mezhebe bağlı olduğu konusunu da tartışmalı hale getirmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa onun Hanefi olduğunu söylemekte³³ ise de tefsirini incelerken onun Şâfiî mezhebine mensup olduğu satır aralarından okunabilir. Zira müellifimiz kaynağı Beyzâvî'den alıntı yaparken, onun احتج أصحابنا veya عندنا vb. kayıtlarını aynen alıntılamaştır. Mesela hac ile ilgili hükümleri Bakara sûresi 196. âyetin tefsirinde ele alırken, âyetteki ذلك işaret ismi için, “bize göre mezkûr hükme -ki o da kurban kesmenin vücûbu ve oruçtur- Ebu Hanife'ye göre ise temettü'e işarettir”³⁴ diyerek aslında mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü aktarmaktadır. Çünkü Beyzâvî ameli olarak Şâfiî mezhebine mensuptur. Yine müellifimiz hangi toprak çeşitleri ile teyemmüm edilir konusunu tartışırken Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ettiğini ortaya koymaktadır.³⁵ Aynı şekilde abdest ile ilgili Mâide sûresi 6. âyeti tefsir ederken de abdestin şartlarını Şâfiî mezhebine göre sıralamaktadır.³⁶ Bazen Beyzâvî'nin عندنا dediği yerde Bitlisî'nin عند الشافعي dediği de görülmektedir.³⁷ Çoğu zaman Hanefi ve Şâfiîlere göre hükümleri ayrı ayrı zikrettiğine de şahit olunmaktadır.

Öte yandan Bitlisî, abdest âyetini izah ederken âyetin gramatik yapısına göre ayakları mesh etmenin daha doğru olduğunu açık bir şekilde belirttikten sonra, hem yıkama hem de mesh etmenin en doğru seçim olduğunu da aktarmaktadır. Abdest ile ilgili bu bilgiyi verdikten sonra, bağlı bulunduğu imamların ve şeyhlerin de böyle

³² Hasan Tavakkoli, “Kanun-i Şâhinşahi, Tenkitli Neşri ve Türkçe Tercümesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Tarih Bölümü, 1974, s. 3.

³³ Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l Arifin, Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannifin**, MEB Basım Evi, C. I, İstanbul, 1951, s. 738. Öte yandan Şezerât müellifi de Hüsâmeddîn'in oğlu İdris-i Bitlisî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu söylemektedir. (Bkz. Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1993, C. X, s. 184.

³⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 108b.

³⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 236b.

³⁶ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 279b.

³⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 109b

düşündüğünü söyleyerek Şîî inancındaki on iki imamın ismini, Musa Kazım'dan başlayarak Hz. Cebrail'e kadar sayması dikkat çekicidir.³⁸ Onun ehl-i beyt'e olan sevgisine bakıp Şîî inancını benimsediği iddia edilemez. Çünkü pek çok Sünnî müellif ehl-i beytin fazileti ile ilgili risaleler yazmışlardır.³⁹ Kanaatimize göre bunun sebebi Bitlisî'nin tabi olduğu *Muhammed Nûrbahş*'in soyunun *Musa Kazım*'a dayandırması olabilir.

Fuad Köprülü, müellifimiz Bitlisî'nin bağlı bulunduğu *Nûrbahşîyye*'nin *Şîî* temayülleri olan bir tarikat olduğu görüşündedir. Ona göre *Muhammed Nûrbahş*'in hocası *Hâce İshak Huttalânî* Şîî mezhebini yaymaya çalıştığından Timurîlere özellikle de *Şahrûh*'a düşmanlık besliyordu. Bu yüzden silsilesi *İmam Musa Kâzım*'a kadar çıkan *Muhammed Nûrbahş* ile tanışmasından sonra ondan, soyundan dolayı istifade etmeye çalıştı ve daha on yaşında bir çocuk iken yanına alarak mehdiliğini ilan etti.⁴⁰ Fakat bazı araştırmacılara göre, *Seyyid Nûrbahş*'a intisab edenlerin birçoğu Safeviler döneminde *Şîîliği* benimsemiştir.⁴¹ Hamit Algar ise Kübrevîyye halifelerinden *İshak Huttalânî*'nin halifesi *Muhammed Nûrbahş* vasıtasıyla Şîî *Nûrbahşîyye*'nin ortaya çıktığı görüşündedir.⁴²

7. Nûrbahşîyye Tarikatına İntisabı

Hüsâmeddîn Bitlisî tasavvufî eserlerinin mukaddimesinde kendisini “**en-Nûrbahşî**” nisbesiyle tanıtmaktadır. Bundan dolayı onun Nûrbahşî olduğunu kabul etmek durumundayız.⁴³ Fakat ne zaman bu tarikata intisab ettiği, Muhammed Nûrbahş'in ölümünden sonra herhangi bir yerde irşad faaliyetinde bulunup bulunmadığı ile ilgili herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. Onun seyr-i sülûku ile ilgili elimizdeki tek kaynak Muhammed Nûrbahş'in, *Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserinin

³⁸ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 279b.

³⁹ Takîyüddin Ahmed b. Ali b.el-Makrizî, “Ehl-i Beyt'in Fazileti,” çev. M. Mahfuz Söylemez, *AÜİFD*, 2002, C. XLIII, S. 2, s. 413-447.

⁴⁰ Franz Babinger, Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 78.

⁴¹ Necdet Tosun, “Nûrbahşîyye”, *DİA*, C. XXXIII, s. 248.

⁴² Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, C. XXXII, s. 500-506.

⁴³ Hüsâmeddîn Ali Bitlisî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 1777m, vr. 2a; Bitlisî, *Şerhu Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Blm., 606-014 nolu mecmuanın içinde, vr. 137b. Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî'de *Şerhu Kitâbi'l-Hakki'l-Yakîn* adlı eserinde kendi künyesini yazarken babasının Nûrbahşîyye'ye intisabını da vurgulamıştır. (Bkz. a.e., vr. 175b)

101b nolu varagında, halifelerinin isimlerini sayarken *Hüsâmeddîn Ali Bitlisî* ile ilgili söyledikleridir.⁴⁴ Muhammed Nûrbahş'ın Bitlisî ile ilgili söylediklerini önemine binaen aşağıya aynen alıyoruz:

حسام الدين البديسي سلم الله تعالى وزاده فيما رآه كان عالماً بالعلوم الظاهرة عارفاً (بالمعارف) الباطنة موحد محققاً وبالأحوال والمقامات والمكاشفات والتجليات والسير في العوالم اللطيفة والطير في المنازل الشريفة والسكر من الشراب الطهور (وبحار؟) النور والفناء والبقاء والمظهرية شأنه رفيع رباه شهاب الدين الجوراني. وهو الآن في صحبتي (محبتي؟) يجلس في الخلوة والعزلة ويشغل بحقايق التوحيد والتصوف عندي وبالعلوم الرياضية عند ولدي القاسم كانت همته عالية يريد الجامعية في الكمالات الانسانية والله يرزقه انشاء الله

“*Hüsâmeddîn Bitlisî Allah Teâla onun selametini versin ve Allah onun gördüklerinden ilmini arttırsın. O zâhir ilimlerinde âlim, bâtın ma‘rifetlerinde ârif idi. Haller, Makamlar, mukakeşefeler, tecelliler ve latif âlemlerde seyr ile muvahhid ve muhakkik; kudsî menzillerde tayr ve temiz içeceklerle kendinden geçmiş (manevî sarhoşluk); fenâ ve bekâ nuruyla aydınlanmış ve yüce bir konuma ulaşabilmiştir. Şihâbüddîn el-Gorânî onu terbiye etmiştir. O, şu anda benim sohbetimde ve halvette ve uzlettedir. Yanımda Tevhidî hakâiki ve tasavvuf ile ilgilenmektedir. Oğlum Kasım'ın yanında ise Riyâziyye ilimlerini tahsil etmektedir. Onun himmeti çok yüksektir. Kemâlatta ve insanlıkta insan-ı kâmil mertebesine ulaşmak istemektedir. Allah onu bunda başarılı kılar inşallah.*”

Bitlisî'nin tefsirinde verdiği bir bilgi ise yukarıdaki bilgileri destekler niteliktedir. *O, وَمَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ*, *“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁴⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken Muhammed Nurbahş'a intisap ettiğini ve onun yanında halvete girdiğini anlatmaktadır.⁴⁶

Şerefhan, Şerefname adlı ünlü eserinde *Hüsâmeddîn*'in tasavvuftaki tarikatının *Şeyh Ammâr Yâsir Bitlisî*'ye (ö. 590/1194?) ulaştığını söylemektedir.⁴⁷ *Ammâr Yâsir*

⁴⁴ Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ*, vr. 101b.

⁴⁵ Şûrâ, 42/51.

⁴⁶ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. IV, vr. 85b. Söz konusu ifadeleri şöyledir: لما وفقني الله بخدمة شيعي وسيدني وسندي سيد محمد الملقب بنوربخش قدس الله سره العزيز فأمرني أولاً بالخدمة ثم أجلسني بالخلوة وأمرني بالذكر الخفي فلما بلغ خمسة أيام في الخلوة قد تجلّى الله لي على وجوه لا يعلم إلا الله

⁴⁷ *Şerefhan Bitlisî, Şerefnâme*, çev. Muhammed Ali Avnî, gözden geçirerek yeniden yayımlayan, Yahya Hişâb, *Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-'arabiyye*, Kahire, t.y., C. I, s. 351.

(ö. 590/1194?), *Kübreyye* tarikatının bir kolu olan *Nûrbahşiyîye*'nin silsilesinde 25. sırada yer almaktadır.⁴⁸

Hüsâmeddîn ile ilgili Şerefname'deki bilgi şöyledir.⁴⁹

جناب صاحب الفضائل والعرفان مولانا حسام الدين البديسي الذي كان أيضا من العلماء العاملين والمتصوفين العارفين، وطريقته في التصوف تصل إلى حضرة الشيخ عمار ياسر. وقد ألف تفسيراً بديعاً في التصوف بعد أن وصل في الطريقة بالرياضة والمجاهدة إلى مرتبة الكمال.⁵⁰

Hüsâmeddîn Bitlisî *Abdurrahman Molla Câmi* ile çağdaştır. *Molla Câmi* ile ne zaman tanıştıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak *Molla Câmi*'nin Hicaz yolculuğu esnasında Tebriz'e uğradığı ve burada Uzun Hasan ile tanıştığı bilinmektedir.⁵¹ Bu esnada Tebriz'de bulunan Bitlisî ile de tanışmış olması muhtemeldir. Çünkü *İdrîs-i Bitlisî*'nin yazdığı *Hakku'l-Mubîn* adlı eserinde verdiği bilgiye göre, babasıyla *Gülşen-i Râz*'ı okurken *Molla Câmi*'nin Tebriz'e geldiği duyulur. Bunun üzerine halk onu görmek için onun geldiği yere akın eder. Bu sırada *İdrîs-i Bitlisî* de babasıyla aynı yere gittiğini anlatmaktadır.⁵²

Hasan Tavakkoli ise “*İdrîs-i Bitlisî*'nin *Hakku'l Mubîn* adlı eserinin mukaddimesinden babasının Tebriz'de *Molla Câmi*'nin ilmi toplantılarına katıldığı anlaşılmaktadır” demektedir.⁵³ Tavakkoli, *İdrîs-i Bitlisî*'nin, *Molla Câmi*'yi görmek için “hep birlikte onun geldiği yere gittik” şeklindeki açıklamasını,⁵⁴ “*Molla Câmi*'nin ilmi toplantılarına katıldığı” şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca

⁴⁸ Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes*, s. 46. Ammar Yâsir el-Bitlisî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ammar Yâsir, *Behcetü't-Tâife ve Savmü'l-Kalb* Tahkik: Edward Badeen, Beyrut, 1999.

⁴⁹ Şerefhân Bitlisî, *a.e.*, s. 351.

⁵⁰ Tercümesi: “Fazilet ve irfan sahibi Mevlânâ Hüsâmeddîn Bitlisî ilmi ile amel eden arif bir mutasavvıftı. Tasavvuftaki tarikatı Şeyh Ammâr Yâsir'e ulaşmaktadır. O riyâzât ve mücâhede ile kemâl mertebesine ulaştıktan sonra tasavvuf alanında eşsiz bir tefsir yamıştır.”

⁵¹ İbrahim Allahverdiyev, “*Abdurrahman Câmi ve Tasavvufî Görüşleri*”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul, 2009, s. 3.

⁵² *İdrîs-i Bitlisî, el-Hakku'l-Mubîn fi Şerhi Risâleti'l-Hakki'l-Yakîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 2338, vr. 3b.

⁵³ Tavakkoli, *a.e.*, s. 2.

⁵⁴ *İdrîs-i Bitlisî* hicri 876 yılında Tebriz'de babasıyla birlikte Mahmut Şebusterî'nin *Gülşen-i Râz* isimli eserini okurken, *Molla Câmi*'nin içinde bulunduğu Horasan hac kafilesinin ulaştığı haberi gelir. Bu haber üzerine hep birlikte onları karşılamaya giderler. (Bkz. *İdrîs-i Bitlisî, el-Hakku'l-Mubîn* vr. 3a-4b)

Menâkib-ı İbrahim Gülşenî adlı kitaptan, *Hüsâmeddîn Bitlisî*'nin Şîrâz'da İbrahim Gülşenî'nin sohbetinde bulunduğu da anlaşılmaktadır.⁵⁵

Bitlisî ile çağdaş olmasına rağmen, Molla Câmi'nin *Nefahât*'ında ondan bahsetmeyişi, onun Nûrbahşîyye'ye mensubiyetine bağlanabilir. Çünkü Nûrbahşîyye tarikatı mehdiliğini ilan eden Muhammed Nûrbahş'a nisbet edilmektedir. Ni'metullahîliğin kurucusu Şah Ni'metullah'tan bahsetmeyişi de bu tarikatın Şîî eğilimde olduğuna gerekçe olarak gösterilmektedir.⁵⁶ Nitekim Câmi'nin *Nefahât*'ı Şîî veya Şîî temayüllü sûfî ve âriflere yer vermediği için bazı araştırmacılar tarafından tenkid edilmiştir.⁵⁷ Muhammed Nûrbahş'tan da bahsetmeyişi bu sebebe bağlanabilir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hasan Tavakkoli gibi bazı araştırmacılar Bitlisî'nin, Molla Câmi'nin sohbetine katıldığını söyleselerde, Molla Câmi'nin *Nefahât*'ında Bitlisî'den bahsetmeyişinden hareketle bu bilgiye şüpheyile yaklaşılabılır. Zira Timur İmparatoru Hüseyin Baykara bir ara Muhammed Nûrbahş'ın oğlu Kâsım Feyzbahş'ı Herat'a davet etmiş; bu şehirde bulunan Molla Câmi ve diğer Sünnî âlim ve sûfîler bu duruma tepki gösterdikleri için o da Rey'e dönmek zorunda kalmıştır.⁵⁸ Bu bilgi bize Nûrbahşîyye'ye mensup Bitlisî'nin Molla Câmi'nin sohbetine katılmadığı izlenimini vermektedir.

Bununla birlikte Bitlisî'nin tefsirinde, yaşadığı tasavvufî bir tecrübesini anlattıktan sonra, "Allah'ın bana gösterdiği ve benim mürebbîmin Tebriz'de 900 tarihinde sekizinci erba'inde bana öğrettiği şeylerdendir," demesi⁵⁹ onun *Muhammed Nûrbahş* ile olan bağlantısı hakkında bazı şüpheler beslememize neden olmaktadır. Zira onun tabi olduğu mutasavvıf olan Muhammed Nûrbahş h. 869 (m. 1464/1465)

⁵⁵ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, s. 41, 126.

⁵⁶ Franz Babinger, Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 78.

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Nefehâtü'l-Üns", *DİA*, C. XXXII, s. 521.

⁵⁸ Franz Babinger, Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 116, 211 nolu dipnot; Necdet Tossun, "Nûrbahşîyye", s. 248.

⁵⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 85b-86a.

tarihinde vefat etmiştir.⁶⁰ Bu tarihte Bitlisî'nin yanında olduğu kişi başka biri olmalıdır.

8. Siyasi Görüşü (İmâmet İle İlgili Görüşü)

Bitlisî, bir mutasavvıf olmasına rağmen, döneminin siyasi çalkantılarına yönelik endişeler taşımış, bunun için zaman zaman siyasi otoritenin başarısı için dua etmiştir. Yaşadığı Akkoyunlu devletinin hükümdarlarının ölümlerinden duyduğu üzüntüyü dile getiren Bitlisî, tefsirinin pek çok yerinde zamanın imamına uymanın gereğinden söz ettiği için bu konu bu başlık altında ele alınmıştır.

Bitlisî, tefsirinin pek çok yerinde zamanının imamına bağlı kalmanın zorunlu olduğunu savunmaktadır. O, “*Mü'minlerden iki grup savaştığında aralarını düzeltiniz*”⁶¹ âyetini tefsir ederken imamın bulunduğu tarafa yardım etmek gerektiğini söylemektedir.⁶² O, Mâide sûresi abdest ile ilgili 5/6. âyeti işârî yönden te'vîl ederken âyetin “...su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin...” kısmını, toprağın tevazuyu çağrıştırdığını, bunun için de tevazu' ve hüşu' ile muttasıf insana yönelin demek olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, fakrın rükünlerini en güzel şekilde yerine getiren insan toprak mesabesindedir. Bu nedenle tâlip olanın bu insana ulaşmaya çalışması gerekmektedir. Onu bulursa başkasına tabi olması caiz değildir. O insan-ı kâmil de zamanın imamıdır, demektedir. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Kim zamanının imamını tanımadan ölürse o cahiliyye üzere ölmüştür”⁶³ Bitlisî'ye göre imamların ilki Hasan ve Hüseyin sonuncusu da Mehdi'dir.⁶⁴ Onun bu düşüncesi İsmâîlilerdeki imâmet düşüncesine benzemektedir. Zira İsmâîliler, imam sayısını yedi ile sınırlamışlar. Böylece Ca'fer Sâdık'ın oğlu İsmâîl'i imamların listesine dâhil etmek için, Hz. Ali'yi imâmetin kurucusu olarak

⁶⁰ Bitlisî'nin Muhammed Nurbahş'ın yanında tasavvufî terbiyesini aldığı kesindir. Zira o, tefsirinin bir yerinde Nurbahş'tan “Şeyhim, Seyyidim, Senedim” şeklinde bahsetmekte ve onun yanında halvete girdiğini söylemekte, fakat herhangi bir tarih vermemektedir. (*Câmi'u't-Tenzil*, C. IV, vr. 85b.)

⁶¹ Hucûrât, 49/9.

⁶² *Câmi'u't-tenzil*, C. IV, vr. 116b.

⁶³ *Câmi'u't-tenzil*, C. I, vr. 282b., 292b. Şîa'nın önemli müfessirlerinden biri olan Tabersî'nin tefsirinde böyle bir görüş mevcut değildir. Bkz. Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersî, *Mecma'ü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-Mürteda, 2006, C. III, s. 79.

⁶⁴ Bitlisî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, vr. 83.

farklı bir konuma yüceltip ilk imamın Hz. Hasan olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Müellifimiz “*Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır.*”⁶⁶ meâlindeki âyetini tefsir ederken Muaviye ve oğlu Yezid’in Cuma hutbesinde Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Abbas ve Malik b. Azrar’a lanet okuttuklarını söylemektedir. Bu uygulamanın Ömer b. Abdüaziz zamanında kaldırıldığını ve ondan sonra tekrar başladığını da vurgulamaktadır. Bu uygulamanın toplam bin ay devam ettiğini dolayısıyla Kadir sûresindeki bin ay ifadesinin de hutbelerde ehl-i beyte kötü ifadelerin söylenmesinin bin ay devam ettiğine işaret olduğunu iddia etmektedir. Abbasiler zamanında ise lanetin kaldırılıp onun yerine Hulefâ-yı Râşidîn; Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hamza ve Hz. Abbas’ın isimlerinin konulduğunu söylemektedir.⁶⁷ Bitlisî’nin Hulefâ-yı Râşidîn kavramını kullanıp, ilk dört halifeyi saydıktan sonra, Allah onlardan razı olsun demesi imâmet anlayışı açısından önemlidir. Fakat Hulefâ-yı Râşidîn kavramı içinde Hz. Hamza ve Hz. Abbas’ın isimlerini de anmasını anlamlandırmak mümkün değildir.⁶⁸ İmâmet konusunda Şî’ler gibi düşündüğü izlenimini vermesi ile Hulefâ-yı Râşidîn kavramına Ehl-i Sünnet inancını benimseyenler gibi bir anlam yüklemesi onun imâmet (hilâfet) konusunda Şî’a gibi düşünmediğini göstermektedir.

Bitlisî, zamanın imamına tabi olmanın zorunluluğunu açıklarken bir isim zikretmez. Ancak Nisâ sûresi 4/15. âyeti tefsir ederken, İmam Ebu Hanife ile İmam Zeyd (ö. 122/740) arasında cereyan eden ilmi bir mesele ile ilgili bir görüşmeden bahsettikten sonra İmam Ebu Hanife’nin İmam Zeyd’e biat ettiğini ve onun imâmetinin haklılığını dile getirdiğini de söylemektedir. Yine müellifimiz, Halife Mansur’un İmam Ebu Hanife’den imâmetinin haklılığını dile getirmesini emrettiğini,

⁶⁵ Farhad Daftary, **The Isma‘ilis: Their History and Doctrines**, 2. bs., Lodon, Cambridge University Press, s. 97.

⁶⁶ Kadir, 97/3.

⁶⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 233a.

⁶⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 71a.

Ebu Hanife'nin de ona "sen zalimsin Allah'ın da '...Benim ahdim zalimlere ermez"⁶⁹ dediğini bu yüzden de hapsedildiğini ve orada öldüğünü söylemektedir.⁷⁰

İmam Ebu Hanife, Ehl-i beyt'in ve İmam Zeyd'in mevcut idareye karşı giriştiği mücadeleyi desteklemiştir. Hatta buna dayanarak bazı Şîî yazarlar Ebu Hanife'nin Şi'a'nın imâmet anlayışını benimsediğini söylemektedirler. Bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Zira İmam Ebu Hanife Şi'a gibi imâmetin nasla Ehl-i beyt'e verildiğini düşünmemiş, sadece döneminde Ehl-i beyt'e mensup olanları imâmete diğerlerinden daha lâıyk kabul etmiştir.⁷¹ Bitlisî'nin, İmam Ebu Hanife'nin İmam Zeyd'e biat ettiği ile ilgili verdiği bu bilgiden hareketle, İmam Ebu Hanife gibi Ali evlâdının ümmetin işlerini yönetmeye daha lâıyk olarak gördüğü düşünülebilir.

Diğer taraftan müellifimiz, Nisâ sûresi 4/59. âyetteki ulu'l-emr⁷² kavramını sadece bir şahsın otoritesine bağlamayıp, kavramın kapsamını geniş tutmuştur. O, bu âyeti tefsir ederken ulu'l-emrin, Müslümanların Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki, Hülefâ-yi râşidîni de içine alan idarecileri, kadıları ve muhtesipleri (çarşı pazarı denetleyenler) kapsadığını söylemektedir. Yine aynı âyetin tefsirinde âyetin zâhirînden, idari işlerde, hükümleri icra etmede, elemlere son vermede ve siyasi işlerde İslâm'ın şart koşulmadığının anlaşıldığını söylemektedir. Ona göre böylece fitnenin önüne geçilmiş olur. Çünkü yetki sahibi yöneticilere uymak Müslümanlar arasındaki fitneyi ortadan kaldırır. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Kafası kuru bir üzüm gibi olan bir Habeşî köle de olsa ona itaat edin."⁷³ Bitlisî'nin bu görüşünün, zalim de olsa fitnenin çıkmaması için idareciye karşı isyan edilmez anlayışı ile örtüştüğü görülmektedir.⁷⁴

⁶⁹ Bakara, 2/124.

⁷⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 225a.

⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", **DİA**, C. X, s. 141.

⁷² "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."

⁷³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 240b.

⁷⁴ M. Saffet Sarıkaya, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, S: 4, s. 25.

Bitlisî bazen siyasi düşüncesine uygun bir şekilde âyetleri yorumladığı görülmektedir. Mesela “*De ki: ‘Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedığı herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmuştur.*”⁷⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Kur’ân meallerinde “haksız saldırı” şeklinde Türkçe’ye tercüme edilen “*bağy*” kelimesini, “şer‘î bir delil olmaksızın imama karşı gelmek” şeklinde yorumlamıştır. Bitlisî’nin yararlandığı tüm kaynaklar bu kelimeyi büyük zulüm şeklinde açıklamışlardır. Bitlisî bunu vurgulamak için büyük zulüm diyenler de olmuştur demektedir.⁷⁶

Bitlisî’nin bazen siyasi otoriteye mesaj niteliğini taşıyan yorumlarını da okumak mümkündür. Mesela o, En‘âm sûresi 6/141. âyeti tefsir ederken, âyetin, *كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ* “...devşirilip toplandığı gün de hakkını verin, fakat istraf etmeyin...” kısmını tefsir ederken hitabın, sultanlara ve ulu’l-emre yönelik olabileceğini, bunun “hakkınızı alırken haddi aşmayın, hakkınızdan fazlasını almayın” anlamına geldiğini söylemektedir.⁷⁷

Bitlisî “...Allah’ın ipine sımsıkı sarılın...”⁷⁸ âyetini tefsir ederken Allah’ın ipini, Allah’ın kitabı, resulü, din, İslâm, Ehl-i beyt, sahabe veya ulemâ şeklinde tefsir etmektedir. Ca‘fer Sâdık’ın “Allah’ın ipi biziz” şeklindeki görüşünü de aktaran Bitlisî⁷⁹ aynı âyetin “...parçalanmayın, dağılmayın...” kısmını tefsir ederken, “Ümmetim 72 fırkaya ayrılacaktır. Biri dışında hepsi cehennemdedir. O hangisidir diye sorulduğunda Resulullah elini yumruk gibi yapıp, o cemaattir dedi” hadisini nakletmektedir. Yine bu âyetin “...O gönüllerinizi birleştirdi...” kısmını tefsir ederken, “Müslümanlar bir bedene benzeyen bina gibidirler. Müslüman Müslümanın

⁷⁵ A‘râf, 7/33.

⁷⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 84b. Bağy kavramının olumlu-olumsuz anlamları için bkz. Yaşar Düzenli, **Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 2000, s. 283-284.

⁷⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 71a.

⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/103.

⁷⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 186a.

kardeşidir. Ona zulmetmez” hadisleri ile birlik beraberliğe vurgu yaptığını belirtmektedir.⁸⁰

Bitlisî, Müslümanların birlik beraberliğine o kadar vurgu yapıyor ki yukarıda sözü edilen âyetin “...parçalanmayın, dağılmayın...” kısmını işârî yönden te’vîl ederken de birlik çağrısını yinelemektedir. Esasta ihtilafa düşülmemesi gerektiğini, fûru‘da ise ihtilaf edilebileceğini, çünkü dünya işleri ancak ihtilaf edilerek düzene girebileceğini ifade etmektedir.⁸¹ Yine müellifimiz “... İş hakkında onlara danış...”⁸² âyetini tefsir ederken cemaat olmanın gereğini vurguladıktan sonra görüşlerini “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez”, “Cemaat rahmettir, ayrılık azaptır”, “Sizin en hayırlınız size emir, zenginleriniz de cömert, aranızdaki işleriniz de şura ile olduğunda, yeryüzü sizin için yerin altından daha hayırlıdır. Ancak Sizin en şerlileriniz size emir, zenginleriniz de cimri olduğunda, aranızdaki işleriniz için de şûra olmadığında, yerin altı sizin için yerin üstünden daha hayırlıdır” gibi çeşitli hadislerle de desteklemektedir.⁸³

Bitlisî dünya işlerinde bir imamın önderliğini şart koştuğu gibi manevî alanda da bir mürşid-i kâmilin olması gereğinin üzerinde durmaktadır. O, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ*, *وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا* “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan **ulu'l-emre** (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir”⁸⁴ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, “anlaşmazlıkları Allah’a, Resulü’ne ve Allah ile birlikte olan ehl-i tasavvufa götürün” demektedir. Bu görüşünü de “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaştırmaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.”⁸⁵ meâlindeki âyet ile desteklemektedir.⁸⁶

⁸⁰ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 187a.

⁸¹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 191a.

⁸² Âl-i İmrân, 3/159.

⁸³ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 206b.

⁸⁴ Nisâ, 4/59.

⁸⁵ Mâide, 5/35.

Bitlisî söz konusu bu âyetin tefsirinde *vesileyi* mürşid-i kâmil şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁷ Yine o, Nisâ sûresi 4/59. âyetinin tefsirinin devamında, nazar ve istidlâl ile elde edilen bilginin içine vehim karışabildiği gibi keşf ve müşâhedenin içine de vehim karışabilir, demektedir. Ona göre çoğu zaman iblis, sâlike musallat olur. O da onu Allah olarak vehmedebilir. Böylece sâlik İblis'in narını Allah'ın nuru zannedebilir. Bundan kurtulmanın tek çaresi, hakkı batıldan ayıran ilâhî bir ölçü, nebevî bir kanun gerekir. O da mürşid-i kâmindir.⁸⁸

Yine o, Bakara 2/216. âyeti işârî yönden te'vîl ederken savaşın nefis ile yapılan mücadele olduğunu söyledikten sonra, "bu mücadele arif ve kâmil bir mürşidin rehberliğinde olması gerekir. Çünkü o mürşid insanı doğru yönlendirir." Müellifimiz bu mürşidin zamanın imamı olduğunu söyledikten sonra Peygamberimizin yukarıda sözü edilen "Kim zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliye âdeti üzere ölmüş olur" hadisini nakletmektedir."⁸⁹

B. ESERLERİ

1. Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl

Bitlisî'nin inceleme konusu yaptığımız dört ciltlik yazma tefsiridir. Bu eseri ayrı bir başlık altında ayrıntılı ele alacağımız için burada sadece ismini vermekle yetiniyoruz.

2. Şerhu Istılâhâtı's-Sûfiyye

Kâşânî'nin yazdığı tasavvuf ıstılahları ile ilgili esere yaptığı şerhtir. Dili Arapça'dır. Eser Manisa İl Halk Kütüphanesi kayıtlarında mevcuttur. Arşiv Numarası 45 Hk 1134. 189b varağında hicri 906 tarihinde istinsah edildiği kaydı bulunmaktadır.

⁸⁶ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 242a.

⁸⁷ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 292a.

⁸⁸ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 242a.

⁸⁹ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 119a, C. III, vr. 118a, 228b.

3. Kitâbü'n-Nüsûs

Kâtip Çelebi Keşfu'z-Zünûn'unda, *el-Kenzü'l Hafî fî Beyâni Makâmâtı's-Sûfî* isimli eseri Hüsâmeddîn Ali b. Hüseyin Bitlisî adına kaydetmiştir.⁹⁰ Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.⁹¹ Tasavvuf ile ilgili bir eserdir. 94 varak olan bu eser Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında İdrîs-i Bitlisî'nin *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*'i olarak kaydedilmiştir. 1437 numarada kayıtlıdır. Eserin iç sayfasında “Kitâbü'n-Nüsûs li Hüsâmeddîn Bitlisî” yazılıdır. Mukaddimede de müellif kendi ismini zikretmektedir. Eserin ferağ kaydında h. 888 Rebi'ü'l-evvel ayı yazılıdır. Prof. Dr. Reşat Öngören hocamız bu eserin müellif nüshası olabileceğini söylemektedir.⁹² Bazı araştırmacılar bu eserin Mahmut Şebüsterî'nin “*Hakkü'l-yakîn fî ma'rifeti Rabbi'l-âlemîn*” adlı eserinin Arapça tercümesi ve kısmî şerhi olduğunu söylemektedirler.⁹³ Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin de bu esere bir şerh yazdığı bilinmektedir.⁹⁴ Sekiz bölümden oluşan ve Hakk'ın zâtı, Hakk'ı bilme, Hakk'ın sıfatları, kader, âhiret, nübüvvet gibi konuları işleyen bu eser ile Farsça ve aynı konuları içeren Şebüsterî'ye ait olan eser muhteva olarak birbirine benzemekle birlikte Bitlisî eserinde Şebüsterî'ye hiç atıfta bulunmamıştır.⁹⁵

Orhan Başaran'ın *Kitâbü'n-Nüsûs*'un *Fusûsü'l-Hikem*'in bir şerhi olduğu ile ilgili verdiği bilgi doğru değildir.⁹⁶ Yine Başaran *el-Kenzü'l Hafî fî Beyâni Makâmâtı's-Sûfî* adlı eseri Bursalı Mehmet Tahiri kaynak göstererek, İdrîs-i Bitlisî'nin eserleri arasında saymaktadır. Bazı araştırmacıların ise bu eseri babası Hüsâmeddîn Bitlisî'ye atfettiklerini⁹⁷ fakat eserin herhangi bir nüshasının tespit edilemediğinden

⁹⁰ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, MEB, 1941, C. II, s. 1514.

⁹¹ Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hüsâmettin Bitlisî'nin ‘Kitâbü'n-Nüsûs’ isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1998, 116 s., 75 s. Tahkikli metin.

⁹² Reşat Öngören, “XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı”, **XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997, s. 410-417. 47. Dipnot.

⁹³ Adnan Karaismailoğlu, “Şebüsterî”, **DİA**, C. XXXVIII, s. 401.

⁹⁴ Bkz. İdrîs-i Bitlisî, **Hakku'l-Mübîn fî Şerhi Hakki'l-Yakîn**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2338.

⁹⁵ Çakmaklıoğlu, “Hüsâmettin Bitlisî'nin ‘Kitâbü'n-Nüsûs’ isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili”, s. 17.

⁹⁶ Başaran, “İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtimesi: Metin-İnceleme-Çeviri”, s. 13.

⁹⁷ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zünûn**, C. II, s. 1514.

bahsetmektedir.⁹⁸ Oysaki bu eserin Hüsâmeddîn Bitlisî'ye ait olduğunu söyleyen Kâtip Çelebi eserin baş tarafını da zikretmektedir.⁹⁹ Kâtip Çelebi'nin eserin baş tarafı ile ilgili verdiği bu bilgi ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Şehid Ali Paşa bölümünde, 1437 numarada, İdrîs-i Bitlisî'nin *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*'i olarak kaydedilen eser ile karşılaştırıldığında bu eserin Hüsâmeddîn Bitlisî'ye ait *Kitâbü'n-Nüsûs* olduğu anlaşılabacaktır.

4. Şerh-i Gülşen-i Râz

Mahmut Şebüsteri'nin yazdığı esere yaptığı Farsça bir şerhtir. Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa bölümünde 606-14 numarada kayıtlıdır.

5. Risâle Der Tenezzülât

Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa bölümünde, 606-15 nolu eserin içinde 189a-192b varakları arasında kayıtlıdır. Dili Farsça'dır. Risâlenin baş tarafında şu ibare yer alır. "در تنزلات لطیفه ربانیه و نقطه نطفه انسانیه و ترقیات اودر مبارأ" aynı eserin içinde, "از تحقیقات حسام الدین بدلیسی رحمة الله علیه" ibaresi yer alır.

İnsanın hakikati üzerine yazılmış küçük bir tasavvufi risâledir. Bu risalesinde müellifimiz diğer mutasavvıflar gibi, âlemin oluşumunu sudûr ve tecellî teorisine göre açıklamıştır. Buna göre varlıklar Allah'tan zuhûr etmek suretiyle derece derece O'ndan uzaklaşarak ve aşağıya inerek meydana gelir. Bu durum 'tenezzülât' sözüyle ifade edilir. Allah'a ulaşmak isteyen bir sâlik, aynı yoldan bu tenezzülâtı teker teker aşarak yukarıya doğru çıkmak zorundadır. Bu çıkışlara da "hazarât" denir.¹⁰⁰ İnsanın hakikati üzerine yazılmış küçük bir tasavvufi risâle olan bu eser aynı mecmu'anın içinde yine müellifimize ait *Şerh-i Gülşen-i Râz* risâlesi ile birlikte yer almaktadır.

6. Etvârü's-Seb'a

Bu eser Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyüddîn Efendi bölümünde 1795 numarada kayıtlıdır. Dili Farsça'dır. Nefis mertebeleri ile ilgili Farsça tasavvufi bir eserdir.

⁹⁸ Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtimesi: Metin-İnceleme-Çeviri", s. 31.

⁹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, C. II, s. 1514.

¹⁰⁰ Mehmet Demirci, "Hazret", *DİA*, C. XVII, s. 147.

7. Şerhu Hutbeti'l-Beyân

Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 1777 M numarada *İdris-i Bitlisî* adına kayıtlıdır. Fakat mukaddimede müellif kendisini *Hüsâmeddîn Ali Bitlisî en-Nûrbahşî* olarak tanıtmaktadır. Eser son derece okunaklı nesih hattı ile yazılmıştır. Eser 98 varaktır. Ferağ kaydında eserin Tebriz’de h. 893 Ramazan’ında bitirildiği yazılıdır. Hz. Ali’nin bir hutbesinin şerhidir. Serlevhası yoktur. Başlığı şu şekildedir:

"شرح خطبة البيان أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه"

İnternet üzerinde yaptığımız taramaya göre bu eserin bir nüshası da Çek Cumhuriyeti’nin milli kütüphanesinde mevcuttur.¹⁰¹

8. Kelimât ve Makâlât

Eser Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi kayıtlarında mevcuttur. Ancak elektronik ortama aktarmak için Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’ne nakledilmiştir. Eser tasavvuf ve tarikatlar ile ilgilidir. Arşiv Numarası 07 Ak 164/5.

9. Nûru'l-Hak

Müellifimiz tefsirinin I. cildi 258b varağında fakr kavramını açıklarken “bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde *Nuru'l-Hak* risalesinde açıkladık” demektedir. Müellifimize ait bu isimde kütüphane kataloglarında bir esere rastlamadık. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümünde 03702-022 numarada Muhammed Nûrbahş adına kayıtlı *Nuru'l-Hak* isimli bir eser bulunmaktadır. Bu eserin Bitlisî’ye ait olması muhtemeldir. Çünkü bu eser üzerinde yaptığımız incelemede müellifin mukaddimede Şeyh Şihabüddin’den bahsettiği görülmektedir. Bu şeyh, Bitlisî’nin yanında manevi terbiyesini aldığı şeyh olmalıdır. Bu eserin içeriğinde fakr ile ilgili

¹⁰¹ (Çevrimiçi):http://www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client=, 14.03.2013.

açıklamalar da mevcuttur. Eserin mukaddimesinde müellif ismini zikretmediği halde Muhammed Nûrbahş'a nispet edilmiştir. Eserin dili Farsça'dır.¹⁰²

C. CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL

Bu eser Bitlisî'nin çalışmamıza konu ettiğimiz eseridir. 4 büyük yazma cilt halinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Bağdadî, Bitlisî'nin Erzurum valisi Abdurrauf Paşa er-Rûmî'nin isteği üzerine 5 ciltlik bir tefsir kaleme aldığını söylemektedir.¹⁰³ Fakat bu eser 4 cilt halinde eksiksiz bir şekilde Süleymaniye Kütüphanesi'nde Şehid Ali Paşa bölümünde 109-112 arası numarada kayıtlıdır. Aynı kütüphanenin Murad Molla bölümünde, Hüsâmeddîn Bitlisî adına numara 108'de *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adıyla 393 varaklık tek ciltlik bir tefsir daha bulunmaktadır. Bu tefsir Fetih sûresinden Nâs sûresine kadar yapılmış müstakil bir eserdir. Mukaddimesinden II. Bayezid'e ithaf edildiği anlaşılmaktadır. Fakat müellifin kim olduğu, eserin üzerinde veya mukaddimenin içinde yazılı değildir. Bu tefsir Hüsâmeddîn'e ait *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı eserle hiç benzerlik arz etmemektedir. Bu eserin niçin Bitlisî adına kaydedildiği de bilinmemektedir. Fakat Bağdadî'nin *Hediyetü'l-Ârifîn* adlı eserinde *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl*'in beş büyük ciltten ibaret olduğu yazıldığı için bu isimless eserin fiziksel özelliklerine bakıp Bitlisî'ye ait olduğu zannedilmiş olabilir.

Çalışmamıza konu ettiğimiz tefsir, yazma bir eser olduğundan, bunun gerçekliğini ve Hüsâmeddîn Ali Bitlisî'ye aidiyetini ortaya koymak için tarihî vesîkalara uygulanan tenkid süzgecinden geçirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bunun için de tarihi tenkid ile ilgili kısaca bilgi vermek istiyoruz.

1. Eserin Tenkidi

Her ne kadar Bitlisî tefsirinin mukaddimesinde ismini açık bir şekilde zikretmişse de matbaanın olmadığı zamanlarda geçim kaynağı, eser istinsahı olan bazı art niyetli insanların, önemli kişilerin isimlerini veya hayali isimler kullanarak belli konularda

¹⁰² Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Blm., nr. 03702-022, vr. 69b-85a. Aynı risale Şehid Ali Paşa bölümünde de mevcuttur. (nr. 01505-004, 138b-159a)

¹⁰³ İsmail Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, C. I, s. 738.

eserler vücûda getirdikleri bilinmektedir.¹⁰⁴ Bundan dolayı bizim de çalışmamıza konu ettiğimiz tefsirin ilgili müellife aidiyetine ihtiyatla yaklaşmamız ve tarihi tenkide tabii tutmamız gerekir. Bu tenkid ile sadece eserin müellife aidiyeti sorgulanmaz, fakat aynı zamanda varsa başka nüshaları ile karşılaştırarak, bilerek veya bilmeyerek yanlış istinsahların veya atlanan pasajların olup olmadığı da tespit edilir. Başka bir ifade ile tarih tenkidinin rolü, doğru ve yanlış metinleri birbirinden ayırt etmektir. Bu tenkid ile sadece yanlış metinleri ortaya koymak ile yetinilmez, aynı zamanda doğru bir metnin içinde hatalı olabilecek hususlar da açıklığa kavuşturulur.¹⁰⁵ Tenkidin bir diğer amacı ise elimizde bulunan bir metnin içeriğinin hakikate mutabık olup olmadığını incelemektir.¹⁰⁶

Tenkid işlemi birbirini takip eden iki gruba ayrılır: Dış tenkid ve iç tenkid. “Dış Tenkid veya gerçeklilik (authenticité) tenkidi, vesikâların nereden çıktığını ve dış (extrinsèque) değerini inceler. Onları kabul eder veya red eder. İç tenkid veya inandırıcılık (crédibilité) tenkidi ise aynı vesikâların iç (intrinsèque) değerini takdir eder ve metnin tam olarak anlaşılmasını sağlar.”¹⁰⁷ İslâm kültür geleneğinde yazma eserlerimize batıdaki kadar bir tecessüs ile yaklaşılmamıştır. Eserlerin iç ve dış tenkide tabi tutulmayışının pek çok sebebinin yanında Müslümanların seleflerine bağlılıkları ile açıklamak mümkündür.¹⁰⁸ Bu iki tenkit türünü biraz daha ayrıntılı ele almak istiyoruz.

a. Dış Tenkid

Bu tenkid türü ile metnin sıhhati, zamanı ve mekânı sorgulanır. Yani metnin kimin tarafından, ne zaman, nerede ve hangi şartlarda ve ortamda yazıldığı gibi sorulara cevaplar aranır. Bununla aynı zamanda metnin gerçekliği ve atfedilen

¹⁰⁴ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve ilginç örnekler için bkz. A. Zeki Velidî Togan, **Tarihte Usûl**, 4. bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1985, s. 75-96.

¹⁰⁵ Léon E. Halkîn, **Tarih Tenkidinin Unsurları**, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, TTK, Yay., 1989, s. 4.

¹⁰⁶ Togan, **Tarihte Usûl**, s. 75.

¹⁰⁷ Léon E. Halkîn, **a.e.**, s. 23.

¹⁰⁸ Enbiya Yıldırım, “Hadiste Metin Tenkidi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Temel İsl. Bil. A.B.D, Hadis Bilim Dalı, Bursa, 1996, s. 3.

müellife ait olup olmadığı da ortaya çıkmış olur. Dış tenkid bir bakıma ‘metnin tarihi’ demektir. Metnin hangi aşamalardan geçerek bize ulaştığı sorgulanır.¹⁰⁹

Dış Tenkid, metinleri muhtevalarından bağımsız olarak incelemek ister. Fakat araştırmanın hiçbir safhasında dış tenkid iç tenkidden soyutlanamaz. Örneğin XII. asrın başına ait olduğu söylenen bir vesika bir asır sonraki bir şahsiyeti zikrediyorsa bu vesîka ancak sahte bir vesîka olabilir.¹¹⁰ Böylece bu vesîka, dış tenkid süzgecinden geçirildikten sonra tarihi gerçekliği tespit edilmiş olur. Çünkü para kazanmak, mezhep taassubu, kendini önemli birinin soyuna dayandırmak, hükümdarlara yaranmak vb. amaçlarla sahte vesîka üretildiği bir gerçektir.¹¹¹

Bir yazma eserin gerçek olup olmadığı; incelenen eserin dil, yazı, üslup ve terimleri ile dönemin bilgi ve kültür seviyesine uygunluk arzemesi, eserin yazıldığı tarihte var olmayan yer ve şahıs isimleri veya eserde anlatılan tarihi hadiselerin eserin yazıldığı döneme uygunluğu vb. esaslarla belirlenebilir.¹¹² Eserin te’lifinde kullanılan mürekkep, kâğıt vb. yazı malzemeleri de eserin gerçekliği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bir yazma eserin dış tenkidinin başka esaslarının olduğu da hiç şüphesizdir. Ancak burada üzerinde çalıştığımız eserin Bitlisî’ye ait olduğunu ortaya koyacak kadarını zikrettik. Bu saydığımız esaslara göre eserin Bitlisî’ye ait olduğu kanaati bizde hâsıl olmuştur. Şimdi bu konuyu ayrı bir başlık altında detaylı olarak ele almak istiyoruz.

(1). Mahtutanın Müellife Aidiyeti

İdrîs-i Bitlisî’nin oğlu *Ebu’l-Fazl Mehmet Efendi*, babasının “Selim Şah-nâme”sine yazdığı “Hâtîme” kısmında, dedesi Hüsâmeddîn’in II. Bayezid adına tefsir yazdığını kaydetmektedir.¹¹³ Tezimize konu ettiğimiz eserin mukaddimesinin 1b nolu varâğında müellif, فيقول اقل الفقراء حسام الدين علي البدلسي diyerek kendi ismini

¹⁰⁹ Selahattin Polat, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: ‘Metin Tenkidi’”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, C. VI, S: 1, 2008, s. 15.

¹¹⁰ Léon E. Halkîn, **a.e.**, s. 24.

¹¹¹ Togan, **Tarihte Usûl**, s. 76-78.

¹¹² Togan, **a.e.**, s. 80-81.

¹¹³ Hicabi Kırılancık, **İdrîs-i Bidlîsî Selim Şah-Nâme**, Ankara, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Kültür Eserleri Dizisi, 2001, s. 417.

zikretmiştir.¹¹⁴ Biyografi yazarları da Hüsâmeddîn Bitlisî'nin hayatını aktarırken *Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı eserini zikretmektedirler.¹¹⁵ Bu eserin başka bir nüshası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 1893 numarada bulunmaktadır.¹¹⁶ Başka bir nüshası da iki cildi bir arada Bitlis'in Mutki ilçesi Yukarı Koyunlu (Ohin) Medresesi özel kütüphanesinde bulunmaktadır.¹¹⁷ (Bkz. Resim 2). Bu nüsha eksik bir nüshadır. Bu cilt Fâtiha sûresi ile başlayıp, Enfâl sûresinin 40. âyeti ile son bulmaktadır. Bu nüshanın ferağ kaydında h. 906 tarihi bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha 4 cilttir. Bitlis Koyunlu (Ohin) Medresesi'ndeki nüshanın 2 cilt halinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki 2. cildi elde mevcut değildir. Bu eserin ilk sayfasında Hüsâmeddîn'nin torunu Ebu'l-Fadl Muhammed ed-Defterdârî'nin bir takdim yazısı vardır. İlk 20 varâğı nemden zarar gördüğü için tam okunamamaktadır.

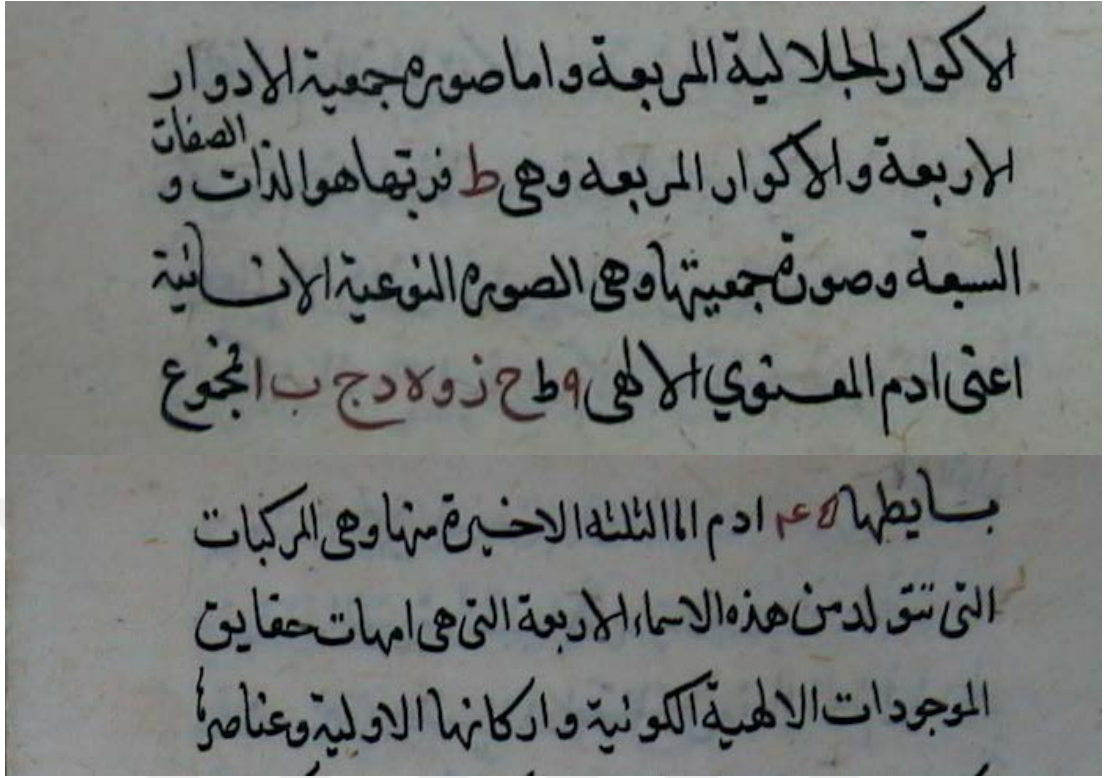
Bitlisî'nin diğer eserlerini de incelediğimizde tasavvufî konularla ilgili muhteva, üslup, kullanılan dil ve terimler açısından çalışma konusu olarak seçtiğimiz eserin Bitlisî'ye ait olduğunu kanıtlamaktadır. (Bkz. Resim 3, Resim 4, Resim 5)

¹¹⁴ Bkz. Resim 1 (s. 105).

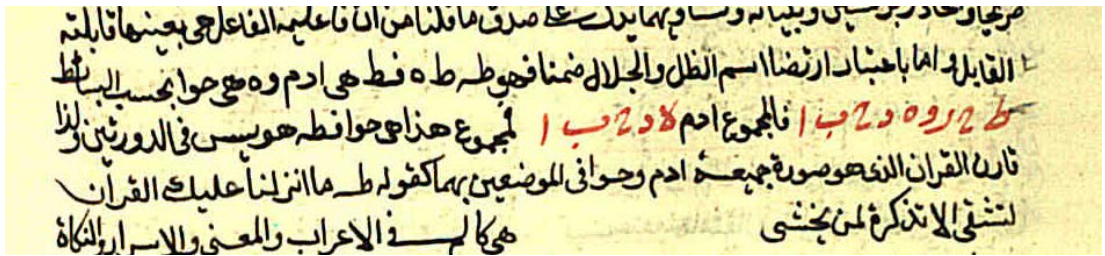
¹¹⁵ İsmail Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, C. I, s. 738; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 105-106.

¹¹⁶ Bu nüsha henüz dijital ortama aktarılmamıştır. Bu nedenle yazma eserler kurulu başkanlığının internet ortamındaki kayıtlarında gözükmemektedir.

¹¹⁷ Bkz. Resim 2 (s. 106).

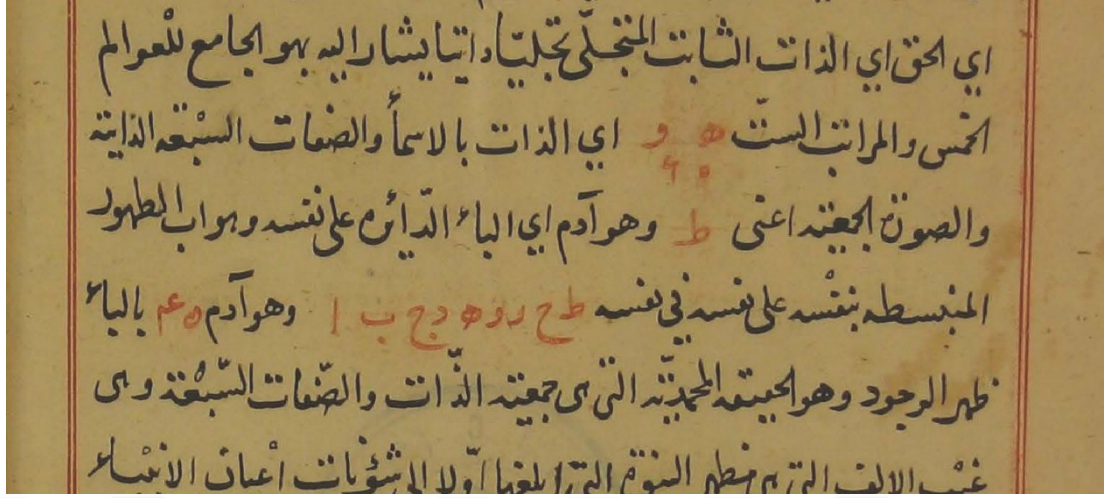


Resim 3: Tefsirinin pek çok yerinde ط harfinin Âdem'e işaret olduğunu söyleyen Bitlisî Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserinin 3ab varaklarında da aynı konuyu işlemektedir. (Karş. Resim 4)



Resim 4: Câmi' u't-Tenzîl ve't-Te'vîl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 112, vr. 21b.¹¹⁸

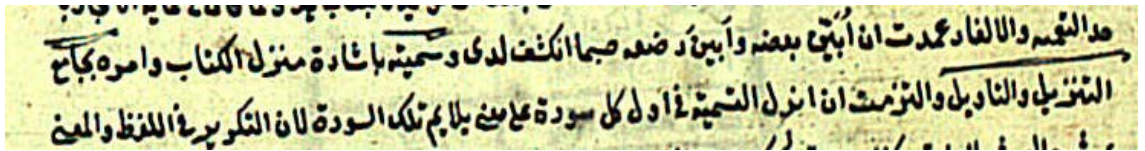
¹¹⁸ Resim 3 ve 4'te yer alan konunun ayrıntılarını, tezimizin "Harf ve Sayı Sembolizmi" başlığı altında işlediğimiz için burada bu iki resimdeki içeriği ele almıyoruz.



Resim 5: Bitlisî'nin *Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı eseri ile *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* adlı eserinde ele aldığı konuyu (bkz. Resim 3 ve Resim 4) *Şerhu Istilâhâtı's-Sûfiyye* adlı eserinde de ele almıştır.¹¹⁹

Bursalı Mehmet Tahir Efendi Osmanlı Müellifleri kitabında Bitlisî'ye ait *İşâretü Münezzili'l-Kitap* ismiyle Edirne'de Sultan Selim Kütüphanesi'nde 2 ciltlik bir tefsirden bahsetmektedir.¹²⁰ Kütüphane kataloglarında ve bilgisayar kayıtlarında ise böyle bir eserin kaydına rastlanmamaktadır. Kanaatimizce Bitlisî'nin *Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı eserinin mukaddimesindeki bir cümlemin yanlış okunmasıyla *İşâretü Münezzili'l-Kitap* ismiyle bir eserin varlığı vehmedilmiştir. Mukaddimedeki ifade aynen şöyledir:

وسميته بإشارة منزل الكتاب وامره بجامع التنزيل والتاويل



İbareyi “*ve semmeytuhu bi işâreti münezzili'l-kitâbi ve emrihi bi Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl*” diye okumak ve “*Kitabı indirenin işareti ve emri ile “Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl” diye isimlendirdim*” şeklinde tercüme etmek gerekir. Öyle görünüyorki

¹¹⁹ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtı's-Sûfiyye*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1134, vr. 3b.

¹²⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 105-106.

“ve *semmeytuhu bi işâreti münezzili’l-kitabi*” ifadesini gören ibarenin gerisini okumadan “*onu İşâreti münezzili’l-kitab diye isimlendirdim*” şeklinde anlamış ve bunu kitabın ismi zannetmiştir. Oysaki müellifimiz birkaç satır öncesinde “kalbime yazılanları nakşettim” demektedir. Dolayısıyla onun kitabına verdiği isim de yine Kitab’ı (Kur’ân) indirenin işaretiyle olması akla daha yatkın gelmektedir. Bu yanlış anlama pek çok kitapta tekrarlanmış¹²¹ fakat hiçbir zaman böyle bir eserin varlığına şahit olunmamıştır.

Bu yazma eserin Hüsâmeddîn Ali Bitlisî’ye ait olduğunu gösteren başka pek çok veri vardır. Mesela Bitlisî’nin tefsirinde kullandığı kavramlar diğer eserlerinde kullandığı kavramlarla aynıdır. Örneğin Arapça yazdığı *Şerhu Hutbeti’l-Beyân* adlı eserin içindeki konular ve kavramlar ile tefsirinde kullandığı kavramlar aynıdır. Her iki eserde de Esmâ-i Hüsna’ya ebced hesabına göre değerler verdiği görülmektedir. Ayrıca Bitlisî’nin çok sık kullandığı "أدوار" kavramını bu eserinde de çokça kullanmıştır. (Bkz. Tezin “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığı) veya *Kitâbü’n-Nüsûs* adlı eserde yer alan tasavvufî kavramlar ile tefsirinde kullandığı tasavvufî kavramlar birbirinin aynıdır.

Bir eserin bir müellife aidiyetini anlamamanın bir yolu da, müellifin kullandığı kelime ve kavramların, o dönemin ilmi ve kültürel ortamında kullanılıp kullanılmadığını tespit etmektir. Bitlisî ile aynı dönemde yaşamış bir müellif olan Nahcuvânî’nin yazdığı tefsir ile Bitlisî’nin yazdığı tefsiri karşılaştırdığımızda bazı benzer kavramları kullandıklarını görüyoruz. Vahdet-i vücûd felsefesinin benimsendiği ve ilmi toplantılarda İbn Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem*’inin okunduğu bir çağda yaşamış bu her iki müellifin de bu fikri benimsediği görülmektedir. Bitlisî’nin bu konuyla ilgili görüşlerini tezimizde ayrıntılı işleyeceğimiz için burada bununla ilgili tafsilata girmiyoruz. Nahcuvânî’nin tefsirine baktığımızda ise, giriş mahiyetinde yaklaşık on beş sayfa civarında vahdet-i vücûd ile ilgili açıklamaların olduğu görülmektedir. Yine Bitlisî’nin kullandığı bazı kavramlar ile onun tabii

¹²¹ Bursalı Mehmet Tahir, a.e., C. I, s. 105-106; Serdar, *Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî*, s. 21; Bayraktar, *Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî*, s. 14.

olduğu Nûrbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nûrbahş'ın *Risâletü'l-Hüda* adlı eserinde kullandığı kavramlar aynıdır.

Bitlisî'nin tefsirinde işlediği bazı siyasi, sosyal ve kültürel meseleler eserin onun yaşadığı dönemin ürünü olduğunu bize göstermektedir. Mesela onun, tefsirinde vebâ hastalığından korunmanın çaresi ile ilgili bilgiler sunması,¹²² Akkoyunlular ile Karakoyunlular arasındaki mücadeleden bahsetmesi,¹²³ Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasındaki muharebeye işaret etmesi,¹²⁴ Yakup Bey'in ölümünden bahsetmesi¹²⁵ vb. olaylar eserin onun yaşadığı dönemin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.

(2). Bitlisî'nin Eserini Te'lif Ettiği Tarih

Daha önce de kaydettiğimiz gibi Bitlisî tefsirinin mukaddimesinde eserini Mekke'de tamamlamak istediğini fakat doksanlı yaşlarında oluşundan dolayı dostlarının engeliyle karşılaştığını söylemektedir. Buradan hareketle onun ömrünün sonuna doğru eserini tamamladığı söylenebilir. Eserini telif de (şâyet sarayda görev yapmışsa) saraydaki görevini bıraktıktan sonra başladığını da düşünmemizin önünde hiçbir engel yoktur.

Bitlisî'nin eserini m. 1470'ten sonra yazmaya başladığı tahmin edilebilir. Çünkü tefsirinde Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasındaki mücadeleden bahsetmektedir. Bu mücadele 1473'te Otlukbeli'nde olmuştur. Ayrıca o, eserinde vebâ ve tâ'ûn hastalığından da söz etmekte, onların tedavisi ile ilgili bilgiler vermektedir.¹²⁶ Akkoyunlu ülkesinde 1475 ve 1490 yıllarında vebâ salgınının baş gösterdiği tarihi kaynaklarda mevcuttur.¹²⁷ Hatta 1490 yılındaki vebâ salgınında

¹²² Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Akkoyunlu ülkesinde 1475 ve 1490 yıllarında vebâ salgınının baş gösterdiği tarihi kaynaklarda mevcuttur. (Bkz. Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 48)

¹²³ Akkoyunlular ile Karakoyunlular arasında 1467 yılında yaşanan savaş. (Bkz. Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 48)

¹²⁴ Rûm sûresindeki bir âyeti Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasındaki Otlukbeli (1473) savaşına işaret ettiğini söylemesi.

¹²⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 2a.

¹²⁶ Bitlisî, **Câmi'u't-Tenzîl**, B nüshası, C. I, vr. 329.

¹²⁷ Faruk Sümer, "Akkoyunlular", **DİA**, C. II, s. 273.

Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey'in de hayatını kaybettiği rivayet edilmektedir.¹²⁸ Müellifimizin oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin de “*el-İbâ an Mevâki'i'l-Vebâ*” adlı bir eseri bulunmaktadır.¹²⁹

Bu verilerden hareketle Bitlisî'nin ortalama 1470 yılında başlayıp 1500'lere kadar tefsirini yazmak ile iştigal ettiği tahmin edilebilir. Çünkü mukaddimesinde Yakup Bey'in ölümünden bahsederek bu kayıptan ötürü duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Yakup Bey de 1490 yılında vefat ettiğine göre, Bitlisî tefsirini, 1490'dan önce bitirmemiştir. Ayrıca o tefsirinde tarih vererek yaşadığı bazı manevî tecrübelerden bahsetmektedir. Bu tecrübelerden biri hicri 900 (m.1494-5), diğeri ise hicri 898 (m. 1492-3)¹³⁰ tarihinde gerçekleşmiştir. Bu veriler bize, Bitlisî'nin tefsirini o tarihlerde bitirmediğini göstermektedir. Bu nedenle onun 4 ciltlik bu eserini yaklaşık 20 ile 30 yıl gibi uzun bir sürede yazmış olduğu tahmin edilebilir. Bu sürenin uzunluğu, onun bir medresede ders verirken yazma işini yıllara yaymış olmasına bağlanabilir. Nitekim eserinin mukaddimesinde ilim talebeleri için eserini te'lif ettiğini ifade etmektedir.¹³¹ Bu yıllar esnasında Bitlisî'nin başka eserler de te'lif ettiği anlaşılmaktadır. Ferağ kaydı olan eserlerindeki tarihler de böyle düşünmemizi gerektiriyor. *Kitâbü'n-Nüsûs*'un sonundaki ferağ kaydında hicri 888 tarihi; *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* adlı eserin ferağ kaydında ise hicri 893 senesi yazılıdır. Bu eserin Tebriz'de bitirildiği bilgisi de mevcuttur. Hicri 888 tarihi miladi 1483-4; Hicri 893 yılı ise miladi 1487-8 tarihlerine tekabül etmektedir. Bu verilerin tamamı değerlendirildiğinde Bitlisî'nin 1494-5 tarihine kadar Tebriz'de olduğu tahmin edilebilir.

Bitlisî eserin mukaddimesinde Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey'den övgü ile söz etmesine rağmen, eserini Osmanlı Padişahlarından II. Bayezid'e ithaf ettiği

¹²⁸ Sümer, “Akkoyunlular”, *DİA*, C. II, s. 273. W. Hinz, Venedikli bir tüccarın 1509 yılındaki Şifâhî bir rivâyetine dayanarak Sultan Yakub'un, Acem büyüklerinden birinin kızı olan eşi tarafından zehirlendiğini öne sürmektedir. (Bkz. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 78-79)

¹²⁹ Burdur İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no. 15 Hk 1553/2, (Bkz. www.yazmalar.gov.tr)

¹³⁰ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. IV, vr. 141b.

¹³¹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 1b.

görülmektedir.¹³² Bizim kanaatimize göre, miladi 1504 yılında vefat eden müellifimiz vefatına yakın bir zamanda eserinin yazımını bitirmiştir. Safeviler Akkoyunluları mağlup edip 1501 yılında Tebriz’de resmen kurulduğunda, bu tarihten sonra hem Akkoyunlular son derece zayıflamış, hem de ilim adamlarını himaye eden Yakup Bey artık hayatta değildi. Bu nedenle Bitlisî eserini, II. Bayezid’e ithaf etmiştir. Onun, eserini Safevi hükümdarına ithaf etmeyişi ve oğlu İdrîs-i Bitlisî’nin II. Bayezid tarafından İstanbul’a davet edilmesi ve geldiğinde de sarayda görev alması onun Şîî inancını benimsemediğine kanıt olarak değerlendirilebilir.

(3). Tefsirin Yazılış Gayesi

Bitlisî’nin *Camîu’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl* adlı eserinin mukaddimesinde eserinin telif amacının talebelerin istifade edecekleri bir öz tefsir ihtiyacı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu bilgileri *Muhammed Nûrbahş*’ın verdiği bilgi ile birleştirirsek, onun Akkoyunlu sarayında *Uzun Hasan*’ın Divân kâtibi olmadığını; fakat bulunduğu yerde bir medresede eğitim-öğretim faaliyetleri ile meşgul olduğunu düşünebiliriz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bağdatlı İsmail Paşa “*Hedîyyetü’l-Arifîn ve Esmaü’l-Müellifîn ve Âsârü’l-Musannifîn*” isimli eserinde Bitlisî’nin bu eserini Erzurum valisi Abdurrauf Paşa’nın isteği üzerine beş cilt olarak yazdığını belirtmektedir.¹³³ Bu bilgiyi başka kaynaklardan veya müellifin kendi gayesini açıklayan mukaddimesinden teyid edemediğimiz için ona şüpheyle yaklaşıyoruz.

b. İç Tenkid

Bu tenkid türü ile daha çok metnin ait olduğu tarihsel arka plana yerleştirilmesi ve içeriğinin tarihsel gerçekliğinin tespiti yapılır. İç tenkid, dış tenkid gibi metnin tarihi ile değil bizzat metnin içinde yer alan tarih ile ilgilenir. Yani metnin kendisi, ait olduğu tarihi dönemin, kendisi aracılığıyla izlenebileceği bir pencere işlevini görmektedir. Metnin içinde yer alan bilgiler, metnin içinden çıktığı zaman ve coğrafyadaki toplumsal yapıyı, kültürü, ekonomiyi ve siyaseti anlamamızı sağlar.¹³⁴

¹³² *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 2b.

¹³³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-Arifîn*, C. I, s. 738.

¹³⁴ Selahattin Polat, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: ‘Metin Tenkidi’”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, s. 15

Bu veriler aynı zamanda başka eserlerin içindeki bilgilerle karşılaştırılarak o eserin müellife aidiyetini de ortaya koyabilir.

Yazma eserlerin tenkid işinin sadece menfi manada yapılması gerekmediğini ifade etmiştik. Tenkidin nihaî amacı, bir metnin sağlamlığını ortaya koyma ameliyesidir. İnandırıcılık tenkidi denilen iç tenkid, metinlerin kontrolünü aşar; yorumun veya tefsirin (herméneutique) tenkidine de girer.¹³⁵ Bunun için bir eserin dış tenkidi yapıldıktan sonra o eserin içine nüfuz etmek suretiyle onun verdiği bilgilerin itimada şayan olup olmadığı tespit edilir. Bunu yaparken birkaç esasa riâyet edilir. Müellifin şahsiyeti, hayatı, hangi din ve mezhebe mensup olduğu, ilgi alanları vb. esaslar gözönünde bulundurarak verdiği bilgilerin güvenilir olup olmadığına karar verilebilir. Müellifin üzerinde kendi zamanının ve muhitinin tesiri olduğu açıktır. Bu tesirlerin de neler olabileceği iyice tetkik edilmelidir.¹³⁶ Bu tesirler tespit edilirken o dönemin ilim adamlarının saray ve devlet ricali ile ilişkileri gözden uzak tutulmamalıdır. Örneğin hükümdardan taltif beklentisi içinde olan birisinin yazdıklarına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Aynı şekilde mezhep taassubu içinde olan bir müellifin başka bir mezhep ile ilgili söylediklerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Kısacası bir yazma eseri iç tenkide tabi tutarken, devlet adamları ile ilim adamları ilişkisini; eser tasavvufî bir muhitte kaleme alınmışsa tekke-şeyh-yönetici ilişkileri ile tasavvufî grupların siyasetteki varlığı ve nihâyet siyasi ortamın müellif yorumlarını nasıl etkilediği vb. konuları gözden ırak tutmamak gerekmektedir.

Bu çalışmamız bir tahkik çalışması olmadığından, eserin içinde yer alan yanlış yazımların tümünü burada zikretmek bizi amacımızdan alıkoyacaktır. Bundan dolayı, bir fikir vermesi için inceleme konusu yaptığımız nüshanın içindeki bazı yanlış istinsahlar örnek olarak sunulacaktır. Önemine binaen, âyetlerin yazımında görülen hatalar ile eserin içinde tespit ettiğimiz bazı tarihi tutarsızlıklar da ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

¹³⁵ Léon E. Halkîn, **Tarih Tenkidinin Unsurları**, s. 4.

¹³⁶ Togan, **Tarihte Usûl**, s. 97-99.

(1). Yanlış İstinsahlar

Yazma eserlerin çoğunda müstensihlerden ya da müellifin eserini dikte ettiği kişinin dikkatsizliğinden kaynaklanan sebeplerden dolayı bazı kelime veya cümlelerin yanlış yazıldığı görülmektedir. Bu durum eseri doğru okumayı ve sağlıklı bir değerlendirmeye tabii tutmayı da güçleştirmektedir. Bu güçlükler çoğu zaman eldeki farklı nüshalarla giderilmeye çalışılmaktadır. Ancak bazen de aynı yanlışların tekrar edildiğini görmek de mümkündür. Bitlisî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 109, 110, 111 ve 112 numarada kayıtlı tam bir nüsha olan eserinin sonradan bulduğumuz iki cildi bir arada eksik nüshasının yardımı ile eserin bazen okumakta güçlük çektiğimiz kısımlarını okuyabildik. Sözüne ettiğimiz eksikliklerin veya yanlış noktalamaların sayısı fazla olduğu için tek tek anlatmak çok fazla yer kaplayacağından, maksadımızın anlaşılması için birkaç örnek verdikten sonra ilgili yerlerin bir kısmına da dipnotta değinilecektir.

Mesela Bakara sûresi 138. âyetin tefsirinde vaftiz anlamındaki المعمودية olması gereken kelime المعبودى şeklinde yazılmıştır.¹³⁷ Bu kelime Bitlisî'nin kullandığı kaynaklardan Sa'lebî'nin tefsirinde de المعبودي ;¹³⁸ Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde ise doğrusu olan المعمودية şeklinde yazılmıştır.¹³⁹ Yine Bakara sûresi 68. âyette yer alan ikisi arası anlamına gelen "عوان" kelimesinin açıklaması mahiyetindeki kelime B nüshasında "أي يصف" şeklinde¹⁴⁰ yazılmışken S nüshasında ise "أي نصف" şeklinde¹⁴¹ doğrusu yazılmıştır. Bakara sûresi 70. âyetin tefsirinde Beyzâvî'den yapılan bir alıntıda شرط kelimesi her iki nüshada da شرع şeklinde yazılmıştır.¹⁴²

¹³⁷ Câmi'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 85a.

¹³⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân: Tefsirü's-Sa'lebî**, tah. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, C. II, Beyrut, Dâru İhya-i Tûrâsî'l-Arab, 2002, s. 5.

¹³⁹ Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl**, tah. Âdil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, C. I, Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998, s. 335; Nasîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, tah. Mahmud Abdulkadir el-Arnaut, 2. bs, C. I, Beyrut, Daru Sadır, 2004, s. 96.

¹⁴⁰ B nüshası, vr. 46b.

¹⁴¹ S nüshası, vr. 66b.

¹⁴² S nüshası, vr. 66b., B nüshası, vr. 46b.

İki nüsha arasındaki ilginç bir fark da şudur: Daha önce Bitlisî'nin Ca'fer Sâdık'tan çok alıntı yaptığı ifade edilmişti. O, Ca'fer Sâdık'ın isminden sonra bazen ¹⁴³عليه السلام bazen bunun kısaltılmışı olan عليه ifadesini kullanmaktadır. Bazen de sadece ismin kullanıldığı görülmektedir.¹⁴⁴ Bazı yerlerde B nüshasında bulunan عليه السلام ibaresi, S nüshasında رضي الله عنه ifadesinin kısaltılmışı رضع şeklinde yazılmıştır.¹⁴⁵ Bazen de S nüshasında ki صلى الله عليه وسلم ifadesinin ¹⁴⁶ B nüshasında رضع şeklinde ¹⁴⁷ kısaltıldığı gözden kaçmamaktadır. Bu durumun müstensihin dikkatsizliğinden kaynaklanmış olabileceğini düşünmek mümkündür. Çünkü رضع şeklinde yazan aynı müstensihin, başka yerde ise عليه السلام ifadesini kullandığı görülmektedir.¹⁴⁸ Bu durum müstensihin art niyet taşımadığını da göstermektedir. Aynı yaklaşım Hz. Ali'nin isminden sonra kullanılan ifadelerde de sergilenmiştir. Örneğin S nüshasında علي كرم الله وجهه,¹⁴⁹ B nüshasında bu علي şeklinde yazılmıştır.¹⁵⁰ Aynı dikkatsizliğin bir diğer örneği de şudur: B nüshasında hadisler nakledilirken bazen sadece قال عليه ifadesi kullanılmıştır.¹⁵¹ Aynı yerin S nüshasında ise قال عليه السلام şeklinde kullanıldığı görülmektedir.¹⁵²

S nüshası 1. cildinde bulunan 90ab, 91ab varakları B nüshasında mevcut değildir. Bu haliyle dahi B nüshasındaki varak numaralandırması doğru gitmektedir. Yani 69b ile 70a varak numaraları arasında iki varak eksik olduğu halde varak numaraları eksiksiz birbirini takip etmektedir.¹⁵³ Bu da varak numaralarının sonradan yazıldığını göstermektedir. Aynı duruma B nüshasının baş kısmında da rastlanmaktadır. Mukaddime ve Fâtiha tefsirinden sonra ortalama yirmi varak eksik gözükmektedir. Fakat numaralar eksiksiz devam etmektedir. S nüshasının 109 numarada kayıtlı 1. cildinin 155b varağından sonra ortalama 6 adet varak eksiktir. Buna rağmen varak

¹⁴³ S nüshası, vr. 65b., B nüshası, vr. 45b.

¹⁴⁴ S nüshası, vr. 63b., B nüshası, vr. 43b.

¹⁴⁵ B nüshası, vr. 47a. Karş. S nüshası, vr. 67a.

¹⁴⁶ S nüshası, vr. 88a.

¹⁴⁷ B nüshası, vr. 68a.

¹⁴⁸ S nüshası, vr. 65b.

¹⁴⁹ S nüshası, vr. 99b.

¹⁵⁰ B nüshası, C. I, vr. 77b.

¹⁵¹ B nüshası, C. I, vr. 53b.

¹⁵² S nüshası, C. I, vr. 73b. C. I, vr. 92b. Karş. B nüshası, C. I, vr. 70b.

¹⁵³ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, C. I, vr. 90ab-91ab. Karş. B nüshası, C. I, 69b-70a.

numaralandırması kesintisiz devam etmiştir.¹⁵⁴ Bu da numaralandırmanın sonradan yapıldığını göstermektedir.

Eser elektronik ortama aktarılırken S nüshasının 1. cildin 200b ve 201a varakları, 202b ve 203a varakları yerine tekrar çekilmiş. Bu varak B nüshasında 184b ve 185a varaklarına tekabül etmektedir.

Bazı sayfa kenarlarında istinsah esnasında muhtemelen atlanan kelime veya cümlelerin başka bir hat ile yazılması, mahtutatın müellif nüshasıyla karşılaştırıldığı izlenimini vermektedir.¹⁵⁵ Daha sonra Bitlis'te bulduğumuz iki cildi bir arada nüshanın ikinci cildi kayıptır. Bu eserin ferağ kaydında, hicri 906 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu nüshanın da Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha gibi, eksik veya yanlış istinsah edilen kelime veya cümlelerin tashih edildiği müşahade edilmektedir. Bu da nüshaların müellif nüshasıyla karşılaştırıldığını göstermektedir. Genellikle her iki nüshada da tashih edilen kelime veya cümlelerin aynı olması dikkat çekicidir.¹⁵⁶ Bazen bir eksiğin veya yanlışın düzeltilmediği de gözden kaçmamaktadır.¹⁵⁷

(2). Âyetlerin Yazımında Görülen Hatalar

Çalışmamızda esas aldığımız bu nüshanın müellif nüshası olmayabileceği daha önce ifade edilmişti. Bu nedenle elimizdeki nüshada pek çok yazım yanlışının olduğu görülmektedir. Yazma eserlere özgü yanlış istinsahların ne olabileceği daha önce zikredilmişti. Bu başlık altında yanlış yazılan âyetler ile ilgili örnekler üzerinde durulacaktır.

Matbaanın olmadığı zamanlarda eserler ya sipariş üzerine elle istinsah edilir, ilgili kişiye teslim edilir veya geçim kaygısıyla bu işi meslek edinen insanlar doğrudan

¹⁵⁴ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 155b. Karş. B nüshası, C. I, vr. 132a-138a.

¹⁵⁵ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, 3b.

¹⁵⁶ Mesela S nüshası 1. cildin 62. varagında أعطاه kelimesi sayfa kenarında sonradan eklenerek eksiklik giderilmiştir. Aynı düzeltmenin B nüshasında da yapıldığını görüyoruz. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, B nüshası, C. I, 42a.)

¹⁵⁷ Mesela Bakara sûresi 86. âyetinde "اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا...." altı çizili kelimeler her iki nüshada da atlanmışken, S nüshasında sonradan eklendiğini, B nüshasında ise bu düzeltmenin yapılmadığını görüyoruz. (Karş. S nüshası, C. I, vr. 70b., B nüshası, vr. 50b.)

eserleri istinsah ederek bununla geçimlerini temin ederlerdi. Hal böyle olunca bu müstensihlerin bazıları istinsah ettikleri alan ile ilgili temel bilgilere sahip olamayabilirlerdi. *Câmi‘u’t-Tenzîl* ile ilgili olarak da müstensihlerin eseri yazarken âyetlerin yazımı konusunda özensiz davrandıkları görülmektedir. Biz de bu konuyu önemine binaen yanlış istinsahlar başlığından bağımsız bir başlık altında ele almayı uygun bulduk. Bunun ile ilgili örnekler de çoktur. O yüzden sadece birkaç örnekle yetinilecektir.

Mesela Bakara sûresi 98. âyet yazılırken مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ve كَتَبَ kelimeleri arasına âyette yer almayan وَرُسُلِهِ kelimesi de eklenmiştir.¹⁵⁸ Her iki nüshada da aynı yanlışın tekrar edilmiş olması iki nüshanın da aynı yerden istinsah edildiği izlenimini vermektedir. Mesela Bakara 2/277. âyetin tefsiri¹⁵⁹ her iki nüshada da atlanmıştır.

Yine Bakara sûresi 119. âyette geçen "...وَلَا تُسْأَلُ..." kelimesi B nüshasında metin içinde "...وَلَا تُسْأَلُ..." şeklinde harekelenip daha sonraki bir tashihte "...وَلَا تُسْأَلُ..." şeklinde yazıldığı görülmektedir.¹⁶⁰ Aynı kelime S nüshasında ise لَا يُسْأَلُ şeklinde harekesiz yazılmıştır.¹⁶¹

Bakara sûresi 140. âyette ام يَقُولُونَ şeklinde olması gereken kelime ام يَقُولُونَ şeklinde yazılmıştır.¹⁶² Kehf sûresi 7. âyette مَا فِي خَلْقِنَا" انا yerine مَا عَلَى الْاَرْضِ... انا şeklinde yazılmıştır.¹⁶³ İlk bakışta bu tür yazımların kıraat farklılığından kaynaklandığı izlenimini verse de aynı hataların bazen düzeltildiği görülmektedir. Mesela yukarıdaki خَلْقِنَا şeklindeki hatanın bir sonraki varakta جَعَلْنَا şeklinde yazıldığı göze çarpmaktadır.

Birbirine benzeyen âyetlerin zaman zaman karıştırıldığı görülmektedir. Bu âyetlerin yazımında da özensiz davranılmıştır. Bu hatanın müstensihlere ait olma

¹⁵⁸ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 73b. Karş. B nüshası, C. I, vr. 53b.

¹⁵⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 144a. Karş. B nüshası, C. I, vr. 120a.

¹⁶⁰ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, B nüshası, C. I, vr. 59b.

¹⁶¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 79b.

¹⁶² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 75b. Buna benzer diğer örnekler için bkz. Bakara sûresi 154. âyet C. I, vr. 90a.

¹⁶³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 101a.

ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir. Mesela ¹⁶⁴ "...لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..."¹⁶⁴ âyeti, "...لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..."¹⁶⁵ âyeti ile karıştırılmıştır.¹⁶⁶ Bazen de âyetler birbirine benzemediği halde birbirinin yerine yazıldığı görülmektedir. Mesela Ankebût sûresi 28. âyetin yerine Âl-i İmrân sûresinin 140. âyeti yazılmıştır.¹⁶⁷

Mesela Furkân sûresi **الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** "الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا" kelimesi atlanmıştır. Çünkü pek çok yerde **وَمَا بَيْنَهُمَا** kelimesinin bulunmadığı âyetler vardır.¹⁶⁹ Bakara 2/260. âyette **عَلَى** harfi ceri yerine **ل** harfi ceri yazılmıştır.¹⁷⁰ Yine harfi cerlerle ilgili başka örnekler de mevcuttur. Mesela **قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ...**¹⁷¹ âyetinde **عَلَيْنَا** yerine **إِلَيْنَا** yazılmıştır.¹⁷²

Bazen kıraat farklılığından kaynaklanmayan hatalı yazımların, âyetin anlamını değiştirecek nitelikte olduğu da gözden kaçmamaktadır. Mesela Zâriyat sûresi 51/34. âyette geçen **لِلْمُشْرِكِينَ** kelimesi **لِلْمُسْرِفِينَ** şeklinde yazılmıştır.¹⁷³

Bu örneklerin dışında daha başka önemli hatalara da rastlamak mümkündür. Mesela Ankebût sûresi 55. âyetin tefsirinden sonra hiçbir işaret veya açıklama yapılmadan Rûm sûresinin 26. âyetinden sonraki âyetlerin tefsiri yapılmıştır.¹⁷⁴ Böylece Ankebût sûresi 55. âyetinden sonraki âyetler ile Rûm sûresinin başından 26. âyetine kadar yaklaşık dört sayfanın tefsiri yapılmamış görülmektedir. Bunun müstensih hatası olabileceği gibi siyasi bazı mülahazalarla da boş bırakılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bu konunun ayrıntıları “siyasi olayların tefsirdeki izleri” başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁶⁴ En‘âm, 6/152.

¹⁶⁵ Bakara, 2/286.

¹⁶⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 76b. Benzer örnekler için bkz. C. II, vr. 56b, C. III, vr. 233b.

¹⁶⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 231a.

¹⁶⁸ Furkân, 25/59.

¹⁶⁹ A‘raf, 7/54, Yunus, 10/3, Hud, 11/7, Hadid, 57/4.

¹⁷⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 139a. Başka bir örnek için bkz. C. III, vr. 231a.

¹⁷¹ Maide, 5/114

¹⁷² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 26b.

¹⁷³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 125a.

¹⁷⁴ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 233a.

(3). Câmî‘u’t-Tenzîl’deki Tarihi Tutarsızlıklar

Bitlisî’nin yazdığı *Câmî‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl* isimli bu eserde aynı asırda yaşamadıkları halde bazı kişilerin birbirine mektup yazdıkları görülmektedir. Bu yazışma peygamberler, filozoflar ve Hz. Ali ile sınırlı olduğu için eserin Bitlisî’ye aidiyetini tartışmalı hale getirmemektedir. Aynı asırda yaşamayan kişilerin bu tür yazışmalarına, tasavvuf disiplini içerisinde çeşitli anlamlar yüklenebilse de biz bu konuyu tarihi tutarsızlıklar başlığı altında ele almayı uygun bulduk.

Bitlisî, “*Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatında) “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır” (diye hükmedilmiştir)*¹⁷⁵ âyetini tefsir ederken “*إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا*” *Şüphesiz inananları* şöyle açıklamaktadır:

Tahkik ile iman edip onaylayanlardır. Şöyle diyenler de olmuştur. İsa’ya inanıp Yahudi, Hristiyan ve Sâbiîleşmeyip Hz. Muhammed’in (a.s) ortaya çıkışını bekleyenlerdir. Bazıları da bunların din talipleri (طلاب الدين) olduğunu söylemişlerdir. Bunlar Hz. Muhammed’in (a.s) zuhûrunun yaklaştığını bildikleri için bekleyen insanlardı. Aralarında *Habîbü’n-Neccâr, Kus b. Said, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (nefil), Varaka b. Nevfel, Ebu Zer el-Gıfârî, Selman-ı Fârisî, Râhib Bahîra* ve *Necâşî*’nin olduğu bir grup gibi. Bazıları da *Eflâtun-u İlahî*’nin de onlardan olduğunu söylemişlerdir. Ki Eflâtun Peygamberimize şöyle bir yazı yazmıştı: ‘Ben sana iman ettim ve sen gelmeden önce dinini seçtim ve senin getirdiklerine inandım. Hz. Ali’ye de bir yazı yazarak şöyle dedi: Muhakkak ki harf ilmi ve cifrîn kaideleri eksik bir şekilde bizim yanıımızdadır. Onu tamamlamak İslâm’ın ortaya çıkışına ve sizin çabanıza ve göstereceğiniz ihtimama bağlıdır.’ Nakledilmiştir ki Hz. İsa ona (Eflatun) çağrıda bulunup onu imana davet etti. O ise şöyle cevap yazdı: ‘Sen eksiklikleri tamamlamak içinsin (gönderildin). Biz ahir zaman nebisinden başkasına ihtiyaç duymayız.’ Yine nakledilmiştir ki Peygamber Efendimiz Hayber fethi esnasında bir satır yazmasını Hz. Ali’ye emretti.-muhtemelen bunlar hece harfleri idi- onlarda bulunan, ezelden ebede tüm hadiseleri içeren cifri çıkarmasını istedi. Hz. Ali ve bir grup sahabe, evvel ve ahir tüm ilimleri kapsayacak şekilde bununla meşgul oldular. Bundan dolayı hilafeti gecikti. Ya da onların imanı mecaz kabilinden olabilir.¹⁷⁶

Bitlisî’nin نقل *nükile* kaydıyla aktardığı için herhangi sahih bir kaynaktan tespit edemediğimiz, aklın da onaylayamadığı bu bilgileri, niçin aktardığına şaşmamak elde değildir. Çünkü âyetin bağlamı ve bu bilgilerin biribiri ile bir ilgileri bulunmamaktadır.

¹⁷⁵ Bakara, 2/62.

¹⁷⁶ *Câmî‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 64b, 65a.

Bazı âyetlere felsefî yorumlar getirmesi ve bazı filozofların görüşlerini aktarmasına bakacak olursak iyi bir felsefî bilgiye sahip olduğunu tahmin ettiğimiz Bitlisî'nin nasıl böyle bir tarihi yanlışlığa düştüğünü anlamlandıramadık.

Bununla birlikte Bitlisî'nin bahsettiği Eflatun (أفلاطون) Arapça'da (أفلاطون) olarak da yazılan Plotin de olabilir. Bu tür tarih yanlışları zaman zaman yaşanmıştır. Mesela *el-Kindî*'nin *Defi'il Ahzân* adlı eserinin Eflatun'a nispet edilen bir risâleye dayandığı söylenmesine rağmen, bu risâlenin Plotin'e ait olduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁷ Bitlisî'nin bahsettiği Eflatun, Plotin olduğu takdirde, onun ile Hz. İsa arasında meydana geldiğini söylediği yazışmalar biraz daha anlaşılabilir. Zira Plotin M.S 205-270 yılları arasında yaşamış olsa bile hiç olmazsa Hz. İsa'dan sonradır. Fakat Eflatun'un Peygamber Efendimiz'e ve Hz. Ali'ye hitaben yazı yazmış olmasını anlamlandırmak mümkün değildir.

Bu tarihi tutarsızlıklar, eserin müellifimize aidiyetine hâlel getirmez. Ancak Bitlisî'nin herhangi bir eserden okuduğu bir bilgiyi teyid etmeden tefsirine aldığını göstermektedir. Bu tür tarihi yanlışları başka eserlerde de bulmak mümkündür. Mesela İmam Rabbânî'nin *Mektubât* adlı eserinde de böyle bir örneğe rastlanmaktadır. O, Eflatun'un nefsinin saflığına güvenerek Hz. İsa'yı kabul etmediğini söyleyerek anakronik bir izah yapmıştır.¹⁷⁸

2. Eserin Fiziki Özellikleri

a. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

I.Cilt: 280x200, 220x120 mm ebadında 293 varaktır. Kur'ân'ın başından Mâide sûresinin 38. âyetine kadardır. Koyu vişne deri cilde sahip eserin miklebi kopmuştur. Kapaklar gömme şemse ve salbeklerle süslüdür. Varaklar kalın sağlam, nohudî renkli, aharlı ve filigransızdır. Eserin baş ve sonuyla ilk iki sayfa kenarlarında vakfiye mührü ve numarasız ilk sayfada ise şu ibare yer almaktadır.

¹⁷⁷ Ya'kub b. İshâk el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, thk ve çev. Mustafa Çağrıç, İstanbul, TDV, 2012, s. 23

¹⁷⁸ İmam-ı Rabbânî, *Mektubat-ı İmam Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, İstanbul, Merve Yay., 1999, C. I, s. 785, 313. Mektup.

الجلد الاول من تفسير حسام الدين البدلسي من اول القرآن الي قوله تعالى والسارق والسارقة من سورة المائدة

Serlevhası yoktur. 29 satırdan oluşan sayfalar cedvelsiz ve kenarları boştur. Rahat okunabilen nesih ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Baş taraflarında tefsir edilen âyetlerde ve sûre başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Eserin son kısımlarında ise âyetlerin üst kısmı, kırmızı çizgi çizilmek suretiyle belirlenmiştir. Ayrıca zâhiri yönden tefsiri yapılan âyetlerin üst kısmına kırmızı mürekkeple çizgi çizilirken, aynı âyetler işârî yönden te'vîl edilirken âyetlerin üst kısmı siyah mürekkeple çizilmiştir. Aynı yöntem Yukarı Koyunlu (Ohin) köyünde bulduğumuz nüshada da uygulanmıştır.¹⁷⁹

Bu cildin 155b varağından sonra ortalama 6 varak eksiktir. Buna rağmen numaralandırma bir sonraki sayfada 156 şeklinde devam etmiştir. Bu numaralandırmanın çok sonraları yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu eksik varakları elimizdeki diğer nüsha ile tamamladık. Aynı şekilde Yukarı Koyunlu köyünde temin ettiğimiz nüshanın da 143. varaktan sonra 147 şeklinde devam ettiğini tespit ettik.

II.Cilt: 297x200, 212x133 mm ebadında 229 varak ve 29 satırdır. Mâide sûresinin 38. âyetinden Yusuf sûresinin 19. âyetine kadar.

III.Cilt: 298x205, 212x130 mm ebadında 241 varak ve 29 satırdır. Yusuf sûresinin 19. âyetinden Secde sûresinin 22. âyetine kadar.

IV.Cilt: 290x195, 215x130 mm ebadında 243 varak ve 29 satırdır ve miklebi kopmuştur. Ahzâb sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar yapılmış tefsiri içermektedir.¹⁸⁰

Eserin, müellif nüshası olmadığı farklı müstensihler tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Eserin ferağ kaydı yoktur. 1. cildin 169b varakın kenarında “bu iki cüz’ü Ali b. Mollazâde yazdı” kaydı bulunmaktadır.¹⁸¹ Süleymaniye Yazma Eser

¹⁷⁹ Çok az yerde bazen âyetlerin üzerinin çizilmediğini görüyoruz. Bu uygulamanın sehven terkedildiği anlaşılıyor. (Bkz. *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 178b-187b)

¹⁸⁰ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006, s. 136.

¹⁸¹ Müstakîmzâde Süleyman Sa‘düddin Efendinin yazdığı hattatların hayat hikâyelerinin anlatıldığı “*Tuhfe-i Hattâtîn*” adlı eserde bu müstensih ile ilgili bilgi bulamadık. (Bkz. Müstakîmzade

Kütüphanesindeki yazma eser uzmanlarının verdiği bilgiye göre eserin XVII. yüzyılın ikinci yarısında istinsah edilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.

b. Bitlis Koyunlu (Ohin) Medresesi Nüshası

Eser tek cilt halindedir. Sayfalar filigranlıdır. Siyah meşin kaplıdır. Üzerinde Şeyh Alaüddîn vakıf mührü bulunmaktadır. Ferağ kaydında h. 906 tarihinde istinsah edildiği yazılıdır. Bu nüsha iki cildi bir arada yani tek ciltte yazılmıştır. I. Cildi Âl-i İmrân 148. âyette, 252b varağında bitmektedir. Bu cildin ferağ kaydında “Abdullatif b. Beni Ali, h. 906 senesi” kaydı mevcuttur. Bu kayıttan sonra yazı çeşidi de değişmektedir. Diğer cildin sonunda ise ferağ kaydı bulunmamaktadır. Ancak 346b varağında kırmızı mürekkeple “Muhammed b. Abdullah bey” ismi yazılıdır. Bu isim müstensihin ismi olabileceği gibi kitabı elinde bulunduran birinin ismi de olabilir. Son satırda En‘am sûresi 165. âyetin tefsiri bulunmaktadır. Eser son derece okunaklı bir nesih yazısıyla yazılmıştır. Bu nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüsha ile karşılaştırılmasını ayrı bir başlıkta ele alacağımız için burada iki nüsha arasındaki farklılıkları ele almıyoruz.

c. Câmi‘u’t-Tenzîl’de Kullanılan Bazı Özel Kısaltmalar ve Anlamları

Kelimenin Anlamı	Kısaltılan Kelime	Kısaltma İşareti
Allah	الله	اه
Teâla	تعالى	تع
Selâm onun üzerine olsun	عليه السلام	ءم
Allah’ın salât ve selâmı onun üzerine olsun	صلى الله عليه وسلم	صلعم
O halde	فحينئذ	فح
Ülemânın yaptığı tefsir	تفسير علماء	تفسير ع
Düzeltilmiş	صحح	صح

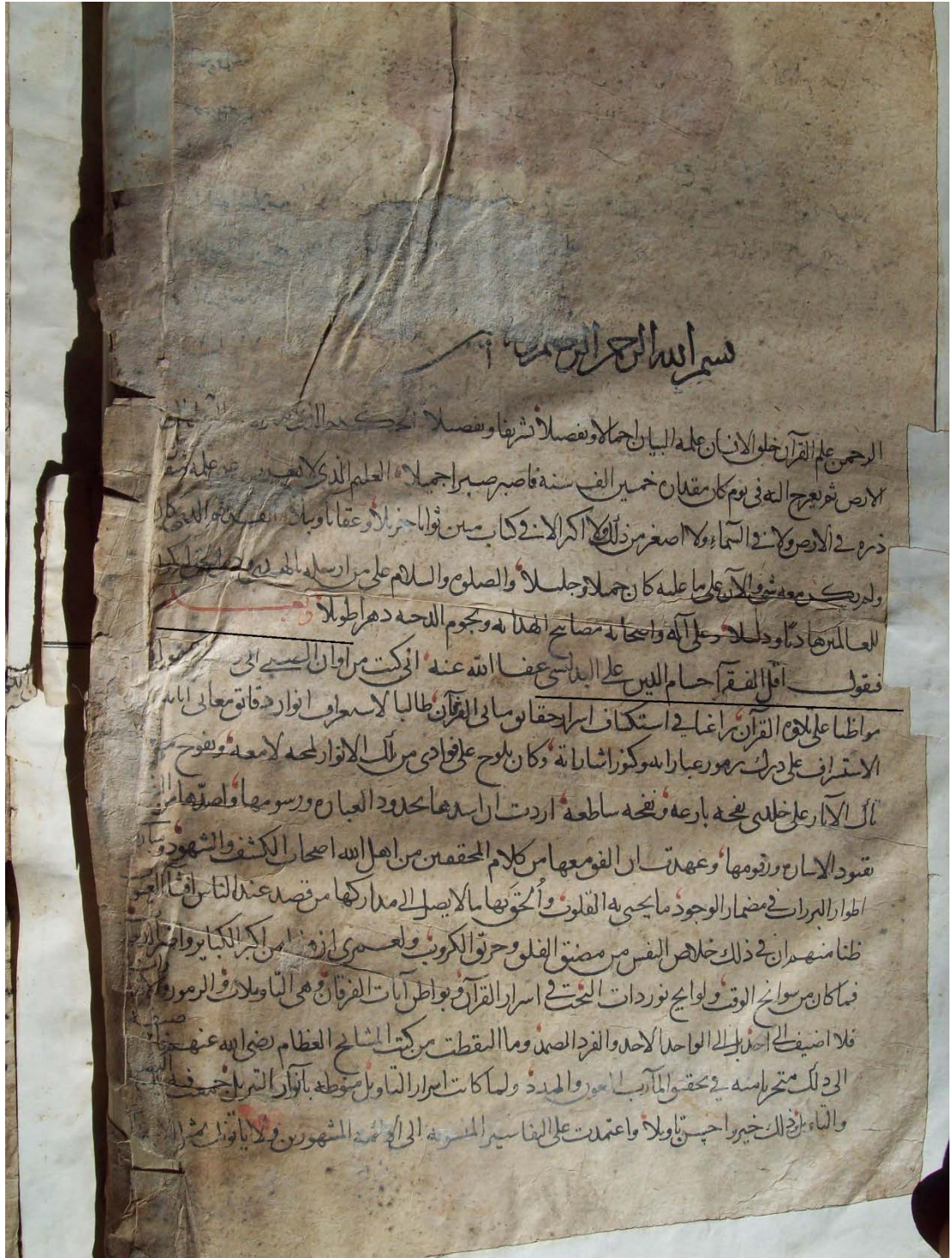
بسم الله الرحمن الرحيم

أرحم غم الزمان خلق الانسان علمه البيان اجمالا لا تفصيلا شربنا ونفصلا اليك الذي يدبر الامر السأول الى الارض
ثم يروج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فاصبر صبرا جميلا العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين توا بانجز بلاء عقابنا و بلاء القديم الذي
كان ولم يكن معه شئ والآن على ما عليه كان جميلا و جليلا والصلوة والسلام على من اودعه بالديدين التي ليكون للعالمين
فاو يا وديلا على الله واصحابه مصاييح البدايات وكرم الدجيت و هرا طوبلا **وبعد** فيقول اقل الغفلة حال الدين
على البديهي عفا الله عنه التي كنت من اوان الصبي لا زما الكهول مواظبا على تلاوة القرآن رغبة في استكناه في البر
صايق به في الفرقان طالبا لاسراف انوار وقايق معاني آياتي والاسراف على دك رموز عبادتي وكوذا شارة
كان بلوغ على فزادى من تلك الانوار طمة لا معة وقوة من دودك الانا على خلدي فحبه بارعة ونجحة ساطعة
ادوت ان اسد كجدود العباد ورسومها واصد ما من العباد مقنود الاشارة ورفقها ووعده ان التوفيق
من كلام المحققين من اهل الله اصحاب الكشف والتمهيد ومبادئ الطوار البررات في مضمار الوجود ما كيمي به الفكر
والتي بها لا يصل الى مداركها من قصد عند الناس فناء العيوب فلما منهم ان في ذلك خلاص النفس من مضيق الغلى
وحريق الكرب ولوى امة هذان الكبار واضر الذنوب فاما كان من سوانح الوقت ولولم يوردت البهت
في اسرار القرآن وبواطن ايات الفرقان في النأ و بلاء والرموز والاشارات فلما اضيق الى اهدى الى الواحد
الاحد والغرد الصمد وما المنطق من كتب المشايخ العظام رضي الله عنهم فاضيف الى ذلك ممتريامنه في تحقيق المآرب
العودة والمدة ولما كانت اسرار المناويل منوطه بانوار التنزيل جمعت فيه بين التفسير والتأويل وذلك خير من
تأويله واعتمد على التفسير المنسوب الى الائمة المشهورين ولا ياتونك بمثل الجصناك بالحق و احسن تفسيره وكان
التعويل النام في كتيب الغمام وتلخيص المرام على التفسير المنسوب الى الامام الهمام الفاضل ناصر الدين عر البيضاوي قدس
روحه والاعتماد في اساليب الروايات على تفسير معالم التنزيل للامام المجتهد في الدين محيي السنة البغوي رحمه الله و
على تفسير النعيلي في بعض المقامات وقد يقع الجوع فيها هو الموثوق به في الكشف للامام جاد الله العلامة الخوازمي فلما بلغ
شريد هذا الجامع الاسوة المنكسوت صادقت التفسير المنسوب الى المولى العلامة شهاب الملة والدين المندى وكنت
طالب لالما سمعت امة فيه من لطائف انوار التفسير ومعادف اسرار التأويل والتحرير ما يعجز عن ذكره اكثر الطلاب من اولى
الالباب والتي اتي و جدت على اصح ما وصفت به فادرت ان الحق بعض ما في يده بكتنا في هذا لما كانت غاية الاجاز بها
هذا التفسير والالفاد عمدت ان ابيته بعضه و ابيته رضعه صما الكنت لذي وسميته باشارة منزل الكتاب وامره بجاء
التنزيل والتاويل والتزمت ان انزل التسمية في اول كل سورة على معنى بلاء تلك السورة لان التكريرة اللفظ والمعنى
محبت والعبث لا يلبق بكلام الله تعالى كمن استمر الشوي في هذا التعليق حتى معنى عدد سنين من يد والغرور في املاء
هذا الجامع و طن صرير القلام في اشياء فارقا بعض المسام اذا برزت منه انموجا بين الطالبيين الحق اليقين و املت
عليهم شدة فابو صلهم من مرتبة علم اليقين الى الحق المبين فاجتمع اهل الطلب على مقترعين لتكميله و على من لتفقيع
مقاصد تفسيره وتاويله طنا منهم و ان بعض الظن انم بان اذمه الاضداد تلك يتصميم العرايم و عنه الاقدار ينطف



كنز ماير

Resim 1: Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl'in Mukaddimesi, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa (S nüshası), nr. 109, vr. 1b.



Resim 2: Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl'in Mukaddimesi, Bitlis Yukarı Koyunlu (Ohin) nüshası (B nüshası), vr. 1b.

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLARI VE MUHTEVASI AÇISINDAN CÂMÎ‘U‘T-TENZÎL

Bitlisî, tefsirinin mukaddimesinde istifade ettiği kaynakları arasında Zemahşerî, Beyzâvî, Begavî, Sa‘lebî ve Ankebût sûresinden sonra da Şihâbüddîn el-Hindî’nin tefsirlerini saymaktadır. Her ne kadar mukaddimesinde belirtmese de Bitlisî, zaman zaman başka kişilerden, müfessirlerden veya mutasavvıflardan isim belirterek veya belirtmeden nakilde bulunmuştur. Mesela Hz. Ali, Fahreddîn Râzî, İmam Gazzâlî, İbn Arabî, Ca‘fer Sâdık, Ruzbihân el-Baklî, Sühreverdî el-Maktûl, İbn Fârid, İhvân-ı Safâ bunlardan bir kaçıdır.

Bitlisî’nin kullandığı kaynakları “Tefsir Kaynakları” ve “İşârî Kaynakları” şeklinde iki ana başlık halinde ele alınabilir. “Tefsir Kaynakları” başlığı altında, onun, mukaddimede adını verdiği tefsirler ile etkilendiğini düşündüğümüz eserler ele alınacaktır. Müellifimiz, kullandığı hadislerin hem kaynağını belirtmemiş hem de hadislerdeki senedleri zikretmemiştir. Bunun için hadis kaynakları diye bir başlık açmak yerine, onun kullandığı hadislerin sahih kaynaklarda yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Yine o, birkaç yerde tarihi kaynak olarak Sa‘lebî’nin *Arâisü’l-Mecâlis* adlı eserinin ismini zikretmiştir. Buradan aktardığı peygamber kıssaları ile ilgili ayrıntılar, Sa‘lebî’nin tefsirinde de yer almaktadır. Bu bilgiler farklı başlıklar altında, örnek olarak kullanıldığı için tekrara düşmemek maksadıyla tarihi kaynakları adıyla bir başlık açılmadı. Ancak *Câmi‘u’t-Tenzîl*’de Siyer ile ilgili ayrıntılı bilgiler yer aldığı için bu bilgiler “Siyer Açısından Câmi‘u’t-Tenzîl” başlığı altında değerlendirildi. Bitlisî, tefsirinde pek çok fikhî, kelâmî ve felsefî görüşe yer vermesine rağmen, herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Bu durum bu görüşlerin kaynağını tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bunun için yer verdiği fikhî, kelâmî ve felsefî görüşler, tezimizin “Fıkıh, Kelâm ve Felsefe Açısından Câmi‘u’t-Tenzîl” başlığı altında ele alındı.

Bitlisî, tefsirinin işârî kısmı için “kalbime yazılanları” yazdım demesine karşılık pek çok isimden ve eserden istifade etmiştir. Bunlardan bazen isim vererek bazen de isim zikretmeden nakillerde bulunmaktadır. Bunun için onun işârî kaynakları, müellifin tefsirini tasavvufî yönden ele alacağımız üçüncü bölümde “İşârî Kaynakları” başlığı altında ele alındı.

Bitlisî, bazen *قال أهل التفسير ، قال أهل الشرع ، قال بعض الحكماء* gibi müphem kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Bunun dışında anonim diyebileceğimiz hikâye tarzında bazı kıssaları *قيل ، حكى* gibi kayıtlarla, kaynağı tamamen meçhul bir tarzda aktarmaktadır.

Bitlisî’nin bazen isim vermeden çeşitli eserlerden alıntılar yapması, mukaddimede kaynaklarının ismini vermesi ile izah edilebilir. Ancak bazen de mukaddimede ismini vermediği şahıslardan, kaynağını belirtmeden alıntı yapması eleştiri konusu olmalıdır.

Şunu da ifade edelim ki, tefsir kitaplarındaki malumatın bir kısmı birbirinden alıntı olduğu için Bitlisî’nin kaynak olarak kullandığı eseri, eğer kaynağının ismini belirtmemişse, tespit etmek zor olmaktadır. Mesela aktardığı bir bilgi hem Sa’lebî’nin hem de Begavî’nin tefsirlerinde bulunabilmektedir. Bu durumda tefsirlerin üslubundan hareketle belki bir tahminde bulunmak mümkün olabilmektedir. Tefsir kaynaklarını işlerken, Bitlisî’nin mukaddimede adını zikrettiği ve etmediği şeklinde bir ayırıma gidilecektir. Amacımız müellifin hangi kaynaklardan beslendiğini ve bu kaynakları nasıl değerlendirdiğini tespit etmek olduğu için maksadımızı ortaya çıkaracak kadar örnek vermekle iktifa edilecektir.

I. TEFSİR KAYNAKLARI

Bitlisî, tefsirinin mukaddimesinde tenzîl ile te’vîlin arasını cem ettiğini ifade etmektedir. Bunun için de en güvenilir tefsirlere müracaat ederek bu tefsirini te’lif ettiğini belirtmektedir. Burada kaynakları ele alırken tarihî sırayı değil, Bitlisî’nin kaynaklarını ele alırken, kullandığı sıralamayı esas almayı uygun gördük.

A. Bitlisî'nin Mukaddimede Adını Zikrettiği Kaynakları

1. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286)

Orta hacimde özlü bir tefsir olan Envârü't-Tenzîl'de rivâyet ve dirâyet metotları birlikte kullanılmıştır. Envârü't-Tenzîl'in başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ve Fahreddîn Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb'ı yer almaktadır. Bunlar arasında el-Keşşâf'tan fazlaca iktibaslar yaptığından Envârü't-Tenzîl, bazı âlimlerce onun bir özeti olarak kabul edilmiştir.¹

Özlü bir tefsir oluşundan dolayı Osmanlı medreselerinde kabul görmüş ve üzerinde yüzlerce şerh ve haşiye yazılmıştır. Bitlisî de âyetlerin zâhiri tefsirini genellikle Beyzâvî'nin tefsirinden almıştır. Bazen ondaki metni isim vermeden aynen almış, bazen de metni kendi ifadeleri ile almıştır. Bitlisî'nin Beyzâvî'nin görüşüne katılmadığında **قال القاضي** diyerek itirazını dile getirmiştir. Mesela “Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar”² meâlindeki âyeti tefsir ederken şöyle demiştir:

قال القاضي في تفسيره إتيان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم الباري ولا العلوم الضرورية هذا مخالف لظاهر آية واعبد ربك حتى يأتيك اليقين.

“Yakîn, şek ve şüpheyi nazar ve istidlâl ile (delille) izale ederek sağlam bilgiye ulaşmaktır. Bunun içindir ki ne Allah Teâla'nın ilmi ne de zorunlu ilimler onunla nitelenemez.” Bitlisî Beyzâvî'nin bu görüşünün “Sana (yakîn) ölüm gelinceye kadar rabbine ibadet et”³ meâlindeki âyete muhalif olduğunu söylemektedir.⁴ Yine Bitlisî, Beyzâvî'nin açıklamalarını bazen yeterli bulmamaktadır. Mesela o, “Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur...”⁵ meâlindeki âyetin “...benzeyen ve benzemeyen...” kelimelerinin anlamını açıklarken

¹ İsmail Cerrahoğlu, “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl”, DİA, C. XI, s. 260.

² Bakara, 2/4.

³ Hicr, 15/99.

⁴ Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 25b.

⁵ En'âm, 6/141.

Beyzâvî'nin "Bazı fertleri renkte ve tatta birbirine benzer, bazısı da benzemez" ifadesi için "bu gibi açıklamaların pek faydası yoktur" şerhini düşmektedir.⁶

Bitlisî, Beyzâvî'den yaptığı alıntılara bazen o günün ilim ve bilgi seviyesinin ulaştığı noktaya göre bazı eklemeler yapmaktadır. Örneğin Beyzâvî, Bakara sûresinin 2/22. âyetinde geçen "فراشا" kelimesinin, yerin düz olmasını gerektirmediğini söylemekle yetinirken, Bitlisî yaptığı alıntıya bilimsel bir açıklama da getirmiştir. Ona göre yerin düz olmadığı yıldızların aynı anda ortaya çıkmayışından anlaşılabilir.⁷

Bitlisî bazen de Beyzâvî'den yaptığı alıntılara tasavvufî yorumlar eklemektedir. Örneğin Beyzâvî Bakara sûresi 2/30. âyetindeki "خليفة" kelimesini açıklarken, kemiğin etten doğrudan gıdasını alamadığı için, Allah'ın kıkırdağı bir vasıta olarak yaratması gibi, Halife de bir vasıtaadır,⁸ şeklindeki açıklamasını alıntıladıktan sonra bunu tasavvuftaki mertebelere benzeterek farklı bir açıklama getirir. Şöyle ki:

"وفي المراتب جعل مرتبة البرزخ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون واسطة بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ليصل منه إلى عالم الأجسام ومن عالم الأجسام إلى عالم الأرواح نزولا وعروجا."

"Mertebelerde, berzah mertebesini "Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."⁹ (âyeti mûcibince) âlemi ervah ile âlemi ecsâm arasında bir vasıta yaptı ki, iniş ve çıkış esnasında, âlemi ecsâmdan, âlemi ervâha; âlemi ervâhtan da âlemi ecsâma ulaşsın."¹⁰ Beyzâvî'den pek çok alıntı yapan müellifimiz, ondaki şiirlerin çoğunu tefsirine almamıştır.¹¹

⁶ Câmi'ü't-Tenzîl, C. II, vr. 70b.

⁷ Câmi'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 38b.

⁸ Söz konusu ifadeler şöyledir: "ونظير ذلك في الطبيعة أن العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا." (Bkz. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, tak. Mahmut Abdulkadir el-Arnâut, 2. bs. Beyrut, Dâru Sâdır, 2004, C. I, s. 54.)

⁹ Mü'minûn, 23/99.

¹⁰ Câmi'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 51a.

¹¹ Câmi'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 68a. Karş. Beyzâvî, **Envâr**, C. I, s. 76. Bakara sûresi, 2/78.

Beyzâvî bazen Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki kelâmî tartışmalara da değinmektedir. Bazen **أصحابنا احتج** veya **قال أصحابنا** diyerek Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini açıklar. Ardından da Mu‘tezile’nin görüşlerini aktarıp onları reddetmeye çalışır.¹² Bitlisî yaptığı alıntılarda Beyzâvî gibi **أصحابنا احتج** veya **قال أصحابنا** diyerek ilgili yerleri aynen nakleder.¹³ Bu nakiller, Bitlisî hakkındaki, Şîî olup olmadığı ile ilgili şüpheleri de izale etmektedir. Bundan dolayı onun da Ehl-i sünnet inancını benimsediği söylenebilir.¹⁴

Bitlisî, Beyzâvî’den çok alıntı yapmasına karşılık onun ismini çok az yerde anmaktadır. Beyzâvî’nin tefsiri ile karşılaştırma yapmadan alıntıları tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bu durumu, onun ders verdiği medresede Beyzâvî’nin bu eserini talebelerine okuttuğu için ibarelerini ezberleyecek derecede benimsediği ve bu görüşleri artık kendisine mal ettiği şeklinde izah etmek mümkündür. Hiç şüphe yoktur ki, bu tahmin onun kaynağının ismini açıklamamasını mazur göstermemektedir.

İsrâîliyyât türünden bazı rivâyetlere yer verdiği ile ilgili eleştirilen Beyzâvî,¹⁵ bazı kıssalardaki ayrıntıların isrâîliyyâtтан haberler ihtiva ettiğini söylemekten geri durmamaktadır. Ancak Bitlisî onun İsrâîliyyât konusundaki bu hassasiyetini dikkate almamaktadır. Mesela Beyzâvî’nin, Harut ve Marut hakkında anlatılanların isrâîliyyâtтан olduğu ile ilgili görüşünü¹⁶ aktarmamaktadır.¹⁷

2. Me‘âlimü’t-Tenzîl, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî (ö. 516/1122)

Me‘âlimü’t-Tenzîl’de açık ve kolay anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. Âyetler üzerinde önce lugat bakımından açıklamalar yapılmış, ardından âyetin diğer âyet ve hadislerle tefsirine geçilmiş, sahâbe ve tâbiûn görüşlerinden yararlanılmış, kıraat

¹² Beyzâvî, *Envâr*, C.I, s. 74.

¹³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 66b.

¹⁴ Bağdatlı İsmail Paşa da onu Hanefi mezhebine mensup biri olarak görmektedir. Bkz. *Hediyetü’l Arifîn*, C. I, s. 738.

¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, “Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl”, *DİA*, C. XI, s. 260.

¹⁶ Beyzâvî, *Envâr*, C.I, s. 84.

¹⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 74b.

vecihlerinin izahına geniş şekilde yer verilmiş, şâz kıraatler zikredilmiş, sarf ve nahiv tahlilleri yapılmıştır. Müellifin hadis alanındaki otoritesi âyetlerin tefsiri sırasında açıkça görülmektedir.¹⁸ O, muhaddis olması sebebiyle kendisinden önceki tefsirlerde yer alan zayıf ve uydurma rivâyetleri tenkid etmesi ile tanınmıştır. Kur’ân ve sünnet kültürünün yaygınlaşması için gayret sarfettiği için kendisine “Muhyissünne” lakabı verilmiştir. Hadis metinlerinin daha fazla ön plana çıkması için senedsiz hadis nakli geleneğini başlatmıştır.¹⁹ O, tefsirinin mukaddimesinde tefsir, siyer, ahhâr ve kıraatle ilgili rivâyetleri kimlerden ve hangi isnadlarla aldığını zikretmiştir.²⁰ Bundan dolayı isnadların çoğu sahihtir. Bununla birlikte yer yer tefsirinde zayıf isnadlı haberleri rivâyet etmiş, ancak o bu rivâyetlerin bir kısmını red etmiş bir kısmını da tenkid etmiştir.²¹ Bitlisî de tefsirinin mukaddimesinde, rivâyetlerine duyduğu itimattan dolayı Begavî’nin *Me’âlimü’t-Tenzîl* adlı eserine müracaat ettiğini belirtmektedir. Ancak yaptığı alıntılarda isim zikretmemiş olması kaynağını bulmayı zorlaştırmaktadır. Begavî zayıf ve uydurma rivâyetlere işaret ettiği halde, Bitlisî bu konuda kaynağı Begavî kadar titiz davranmamıştır. Ancak onun da hadisleri senedsiz kullanması, Begavî gibi hadisin metnini ön plana çıkarmak istemesinden kaynaklanmış olabilir. Fakat onun çok sayıda zayıf hadisi kullanmış olmasını, Begavî kadar titiz davranmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Begavî’nin bu tefsiri, Sa’lebî’nin *el-Keşf ve’l-Beyân* adlı eserinin bir özeti olarak değerlendirilmektedir. Bunun için Sa’lebî’nin tefsirinde yer alan haberlerin büyük bir kısmı Begavî’nin tefsirinde de yer almaktadır. Ancak Begavî’nin bu haberleri yer yer tenkid ettiği görülmektedir.²² Bitlisî, bazen bir âyet ile ilgili tefsiri iki farklı kaynaktan birleştirerek de kullanmıştır. Mesela A’raf sûresi 143. âyetin tefsirinde hem Sa’lebî’den hem de Begavî’den herhangi bir isim zikretmeksizin alıntı yapmıştır.²³ Bu durum Bitlisî’nin her iki tefsiri ve tefsirleri okuduktan sonra aklında

¹⁸ Saffet Bakırcı, “Me’âlimü’t-Tenzîl”, *DİA*, C. XXVIII, s. 203

¹⁹ Mevlüt Göngör, “Begavî”, *DİA*, C. V, s. 340.

²⁰ Bakırcı, “Me’âlimü’t-Tenzîl”, s. 203.

²¹ Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1*, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014, s. 477.

²² Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1*, s. 477-478.

²³ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 103a.

kalanları aktarmış olmasından kaynaklanmış olabilir. Veya yukarıda ifade ettiğimiz gibi Begavî'nin eserinin Sa'lebî'nin eserinin bir muhtasarı olmasından kaynaklanmış olabilir. Dolayısıyla Bitlisî'nin, Sa'lebî'nin, yer yer adını anmış olmasından hareketle aşağıda *el-Keşf ve'l-Beyân* üzerinde biraz daha detaylı durulacaktır.

3. el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân (Tefsirü's-Sa'lebî), Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035)

Bitlisî'nin yararlandığı kaynaklardan bir tanesi de Sa'lebî'nin, *Tefsirü's-Sa'lebî* adıyla şöhret kazanmış *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eseridir. Sa'lebî rivâyetleri herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan aktarmıştır. Bu tefsir naklettiği bâtil ve hurâfe haberleri ile meşhurdur. Müellifin eserini kıssalar ile süslemiş olmasının, onun vaiz olmasından kaynaklandığı söylenmektedir. Çünkü vaizler konuşmalarını uydurma da olsa kıssalarla süslemeyi severler. Sa'lebî'nin sadece kıssaları ele alan “*Arâisü'l Mecâlis*” adlı bir eser daha kaleme almış olması bunun göstergesidir.²⁴ İbni Teymiyye Sa'lebî için “O şahıs olarak iyi ve dindar biridir. Fakat gece odun toplayan gibidir. Tefsir kitaplarında bulduğu sahih, zayıf ve mevzu herşeyi rivâyet eder”²⁵ demiştir. Sa'lebî aynı zamanda dindar ve sûfî bir kişiliğe sahip idi. Bu yüzden tefsirinde işârî yorumlara da rastlamak mümkündür. O, tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı kaynakların bir listesini verirken, bu kaynakların arasında Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'ine de yer vermektedir. Sa'lebî, bu tefsiri bizzat Sülemî'den dinlemiş ve ona okumuştur.²⁶ Bitlisî işârî yönden yaptığı yorumlarda bazen bu tefsiri kaynak olarak kullanmıştır. Bununla ilgili ayrıntılar, tezimizin üçüncü bölümünde Bitlisî'nin işârî kaynakları ele alınırken aktarılacaktır.

Bitlisî'nin rivâyet tefsiri açısından en çok muracaat ettiği kaynak Sa'lebî'nin bu tefsiridir. Onun genellikle peygamber kıssaları, hikâye ve mesellerle ilgili

²⁴ Muhammed Seyyid Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 2. bs., Dimaşk, Dârü'l İman, 1985, s.152-153; Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât*, çev. Enbiya Yıldırım, Asiye Yıldırım, İstanbul, Rağbet, 2003, s. 140-145; Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1*, s. 394-395.

²⁵ Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1980, s. 31; Zehebî, *el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, s. 158.

²⁶ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 96-97.

alıntıları, bu eserden yaptığı görülmektedir. Kıssalar ile ilgili isrâîliyyât kabilinden olan bu alıntılar herhangi bir eleştiriye de tabi tutmadan nakletmiştir. Mesela Bitlisî, “*Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk*”²⁷ meâlindeki âyetin tefsirinde, Allah İsrâîloğulları içinde bulunan Kıbtî’lerin soyundan olan veled-i zinaların babalarına; Kıbtîlerin içindeki, İsrâîloğullarının soyundan olan veled-i zinaların da kendi babalarına dönmelerini sağladı. Böylece herkes gerçek babasına kavuşmuş oldu vb. haberleri Sa‘lebî’nin tefsirinden kaynak belirtmeden hemen hemen aynı ifadelerle nakletmiştir.²⁸ Bitlisî bu tür haberlerin içinden kanaatimizce kendisine göre ayrıntı olarak gördüğü bazı bilgileri aktarmaz. Mesela Hz. Musa, kavmini Firavun’un zulmünden kurtarmak için yola çıkacağı zaman, aniden ne yapacaklarını şaşırır ve hangi yoldan gideceklerini bilemez hale gelirler. Bu durumu İsrâîloğullarının büyüklerine danışan Hz. Musa, Hz. Yusuf’un ölmeden önce kardeşlerinden, Mısır’dan, kendisini almadan çıkmamalarını vasiyet ettiği, bu yüzden yolların bu şekilde kendilerine kapatıldığı bilgisini alır. Bunun üzerine Hz. Musa, Hz. Yusuf’un kabrinin yerini bilenlerin olup olmadığını araştırır. Yaşlı bir kadın onun Nil nehrinin içine defnedildiği bilgisini iletir.²⁹ Sa‘lebî’de yer alan, kadının cennette Hz. Musa ile beraber olma şartına karşılık bu bilgiyi verdiği ve nehir suyunun mezarın olduğu yerde kuruduğu, güneşin doğuşunun geciktirildiği ile ilgili ayrıntıları³⁰ Bitlisî’nin aktarmadığı görülmektedir. Hiçbir sahîh kaynakta yer almayan bu bilgilerin isrâîliyyâtтан olduğu aşîkârdır.³¹ Yine Bitlisî Bakara sûresi 2/102. âyette Hz. Süleyman ve Harut ve Marut hakkında uydurulan isrâîliyyât kabilinden haberleri de hiçbir eleştiriye tabii tutmadan aktarmaktadır.³² Bu tutumu onun isrâîliyyât olarak kabul edilen haberlere itibar ettiğini göstermektedir. Nitekim o, Kur’ân kıssaları ile ilgili sahîh kaynaklarda yer almayan pek çok ayrıntıyı eleştiriye tabi tutmadan tefsirine almıştır. Mesela Bakara, 2/248. âyette

²⁷ Bakara, 2/50.

²⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 62a; Karş. Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. I, s. 192-193.

²⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 61b-62a.

³⁰ Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. I, s. 192.

³¹ Zehebî, **el-İsrâîliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs**, s. 152-159. Ayrıca Hz. Musa’nın kavminden Sâmirî adındaki şahsın buzağıyı nasıl yaptığı ve hangi gerekçelerle İsrâîloğullarının ona tapmasını sağladığı ile ilgili bilgiler de Sa‘lebî’den alınmıştır. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 62ab. Karş. Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. I, s. 194.

³² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 74a. Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. I, s. 245-250.

geçen tâbut kelimesini Sa‘lebî’de geçen bir kıssa ile tefsir etmektedir. Buna göre tâbuttan kasıt Hz. Âdem’e verilen ve içinde son peygambere kadar gelecek tüm peygamberlerin resimlerinin bulunduğu bir sandıktır.³³

Bitlisî diğer din ve inançlar ile ilgili verdiği bilgileri de Sa‘lebî’den alıntılamıştır. Mesela “*Ey iman edenler, oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı...*”³⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken “*sizden öncekiler*”den kastın Hristiyanlar olduğunu, onların daha sonra çeşitli sebeplerle bunun zamanını ve süresini değiştirdiklerini aktarmaktadır.³⁵

Bitlisî İsrâîliyyât olarak değerlendirilen mitolojik tarzdaki anlatımları ve rivâyetleri de genellikle Sa‘lebî’den aktarmıştır. Müellifimiz bu alıntıları yaparken kaynağını belirtmediği gibi, kaynağının ravilerini de aktarmamıştır. Mesela Sa‘lebî A‘râf sûresi 7/143-144. âyetlerin tefsirinde Hz. Musa’nın (a.s) Allah’ı görmek istemesine karşılık, Allah’ın her bir gök katının meleklerine Hz. Musa’ya görünmelerini emretmesi Vehb b. Münebbih’i kaynak gösterdiği halde, Bitlisî bu râviyi zikretmeden olayı tüm ayrıntısı ile aktarmaktadır.³⁶

4. el-Keşşâf ‘an Hakâik-i Ğavâmizi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

el-Keşşâf, ağırlıklı olarak bir dirâyet tefsiridir. Hatta dirâyet metoduna göre yazılmış en önemli tefsir olarak kabul edilmektedir.³⁷ Dirâyet metoduna göre yazılmasına karşılık, rivâyetlere de yer verilerek iki metot birleştirilmiştir. Âyetler, öncelikle dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiirleri dikkate alınarak aklın ilkeleri ışığında tefsir edilmiştir.³⁸

³³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 131a. Ayrıca Hz. Davud’un Calut’u nasıl öldürdüğü ile ilgili ayrıntılar için bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 132ab.

³⁴ Bakara, 2/183.

³⁵ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 99b-100a. Karş. Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. II, s. 62-63.

³⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 103b. Karş. Sa‘lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, C. IV, s. 276-278.

³⁷ Aydar, **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1**, s. 511.

³⁸ Ali Özek, “Keşşâf”, **DİA**, C. XXV, s. 329.

Zemahşerî'nin Keşşâf'ı, Fahreddîn Râzî, Kâdî Beyzâvî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi gibi Sünnî müfessirler için temel kaynak olmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır.³⁹ Neredeyse hiçbir müfessirin kendisinden bigâne kalamadığı bu tefsirin de bazı zayıf yönleri olduğu tespit edilmiştir. İçinde sûrelerin fazileti ile ilgili uydurma hadislerin varlığı ve bazı isrâîlî haberleri herhangi bir değerlendirme yapılmadan aktarılması bu zaafılardan sayılmıştır.⁴⁰

Bitlisî de kendisinden önceki müfessirler gibi bu eserden çok istifade etmiştir. Genellikle dil ile ilgili açıklamalarında Zemahşerî'nin açıklamalarına yer vermiştir. Mesela Bitlisî, Bakara 2/234. âyeti tefsir ederken “fi'l-Keşşâf” diyerek oradan şöyle bir anekdot aktarmaktadır. “*Ebû'l-Esved ed-Düelî* bir cenazenin arkasında yürüyormuş. Adamın biri ona ف harfinin kesresiyle المتوفي diye soruyor. O da Allah diye cevap veriyor. İşte bu Hz. Ali'nin onun nahivde bir kitap yazmasını emretmesine sebep olmuştur.”⁴¹

Bitlisî, Keşşâf'tan istifade etmekle birlikte yer yer onun görüşlerini aktardıktan sonra bunlara katılmıyorsa kendi görüşlerini ifade etmekten geri durmamaktadır. Örneğin “*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir*”⁴² meâlindeki âyetin tefsirinde, “Allah niçin yeri göklerden önce zikretti?” sorusuna cevap verirken Zemahşerî'nin şu sözünü aktarır: “Allah önce yeri yarattı fakat onu, göğü yarattıktan sonra yaydı.” Müellifimiz ise yerin aşağıda olması hasebiyle tevazuyu çağrıştırdığını Allah'ın bundan dolayı söze bununla başlamış olabileceğini söyleyerek tasavvufî bir yorum getirmektedir.⁴³

Yine Bakara sûresinin 2/72. âyetinde Bitlisî, Zemahşerî'den alıntı yapmakla birlikte onun kendi mezhebinin görüşüne muhalif bir görüş serdettiğini de kaydetmektedir. Mesela Zemahşerî “Bilinsin ki ölü ile ölünün vurulmasının hemen

³⁹ Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C. XLIV, s. 236.

⁴⁰ Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1*, s. 513.

⁴¹ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 125b.

⁴² Bakara, 2/29.

⁴³ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 47a.

ardından canlılığın meydana gelmesinin müessiri O'dur (Allah). Sebepler değildir. Çünkü iki ölü bedenden canlının ortaya çıkması akla uymuyor"⁴⁴ demektedir. Bitlisî Zemaşşerî'nin bu görüşü ile mezhebine muhalif davrandığını söylemektedir.⁴⁵ Çünkü onun itikadî mezhebi olan Mu'tezile'ye göre, kul fiillerinin yaratıcısıdır. Yani Mu'tezile Allah dışındaki her şeyi fiillerin ortaya çıkmasına sebep saymaktadır.

Bitlisî Zemaşşerî'nin i'tizali görüşlerine itiraz etmekle yetinmeyerek bunları başka âyet ve hadislerle çürütmeye çalışmaktadır. Örneğin o, "*Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiye ve Allah'a şükredin; eğer O'na kulluk ediyorsanız.*"⁴⁶ meâlindeki âyetin tefsirinde, Zemaşşerî'nin, Allah'ın rızık olarak verdiklerinin hepsinin helal olduğu, çünkü helal şeylerin dışında Allah'ın haramı rızık olarak vermediğini söylediğini,⁴⁷ bunun ise onun savunduğu mezhebin görüşü olduğunu söylemektedir. Bitlisî'ye göre, Zemaşşerî'nin bu görüşü Rasûlullah (a.s.)'ın şu sözüne muhalif görünmektedir: "*Ey insanlar, muhakkak ki Allah temizdir, ancak temiz olanı kabul eder. Allah peygamberlere emrettiği şeyi mü'minlere de emrederek şöyle buyurmuştur: 'Ey peygamberler, temiz olan şeylerden yiye...'.*"⁴⁸ (Mü'minlere hitaben de) yine şöyle buyurmaktadır: "*Ey iman edenler, size rızık olarak verdiğimiz şeylerin temiz olanlarından yiye.*"⁴⁹ Sonra Peygamber, uzun süre yolculuk yapan, saçı başı dağınık, üstü başı toz toprak içinde ellerini göğse uzatmış: 'Ya Rabbi, ya Rabbi!' diye dua eden bir adamdan söz ederek, yediği haram, giydiği haram, gıdası haram olan bu adamın 'duası nasıl kabul edilir?' diye buyurdu."⁵⁰ Bitlisî'ye göre, Zemaşşerî'nin, Allah'ın rızık olarak verdiklerinin hepsinin helal olduğu, helal şeylerin dışında Allah'ın haramı rızık olarak vermediği görüşü, Hz. Peygamberin yukarıda anılan sözüne aykırıdır. Çünkü Mu'tezile, Allah'ı tenzih maksadıyla haram ve çirkin şeyleri rızık olarak değerlendirmemektedirler. Onlara göre haram şeyler

⁴⁴ Keşşâf'taki ibareler şöyledir: لا وليعلم بما أمر من مس الميت بالميت وحصول الحياة عقيبه أن المؤثر هو المسبب لا الأسباب، لأن الموتين الحاصلين في الجسمين لا يعقل أن تتولد منهما حياة (Bkz. el-Keşşâf, C. I, s. 285.)

⁴⁵ Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 67b.

⁴⁶ Bakara, 2/172.

⁴⁷ Zemaşşerî, Keşşâf, C. I, s. 357.

⁴⁸ Mü'minûn, 23/51.

⁴⁹ Bakara, 2/172.

⁵⁰ Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 95b.

rızık olsa, Allah kullarını haram ile rızıklandırmış olur ki bu da muhaldir.⁵¹ Bitlisî yukarıdaki hadiste geçen “yediği haram, giydiği haram, gıdası haram olan” ifadelerinden hareketle Mu‘tezile’nin haram şeylerin rızık olamayacağı görüşünü doğru bulmamaktadır.

Bitlisî, Hz. Meryem’in annesinin duasında söylediği “...Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum”⁵² meâlindeki âyeti tefsir ederken, Peygamber Efendimiz’in şu hadisini aktarmaktadır. “Şeytan her yeni doğana mutlaka dokunur. Bu yüzden çocuklar doğar doğmaz çığlık atıyorlar. Meryem ve oğlu istisnadır. Her insan doğduğunda Şeytan onu dürtmeye (ta’n) çalışır. İsa doğduğunda onun ile şeytanların arasına perde çekildi. Şeytanlar ona bulaşamadılar.” Bitlisî, Zemahşeri’nin “dokunmak, yaralamak ve çığlıklar hayalidir. Eğer Haşeviye’nin düşündüğü gibi şeytan her yeni doğana dokunduğu için çığlık atıyor olsalardı, dünya çığlıklarla dolardı”⁵³ görüşüne itiraz ederek şöyle demektedir: “Bu görüş gâyet zayıftır. Bu aynı zamanda cinleri ve şeytanları da yok saymaktır. Bu da sahih nakle ve sarîh akla aykırıdır.” Bitlisî, Sühreverdî el-Maktûl’un de daha önceleri cinleri kabul etmediğini fakat bazı manevi tecrübelerden sonra onların varlığını kabul ettiğini söyleyerek, onun bu konudaki görüşünü kendisine dayanak yapmaktadır.⁵⁴

Bitlisî bazen في الكشف diyerek herhangi bir itiraz serdetmeden sadece Zemahşerî’nin görüşünü aktarmakla yetinmektedir.⁵⁵ Bu nakiller de genellikle dil ve belağat ile ilgili olanlardır.⁵⁶ Bazen de iki ayrı görüşü isim vererek aktarmakta ve tercihini de ifade etmektedir.⁵⁷ Bazen de, “bu Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirinin hûlasasıdır” diyerek bilgileri birleştirerek özet halinde sunmaktadır.⁵⁸

⁵¹ Şerafettin Gölcük, “Rızık”, *DİA*, C. XXXV, s. 73.

⁵² Âl-i İmrân, 3/36.

⁵³ Karş. Zemahşerî, *Keşşâf*, C. I, s. 552.

⁵⁴ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 161b-162a.

⁵⁵ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 139a.

⁵⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 228a.

⁵⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 289b.

⁵⁸ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 65a.

5. Şihâbüddîn el-Hindî

Bitlisî, tefsirinin mukaddimesinde, Ankebût sûresini tefsir etmeye başladığında el-Mevlâ el-‘Allâme Şihâb el-Mille ve’d-dîn el-Hindî adlı bir müellifin tefsirine rastladığını ve bu sûreden sonra da ondan çok istifade ettiğini söylemektedir. O, mukaddimede belirttiğine göre, uzun zamandan beridir, bu tefsirin, te’vîlin sırları ve pek çok talebenin anlamakta güçlük çektiği yerlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak incelikleri ihtiva ettiğini duyduğundan, bu eseri elde etmeye çalışmış, ancak Ankebût sûresinden sonra elde edebilmiştir. Yine kendi ifadesi ile o, bu tefsiri umduğundan daha güzel bulmuştur.⁵⁹ Yaptığımız araştırmaya göre, Hindistan’da yaşayan Şihâbüddîn isimli meşhur pek çok âlim olmasına rağmen,⁶⁰ Bitlisî’nin sözünü ettiği müellifin, bunlardan hangisi olduğunu tam tespit edemedik. Ancak hicrî 849 (m. 1445) yılında vefat eden Şihâbüddîn Ahmed b. Şemsiddîn b. Ömer ez-Zâvulî ed-Devletâbâdî el-Hindî⁶¹ adlı müfessir, fakih ve dil bilgini olan bir zatın, Bitlisî’nin yararlandığı âlim olması kuvvetle muhtemeldir. Bu âlimin **Bahr-i Mevvâc** isimli Farsça bir tefsiri bulunmaktadır.⁶² Bu tefsirde fikhî konuların yanında lafızların açıklanmasına da geniş yer verilmiştir. Müellifin Arap dili ile ilgili başka eserler yazmış olması bu alana olan vukûfiyetine bir delil teşkil etmektedir.⁶³ Aşağıda örneğini verdiğimiz gibi Bitlisî’nin Şihâbüddîn’in ismini vererek yaptığı alıntının dil ile ilgili olması, onun yararlandığı müfessirin **Bahr-i Mevvâc** isimli tefsirin müellifi olduğu kanısını güçlendirmektedir. Zira Şihâbüddîn el-Hindî bir âyetin tefsirine geçmeden önce dil ve belağat ile ilgili incelikleri açıklamaktadır.⁶⁴

Şunu da hemen ifade edelim ki, Bitlisî kaynaklarının ismini çok az zikrettiği için onun hangi görüşleri bu tefsirden aldığını tam tespit etmek zorlaşmaktadır. O,

⁵⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 1b.

⁶⁰ Abdülhay b. Fahrüddin el-Hasenî, **el-İ’lâm bi-Men fî Târîhi’l-Hind mine’l-A’lâm: Nüzhetü’l-Havâtir ve Behcetü’l-Mesâmi’ ve’n-Nevâzir**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1999, C. I, s. 104; C. II, s. 165-166; C. III, s. 255; C. IV, s. 351.

⁶¹ Kehhâle, **Mu’cemü’l-Müellifin**, C. I, s. 821.

⁶² K. A. Nizami, “Devletâbâdî”, **DİA**, C. IX, s. 243; Hidayet Aydar, **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-3**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014, s. 192.

⁶³ Birişik, **Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, s. 46.

⁶⁴ Örnek bazı açıklamalar için bkz. Devletâbâdî Ebü’l-Mefâhir Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer, **el-Bahrü’l-Mevvâc**, Yazma Eser, Nuruosmaniye Ktp., nr. 234, vr. 33a, 37a, 255b, 277a, 311a, 364b.

Ankebût sûresi 3. âyetin tefsirinde *قال الفاضل الهندي* diyerek bir alıntı yapmaktadır. Buna göre, *وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ* “Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır.”⁶⁵ Âyetindeki *فَلَيَعْلَمَنَّ* ve *وَلَيَعْلَمَنَّ* kelimeleri “Allah ortaya çıkaracaktır” anlamına gelmektedir.⁶⁶ el-Hindî’nin bu âyetle ilgili olarak yaptığı tefsire baktığımızda buna benzer bir anlam olduğu görülmektedir. Ona göre Allah, iyi ile kötü insanları birbirinden ayırmak için onları çeşitli musibetlerle sınamaktadır.⁶⁷ Bunun dışında, Bitlisî’nin Şihâbüddîn el-Hindî’nin adını zikrederek yaptığı herhangi bir alıntıya rastlamadık.

B. Bitlisî’nin Mukaddimede Adını Zikretmeden Yararlandığı

Kaynaklar

Bitlisî’nin, mukaddimesinde adını zikretmediği halde bazı müelliflerden alıntılar yaptığını tespit ettik. Bu kaynakların, zâhirî tefsir ile ilgili olanlarını burada, işârî tefsir ile ilgili olanlarını da işârî kaynaklarını işleyeceğimiz üçüncü bölümde ele alacağız.

Bitlisî’nin adını vermeden istifade ettiği kaynaklar, bu ana başlık altında ele alacağımız iki eserle sınırlı değildir. Ancak metin içinde bazen “Râzî dedi ki” veya “İmâmü’l-İslâm dedi ki” şeklinde isim vererek; bazen de isim vermeden Râzî’nin tefsirinden alıntılar yaptığı için bu konuyu ayrı bir başlık halinde ele almayı uygun bulduk.

Bitlisî, İhvân-ı Safâ’nın risâlelerini de kaynak olarak kullanmıştır. İhvân-ı Safâ’nın, özellikle burçlar ve sayı sembolizmi vb. konularda, Bitlisî’nin üzerinde etkisinin olduğu tespit edildiği için burada ele alınacaktır.

1. Mefâtihü’l-Ğayb, et-Tefsirü’l-Kebîr, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210)

⁶⁵ Ankebût, 29/3.

⁶⁶ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 228a.

⁶⁷ Şihâbüddîn, *el-Bahrü’l-Mevvâc*, Yazma Eser, Nuruosmaniye Ktp., nr. 235, vr. 231b.

Bitlisî, eserinin mukaddimesinde istifade ettiği kaynaklar arasında ismini zikretmediği halde *Fahreddîn Râzî*’den alıntılar yapmaktadır. Bu alıntıların genellikle, kevnî âyetlerin bilimsel izahları ile ilgili olması dikkat çekmektedir. *Fahreddîn Râzî*’nin *Mefâtîhu’l-Ğayb* adlı tefsirinin bir özelliği de kozmolojik teorilere genişçe yer vermesidir.⁶⁸ Bitlisî’nin de bu konuya çok yer verdiği görülmektedir. Hatta o, *Râzî*’nin açıklama yapmadığı âyetlerin tefsirinde de bu teorilere genişçe yer vermiştir. Bunun için onun astronomi ilmi ile ilgili bu anlatımlarının sadece bir alıntıdan ibaret olmadığı, aksine derin bir astronomi bilgisine dayandığı hemen göze çarpmaktadır.

Fahreddîn Râzî tefsirinde, bir konuyu, çok çeşitli açılardan ele almakta, meselelere ve bölümlere ayırıp akla gelen muhtemel soruları da sormakta olup cevaplar vermektedir.⁶⁹ Bazen Bitlisî’nin bu ayrıntılı anlatımları özetleyerek aktardığı görülmektedir. Bunu yaparken bazen İmâmü’l-İslâm bazen *Râzî* diyerek kaynağını ifade ederken bazen de kaynak belirtmeden alıntı yapmaktadır. Bitlisî’nin *Râzî* için kullandığı imam kavramı onun görüşlerine ne kadar itibar ettiğini de göstermektedir. O “...Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın rızası vardır. Allah, kullarını hakkıyla görendir”⁷⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Allah’ın önceki âyette dünya nimetlerinden bahsettikten sonra, bu âyette de cennet ve Allah’ın rızasından bahsetmesi (rıdvan) Allah’ın kullarına olan nimetlerinin en ednasının dünya, en yücesinin Allah’ın rızası (rıdvan), ortasının da cennet olduğunu gösterir, dedikten sonra “İmam, Tefsir-i Kebir’de: ‘Cennet cismanî cennete, Rıdvan da ruhanî cennete işarettir. O da Allah celâlinin nurunun tecellisidir’” diyerek *Fahreddîn Râzî*’nin görüşünü aktarmıştır.⁷¹

Yine Bitlisî Bakara 2/233. âyeti tefsir ederken kaynağının ismini vermeden *Fahreddîn Râzî*’den alıntı yapmıştır. Söz konusu alıntı şöyledir: “...Sütanneye

⁶⁸ İlhan Kutluer, “Burç”, İslâm Literatüründe Burç, **DİA**, C. VI, s. 422.

⁶⁹ Aydar, **Örnek Tefsir Metinleri-1**, s. 708.

⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/15.

⁷¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, B nüshası, C. I, vr. 132b.

vermekte olduğunuzu, iyilikle teslim etmeniz şartıyla...” ifadelerindeki ‘iyilikle’den kasıt güzel bir muameledir. “Teslim etmek” ücretin cevazı ve sıhhati için gerekli değildir. Ancak emziren kişinin kendini iyi hissetmesi ve razı olması içindir.” Bitlisî’nin kaynaklarından istifade ederken çoğu zaman yaptığı gibi bu alıntıyı biraz daha açarak âyete farklı yorumlar da getirmiştir. Ona göre, “el-ma’ruf” yani iyilikle ifadesi ücretin helal olması demektir. Çünkü emziren kişi helal para yediğinde, sütü çocuğa daha çok fayda verecektir ve bu da çocuğun yararına olacaktır. Ona göre Peygamberimizin “erreda’u et-tıba’u”⁷² demesi buna işarettir.⁷³

Râzî’nin, insanın zihnine gelebilecek muhtemel soruları sorup cevaplar verdiği daha önce ifade edilmişti. Bitlisî’nin de kaynağını belirtmeden aynı soruları Râzî gibi dile getirip cevaplarını ondan aktardığına şahit olmaktayız. Mesela o, “*Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir...*”⁷⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken “şâyet, ‘yağmur nasıl olur da gök gürültüsünün ve şimşegin mekânı olur’ diye sorarsan, şöyle cevap veririm. Onun yeri buluttur. Yağmura nispeti ise ikisi arasındaki ilişkidir. Güneş ve ay günlük yörüngelerinde dönmektedirler, dendiği gibi”⁷⁵ ifadelerini kaynağını belirtmeden Râzî’den aynen almıştır.

Râzî, en çok tefsir ve kelâm ilimlerinde eserler vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefliisidir. Zira Kur’ân-ı Kerîm başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikâdî mücadeleleri anlatır. Bunun için de o, muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak görmüştür.⁷⁶ Bitlisî’nin Fahreddîn Râzî’den yaptığı alıntılar kevnî âyetlerin tefsiri ile sınırlı değildir. Bazen onun, Râzî’nin, muhaliflerin görüşleri ile ilgili eleştirilerini farklı açılardan ele aldığı görülmektedir.

⁷² Anne sütü çocuğun tabiatını etkilemektedir.

⁷³ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 125b.

⁷⁴ Bakara, 2/19.

⁷⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 36a. Bitlisî’deki söz konusu ifade şöyledir: *فإن قلت كيف يكون المطر مكاناً: إنما نسبهما إلى المطر الملازمة بينهما كما يقال الشمس والقمر تدوران في مداراتهما للرد والبرق قلت مكانهما السحاب وإنما نسبهما إلى المطر مكاناً للرد والبرق* Fahreddîn Râzî’deki ifade şöyledir: *السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكاناً للرد والبرق* اليومية. *وإنما مكانهما السحاب. الجواب : لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام.* (Bkz. İmam Muhammed Râzî Fahreddîn İbnü’l-Allâme Diyau’d-dîn Ömer, **Mefâtühü’l-Gayb: Tefsir-i Kebir**, Beyrut, Darü’l-Fikr, 1981, C. II, s. 87.)

⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddîn er-Râzî”, **DİA**, C. XII, s. 90.

Mesela o, “...*Sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin*”⁷⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken Râzî’nin bu âyet ile ilgili görüşünü ismini belirterek nakletmektedir. Râzî’ye göre, âyetteki bu ifadede, mükelleflerin, Hakk’a ulaşması halinde, üzerlerinde bir mükellefiyet ve zorluğun kalmayacağını söyleyen *İbahiyye*’nin⁷⁸ inancının yanlışlığını ortaya koyan bir incelik vardır.⁷⁹ Fakat Bitlisî, Râzî’nin bu görüşünü aktardıktan sonra *İbahiyye*’nin bu görüşünün çeşitli açılardan değerlendirilebileceğini söyleyerek ilginç bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, akli ve onun temyiz kabiliyetini izale eden durumlardan dolayı, mesela tam ve güçlü bir cezbe kapılan kişiden, teklif düşmektedir. Çünkü bu hal amel-i yakine denktir. Bu mertebeye ulaşan kişiden teklifin düşeceği şüphesizdir. Bitlisî’ye göre, “Hakk’a ulaşan kişi, uyuyan veya bayılan gibidir. Bu durumda da teklif düşer. Çünkü Hakk’a ulaşan kişi kişisel benliğinden sıyrılır. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: ‘Benim Allah ile birlikte olduğum bir vakit vardır. O vakte ne bir melek-i mukarrebîn ne de bir nebi sığar.’”⁸⁰ Bazen, bu Hakk’a ulaşma hali ömrünün sonunda bir, iki ve üç gün sürebilir. Sen de biliyorsun ki, bu günlerde ve vakitlerde, teklifin kaynağı olan akıl ve temyiz kudreti zail olduğu için teklif de olmaz. Bu durum evliyâ, enbiyâ ve hukemâ-ı ilahiyye’nin başına gelmiştir. Bütün bunların reisi Muhyiddin İbn Arabî’nin, rabbânî cezbe bir-iki ay ile altı ay arasında kapıldığı rivâyet olunmuştur.”⁸¹ Ayrıca Bitlisî’ye göre rahmânî bir cezbe ins ve cinin (sakaleyn) ameline denktir.⁸² Bitlisî’nin etkilendiği mutasavvıflardan olduğu anlaşılan Rûzbihân Baklî’nin de on beş yaşına kadar pek çok kez ilâhî cezbe

⁷⁷ Yasin, 36/3-4.

⁷⁸ Râzî, tefsirinde المباحية kavramını kullanmışken, Bitlisî bunun yerine الناجية kavramını kullanmıştır. Mezhepler Tarihi kitaplarında المباحية için الناجية kavramının kullanıldığına rastlamadık. Bu kelimenin yazılışı birbirine benzediği için müstensihler tarafından yanlış yazıldığını düşünüyoruz. Yazma eserlerde bu tür yanlışlara rastlamak mümkündür.

⁷⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 20b. Karş. Râzî, **Tefsir-i Kebir**, C. XXVI, s. 42.

⁸⁰ Bu sözün hadis değil sûfilere ait olduğu tespit edilmiştir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**, Konya, Yediveren Y., 2001, s. 260).

⁸¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 20b. Bitlisî kendisinin de bazı sülûk ehlinin birkaç gün ilâhî cezbe kapıldığını gördüğünü söylemektedir.

⁸² **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 76a, 78a. Bitlisî, Bakara sûresi 2/109. âyetinde yer alan "حتى يأتي الله..." "..." (Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar...) ifadelerini rahmânî cezbeyle tefsir ediyor. Arâf sûresi 7/72. âyetteki Rahmet kelimesini de Rahmânî cezbe olarak yorumluyor. (Bkz. a.e., C. II, vr. 94b.)

kapıldığı ve bu manevi hallerin onda derin bir sevgi duygusu geliştirdiği söylenmektedir.⁸³

İbn Haldûn da sûfîlerin şathiyeleri bilerek söylemediklerini, bundan dolayı da onları kınamamak gerektiğini belirttikten sonra, vecd halindeki sâlikin mükellef olmadığını savunur. O herkesin kullandığı dilin vecd hallerini ifade etmede yeterli olmadığını belirtir. Ona göre, Bâyezîd-i Bistâmî gibi İslâm'a bağlılığı ile bilinen sûfîlerin şathiyeleri iyi niyetli oluşlarından dolayı güzel bir şekilde yorumlanır. İslâm'a bağlılığı bilinmeyenler ise eleştirilir.⁸⁴

Bitlisî'nin tefsirinin pek çok yerinde rahmânî bir cezbenin ins ve cinin ameline denk olduğunu, cezbe halinde iken teklifin düşeceğini söylemesi, yukarıda sözü edilen âyetin tefsirinde, *İbahiyye*'nin görüşünü te'vîl etmeye çalışması, bu konuda İbn Arabî'yi kendisine referans olarak alması ve kendisinin bizzat yaşadığı tasavvufî tecrübeleri tefsirinde aktarması, onun da kendi ifadesi ile rahmânî cezbeyle kapıldığını gösteren delil olarak değerlendirilebilir.

2. Resâ'ilü İhvânî's-Safâ, İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-'Adl ve Ebnâü'l-Hamd (IV./X. Asır)

İhvân-ı Safâ, V. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasi ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde topluluk mensuplarının isimleri zikredilmemiştir. Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri ile ilgili bilgiler yüzyıllarca tartışılmıştır. İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerdeki bâtinî te'vîl ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, onların Şîîlikle itham edilmelerine sebep olmuştur. Bazı İsmâîlî yazarlar ise İhvân-ı Safâ risâlelerinin

⁸³ Nazif Hoca, "Bakî", *DİA*, C. IV, s. 545.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Şathiye", *DİA*, C. XXXVIII, s. 371.

İsmâîlî akîde ile özdeş olduğunu ifade ederek onları “Kur’ân’dan sonra Kur’ân” ve “bilimin Kur’ân’ı” olarak nitelendirmişlerdir.⁸⁵

Bitlisî her ne kadar mukaddimede adını zikretmemişse de, onun harf sembolizmi ve kozmoloji teorileri ile ilgili açıklamalarında İhvân-ı Safâ’nın etkisini görmek mümkündür. Bu etki aynı zamanda tefsirinin genelinde de hissedilebilmektedir. Çünkü Bitlisî’nin bu tefsiri, kozmolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mahiyet arz etmesi bakımından İhvân-ı Safâ risâlelerini⁸⁶ andırmaktadır. Bitlisî’nin düşünce dünyasında önemli bir yer tutan devirler (edvâr) ve kevirler (ekvâr) konusu⁸⁷ ile Ehl-i beyt imamlarına ve özellikle Hz. Ali’ye yapılan atıflar, İhvân-ı Safâ risâlelerinin ve İsmâîlîliğin bariz bir etkisi olarak görülebilir. Nitekim İhvân-ı Safâ risâleleri için İsmâîlîliğin kutsal kitabı nitelemesi yapılmıştır. Bitlisî’nin, burçların ana rahmindeki ceninin karakteri üzerindeki etkisi ile ilgili düşüncesinin kaynağı da İhvân-ı safâ’dır. Bununla beraber Bitlisî’nin Şîî olmadığını ve sadece Ehl-i beyt’e olan muhabbetini ön planda tuttuğu kanaatimizi korumaktayız.

Tezimizin ilgili yerlerinde yukarıda sözü edilen konuların her biri ayrı bir başlık halinde, ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada daha fazla örnek verilmeyecektir.

II. BİTLİSÎ’NİN KAYNAKLARDAN YARARLANMA YÖNTEMİ

Bitlisî, eserinin mukaddimesinde ismini zikrettiği eserlerden istifade ettiği gibi, ismini anmadığı müelliflerden de alıntılar yapmaktadır. Müellifimiz bu alıntıları yaparken bazen ifedeleri değiştirmeden nakletmiştir. Bazen de ifadeleri biraz değiştirerek kaynağından istifade etmiştir. Şâyet yararlandığı kaynak ile Bitlisî, aynı görüşte ise o, sadece kaynağının görüşünü özet halinde sunmakla yetinmektedir.⁸⁸ Şâyet Bitlisî, farklı bir görüş ileri sürecekse kaynağından alıntıyı yaptıktan sonra

⁸⁵ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, C. XXII, s. 1.

⁸⁶ İhvân-ı Safâ risâleleri hakkında bilgi için bkz. Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, C. XXII, s. 1-6.

⁸⁷ İhvân-ı Safâ’nın da el-Ekvâr ve’l-Edvâr isimli bir risâlesi vardır.

⁸⁸ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 58a.

kendi görüşünü de ifade ederek itirazını dile getirmektedir. Bu itirazları genellikle Zemahşerî'nin i'tizal olarak değerlendirilen görüşlerine yöneliktir.⁸⁹

Bitlisî'nin nakledeceği bilgi iki kaynaktan bazı farklılıklarla aynı ise, bulunduğu bölgenin inanç motifleri onun birisini tercih etmesine sebep olmuştur. Mesela Bakara sûresi 2/96. âyette geçen "...Onların her biri bin yıl yaşamak ister..." ifadesinden kastın Mecûsiler olduğunu söylemektedir.⁹⁰ Çünkü Mecûsiler meliklerine "Bin nevruz ve bin mihrican (bayram) yaşa derler."⁹¹ Müellifimiz genellikle Beyzâvî'den alıntı yapmasına karşılık, bu âyetin tefsirinde geçen Mecûsiler yorumunu Zemahşerî'den almıştır.⁹² Bu tercih, Bitlisî'nin yaşadığı İran coğrafyası ile açıklanabilir. Onun, bazen bir âyetin tefsiri için iki ayrı kaynaktaki bilgiyi birleştirdiği görülmektedir. Mesela Bitlisî, "(O sayılı günler), insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır..."⁹³ meâlindeki âyeti tefsir ederken ramazan kelimesinin, açlık veya susuzluktan veya günahlardan dolayı yanmak manasına geldiğini veya ay isimleri eski dilden çevirirken sıcak günlere denk gelmesinden böyle isimlendirildiğini söylerken Beyzâvî'yi; Ca'fer Sâdık'ın Ramazan'ın Allah'ın isimlerinden bir isim olduğu şeklindeki görüşünü aktarırken Sa'lebî'yi esas almıştır.⁹⁴

Bitlisî, bazen hiçbir kaynak belirtmeden de قال بعض أهل التفسير ، قال أهل الشرع ، قال بعض الحكماء diyerek bazı bilgiler aktarmaktadır.⁹⁵ Bu konuyla ilgili daha ilginç bir örnek ise قال الله تعالى في بعض الكتب demesidir. Bununla Kitab-ı Mukkadesi kastetmiş olabileceği gibi, ilahi kaynaklı olduğu konusunda görüşler ileri sürülen Vedalar, Avesta vb. metinler de olabilir.

⁸⁹ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 67b, 95b, 161b, 162a.

⁹⁰ قیل kaydıyla bu âyetten kastedilenin; Üzeyr (a.s)'ı Allah'ın oğlu saymalarından dolayı, Yahudiler olabileceğini de söylüyor.

⁹¹ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 73a.

⁹² Zemahşerî, Keşşâf, C. I, s. 300.

⁹³ Bakara, 2/185.

⁹⁴ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 101a.

⁹⁵ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 35b-36a.

Bitlisî kaynaklarından istifade ederken onlardaki şiirleri çok az kullanmıştır. Mesela Sa‘lebî Bakara sûresi 2/183. âyette صِيَام kelimesinin dil açısında tahlilini yaparken kullandığı ifadelerini müellifimiz de aynen almıştır. Fakat ondaki şiiri almamıştır.⁹⁶ Yine o Âl-i İmrân sûresi 3/14. âyetini tefsir ederken kaynak olarak kullandığı Sa‘lebî’nin eserindeki şiirleri kullanmamıştır. Bunun yanında aynı âyetin tefsiri sadedinde yine bu kaynaktan yer alan atın yaratılışı ve faziletleri ile ilgili ilginç bilgileri aynen aktarmıştır.⁹⁷ Onun, bazen de kullandığı kaynaklarda yer almayan, fakat başka tefsirlerde yer alan şiirleri, kelimelerin anlamını açıklamak için kullandığı görülmektedir. Ancak bu şiirlerin ahlaki ve sosyal mesajlar içermesi dikkat çekicidir. Mesela Bakara sûresi 2/169. âyetindeki سوء kelimesini açıklarken Kurtûbî’nin tefsirini kaynak kullanarak şiirle delil getirmiştir.⁹⁸

Şüphesiz Bitlisî’nin kaynak belirterek nakilde bulunması daha isabetli olurdu. Ancak kaynak belirtmeden yaptığı alıntılarının genellikle hikâye ve kıssa tarzındaki açıklamalar olduğu gözden kaçmamaktadır. Mesela o, Nuh tufanından bahsederken genel olarak müfessirlerin çoğunun aktardığı ayrıntıları kaynak belirtmeden nakletmiştir.⁹⁹ Fakat bir görüş eğer sadece bir müfessire ait ise isim belirterek nakilde bulunmuştur. Onun Cafer Sâdık’tan yaptığı alıntılar bu kategoride değerlendirilebilir.

Bitlisî tefsirinin mukaddimesinde kaynaklarını zikrederken sadece zâhiri yönden yaptığı tefsire kaynaklık eden eserlerin isimlerini zikrettiği daha önce ifade edilmişti. Yaptığı işârî yorumlar için mukaddimesinde herhangi bir eser ismini zikretmeden kalbime gelenleri yazdım demiştir. Fakat tefsiri incelendiğinde işârî yönden yaptığı

⁹⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 99b.

⁹⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 155b. B nüshası, C. I, vr. 132ab.

⁹⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 93b. Söz konusu beyitler şu şekildedir:

وَأِنْ يَكْ هَذَا الدَّهْرُ قَدْ سَاءَ نِي ** فَطَالَمَا قَدْ سَرَّ نِي الدَّهْرُ
الْأَمْرُ عُنْدِي فِيهِمَا وَاحِدٌ ** لِذَاكَ شُكْرٌ وَلِذَا صَبْرٌ

"Şu zaman üzmüş ise de beni

Zamanın beni sevindirdiği uzun vakitler de olmuştur

Her ikisi de benim için farketmez

Birisi için şükür, öteki için sabır sözkonusudur." (Karş. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, **el-Câmi‘u li-Ahkâmi'l-Kur‘ân**, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2006, C. III, s. 14.)

⁹⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 208b-209b.

yorumların bazılarını Ca‘fer Sâdık ve Ruzbihân Baklî’nin tefsirlerinden aldığı görülmektedir. Örneğin o, Bakara sûresi 2/193. âyeti yorumlarken “ve fil ‘Arais” diyerek Ruzbihân el-Baklî’nin tefsirinden yaptığı alıntıyı aktararak kaynağının ismini vermektedir. Bu alıntılar bazen metni aynen almak şeklinde olduğu gibi bazen de sadece birkaç kelime değiştirerek yaptığı gözden kaçmamaktadır.¹⁰⁰ Yine müellifimiz Bakara sûresi 2/194. âyeti de tefsir ederken “kale Sâdık” diyerek Ca‘fer Sâdık’ın tefsirinden yaptığı alıntıyı aktarmaktadır. Müellifimiz zâhirî yönden yaptığı alıntılardan sonra bazen "أقول" diyerek kendi görüşünü ifade ettiği gibi işârî tefsirlerden yaptığı alıntılarda da bazen "أقول" diyerek kendi görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁰¹ Bu da onun tefsirdeki dirâyeti açısından oldukça önemlidir.

Bitlisî bazen kaynağının ismini zikrettiği gibi bazen de kaynağının ismini zikretmeden alıntılar yapmaktadır. Mesela o, bazen Fahreddîn Râzî’nin ismini anarak ondan alıntılar yaptığı gibi bazen ismini zikretmeden söylediklerini özetleyerek alıntılar yapmıştır. Mesela o, “*De ki: ‘Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetersin*”¹⁰² meâlindeki âyeti tefsir ederken Râzî’nin bu konudaki görüşlerine yeni şeyler de ekleyerek özetlemiştir. O, ‘mülk’ kelimesinin kapsamını, ‘dini ve dünyevi mülk’ şeklinde bir ayırma giderek genişletmiştir. Buna göre o, mülk kelimesinin içine hem nübüvveti, hikmeti, ilmi, ahlakı vb.; hem de dünyevi otoriteyi dahil etmiştir. Ona göre âyet “...dilediğine mülkü verirsin...” ifadesi ile nübüvvet ve risaleti kastetmiştir. Bu görüşüne destek olarak Nisâ sûresi 4/54. âyetini delil getirmektedir. Bu âyetteki ‘mülk’ kelimesindeki murad-ı ilâhînin, hükümlerliliğin her çeşidini kapsadığını söylemektedir. Ona göre nübüvvet, hikmet, ilim, akıl, fiil, sıhhat, güzel ahlak, kudret, iffet, şecaat, cömertlik, aşk, muhabbet, marifet, kalbin halleri, cemâl, kemâl, mal, mevki, hükümet ve velâyet bu kapsama girmektedir. Yine ona göre mülk dini ve dünyevi diye iki kısma ayrılır: Dini mülkün en şereflişi iman,

¹⁰⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 109a. Karş., Baklî, ‘Arais, C.I, s. 79.

¹⁰¹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 109a. Karş. Ca‘fer Sâdık, **Tefsirü’l-Kur’an**, Yazma nüsha, Nâfiz Paşa nüshası, vr. 12b.

¹⁰² Âl-i İmrân, 3/26.

İslâm, kalbin halleri ve dini ilimlerdir. Buna delil olarak da şu âyeti getirir: ‘...*Halbuki asıl üstünlük, ancak Allah’ın, Peygamberinin ve mü’minlerindir.*’¹⁰³ Mülkün en ednası da küfür ve cehalettir. Bunun dışındakiler de dünyevî mülktür. Çünkü veren, alan, fayda ve zarar veren, yücelten, zillete düşüren, hidâyet veren ve dalâlete düşüren de Allah’tır.¹⁰⁴

Hikâye ve kıssa tarzındaki alıntılarını genellikle Sa‘lebî’den almasına rağmen, çok az da olsa, dil ve belağat yönünden temayüz etmiş Zemahşerî’nin Keşşaf’ını da bu tarz tefsirlerde kaynak olarak kullanmıştır. Mesela o, Lokmân sûresi 31/12. âyeti tefsir ederken Hz. Lokmân hakkındaki bilgileri aynı ifadelerle kaynağını belirtmeden Keşşaf’tan nakletmiştir.¹⁰⁵

Bitlisî’nin İşârî yorumlarında, bazı mutasavvıfların görüşlerine dayandığı gözden kaçmamaktadır. Mesela o, Bakara sûresi 2/201. âyeti tefsir ederken isim vermeden Ruzbihân el-Baklî’nin ‘*Arâisü’l-Beyân fî Hakâiki’l-Kur’ân*’ adlı tefsirinden alıntı yapmıştır. Buna göre âyetteki “dünyada güzellik” ifadesi, Ma‘rifetullah ve dünya ile meşguliyeti keserek Allah’ın rızasını istemektir. “ahirette güzellik” ise Allah’ı müşahade ve ahiret nimeti için onunla iştigal etmektir.¹⁰⁶

III. ÜSLUP AÇISINDAN CÂMÎ’U’T-TENZÎL

Bu başlık altında Bitlisî’nin tefsirinde takip ettiği metot ile âyetleri tefsir ederken yaptığı kategorik ayrımlara ana hatları ile değinilecektir.

Bitlisî, tefsire başlarken genellikle âyetin sebebi nüzûlüne ilişkin varsa rivâyetleri verdikten sonra Peygamber Efendimizden, sahabeden özellikle de Hz. Ali’den rivâyetlere yer vermektedir. Bazen hükemânın (felsefecilerin), eğer konu tartışmalı bir mesele ise ehl-i şer‘in, mütekellimînin ve müfessirlerin görüşlerine ayrı ayrı yer vermektedir. Kevnî âyetlerin tefsirinde ise hem felsefecilerin görüşlerine hem de

¹⁰³ Münâfikûn, 63/8.

¹⁰⁴ Câmî’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 156a.

¹⁰⁵ Câmî’u’t-Tenzîl, C. III, vr. 237a. Karş. Zemahşerî, Keşşâf, C. V, s. 10.

¹⁰⁶ Câmî’u’t-Tenzîl, C.I, vr. 114a. Karş. Ebu Muhammed Sadreddin Ruzbihân b. Ebi Nasr Baklî, ‘*Arâisü’l-Beyân fî Hakâiki’l-Kur’ân*’, tahk. Ahmet Ferit el-Mezîdî, Beyrut, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008, C. I, s. 83.

bilimsel açıklamalara yer vermektedir. Bilimsel verilerle yapılan tefsirlerin yeni bulguların ışığında değişebilirliğini özellikle vurgulamaktadır. Bazen bir konuyu işlerken aklen, naklen ve şer'an diyerek açıklamalar yapmakta, yeri geldikçe işârî tefsirde de zaman zaman maddi ve manevi ayrımlara gitmektedir. Bazen de şer'an, aklen ve tab'an diyerek açıklamalar yapmaktadır. Örneğin "...Yiyiniz, içiniz *fakat israf etmeyiniz...*"¹⁰⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken, meşru şeylerin ihtiyaç kadarıyla tüketilmesinin gerekli olduğunu vurguladıktan sonra, ihtiyaç sınırının aşılmasının ise şer'an, aklen ve tab'an kınandığını belirtmektedir.¹⁰⁸

Bitlisî'nin tefsirinde zaman zaman üslup değişikliklerine rastlanmaktadır. Tefsirine bir mukaddime ile başlayan Bitlisî, burada amacını, istifade ettiği kaynakları ve âyetleri zâhir-bâtın ayırımına göre tefsir ettiğini vurgulamaktadır. Tefsirinin yazılış gayesini anlatan Bitlisî, İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasi çalkantılara da değinmekte ve son olarak eserini II. Bayeizd'e ithaf ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Mukaddimede inzâl ve tenzîl kavramlarını felsefecilerin görüşlerini de dikkate alarak açıklayan Bitlisî, daha sonra bu kavramlar ile ilgili görüşlerini anlatmaktadır.¹¹⁰

Bitlisî tefsiri boyunca üslup birliğini koruyamamaktadır. Mesela o, Fâtiha sûresinin tefsirinde **اللغة والإعراب** başlığı altında dil ve belağat ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. **فإن قيل – قلت، فإن قيل – أجيب** şeklinde okuyucunun zihnine takılabilecek muhtemel sorular sormakta ve cevaplarını vermektedir. Bu soru ve cevapları Zemahşerî'den alan Bitlisî, onun ele almadığı ayrıntıları da eserinde işlemekte ve bu konudaki dirâyetini ortaya koymaktadır.¹¹¹ Fâtiha sûresinden sonra dil ve belağat ile ilgili açıklamalar için herhangi bir başlık açmayan Bitlisî, bu konuyla ilgili açıklamalara da daha az yer vermektedir.

¹⁰⁷ A'râf, 7/31.

¹⁰⁸ *Câmi'u't-Tenzîl*, C.II, vr. 82b-83a.

¹⁰⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C.I, vr. 1b-2b.

¹¹⁰ *Câmi'u't-Tenzîl*, C.I, vr. 3a.

¹¹¹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C.I, vr. 4b.

Bakara sûresinde de *fâide-i ilmiyye* ve *fâide-i hikemiyye* başlıklarını atan Bitlisî, bu sûreden sonra bu tür başlıklara çok az yer vermektedir.¹¹² Bitlisî, Fâtiha sûresinden En‘âm sûresine kadar âyetleri gruplara ayırıp önce zâhirî yönden daha sonra işâre ve te‘vîl başlığı altında işârî yönden te‘vîl etmektedir. En‘âm sûresinden sonra ise zâhirî tefsir ile ilgili bir üslup değişikliğine gitmektedir.¹¹³ O, En‘âm sûresinden sonra âyet gruplarını tefsire başlamadan önce “ulema şöyle tefsir etmiştir” anlamına gelen *تفسير ع* ifade ve işaretini kullanıp genellikle kaynak belirtmeden ilgili âyetlerin tefsirlerinin bir özetini aktarmaktadır. Bu rivâyetleri aktardıktan sonra aynı âyetleri *أقول* diyerek kendi görüşleri ile tefsir etmektedir.¹¹⁴ Bu tefsirden sonra ise işâre ve te‘vîl kısmına geçilmektedir. Böylece okuyucu bir âyet grubunun üç farklı tefsiri ile karşı karşıya kalmış olur ki, bu da bazen kafa karışıklığına sebep olmaktadır.¹¹⁵

Bazen aynı anlama gelen sadece *ع* harfini remiz olarak kullanıp bazı görüşleri aktardıktan sonra *هذا* kaydı ile kendi görüşünü aktarmaktadır.¹¹⁶ Bitlisî Kehf sûresinden sonra tekrar bir üslup değişikliğine gitmekte ve *تفسير ع* remiziyle daha önceki tefsirlerden özet aktarımına son vermektedir.¹¹⁷ Bazen *أقول* demesine rağmen Beyzâvî’den alıntılar yaptığı gözden kaçmamaktadır.¹¹⁸ Bitlisî’nin *أقول* diyerek kendi görüşleri olarak sunduğu bilgilerin, bazen isrâîliyyât olarak kabul edilen kıssalardaki ayrıntıları içerdiği görülmektedir. Mesela Hz. Âdem’in yasak ağaçtan¹¹⁹ meyveyi yedikten sonra incir ağacının yaprakları ile örtünerek kaçması ve bu kaçış esnasında saçları uzun olduğu için ağaçlara takılması gibi ayrıntılar buna örnek olarak verilebilir.¹²⁰ Kıssalardaki bu tür ayrıntılı anlatımların, kıssadan alınması gereken dersi gölgelediği açıktır. Hiç şüphesiz Bitlisî’nin, bu tür anlatımlarındaki mitolojik

¹¹² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.I, vr. 21b-22a. Başka bir örnek için bkz. C. III, 124b.

¹¹³ Nûr sûresinden sonra da işâre ve te‘vîl başlığını kullanmadan âyetleri hem zâhirî hem de işârî yönden tefsir etmeye devam etmektedir.

¹¹⁴ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 55b, 67a, 70a, 74a, 78a, 82a.

¹¹⁵ Örnek bir bölüm için bkz. *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II vr. 28a-116a.

¹¹⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 43a, 74a.

¹¹⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.III, vr. 115b.

¹¹⁸ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 56a. Karş. Beyzâvî, *Envâr*, C.I, s. 315; *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 81a. Karş. Beyzâvî, *Envâr*, C.I, s. 336.

¹¹⁹ Bitlisî’ye göre bu ağaç incir, üzüm veya buğday olabilir.

¹²⁰ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 82a.

dilin kaynağı, kıssacılığı ile meşhur Sa‘lebî’dir. Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî, A‘râf sûresi 7/143. âyetin tefsirinde, Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesine karşılık, Allah’ın her bir gök katının meleklerine Hz. Musa’ya görünmelerini emretmesi ve onların hangi sûretlerde ona göründükleri ile ilgili ayrıntıları Sa‘lebî’den alıntılanmıştır.¹²¹

Her ne kadar Bitlisî tefsirini, önceki âlimlerin görüşlerini özetledikten sonra kendi görüşlerini anlatma üzerine bina etmişse de bazen تفسیر ع bölümünde aktardığı hikâye tarzındaki açıklamaları أقول bölümünde de aktarmaktadır. Mesela Hz. Nuh tufanı esnasında bir kadının çocuğuyla birlikte, kurtulmak için dağa tırmanması olayını her iki bölümde de anlatmaktadır.¹²²

Elimizdeki iki nüshaya baktığımızda müstensih hatası olarak değerlendirilebilecek bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela B nüshasında A‘râf sûresinin tefsirinde bazı yerlerde “ulema şöyle tefsir etmiştir” anlamında تفسیر ع ifade ve işareti konmuş iken aynı âyetlerin tefsirinde S nüshasında أقول ifadesi yer almaktadır.¹²³

Kanaatimizce Bitlisî’nin tefsirinde yukarıda sözü edilen üslup birliğinin olmayışı, onun bir medresede ders verirken, bu tefsirinin bir kısmını talebelerine imla yoluyla yazdırmış olmasına bağlanabilir. Bu yazdırma işi de uzun yılları (yirmi yıl gibi) kapsadığı için tefsirinde de bir üslup birliği oluşmamıştır. Tefsirinin bir kısmını dememizin sebebi, Bitlisî’nin eserinin bazı yerlerinde, özellikle işârî tefsir bölümünde “teheccüd namazından sonra ben bu makamı yazarken” şeklindeki ifadeleridir. Buradan hareketle onun işârî bölümlerini bizzat kendisinin yazdığına hükmedilebilir. Bir diğer sebep de şu olabilir. Mutasavvıfların, bir âyetin bâtın anlamını kavramak için, onu büyük bir vecd içinde defalarca okuduklarından, otuz yılda bir hatim indirebilen âriflerin bulunduğundan söz edilmektedir.¹²⁴ Bitlisî’nin de âyetlerin işârî manalarını keşf ve ilhâm ile elde edebilmek için âyetleri defalarca

¹²¹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 103b-104a. Karş. Sa‘lebî, Keşf, C. IV, vr.276-278.

¹²² Câmi‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 208b-209b.

¹²³ Câmi‘u’t-Tenzîl, S nüshası, C.II, vr. 89a, 92a. Karş. B nüshası, C.II, vr. 346a, 349b.

¹²⁴ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, DİA, C. XXIII, s. 425.

okumuş olma ihtimali bulunmakadır. Bu da tefsirin yazımının uzun yıllar almasına sebep olmuş olabilir.

Bitlisî'nin tefsirinde pek çok bilginin tekrar edildiği hemen göze çarpmaktadır. En çok tekrar ettiği konuların başında onun düşüncesinin temelini oluşturan devirler ve kevirler konusu gelmektedir.¹²⁵ Bitlisî özellikle zaman ile ilgili kavramları açıklarken devirler ve kevirler konusunu tekrar anlatmaktadır. Mesela o, her fırsatta devirlerin ve kevirlerin dörde ayrıldığını ve bu devirlerin ve kevirlerin süreleri ile hangi devirde ve kevirde nelerin var olduğunu ayrıntılı açıklamaktadır.¹²⁶

Onun çok tekrarladığı hususlardan bir diğeri de belirli bazı hadislerdir. Bu hadislerin Hz. Ali ile ilgili veya tasavvuf disiplini içinde çok kullanılan, hadis teknikleri açısından da sıhhati tartışmalı hadisler olması dikkat çekmektedir. Mesela o, Hz. Ali ile ilişkilendirdiği pek çok âyetin işârî tefsirinde “Ben ve Ali bir nurdanız” başka bazı rivâyetlerde ise “Ben ve Ali bir nurdanız. İkimiz; Allah Âdem'i yaratmadan dört bin yıl önce yaratıldık. Allah Âdem'i yarattığında bu nur onun sülbüne geçti ve Abdülmuttalib'in sülbüne kadar da ayrılmadı. Bende nübüvvet vardır. Ali'de ise hilâfet vardır”, “Bana ilk inanan ve benimle ilk namaz kılan Ali'dir”¹²⁷ hadislerini kullanmaktadır. Yine Hakikat-i Muhammediye konusuna ilişkin olarak “Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur” hadisi de çok kullandığı hadislerdendir.”¹²⁸

Bitlisî'nin tekrarladığı konulardan bir diğeri de ahir zaman da gelecek mehdi konusudur. Onun, tefsirinde pek çok yerde âyetlerle bağantısını kurmakta zorlama

¹²⁵ Bu konu tezimizin 3. bölümünde detaylı bir şekilde “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığı altında işlenecektir.

¹²⁶ Ayrıntılı bilgi için tezimizin “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığına bakılabilir.

¹²⁷ **Cami'u't-Tenzil**, C. II, vr. 8b, 11a.

¹²⁸ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu sözler muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, s. 271, 277, 279; Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, 3. bs., Ankara, TDV, 2013, s. 136).

te'vîllere giderek hicri 900 tarihinde bir mehdinin geleceğini öngördüğü görülmektedir.¹²⁹

Bitlisî, pek çok defa, âyetlerin bağlamıyla ilgisi olmadığı halde, “Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yarattığı” ile ilgili hadise dayanarak ط harfinin Hz. Âdem’e işaret ettiğini tekrarlamaktadır. O, Bunu yaparken de bu harfin ebced hesabına göre değerini esas almaktadır. Ona göre bu harfin cifir ilmine göre sayısal değeri 45’dir. ط harfinin ebced hesabına göre değeri ise 9’dur. 1 ile 9 arası harflerin toplamı da 45’tir. O halde ط harfi Âdem’e işaret eder.¹³⁰ Görüldüğü gibi bu son derece zorlama bir yorumdur. Ne âyetlerle bağlantısını kurmak; ne de hadislerden buna bir dayanak bulmak mümkündür.

Bazen de bir hadisi veya hikâyeyi pek çok defa değişik vesilelerle kullanmaktadır. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 3/190. âyeti tefsir ederken kullandığı hadisi 3/191. âyeti tefsir ederken de kullanmıştır.¹³¹ Yine müellifimiz daha önce Âl-i İmrân 3/187. âyetin tefsirinde kullandığı “Allah ile birlikte olun eğer yapamıyorsanız, Allah ile birlikte olanlarla birlikte olun ki onların sohbetinin bereketi sizi Allah’a ulaştırsın”, “Allah ile oturmak kimi sevindiriyorsa, o tasavvuf ehli ile otursun” hadislerini tekrar kullanmıştır.¹³²

IV. CAMİU’T-TENZİL VE’T-TE’VİL’İN TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu başlık altında *Cami’u’t-Tenzîl*, rivâyet ve dirâyet tefsiri açısından herhangi bir başlık ile sınırlamadan ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Mesela onun, âyetleri tefsir ederken sebep-i nüzûle, şiiire, hadise ve isrâîliyyâta yer verip vermediği tartışılacak aynı zamanda âyetler arasında göndermelerde bulunup bulunmadığı vb. konular ele alınacaktır. Böyle bir yöntem tercih etmemizin nedeni, Bitlisî’nin yukarıda anılan

¹²⁹ *Cami’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 78b, C. III, vr. 123a, 161a, 202b, 210a, 239b, C. IV, vr. 20a.

¹³⁰ *Cami’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 6b, C. II, vr. 57b, 65b, 112b, 115a, 164b, 204b, 228b, C. III, vr. 134a, 135b, 176a, 189a, C. IV, vr. 20b, 102a.

¹³¹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 215b-216a.

¹³² *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 242a.

konularda diğer müfessirlerden çok farklı yorumlar geliştirmemiş olmasıdır. Onun Kur'ân ilimleri ile ilgili bazı konularda, (örneğin, nasih-mensuh, muhkem-mütaşabih ve hurûf-u mukatta'a ile ilgili işârî yorumları) kendine has görüşleri ise ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

Bitlisî âyet yorumlarında hem rivâyeti esas almakta hem de gerekli yerlerde tefsirdeki dirâyetini ortaya koymaktadır. O, kendi bilgi birikimine başvurduğunda aklın tek başına yeterli olamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Mesela o, “*Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar...*”¹³³ meâlindeki âyeti tefsir ederken, vahye tabi olmayan aklın hidâyeti bulmada tek başına yeterli olmadığını söylemektedir. Buna وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا إِشْرَٰة سَانَا دَا، الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ “*İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erİştireceğimiz bir nûr yaptık....*”¹³⁴ meâlindeki âyeti delil getirmektedir. Ona göre peygamberler insanların en akıllıları olmalarına rağmen sadece akılla yetinmemişler, aynı zamanda mücâhede yoluna da girmişlerdir.¹³⁵

Bitlisî'nin akıl konusunda etkisinde kaldığı mutasavvıf Ruzbihân Baklî'dir. O, *Meşrebü'l Ervâh* adlı eserinde akıl ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

"العقل نور ربانى من خاصة أنواره أسكنه الله فى قلب الانسان ليفرق به بين الحق والباطل و هو بذاته جوهر قدسى يدرك به حقائق الاشياء بماهيتهأ، قال تعالى: "قلوب لا يفقهون بها" (الأعراف 179/7)، و قال عليه السلام: "أكثر أهل الجنة البله و أهل العليين ذوالالباب"، و قال بعضهم: العقل آلة العبودية لا للإشراف على الربوبية، قال العارف قدس الله روحه: العقل نور بصر الروح يبصر به عالم الملكوت و يعرف به حقائق أمر الدنيا والآخرة."¹³⁶

¹³³ Bakara, 2/4.

¹³⁴ Şûra, 42/53.

¹³⁵ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 25a, 47b-48a.

¹³⁶ Al-Sayh Abû Muhammed Rûzbihân al-Baklî al-Şîrazî, *Kitâb Maşrab al-Arvâh: Va Huva'l-Maşhûr Bi-Hazâr u Yak Makâm (Bi-Alfi Makâmin va Makâmin)*, neş. Nazif M. Hoca, İstanbul, İÜ, Edebiyat Fak. Yay., 1974, s. 153.

Müellifimiz Bitlisî de daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aklın metafizik konular için tek başına yeterli olmadığını, şâyet yeterli olsaydı semavî kitaplara gerek kalmayacağını vurgulamakta¹³⁷ ve yukarıda altı çizili, “*aklın ibadet için bir âlet olduğu, Rubûbiyeti ihâta için olmadığı*” anlamındaki görüşü destekleyen şu hadisi nakletmektedir:¹³⁸ “قال عليه السلام: العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية” “*Aklın kulluğu yapmak içindir. Rubûbiyeti idrak etmek için değildir.*” Bitlisî, Baklî’nin “bazıları dedi” şeklinde aktardığı bilgiyi, benzer lafızlarla hadis diye nakletmektedir. Oysaki yaptığımız araştırmaya göre böyle bir hadisi kaynaklarda tespit edemedik.

Bitlisî kevnî âyetleri tefsir ederken mutlaka güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri hakkında son derece önemli bilgiler vermekte ve takvimler ile ilgili günümüz bilgileri ile uyumlu bilimsel veriler aktarmaktadır.¹³⁹ Bu tutumu onun bilimsel bilgiye ne kadar değer atfettiğini göstermektedir. Bu açıklamaları okunduğu zaman onun isrâîliyyât türünden bilgilere iltifat etmeyeceği düşünülebilir. Fakat Kalem sûresinin ilk âyetlerini tefsir ederken “nûn” harfinden kastın balık olabileceğini açıkladıktan sonra dünyanın balığın sırtında ve öküzün boynuzları üzerinde olduğu ile ilgili teoriyi savunmaktadır.¹⁴⁰ Bu açıklamalarını da yine pek çok kere yaptığı gibi devirlere bağlamaktadır.¹⁴¹ Esasında Bitlisî nakil yoluyla elde edilmiş bilgileri, vahiyle gelmiş olma ihtimaline karşılık, akıl ve bilimsel yollarla elde edilmiş bilgiye tercih etmektedir. Mesela onun, “*O gökten su indirendir...*”¹⁴² meâlindeki âyetin tefsirinde de bu tutumunu görmek mümkündür. O, her yağmur damlası ile birlikte bir meleğin var olduğunu söylemektedir.¹⁴³ Çünkü bu konuda zayıf da olsa bir hadis

¹³⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 188a.

¹³⁸ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 45b, 47b-48a, 58a.

¹³⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 174ab-175a.

¹⁴⁰ Bu rivâyetlerin isrâîliyyattan olduğu ile ilgili bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyât*, Ankara, DİB Yay., 1979, s. 80-81. Bitlisî tefsirinde, bugünkü astronomik bilimsel verilerle uygunluk arzeden bilgilere çokça yer vermesine rağmen bu konuda bilimsel açıklamalar yerine mitolojik anlatımlara yer vermesi şaşırtıcıdır.

¹⁴¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 178b-179b.

¹⁴² En‘âm, 6/99.

¹⁴³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 53a.

bulunmakta ve bu hadise göre yere düşen her bir yağmur damlasını melekler taşımaktadır.¹⁴⁴

Bitlisî, âyetleri açıklarken başka âyetlerden de açıklamalar getirmektedir. Örneğin o, *“إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... yarattılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde...”*¹⁴⁵ meâlindeki âyette gece kelimesinin niçin önce geldiğini yine başka âyetlerle izah etmektedir. Ona göre gecenin önce zikredilmesi, asıl oluşundan ve daha önce yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü âyette şöyle buyuruluyor: *وَأَيُّهُ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ* “Gece de onlar için açık bir kanıttır. Gündüzü ondan çekip alırsınız, bir de bakarsınız karanlık içinde kalmışlardır.”¹⁴⁶ Bitlisî bu âyete dayanarak gecenin gündüzden önce yaratıldığını düşünmektedir.¹⁴⁷

Bitlisî bazen bir âyetin tefsirini farklı birkaç âyetle yapmaktadır. Mesela “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, ‘İmanınızdan sonra inkar ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkar etmenize karşılık azabı tadın’ denilir”¹⁴⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken “yüzleri kararanlar” ifadesini “Münafık erkeklerle münafık kadınların, müminlere: Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım, diyeceği günde kendilerine: Arkanıza dönün de bir ışık arayın! denilir. Nihayet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir.”¹⁴⁹ âyeti ile tefsir etmektedir. Yine aynı âyeti, “O gün birtakım yüzler vardır ki pırıl pırıl parlarlar. Gülerler, sevinirler. O gün nice yüzler de vardır ki, toz toprak içindedirler. Onları bir siyahlık bürür. İşte onlar, kâfirlerdir, günaha dalanlardır.”¹⁵⁰ “O gün bir

¹⁴⁴ Söz konusu rivâyet birinci el kaynaklarımızda geçmemekle birlikte Ali el-Müttakî’nin Kenzü’l ‘Ummâl isimli eserinde yer alan bir rivâyette Nuh tufanı haricinde, yere inen her bir yağmur damlasının bir melek gözetiminde indiğinden bahsedilmektedir. Hadisin metni şöledir: *لم ينزل قطرة من ماء إلا بكيل على يدي ملك، إلا يوم نوح*

¹⁴⁵ Bakara, 2/164.

¹⁴⁶ Yasin, 36/37.

¹⁴⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 92b.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/106.

¹⁴⁹ Hadîd, 57/13.

¹⁵⁰ Abese, 80/38-42.

*takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar. Bir kısım yüzler ise o gün insanın belini kırarak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır.*¹⁵¹ âyetleri ile tefsir etmektedir.¹⁵²

Bitlisî, bazen âyetteki kelimelerin anlamını açıklamak için başka âyetlerdeki kelimelerle şahit getirmektedir. Mesela o, *“Düşman topluluğunu izlemekte gevşeklik göstermeyin...”*¹⁵³ meâlindeki âyeti tefsir ederken âyetteki *gevşeklik göstermeyin* anlamındaki *تَهَنُوا* kelimesini açıklamak için *وَأَنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَتَيْتُ* âyetindeki *en dayanıksız* anlamına gelen *أوهن* kelimesini delil getirmektedir.¹⁵⁵ Yine Bitlisî *“İnsanlar, ‘İnandık’ demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler”*¹⁵⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken, imtihan anlamındaki ‘fitne’ kelimesini açıklamak için aslının ‘ibtıla’ (sınama) olduğunu söyleyerek bunu Bakara sûresindeki *“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele”*¹⁵⁷ meâlindeki âyet ile Hac sûresinde *“İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a kıydan kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse gerisin geri (küfre) dönuverir. O dünyayı da kaybetmiştir, ahireti de. İşte bu apaçık ziyanın ta kendisidir.”*¹⁵⁸ meâlindeki âyet ile desteklemektedir.¹⁵⁹

Bitlisî *“Kim dünya sevabı (nimeti) istiyorsa (bilsin ki), dünya sevabı da, ahiret sevabı da Allah katındadır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”*¹⁶⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken *“Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden verimiz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”*¹⁶¹ meâlindeki âyet ile açıklama getirmektedir.¹⁶²

¹⁵¹ Kıyâmet, 75/22-25.

¹⁵² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 188b.

¹⁵³ Nisâ, 4/104.

¹⁵⁴ Ankebût, 29/41.

¹⁵⁵ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 254a.

¹⁵⁶ Ankebût, 29/2.

¹⁵⁷ Bakara, 2/155.

¹⁵⁸ Hac, 22/11.

¹⁵⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 228a.

¹⁶⁰ Nisâ, 4/134.

¹⁶¹ Şûrâ, 42/20.

Bitlisî, âyetleri tefsir ederken müfessirlerin çoğu gibi hadisten de delil getirmektedir. Genellikle hadislerin senedini atarak¹⁶³ "قال" veya "روى عن النبي" ya da "عن ابن عباس" şeklinde senetteki son râviyi zikrederek hadisi nakletmektedir.¹⁶⁴ Bu tutumunu sûfilerin hadise, muhaddislerden farklı yaklaşımlarında aramak gerekir. Zira onlar hadise, öğüt almak ve amel etmek maksadıyla yönelmişlerdir. Bu nedenle de hadisin senediyle değil, manasıyla daha çok ilgilenmişlerdir. Mesela Hasan Basrî (ö. 110/728) rivayet ettiği bir hadisin senedini soran birisine, öğüdün ona ulaşmasının yeterli olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵ Bu durum bize Bitlisî'nin de diğer mutasavvıflar gibi hadislerden alınması gereken öğüdü daha önemli gördüğünü göstermektedir.

Ancak onun, hadisleri, senedlerini hafız ederek kullanması ve bunları hiçbir eleştiriye tabi tutmaması, çok sayıda zayıf hadise, uydurma rivâyete, hikâyeye ve mesellere de tefsirinde yer vermesine sebep olmuştur. Oysaki Hüsâmeddîn Bitlisî'nin oğlu İdris-i Bitlisî, yazdığı *Şerh-i Hadisi Erba'în* adlı eserinin mukaddimesinde, kendisinden hadis okuduğu şeyhleri arasında babası Hüsâmeddîn'i de saymaktadır.¹⁶⁶ Babasından büyük bir övgüyle söz etmesi, onun hadis alanında da yetkin biri olduğunu göstermektedir. Buna rağmen zayıf hadisleri tefsirine almaktan geri durmamıştır.¹⁶⁷

Bitlisî, *“إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ”* *“Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Ka'be'dir”*¹⁶⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken *bekke* ve *mekke* kelimelerinin

¹⁶² *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 263a.

¹⁶³ Çok az yerde de olsa senetteki tüm ravilerin ismini zikrederek de hadis naklettiği olmuştur. (Bkz. Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 78a)

¹⁶⁴ Bitlisî'nin çok istifade ettiği ettiği kaynaklardan birisinin de Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsiri olduğunu söylemiştik. Sa'lebî tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı tüm kaynakların isimlerini ve bu kaynakların ravi zincirlerini de vermiştir. Bitlisî ise mukaddimesinde yararlandığı kaynakların isimlerini vermekle yetinmiştir. Râvi zincirini ise ne mukaddimedede, ne de hadisleri aktarırken anmıştır. Bu durum onun kaynaklarına fazlasıyla güvendiğini, bu nedenle râvi zincirini zikretmediğini gösterir.

¹⁶⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 44.

¹⁶⁶ İdris b. Hüsâmeddîn Bitlisî, *Terceme-i Çil Hadîs*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 469-01, vr. 3a.

¹⁶⁷ Onun kullandığı hadislerin genellikle kaynağı Sa'lebî'nin de kullandığı hadisler olduğunu tespit ettik. Sa'lebî hadislerin senedlerini zikrederek eserine aldığı halde, Bitlisî senedleri hafız etmiştir.

¹⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/96.

tahlilini yapmaktadır. Ona göre, *bekke* denmesinin nedeni, insanların orada kalabalık bir şekilde çok ağlamalarıdır. *Mekke* denmesinin sebebi ise suyunun azlığıdır. Çünkü Araplar hayvanın yavrusu annesinin tüm sütünü emdiğinde *مكت الفصيل ضرع أمه* derler. Bitlisî bu görüşünü, “Mescid-i Haram Mesid-i Aksa’dan kırk yıl önce yaratılmıştır. Hz. Âdem’in ilk defa ibadet için bina ettiği yer midir yoksa yer ve gök yaratıldığında ilk yapılan yer midir diye sorulduğunda Resulullah Allah Kâbe’yi yer yaratılmadan ikibin yıl önce yaratmıştır. O suyun üzerinde bir köpük gibiydi. Altından yer dürüldü, diye cevap verdi” hadisi ile desteklemektedir.¹⁶⁹

Tasavvuf disiplini içinde kullanılan fakat hadis kitaplarında geçmeyen pek çok haberin, Bitlisî tarafından hadis olarak nakledildiği görülmektedir. Mesela o, hadis-i kudsî olarak nakledilen *أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري* “*Velilerim Kubbelerimin altındadır. Onları benden başkası bilemez*” sözünü kutsî hadis olarak çok yerde zikretmiştir. Ancak tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz hadis mecmualarında yer almamaktadır.¹⁷⁰ Bitlisî bazen çok ilginç bir şekilde Peygamber Efendimiz Allah’tan şöyle hikâye etmiştir, diyerek bazı rivâyetler aktarmaktadır. Bu rivâyetlerin sahih olmadığı gayet açıktır. Mesela o, “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti...” meâlindeki âyeti tefsir ederken *وقال أيضا حكاية من الله* diyerek Peygamber Efendimizden şu sözü nakletmektedir: “Bir günahkârın (pişmanlık) iniltisi bana, çokça tesbih eden adamdan daha sevimlidir. Bunun için meleklerin tamamı âdem mertebesine ulaşmak istediler.”¹⁷¹

Bitlisî bazen hadisleri, hadis kitaplarında geçen lafızları dikkate almadan manen kullanmaktadır. Manen hadis rivâyeti konusunda da âlimler çok değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunu caiz görenler hadislerin değişik dillere tercüme etmenin herhangi bir sakınca teşkil etmediği esasına dayanmışlardır. Dolayısıyla onlara göre, bir hadisi Arapça başka lafızlarla rivayet etmenin de bir sakıncası bulunmamaktadır.¹⁷² Bunlara göre, manen rivâyetin bazı şartlar taşıması gerekmektedir. Bu şartların en önemlisi

¹⁶⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 179b-180a.

¹⁷⁰ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 433.

¹⁷¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 53b.

¹⁷² Selman Başaran, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *Uludağ Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S: III, Yıl: III, 1991, s. 67-68.

nakledilen haberin Kitap ve sünnete muhalif olmamasıdır.¹⁷³ Ancak manâ rivâyetine cevaz veren âlimler, bunun tedvin dönemine kadar olan zaman dilimini kapsadığını, hadislerin kitaplara girdikten sonra manen rivâyetinin caiz olmadığını söylemişlerdir.¹⁷⁴ Sonuç olarak hadis kaynaklarına bakıldığında manen rivâyet edilen pek çok hadisin olduğu tespit edilmiştir. Hadislerin lafzı muciz olmadığından, maksadın yerine gelmesi için muhtevayı manen aktarmak yeterli görülmüştür.¹⁷⁵

Yukarıda anılan esalara göre, Bitlisî'nin yaşadığı çağ itibarıyla hadisleri manen rivâyet etmesi caiz görülmemiştir. Çünkü onun yaşadığı zaman diliminde hadislerin tamamı tedvin edilmişti. Fakat çoğu zaman onun hadisleri manen aktardığı gözden kaçmamaktadır. Mesela الجماعة والتحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر والجماعة رحمة والفرقة عذاب *“İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a şükredemez. Allah’ın nimetlerini anmak şükürdür. Anmayı terketmek küfürdür. Cemaat rahmettir. Ayrılık azaptır”* meâlindeki hadisi manen şöyle kullanmıştır:

"من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير و من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومن ذكر المحدث بنعمة الله فهو شاکر وتاركها کافر والجماعة رحمة والفرقة عذاب"¹⁷⁶

Yine Bitlisî Bakara 2/245. âyeti tefsir ederken şu kudsî hadisi kullanmaktadır: *“Allah şöyle buyuruyor: ‘Ey kulum beni yedirmeni istedim yedirmedi. Bana su vermeni istedim vemedi. Beni giydirmeni istedim, giydirmedin. Kul der ki: Ya Rabbi bu nasıl olur? Allah buyurur ki, Falan kulum aç idi, falan çıplak idi sen zenginliğinden onları faydalandırmadın. Sen onları fazlından men ettiğin gibi bugün de ben seni fazlımdan men edeceğim.”* Bitlisî'nin bu hadisi manen aktardığı anlaşılmaktadır. Çünkü hadisin orijinalinde kıyamet günü ifadesi var iken burada bu ifade geçmez. Yine hadisin orijinalinde giyim ile ilgili bir şey geçmezken, müellifimiz bunu da hadise ilave etmiştir.¹⁷⁷

¹⁷³ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 49.

¹⁷⁴ Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, s. 60.

¹⁷⁵ Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, s. 64.

¹⁷⁶ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 58b.

¹⁷⁷ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 129b.

Yine o, الله و لكن إياي وأعانني عليه فأسلم

Hadisini şu ibarelerle kullanmıştır:¹⁷⁸

ما منكم من أحد الا و قد كان به قرينه من الجن قالوا وإياك يا رسول الله قال وإياي إلا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم بيدي فلا يأمرني إلا بالخير

Bitlisî aynı hadisi başka bir yerde ise şöyle kullanmıştır:¹⁷⁹

ما منكم إلا و له مولود جني قالوا وإياك يا رسول الله قال وإياي إلا أن الله تعالى أعانني عليه فلا يأمرني إلا بالخير

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örneklerden hareketle, onun hadisleri herhangi bir yazılı kaynağa müracaat etmeden, ezberlediği gibi veya hatırladığı şekliyle aktardığı düşünülebilir.

Bazen manen rivâyetin sınırlarını aşan örneklerle rastlamak da mümkündür. Mesela o, Bakara sûresinin boşanma ile ilgili 2/231. âyetini tefsir ederken, kullandığı kaynakta yer alan الرجعة والطلاق و هزلهن جدّ و ثلاث جدّهن جدّ “Üç şey vardır ki onların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric’at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek).”¹⁸⁰ hadisini خمسة جدّهن جدّ و هزلهن جدّ النكاح şeklinde kullanmıştır.¹⁸¹ Bitlisî’nin bu şekilde kullandığı hadisin lafızlarını başka kaynaklarda bulamadık. Hadisin orijinalinde ‘utâk ve nezr yer almadığı halde Bitlisî tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Bu durum, mutasavvıfların hadisleri manen rivayet konusunda, muhaddislerden ve fıkıh âlimlerinden farklı düşünceleri ile izah edilebilir. Çünkü hadisçiler, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislerin sıhhatini tespit etmede temel kriter olarak

¹⁷⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 242a.

¹⁷⁹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 184a.

¹⁸⁰ Ebu Dâvud, Talâk 9; Tirmizî, Talâk 9

¹⁸¹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 124b.

isnad zincirini esas alırken; sûflerin geneli ise keşif yolunu benimsemişlerdir. Onlara göre bu yolla da hadis rivâyet edilebilir ve hadisin sıhhatine hükmedilebilir.¹⁸²

Bitlisî'nin hadise başvurduğu konulardan biri de sûrelerin faziletidir. Bitlisî özellikle de sûrelerin veya belli âyetlerin¹⁸³ fazileti ile ilgili hadis olarak değerlendirdiği pek çok haber nakletmektedir. Bu haberleri veya hadisleri genellikle sûrenin tefsirini bitirdikten sonra vermektedir. Bunların pek çoğunun İsrâîliyyât kaynaklı olduğu tespit edilmiştir. Mesela o, besmelede 19 harf olduğunu söyledikten sonra, kimin bir ihtiyacı olur da iki rekât namaz kıldıktan sonra yüz defa “*La havle velâ kuvvete*” duasını, ardından da harfleri sayısınca besmeleyi tam bir ihlasla okusa onun dileklerinin gerçekleşeceğini söylemektedir.¹⁸⁴ Başka bir hadiste de “Kim bir zorba hükümdarın yanında besmeleyi okursa onun şerrinden ve ondan gelecek zarardan emin olur” şeklinde bir ifadenin yer aldığını söylemektedir.¹⁸⁵ “*Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürüleceklerdir.*”¹⁸⁶ meâlindeki âyetin tefsirinde Bitlisî şöyle bir hadis nakletmektedir. “*Birinizin hayvanı kendisine zorluk çıkardığında bu âyeti kulağına okusun.*”¹⁸⁷

Her sûrenin sonunda o sûrenin fazileti ile ilgili verilen tüm rivâyetleri burada aktarmak mümkün olmadığı için birkaç örnekle yetineceğiz: Rûm sûresinin sonunda Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söylüyor: “*Kim Rûm sûresini okusa, yer ve gök arasında Allah'ı tesbih eden melekler sayısınca ona sevap vardır. Ve gece ve gündüz kaybettiği şeylerine kavuşur.*”¹⁸⁸ Lokmân sûresinin sonunda Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmektedir: “*Her kim Lokmân sûresini okusa Hz. Lokmân kıyamet gününde onun arkadaşı olur ve ona iyilik ile amel eden*

¹⁸² Seyit Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, s. 162, (Çevrimiçi):

http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1127410772_0404090428.pdf, 09/06/2015.

¹⁸³ Bakara, 2/286. âyet için bk. C. I, 147b.

¹⁸⁴ Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 5b.

¹⁸⁵ Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 5b.

¹⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/83.

¹⁸⁷ Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 177a.

¹⁸⁸ Câmî'ü't-Tenzîl, C. III, vr. 236a.

kötülüklerden kaçınanların sayısınca onar onar sevap verilir.”¹⁸⁹ Secde sûresinin sonunda Hz. Peygamber’den iki hadis aktarmaktadır: “Kim " تَبَارَكَ وَتَنْزِيلُ الْكِتَابِ " sûrelerini okusa ona kadir gecesi sevabı verilir. Kim تَنْزِيلُ الْعَمَلِ evinde okusa şeytan üç gün onun evine girmez.”¹⁹⁰ Bitlisî bazı âyetlerin faziletleri için de çeşitli rivâyetler aktarmaktadır. Hz. Ali’ye dayandırılan bir rivâyete göre Resulullah şöyle buyurmuştur: Allah Fâtiha’yı Âyetel Kürsi’yi¹⁹¹ ve Şehidellahü (ile başlayan âyetleri)¹⁹² indirmek istediğinde bunlar arşa yapıştılar. Arş ile aralarında hiçbir perde yoktu. Dediler ki: ‘Ya Rabbî bizi günahkârların ve sana isyan edenlerin yanına gönderme. Biz Arş’a tutulmuş tertemiz şeyleriz.’ Allah buyurdu ki: ‘İzzetim ve celalime and olsun ki, her kim farz namazların ardından sizleri okursa onu cennetime koyarım. Ona günde yetmiş kez bakarım. Günde onun yetmiş ihtiyacını gideririm. En azı da mağfirettir. Onu düşmanlardan korurum. Ona yardım ederim. Onu cennetten ancak ölüm alıkoyar.’”¹⁹³ Nitekim Şâfiî mezhebine göre namazlardan sonra yapılan tesbihatlarda Fâtiha, Âyetel Kürsi ve Şehidellahü ile başlayan âyetler okunmaktadır.

Bitlisî bazen de kelimelerin manâsını açıklamak için şiirden çok hadise başvurur. Mesela o, اَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ... “Daha önce kendilerine, ‘(savaşmaktan) ellerinizi çekin, namazı kılın, zekâtı verin’ denilenleri görmedin mi?”¹⁹⁴ meâlindeki âyette yer alan كُفُّوا kelimesinin anlamını “İnsanların en hayırlısı cömert olan (elini açan) ve diline (çenesini kapatan) sahip çıkandır.” hadisi ile açıklamaktadır.¹⁹⁵

Yine Bitlisî وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ مَا تَوَلَّى “Kim, kendisine hidâyet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü’minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”¹⁹⁶ meâlindeki

¹⁸⁹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 239b.

¹⁹⁰ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 1a.

¹⁹¹ Bakara, 2/255.

¹⁹² Âl-i İmrân, 3/18.

¹⁹³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 156a.

¹⁹⁴ Nisâ, 4/77.

¹⁹⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 244b.

¹⁹⁶ Nisâ, 4/115.

âyetin tefsirinde يشاقق kelimesinin anlamını açıklamak için şu hadisi şahit getirmektedir.¹⁹⁷ كثرة الوفاق نفاق و كثرة الخلاف شقاق “Çok fazla uzlaşmacı olmak nifâk; çokça ihtilaf etmek ise ayrılık meydana getirir.”¹⁹⁸

Bitlisî “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü’minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler...”¹⁹⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, ilimde derinleşenler anlamındaki الراسخون kelimesinin anlamını açıklamak için “İlimde derinleşenler iyilik yapanlar, dili doğruluktan ayrılmayanlar, kalbi istikamet üzere olanlar ve ırzlarını koruyanlardır” hadisi ile açıklamaktadır.²⁰⁰

Bitlisî sadece Şi’a kaynaklarında yer alan veya Şi’a kaynaklarından ehl-i sünnet kaynaklarına geçtiği varsayılan rivâyetlere de itibar etmektedir. Hz. Ali’nin sözlerine, şiirlerine ve Ca’fer Sâdık’ın görüşlerine tefsirinde yer veren Bitlisî, Şi’a tarafından genellikle ehl-i beyt’in haklılığına ve faziletine dair olarak nakledilen hadislere de çokça yer vermektedir. Bitlisî bu hadisleri, tefsirinin pek çok yerinde çok değişik konularla ve âyetlerle ilişkilendirerek kullanmıştır. Bundan dolayı biz de tezimizde ilgili konuları işlerken bu hadisleri kaçınılmaz olarak tekrarlamak zorunda kaldık.

Bitlisî’nin çok kullandığı ve Şîî karakterli rivayetler olarak değerlendirdiğimiz hadisler şunlardır: “Ben ilim şehriyim Ali de kapısıdır” “Ben ve Ali, Adem yaratılmadan dört bin yıl önce bir nurdan yaratıldık. Adem yaratılınca bu nur onun sülbüne geçti, Abdumuttalib’in sülbüne kadar da birbirinden ayrılmadı. Bende nübüvvet, Ali’de ise hilafet var”²⁰¹ “Ben ve Ali bir nurdan yaratıldık” ve “Bana ilk inanan ve benimle ilk namaz kılan kişi Ali’dir”²⁰² “Ey Ali sen peygamberlerle birlikte bir sır idin benimle açığa çıktın”²⁰³ كنت مع الأنبياء سرًا و صرت معي جهرا Bu

¹⁹⁷ Câmi’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 256a.

¹⁹⁸ Bu sözün Hz. Ali’ye ait olduğu söylenmektedir. (bkz. Çevrimiçi: <http://shiaonlinelibrary.com/> 27/07/2014)

¹⁹⁹ Nisâ, 4/162.

²⁰⁰ Câmi’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 273b.

²⁰¹ Câmi’u’t-Tenzîl, C. II, vr. 11ab.

²⁰² Câmi’u’t-Tenzîl, C. II, vr. 8ab.

²⁰³ Câmi’u’t-Tenzîl, C. II, vr. 16b. (Bu hadisler ile ilgili değerlendirmeler daha önce yapıldı).

hadislerin içinde Bitlisî'nin en çok kullandığı hadis “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur. Ben ve Ali bir nurdan yaratıldık” hadisidir.²⁰⁴

Bitlisî âyetleri tefsire başlamadan önce varsa sebab-i nüzûlünü de aktarmaktadır. Sebeb-i nüzûlden bahsederken rivâyet zincirini zikretmeksizin nakilde bulunmaktadır. Genellikle nüzûl sebeplerini Sa‘lebî’den nakletmiştir.²⁰⁵ Mesela “İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah’ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olandır.”²⁰⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken, bu âyetin tatlı dilli, güzel görünüşlü Ahnes b. Şurayk hakkında indiğini belirtmektedir. “O Peygambere gelerek, tatlı bir dille Müslüman olduğunu ve onu sevdiğini söyledi. Allah Rasulü de ona inandı. Daha sonra Ahnes Müslüman bir topluluğun yanından geçerken onlara ait tarlaları ateşe vermiştir.”²⁰⁷ Yine o, “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah kullarına çok şefkatlidir”²⁰⁸ meâlindeki âyetin Suheyb b. Sinan er-Rûmî ile ilgili indiğini söylemektedir. İbn Abbas’tan gelen rivâyete göre Mekkeliler onu yakalamış, o da tüm malını onlara vererek onlardan kurtulmuştu.²⁰⁹

Bitlisî, âyetlerin sebab-i nüzûlü ile Hz. Ali arasındaki ilişkilere mutlaka değinmektedir. Mesela o, başka bir rivâyete dayanarak, yukarıda sözü edilen Bakara 2/207. âyetin, hicret esnasında Peygamberimizin yatağında yatan Hz. Ali hakkında indiğini söylemektedir.²¹⁰ Müellifimiz bu âyetin Hz. Ali ile ilgili indiğini söyleyen rivâyeti, kaynak olarak kullandığı Sa‘lebî’den almıştır.²¹¹ Şi‘a’nın erken dönem önemli müfessirlerinden el-Kummî de Bakara sûresi 2/205. âyetin Muaviye; 2/207. âyetin ise Hz. Ali ile ilgili indiğini söylemektedir.²¹² Son dönem Şi‘a

²⁰⁴ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 36a. (Kaynağı tespit edilemedi).

²⁰⁵ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 77a.

²⁰⁶ Bakara, 2/204.

²⁰⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 111b.

²⁰⁸ Bakara, 2/207.

²⁰⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 111b. Başka örnekler için bkz. C. I, vr. 116a.

²¹⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 113b.

²¹¹ Sa‘lebî, **Keşf**, C. II, s. 161-162.

²¹² Ebu’l Hasan Ali b. İbrahim el-Kummi, **Tefsir-i Kummi**, Müessesetü dârü’l-kitap, 3. Bs., Kum, İran, 1404h., C. I, s. 71.

müfessirlerinden Allâme Tabatabaî de ilgili âyetin sebebi nüzûlü olarak pek çok rivâyetle birlikte, Hz. Ali ile ilgili indiğini ifade eden rivâyeti de nakletmektedir.²¹³

Yine Bitlisî'ye göre, *"Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir"*²¹⁴ meâlindeki âyet Hz. Ali ile ilgili inmiştir. Çünkü onun dört dirhemi vardı. Birisini açıktan sadak olarak vermiş, birisini gece diğerini ise gündüz sadaka olarak vermiştir.²¹⁵

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, kelimelerin anlamını açıklamak için şiire az yer vermiştir. Hatta istifade ettiği kaynaklardaki şiirleri bazen alıntılammıştır. Ancak onun genellikle ahlakî konular ile ilgili şiirleri, vermek istediği sosyal ve ahlaki mesajlar için kullandığı görülmektedir. Mesela o, *"De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*²¹⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken muhabbet ile ilgili şöyle bir rivayet aktarmıştır: Peygamber Efendimiz bir gün Ashâb-ı Suffe'nin yanına geldi ve içinde bana bir şiir okuyacak olanınız var mı? Dedi. Biri kalktı ve şu şiiri okudu:²¹⁷

كل صبح وكل إشراق تبكي عيني بدم مشتاق

قد لسعت حية الهوى كبدي فلا طبيب لها ولا راق

إلا الحبيب الذي شغفت به فعنده رقيتي وترياقي

Her sabah güneş doğduğunda gözlerim sana olan iştiyaktan dolayı ağlamaktadır.

Aşk (hevâ) yılanı ciğerimi ısırması, onu iyileştirecek bir tabip de bulunmamaktadır.

Ancak kendisine meftun olduğum sevgili iyileştirebilir, panzehirim de onun yanındadır.

²¹³ Allame Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, **el-Mizân**, Müessesetü'l-A'lami li'l-Matbuati, Beyrut, 1997, C. II, s.101.

²¹⁴ Bakara, 2/274.

²¹⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, 144ab.

²¹⁶ Âl-i İmrân, 3/31.

²¹⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 160b. Diğer örnekler için bkz. **a.e.**, C.I, vr. 168b.

Bitlisî “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”²¹⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken emanet ile ilgili şöyle bir beyit aktarmaktadır:²¹⁹

وما المال والأهلون إلا ودیعة ولا بد يوماً أن تردّ الودائع²²⁰

“Mal ve aile insana ancak birer emanettir. Günün birinde bu emanetleri iade etmek kaçınılmazdır.”

Bitlisî’nin, ahlakî ve sosyal olaylar ile ilgili tasavvufî şiirler konusunda Hz. Ali’ye özel bir konum tahsis ettiği görülmektedir. Başka mutasavvıflara ait söz ve şiirlere yer verdiği gibi, özellikle Hz. Ali ve Hz. Fatıma’ya ait şiirlere de tefsirinde yer vermiştir. Mesela o, Bakara 2/219. âyeti tefsir ederken içkinin, haram kılındıktan sonra daha önceden içenlerin af dileme ile düzelebileceğini söylerken, Hz. Ali’nin divanından şu beyitleri aktarmaktadır:²²¹

إلهي وخلقي وحرزي وموئلي إليك لدى الاعسار واليسر أفرع
إلهي لئن جلت وجمت خطيئتي فعفوك عن ذنبي أجل وأوسع²²²

“Ey Allah’ım, benim yaratıcım, koruyucum ve sığınağım,

Darlık ve ferahlık zamanlarında ancak sana yalvarır ve senden yardım dilerim.”

“Ey Allah’ım, benim kusur ve günahlarım ne denli çok olursa olsun, senin affedici ve bağışlayıcı merhametin ondan daha çoktur.”²²³

Bitlisî aynı beyitleri, “Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler

²¹⁸ Nisâ, 4/58.

²¹⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 241b.

²²⁰ Lebid b. Rabia’ya ait bir şiir.

²²¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 117b.

²²² Hz. Ali, *Divânü Emiri’l Mü’minin İmam Ali b. Ebî Tâlib*, Der. Abdülaziz el-Kerem, y.y., t.y, s. 127.

²²³ Manzum tercüme için bkz. Hz. Ali, *Divân*, çev. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Edis. Saliha Şener Özburun, İstanbul, Kaktüs Yay., 2010, s. 398.

-ki Allah'tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir”²²⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken de aktarmaktadır.²²⁵

Yine o, “Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır”²²⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Ali’nin şu şiirini de aktarmaktadır.²²⁷

كَيْفِيَّةُ الْمَرْءِ لَيْسَ الْمَرْءُ يُدْرِكُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةِ الْجَبَّارِ فِي الْقَدَمِ
هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعاً فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدِثُ النَّسَمِ

“İnsanın kendi mahiyetini idrak etmesi mümkün değil iken, Cenâb-ı Hakk’ın kadîm olan sıfatlarını ve bulunduğu durumu idrâk edip anlaması hiç mümkün müdür?”

“Eşyayı ve varlıkları ilk yaratan odur. Sonradan yaratılmış olanların O’nu idrâk edip anlamaları hiç mümkün müdür?”²²⁸

Hz. Ali’nin şiirleri yanında başka mutasavvıflara ait şiirlere de rastlamak mümkündür. Mesela Bakara 2/286. âyetin tefsirinde “...Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler yükleme...” gücün yetmediği şeyi düşmanın alay etmesi olarak tefsir eden Bitlisî, buna delil olarak da Zinnûn-u Mısırî, Yahya b. Muaz gibi mutasavvıfların sözleri yanında şair Melhebî’ye ait olduğunu tespit ettiğimiz bir beyti de kullanmıştır.²²⁹

Bitlisî zaman zaman isim vermeden Mevlana’nın şiirlerine de yer vermiştir. Mesela o, bulaşıcı bir hastalık dolayısıyla yurtlarını terkeden topluluğun hikâyesinin anlatıldığı Bakara sûresi 2/243. âyette, sözü edilen hastalığın tâ’ûn veya vebâ olabileceği görüşündedir. O, bu hastalıktan nasıl korunmamız gerektiğini tab’an,

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/135.

²²⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 199b.

²²⁶ Âl-i İmrân, 3/105.

²²⁷ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 188a, C. IV, 28a.

²²⁸ Manzum tercüme için bkz. Hz. Ali, Divân, s. 564.

²²⁹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 148a. Söz konusu beyit şöyledir:

كل المصائب قد تمر على الفتى فتهون غير شماتة الأعداء

aklen ve şer'an açıklamaktadır. Tâ'ûn hastalığının sebebini ise şer'an zinanın yaygınlaşmasına bağlayan Bitlisî, isim vermeden Mevlana'nın şu beyitini aktarmaktadır:²³⁰

ابر برناید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات²³¹

“Zekât verilmediği içindir ki; bulut gelip yağmur yağdırmaz. Zinâdan da etrafta vebâ zuhûr eder.”²³²

Bitlisî tefsirinde çok sayıda isrâîliyyâtтан haberlere yer vermiştir. İsrâîliyyat kavramı büyük ölçüde Yahudi, kısmen de Hristiyan kaynaklarından nakledilen bilgiler için kullanılmaktadır. Bu kavramın kapsamı, zaman içinde başka din ve kültürlerden, özellikle tefsir ve tarih kitaplarına geçen bilgileri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu yüzden de İsrâîliyyât kavramının muhtevası oldukça geniştir. Tefsir literatürümüzde yer alan özellikle peygamber kıssaları, Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılışı, Cennet'e yerleştirilmeleri ve Cennet'ten yeryüzüne gönderilmeleri, Şeytan'ın Cennet'te onlara ulaşması, Kâbe'nin yapımı, Hz. Nuh'un gemisi ve tufan hadisesi, Hz. Dâvud ve iki hasmın meselesi, Hz. Süleyman'ın bin hanımının olduğu,²³³ Hârût ve Mârût kıssası, İsrâîloğulları, Hz. Musa'nın Firavun'la olan mücadelesi vb. konulardaki ayrıntılar İsrâîliyyâtтан kabul edilen bilgiler içermektedir.²³⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî'nin kullandığı kaynakların arasında yer alan Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı İsrâîliyyâtтан bilgilere çok yer veren bir tefsirdir. Bitlisî'nin isrâîliyyât olarak değerlendirilen hikâye ve kıssa tarzındaki bilgilere büyük bir değer atfettiğini bu tür haberlere çok yer vermesinden anlayabilmek mümkündür. Hatta bu bilgiler Bitlisî için o kadar önemlidir ki, o

²³⁰ **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 129a. Mevlana'nın başka bir şiiri için bkz. **a.e.**, C. I, vr. 184b.

²³¹ Mevlana Celâleddîn Muhammed Belhî, **Mesnevi Ma'nevî**, tsh. Nicholson Reynold, Nizmüddîn Nûrî, Tahran, Kitab Âbân, 1384, s. 8. Mevlana'nın başka bir şiiri için bkz. **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 184b.

²³² Beytin şerhi için bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevi Tercemesi ve Şerhi**, tercüme ve şerh Abdülbaki Gölpınarlı, 3. bs., 1 c.'de 1-2. c., İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1985, s. 79-80.

²³³ **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 163a.

²³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydemir, **Tefsirde İsrâîliyyât**, Ankara, DİB Yay., 1979; Abdülhamit Birişik, “İsrâîliyyât”, **DİA**, C. XXIII, s. 200.

isrâîliyyât olarak kabul edilen bilgiler arasında çelişki olduğunda bile bu bilgileri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Mesela Hz. Nuh zamanında yaşanan tufan hadisesi ile ilgili, Hûd sûresi 11/40. âyeti tefsir ederken “...*tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca)*...” ifadelerinden hareketle, Hz. Âdem’in Havva’nın ekmek pişirmesi için farklı yerlerde tandırlar yaptığı, tufan suyunun da bu tandırlardan kaynarak çıktığı ile ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra, Hz. Âdem’in her gittiği yerde bir tandır yapmış olma ihtimaline binaen “bunlar gerçektir” demektedir.²³⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır ise bunun bir buharlı gemiye işaret olabileceğini söylemektedir.²³⁶

Bitlisî “*Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler, Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti*”²³⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken melekler, cinler ve şeytanlar ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bitlisî’nin genellikle yaptığı gibi burada da çeşitli fikir gruplarından görüşler aktararak en sonunda kendi tercihini de ortaya koymaktadır. Meleklerin mahiyeti hakkında önce İslâm bilginlerinin genel bir telakkisini verdikten sonra, Hristiyan din bilginlerinin görüşlerini de aktarmaktadır. Sonra hukemâ dediği filozofların görüşlerine yer veren Bitlisî, ehlu’ş-Şer’ dediği şeriat ehlinin de görüşlerini aktardıktan sonra ehlu’ş-Şer’in görüşlerinin vahiyden alındığını ifade etmektedir. Müfessirlerin görüşlerini en son aktaran Bitlisî tefsirlerde geçen isrâîliyyât kabilinden pek çok haber nakletmektedir.²³⁸ Yine o, meleklerin, cinlerin ve Âdem’in yaratılışları ile ilgili isrâîliyyâtan kabul edilen bilgileri Vehb b. Münebbih’ten naklen bize oldukça ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır.²³⁹ Bitlisî’nin bu tür haberlere itibar etmesinin sebebi bu haberlerin ancak nakille biliniyor olmasıdır. Ona göre nakille gelen bilgilerin vahiy ile gelmiş olma ihtimali vardır.

²³⁵ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 207b.

²³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, sad. M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdrîs Şen vd. Çelik-Şura Yay., İstanbul, t.y, C. IV, s. 415-416.

²³⁷ Bakara, 2/30.

²³⁸ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 50b

²³⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 50b-51a.

Bitlisî, hiçbir sahih kaynakta yer almayan, hurafe ve isrâîliyyâtтан olduğu müfessirlerin çoğu tarafından kabul edilen bazı ilginç bilgileri nakletmekten çekinmez. Mesela, “Peygamberleri onlara şöyle dedi: ‘Onun hükümdarlığının alameti, size o *sandiğın* gelmesidir. Onda Rabbinizden bir güven duygusu ve huzur ile Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır. Onu melekler taşımaktadır. Eğer inanmış kimselerseniz, bunda şüphesiz sizin için kesin bir delil vardır’”²⁴⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken Sa‘lebî’nin tefsirinde yer alan ve oldukça ayrıntı içeren bilgileri aktarmaktadır. Bu bilgilere göre Allah Teâlâ Hz. Âdem’e bir tâbût indirdi. İçinde evlatlarından peygamber olacaklarının resimleri vardı. Ayrıca bütün peygamberlerin sayısınca evler vardı. En güzel ev de kırmızı yakuttan olan Hz. Peygamberin eviydi. Hz. Peygamber içinde namaz kılmaktaydı. Sağında orta yaşlarda itaatkâr bir zat duruyordu. Alnında ‘Ebûbekir: Ümmetinden ona tâbi olacak ilk kişi’ yazılıydı. Solunda Fârûk (Hz. Ömer) durmaktaydı. Alnında ‘Çelik lider, kınayanın kınaması onu Allah yolundan alıkoymaz’ yazılıydı. Ardında Zu’n-Nûr (Hz. Osman) bulunuyordu. Alnında ‘iyi insanlardan biri’ yazılıydı. Ön tarafında kılıcını kınıdan çekmiş omuzunda tutan Ali b. Ebî Tâlib bulunmaktaydı. Alnında da şöyle yazılıydı: ‘Bu kardeşi ve amcasının oğludur. Allah katında zaferle desteklenmiştir’”²⁴¹ Bitlisî’nin isrâîliyyâtтан haberleri aktarırken herhangi bir eleştiriye tabi tutmaz. Kaynakları bölümünde de işaret ettiğimiz gibi o, batıl ve hurâfe kabilinden olan haberleri genellikle Sa‘lebî’nin *el-Keşf* ve *’l-Beyân* veya *‘Arâisü’l-Mecâlis* adlı eserlerinden almıştır.²⁴²

Yılanın cennette bulunduğu ve çok güzel ayaklarının olduğu, şeytanın cennete gimesine yardımcı olduğu için Allah’ın onu yerde sürünen bir hayvana dönüştürdüğü,²⁴³ Şeytanın cennete yılanın ağzında saklanarak girmesi, yeryüzüne inerken Âdem’in Hindistan’da Serendib topraklarına inmesi,²⁴⁴ Hz. Musa’nın asası ile ilgili ‘Arâf sûresi 7/107. âyeti tefsir ederken Hz. Musa’nın asasını attığında birden

²⁴⁰ Bakara, 2/248.

²⁴¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, B nüshası, C. I, vr. 108a.

²⁴² Hz. Âdem’in boyu ve Kâbe ile ilgili ayrıntılar için bkz. *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 82a.

²⁴³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 80b.

²⁴⁴ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 56b.

çok büyük bir yılanı dönüşmesi ve bu yılanın sağa sola ve Firavun'a saldırmaması sonucunda çok büyük bir izdihamın olması ve bu izdihamda 25 bin kişinin ölmesi,²⁴⁵ 'Arâf 7/133. âyette Firavun'a gönderilen çekirgelerin her birinin sırtında "Allah'ın büyük askeri" ibarelerinin yazılı olması,²⁴⁶ vb. rivayetler Bitlisî'nin herhangi bir uyarıda bulunmadan aktardığı isrâîlî haberlerdendir.

İsrâîliyyât kabilinden olan haberleri kullanmanın bir sakınca teşkil etmediğini bildiren rivayetler olmakla birlikte,²⁴⁷ bu tür haberlerin gelişigüzel tefsir ve tarih kitaplarına alınmasının pek çok sakıncasının olduğu da aşîkârdır. Bitlisî'nin yukarıda sözü edilen konularda Kur'ân'da geçmeyen ayrıntıları başka din ve kültürlerden istifade ederek aktarması meraklı okuyucuların ilgisini çekse de esasında İslâm'ın özüne ve ruhuna zarar vermekte ve Kutsal kitabı tahrife uğramadan günümüze kadar ulaşabilen bir dinin, batıl ve hurâfelerden ibaret olan veya başka din ve kültürlerden esinlenerek ortaya konmuş bir inanç sistemi olduğu izlenimini, İslâm'ı tanımayanların veya art niyetli kişilerin zihinlerine bırakabilmektedir. Nitekim modern asırda müsteşrikler, İslâm'ın özgün bir din olmadığı, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan neş'et eden bir din olduğu tezini gündeme getirmişlerdir.²⁴⁸

Bitlisî'nin isrâîliyyât konusundaki bu müsamahalı tutumunu, onun hitap ettiği kitlede aramak gerekir. Onun halka açık yerlerde vaaz ve irşâd ile meşgul olduğunu, kıssalardaki ayrıntıları merak eden hitap kitlesinin merak uyandırıcı sorularının onun bu tür gereksiz ayrıntılara yönelmesine sebep olduğu düşünülebilir. Gerekçe ne olursa olsun bu tür bilgilerin tefsirlerde yer alması, asıl mesajı gölgelediği ve İslâm'ın amelî boyutunun ihmaline sebep olduğu kanaatindeyiz.

İsrâîliyyât konusundaki bu müsamahakâr tutumun aynısını, hikâye ve kıssalarda da bulmak mümkündür. Bu konu isrâîliyyât ile doğrudan irtibatlıdır. Çünkü hikmetli de olsa hikâye ve kıssaların da kaynağı belli olmayıp bunlar gereksiz ayrıntılar

²⁴⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 98a.

²⁴⁶ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 101b; Başka örnekler için bkz. a.e., C. II, vr. 210a.

²⁴⁷ Muhammed Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâîliyyât Yâhut Gayr-ı İslâmî Menşeli Rivâyetler", çev. İbrahim Canan, **EAÜİİFD**, S: 2, Ankara, 1977, s. 297-298.

²⁴⁸ Hatipoğlu, "İsrâiliyat", s. 197.

içermektedir. Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almamızın nedeni, Bitlisî'nin kendi tefsirinde “hükiye” kaydıyla bazı hikâyeler aktarmasıdır. Müfessirimizin bu konudaki yaklaşım tarzını yeterince izah ettiğimizden burada birkaç örnekle iktifa edeceğiz.

Bitlisî'nin “hükiye” kaydıyla bu hikâye ve kıssalara yer vermesi bu bilgilerin sıhhatine gölge düşürmektedir. Onun bu tutumunun, isrâîliyyât konusunda olduğu gibi, kullandığı kaynaklar arasında yer alan Sa'lebî'nin tefsirinin yer almasının büyük etkisi vardır. Bitlisî'nin bazı âyetlerdeki kelimelere yüklediği anlamlar, onun hikâye ve kıssalara ne kadar çok itibar ettiğini de göstermektedir. Mesela o, وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ “Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, **ilim** üzere açıkladığımız bir kitap getirdik”²⁴⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken ilim kelimesini, güzel nasihatler, faydalı hikâyeler ve kıssalar şeklinde açıklamaktadır.²⁵⁰ Mesela o, Bakara sûresi 2/214. âyeti tefsir ederken “hükiye” kaydıyla Hz. İsa ile ilgili şu hikâyeyi aktarmaktadır. “Hz. İsa'nın bir veziri vardı. Bir gün onu bir vahşi hayvan yedi. Hz. İsa: ‘Ey Allah’ım! Vezirim senin dininden idi ve İsrâiloğullarına karşı bana yardımcı idi. Sen onun üzerine bir köpek saldın o köpek de onu yedi. Allah: Evet, onun benim katımda bir makamı vardı. Ona ulaşamıyordum onun için onu sıkıntıya maruz bıraktım ki o makama ulaşsın.”²⁵¹

Yine o, Âl-i İmrân sûresi 3/93. âyetini tefsir ederken Ya'kup isminin etimolojisini bir kıssaya dayandırmaktadır. Kıssaya göre, Hz. Ya'kup kardeşi 'İs ile aynı batında idi. Ya'kup'un önce doğması gerekirdi. Kardeşi 'İs acele edince o geride kaldı. Bu yüzden ona Ya'kup denmiştir.²⁵² Bunların dışında insanlara süslü gösterilen nesnelerin anlatıldığı, Âl-i İmrân sûresi 3/14. âyetini tefsir ederken atın nasıl yaratıldığı,²⁵³ besmelenin fazileti ile ilgili nükteler bu konuda verilebilecek en çarpıcı örneklerdendir. Onun besmele ile ilgili anlattığı bir nükteye göre, Hz. Musa hastalandığında Allah'a şikâyetinde bulundu. Allah ona bir ot yemesini tavsiye etti Hz. Musa besmele ile başlayıp otu yedi ve iyileşti. İkinci kez hastalanıp aynı otu yiyince

²⁴⁹ ‘Arâf, 7/52.

²⁵⁰ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 89b.

²⁵¹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 116a.

²⁵² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 179a.

²⁵³ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 155b.

bu sefer hastalığı arttı. Bu durumu Allah’a arz ettiğinde, Allah ona “İlkinde benim ismimle yedin ikincisinde kendi isminle yedin” diye cevap verdi.²⁵⁴ Yine Bitlisî kaynak vermeden besmele ile ilgili şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Rivâyet edilirki Firavun ilâhlık iddiasında bulunmadan önce bir saray inşa etti ve kapısına da “bismillah” yazdırdı. Hz. Musa o evin helakını isteyince Allah onu helak etmedi. Hz. Musa sebebini sorunca Allah ona, “bismillah” kelimesinin kapıda yazılı olduğunu söyledi. Bitlisî bu uydurma habere dayanarak tasavvufî bir yorum geliştirmektedir. “Allah’ın evi mesabesinde olan kalbin üzerine de kişinin Allah’ın ismini yazması gerekir.”²⁵⁵ Onun vermek istediği mesaj özü itibarıyla İslâm’ın ruhuna son derece uygundur. Zira âyette de “*Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur*”²⁵⁶ buyurulmaktadır. Dolayısıyla Bitlisî’nin insanın ruhen huzura kavuşması için kalbine mecâzî anlamda Allah’ın ismini yazmasını tavsiye etmesi isabetli bir yorumdur. Ancak bu yorumunu, isrâîliyyât olarak kabul edilebilecek kaynağı belirsiz bir hikâyeye ile desteklemesi, vermek istediği mesajın önüne geçmiştir.

Bitlisî rivâyet tefsiriyle yetinmeden dil, edebiyat ve değişik ilim dallarından da istifade ederek dirâyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Dirâyet tefsirinde müfessir, âyeti tefsir ederken, ilgili rivâyetlerden yararlanmakla birlikte, kendi ilmî seviyesine göre mantık ve zekâsını kullanarak bazı yorumlar geliştirir.²⁵⁷ Dirâyet tefsirini rivâyet tefsirinden ayıran en önemli özellik, müfessirin âyeti açıklarken kendi görüşüne yer vermesidir.²⁵⁸ Bunun için bu yöntem re’y ile tefsir adı da verilmiştir. Re’y ile tefsiri caiz görmeyip bunun için deliller ileri sürenler olduğu gibi bunu caiz görerek buna ilişkin deliller ileri sürenler de olmuştur.

Bitlisî’nin tefsirinde, bazen “şâyet sorarsan şöyle derim” veya “şâyet şöyle denirse şöyle cevap veririm” veya “bil ki”, şeklinde onun dirâyet yönünü ortaya koyan örneklerle rastlamaktayız. Mesela Âl-i İmrân sûresi 3/3. ve 4. âyetleri tefsir ederken

²⁵⁴ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, 5b.

²⁵⁵ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, 5b-6a.

²⁵⁶ Ra‘d, 13/28.

²⁵⁷ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, 7. bs., Ankara, TDV Yay., 1989, s. 230. Hidayet Aydar, **Örnek Tefsir Metinleri- 1**, s. 225.

²⁵⁸ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 3. bs. İstanbul, İFAV Yay, 2008, s. 163.

“şâyet denirse ki, niçin Bakara sûresinde Kur’ân için ‘muttakiler için hidâyettir’ denmiş de burada herhangi bir kayıt ile sınırlanmamıştır? Ben de derim ki, çünkü o âyette ondan faydalanmak onlara mahsustur, burada ise Hristiyanlarla bir münazara vardır o yüzden genelleme yapılmıştır” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.²⁵⁹ Bu tür örnekler Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde oldukça fazladır. Ancak diğer sûre tefsirlerinde bu örnekler nisbeten azalmaktadır. Bu tür kayıtlarla okuyucunun zihnine gelebilecek muhtemel soruların cevaplandığı, Bitlisî’nin dirâyet yönünü ortaya koyan tefsir örneklerinin bazılarının, Zemahşerî veya Râzî’nin tefsirlerindeki örneklerle aynı olması dikkatten kaçmamaktadır. Bununla ilgili örnekleri Bitlisî’nin kaynakları konusunda ele aldığımızdan burada tekrar etmiyoruz.²⁶⁰

Bitlisî’nin dirâyetine verilebilecek en önemli örneklerden bir tanesi onun sûre başlarındaki her bir besmeleyi, sûrenin içeriğine uygun olarak farklı bir şekilde tefsir etmesidir.²⁶¹ Ona göre Kur’ân’da lafız ve mana tekrarı yoktur. Çünkü tekrar abestir. Bu da Kur’ân’a yakışmaz.²⁶² Bu nedenle de besmeleyi her sûrede ayrı bir âyet olarak görmekte ve o sûrenin içindeki âyetlerle tefsir etmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân sûresinin başındaki besmeleyi şöyle tefsir etmektedir: Azametli isimleri ve Âl-i İmrân ailesinin fertlerini zikrederek bu sûreyi şereflendiren Allah’ın adıyla başlarım. O, Âdem’den son peygambere kadar olan nebileri zikrederek bu sûreyi yücelten Rahmân’dır. O, Kendini Vahdâniyetine şahit kılan, kıyamet gününe kadar kullarını İslâm’ın nuruyla şereflendiren Rahîm’dir.²⁶³ Hûd sûresinin başındaki Besmeleyi şöyle tefsir etmektedir: Kendiliğimizden doğru yolu bulamayacağımız halde bize

²⁵⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 151a.

²⁶⁰ Yuk. Bkz. Tefsir Kaynakları bölümü.

²⁶¹ Tasavvufî tefsirlerin içinde aynı yöntemin, hem Kuşeyrî hem de, Bitlisî ile aynı asırda yaşamış ve onunla görüştüğüne kanaat getirdiğimiz Nahcuvânî tarafından da kullanıldığı görülmektedir. (Bkz. **Yaşar Kurt**, “Ni’metü’llah Nahcivani ve Tasavvufî Tefsiri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslamBilimleri Anabilim Dalı, 1998.) Yaptığımız karşılaştırmada Bitlisî’nin yorumları ile Nahcuvânî’nin yorumları arasında herhangi bir benzerlik tespit edilememiştir. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 150a. Karş., Ni’metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, **el-Fevâtihü’l-İlâhiyye ve’l-Mefâtihü’l-Gaybiyye**, Mısır, Dâru Rükâbî, 1999, C. I, s. 97-98; **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 198b-199a. Karş., **el-Fevâtihü’l-İlâhiyye**, C. I, s. 346.)

²⁶² **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 1b.

²⁶³ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 150a. Başka örnekler için bkz. **a.e.**, C. I, vr. 217b, 277a; C. II, 28a, 116b, 137b, 225b; C. III, 27b, 40b, 146b, 194b, 239b; C. IV, 9b, 15b, 86a, 105a, 167a, 225b. ‘Arâf sûresinde Bitlisî Besmeleyi bu şekilde tefsir etmemiştir. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, 78a.)

Allah'ın zât ve sıfatlarına yönelik sağlam ve apaçık bir hidayet veren Allah'ın adıyla başlarım. O, her canlının maddesini, belli bir zamanda, onun durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekânı bilen Rahmân'dır. O, yeri ve gökleri altı günde yaratan Rahîm'dir.²⁶⁴ Bazen besmeleyi sadece işârî yönden te'vîl etmiştir. Mesela Kehf sûresinin besmelesine şöyle bir mana vermiştir: Âdemoğlunun kalp mağarasını kalbin yedi tavrına sığınak yapan Allah'ın adıyla başlarım. O, onları nefs-i emmâre olan Dikyanus'tan kurtaran Rahmân'dır. O, Ruh-u câmi'in irşadıyla onları kemale erdiren Rahîm'dir.²⁶⁵

Bitlisî aynı tutumunu hurûf-ı mukatta'a konusunda da sergilemektedir. O, Âl-i İmrân sûresinin başındaki hurûf-u mukatta'aları işârî yönden te'vîl ederken bu harflerin Bakara sûresindeki harflerle aynı olmadığını buradaki elifin Bakara sûresindeki elif'ten farklı olduğunu, *"Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır"*²⁶⁶ meâlindeki âyetin buna işaret ettiğini söylemektedir.²⁶⁷ Sık sık bu düşüncesini dile getiren Bitlisî Âl-i İmrân sûresinin besmelesinde de aynı görüşünü tekrarlamaktadır. Ona göre zâhirde tekrar gibi görünse de her bir harfî diğerinden ayıran bir hüviyeti ve şahsiyeti vardır. Harflerin hüviyeti ve şahsiyeti birbirinden farklı olduğu için manâları da farklıdır. Bitlisî bu görüşünü Ca'fer Sâdık, "Kur'ân'da tekrar eden her elifin ve harfin diğer eliflerden ve harflerden farklı bir anlamı vardır", görüşüyle de desteklemektedir.²⁶⁸ Bitlisî'nin harflerin bir hüviyetinin ve şahsiyetinin olduğu ile ilgili görüşü İbn Arabî'nin harflerin bir ümmet olduğu ile ilgili görüşleri ile örtüşmektedir. Pek çok konuda olduğu gibi bu da İbn Arabî'nin Bitlisî üzerindeki etkisine örnek olarak verilebilir.

²⁶⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 198b-199a.

²⁶⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 100b-101a.

²⁶⁶ Rahmân, 55/29.

²⁶⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 153b.

²⁶⁸ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 277a; a.e, C. III, vr. 228a. Bitlisî burada Ca'fer Sâdık için İmâmü'l-A'zam tabirini kullanmaktadır.

V. CÂMÎ‘U‘T-TENZÎL VE DİĞER İLİMLER

Bu başlık altında *Câmi‘u‘t-Tenzîl*, çeşitli ilim dalları açısından tetkik edilecektir. Bu konu, aynı zamanda Bitlisî’nin dirâyetini de ortaya koymaktadır. Bu başlık fıkıh, kelâm, felsefe, matematik, siyer, astronomi ve tıp gibi ilimler açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Eseri tasavvufî açıdan ayrı bir bölümde ele alacağımız için bu konuya burada yer verilmeyecektir.

A. Fıkıh İlmi Açısından Câmi‘u‘t-Tenzîl

Bitlisî yeri geldikçe mezheplere göre fikhî konulara da açıklık getirmektedir. Bu durumda genellikle Şâfiîlerin ve Hanefilerin görüşlerine yer vermektedir. Mesela Bakara sûresi 2/196. âyette “...*hacı ve umreyi tamamlayın...*” ifadelerini tefsir ederken Umre’nin Şâfiîlere göre vâcip, Hanefilere göre ise sünnet olduğu ayrıntısını aktarmaktadır.²⁶⁹ Onun hangi mezhebe mensup olduğunu, bazı görüşleri tercih edişinden veya kullandığı bazı ifadelerden anlamak mümkündür. Mesela onun besmele’nin namazda açıktan okunması gerektiğini vurgulaması²⁷⁰ Şâfiî mezhebine mensup olduğunu gösterebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Beyzâvî’den yaptığı alıntılarda onun gibi احتج أصحابنا demesi yine Şâfiî mezhebine mensup olduğunu gösterebilir. Çünkü Beyzâvî de Şâfiî mezhebine mensup idi.²⁷¹

Hac ile ilgili hükümleri Hanefi ve Şâfiîlere göre açıklayan Bitlisî, gerekli gördüğü yerde İmam Mâlik’in görüşlerine de yer vermiştir. Yine o, Bakara sûresi 2/217. âyette geçen “*Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse*” ifadelerini tefsir ederken, İmam Şâfiî’nin, ‘mürted kişi ölmeden önce tekrar Müslüman olursa, iyi amelleri kendisine iade edilir’ görüşünü aktardıktan sonra Hanefiler böyle düşünmezler diye bir kayıt düşmektedir.²⁷² Fikhî hükümleri açıklarken çok az yerde her dört mezhebin görüşüne yer veren Bitlisî, Bakara sûresinin, çocuğun emzirilmesi ile ilgili 2/233. âyetini tefsir ederken her dört mezhebin de görüşünü aktarmaktadır. Bu görüşlere göre baba ölmüşse çocuğun emzirilme ve nafaka gibi ücretleri mahrem

²⁶⁹ *Câmi‘u‘t-Tenzîl*, C. I, vr. 107b.

²⁷⁰ *Câmi‘u‘t-Tenzîl*, C. I, vr. 4a

²⁷¹ Bu konuyu tezimizin birinci bölümünde “Mezhebi” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızdan burada ayrıntıya girmiyoruz.

²⁷² *Câmi‘u‘t-Tenzîl*, C. I, vr. 116b.

olan akrabalarının üzerine bir yükümlülüktür. Şâfiî ve Mâlikîlere göre emzirilen çocuğun miras yoluyla malı varsa oradan karşılanır. Eğer yoksa anne emzirmek zorundadır. Ahmed b. Hanbel'e göre ise çocuğun varisleri, ister kadın olsun ister erkek bu yükümlülükleri yerine getirirler.²⁷³ Bitlisî... وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ ... إِلَيْهِ سَبِيلٌ “...Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...”²⁷⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken âyetteki *istita'* kavramından ne anlaşıldığını mezheplere göre açıklamaktadır. Buna göre Şâfiîler bu kavramı yiyecek ve binek temini olarak değerlendirirken, Mâlikîler bedenlen sağlam olmak, yani yolda yürüyebilmek ve yolda kazanç elde etmek olarak değerlendirmişlerdir. Hanefîler ise, her iki görüşte zikredilenleri de *istita'* kapsamında değerlendirmişlerdir. Ayrıca Bitlisî haccın vücûp şartlarını da fikhî açıdan zikretmiştir.²⁷⁵ Bu tür örnekler çok fazladır. Hepsini burada zikretmek bizi amacımızdan alıkoyacağı için bu kadar ile yetiniyoruz.

B. Kelam İlmi Açısından Câmi‘u’t-Tenzîl

Bu başlık altında, Bitlisî'nin tefsirinde eccl, rızık, hidayet-delâlet, âlemin hüdüsu ve rü'yetullah ve yaratılış nazariyeleri gibi kelâmî meseleleri, hangi âyetlere dayandırarak işlediği ile ilgili örneklerle yer verilecektir.

Bitlisî yer yer kelâmî tartışmalara da değinmektedir. Örneğin Fâtiha sûresinin tefsirinde hidâyetin kaynağını, hem Ehl-i sünnet'e ve hem de mu'tezile'ye göre ortaya koymaktadır. Ehl-i sünnet'e göre hidâyet Allah'ın yaratmasından ibarettir. Onun Allah dışındaki varlıklara nispeti yol gösterme ve da'vet yerine mecâzdır. Buna delil olarak da وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَآَخَذْنَاهُمْ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “*Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler; nihayet kendi yapıp ettiklerinin sonucu olarak alçaltıcı bir yıldırım azabı yakalayiverdi onları!*”²⁷⁶ meâlindeki âyetini getirmektedir. Mu'tezile'ye göre ise hidâyet, doğru yolun gösterilmesidir. Bitlisî Mu'tezile

²⁷³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 125b.

²⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/97.

²⁷⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 180b-181a.

²⁷⁶ Fussilet, 41/17.

mezhebinin bu görüşünün batıl olduğunu إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ “Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir”²⁷⁷ meâlindeki âyete dayanarak söylemektedir.²⁷⁸

Rızık konusu da Kelâm’ın önemli tartışma konularından bir tanesidir. Bitlisî “Ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcarlar”²⁷⁹ meâlindeki âyetin tefsirinde rızık ile ilgili kelâmî tartışmaların ayrıntılarını işlemektedir. Rızık kavramını, nasip ve kendisinden yeme, içme, giyinme ve barınma olarak faydalanılan şeyler olarak tanımlayan Bitlisî, Mu‘tezile mezhebinin, Allah’ın kendisinden faydalanmayı yasak kıldığından ‘haram şeyler rızık değildir’, görüşünü aktarmaktadır. Çünkü rızık Allah’a isnad edilmiştir. Buna cevap olarak Bitlisî şöyle demektedir: “Rızıkın Allah’a isnad edilmesi ta‘zim ve harcamaya teşvik içindir. Kâfirlerin kınanması ise Allah’ın helal kıldığını haram saymaları içindir. Bizim arkadaşlarımız rızık, haramı ve helâli kapsayacak şekilde düşünmüşlerdir. Buna da Hz. Peygamberin şu hadisi delildir: Allah Resulü Amr b. Kurra’ya ‘Allah sana temiz rızık vermişti, sen ise helâlin yerine haramı tercih ettin’ demiştir. Şâyet haram şeyler rızık olmasa idi, ömür boyu haram ile geçinenler rızık ile geçinmemiş olurlardı. Çünkü Allah ‘Yeryüzünde ne kadar canlı varsa rızık Allah’ın üzerinedir.’”²⁸⁰ Daha sonra İmam Gazzâlî’nin rızık ile ilgili görüşünü²⁸¹ naklettikten sonra insanın kendisine verilen ilim ve ma‘rifet bilgisinin de rızık kapsamında olduğunu söylemektedir.²⁸² Bu görüşünü de Hz. Peygamberin şu hadisine dayandırmaktadır:

²⁷⁷ Kasas, 28/56.

²⁷⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, 14a.

²⁷⁹ Bakara, 2/3.

²⁸⁰ Hûd, 11/6.

²⁸¹ İmam Gazzâlî rızıkın kapsamını genişleterek dört kısma ayırır: 1-Mazmûn (garanti altına alınan) rızık: Bütün hayatîyetimizi sağlayan gıda türü şeylerdir. 2-Maksûm (taksim edilmiş) rızık: Allah’ın insanlar için takdir edip, Levh-i Mahfuz’da yazdığı, zamanı gelince verilen, artmayan eksilmeyen ve vaktinden önce gelmeyen ve vakti gelince de gecikmeyen şeylerdir. 3-Memlûk (sahip olduğumuz) rızık: Dünya mallarından Allah’ın takdir ederek insanların mülkiyetine verdiği şeylerdir. 4-Mev‘ûd (va‘d edilen) rızık: Allah’ın takva sahibi kullarına helâl yoldan meşakkatsiz bir şekilde vermeyi va‘d ettiği rızıktır.

²⁸² Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 23b-24a.

“Dile getirilmeyen ilim ondan harcama yapılmayan hazine gibidir.”²⁸³ Bitlisî’nin aktardığı bilgiler Beyzâvî’nin tefsirindeki bilgilerle aynıdır.²⁸⁴

Bitlisî “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar”²⁸⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden yorumlarken imanın, itaâtın, isyanın, şükrün ve tembelliğin de rızık ve ecel gibi ezelde taksim edildiğini söylemekte ve bu görüşünü de şu hadis ile desteklemektedir.²⁸⁶

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ ، ثُمَّ أَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ يَوْمَئِذٍ ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ نُورِهِ يَوْمَئِذٍ اهْتَدَى ، وَمَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ فَلِذَاكَ أَقُولُ: جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى.

“Allah mahlûkatını bir karanlık içinde yarattı. Sonra üzerlerine kendi nurundan serpti. Bu nur, kimlere isabet ettiyse hidâyeti buldular, kimlere de isabet etmediyse sapıttılar. Bu sebeple diyorum ki: Kalem, Allah Teâla’nın ilmi hususunda kurumuştur.”²⁸⁷ Yine Bitlisî bu konu ile ilgili olarak هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ “O sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü’mindir”²⁸⁸ âyetini de delil getirerek kâfir olana uyarının fayda vermeyeceğini söylemektedir. Ona göre insanların teklif ile sorumlu tutulmalarının sebebi ise ezelde takdir edilmiş işlerin ortaya çıkması, bilinmesi ve Allah’ın ezeli ilmindeki olayların mahlûkata gösterilmesidir.²⁸⁹

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ “...Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik...”²⁹⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken, insana ait tüm haller, fiiller, işler ve tüm küllî ve cüz’î imkânlar tüm hikmetiyle Allah’ın iradesi, dilemesi, hükmü, kazası ve yaratmasıyla olduğu apaçıktır, demektedir.²⁹¹

²⁸³ Taberânî rivâyet etmiştir.

²⁸⁴ Karş. Beyzâvî, *Envâr*, C. I, 25.

²⁸⁵ Bakara, 2/6.

²⁸⁶ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 27b.

²⁸⁷ *Sünen-i Tirmizî*, İmam, 18/2644.

²⁸⁸ Teğabun, 64/2.

²⁸⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 27b.

²⁹⁰ ‘Arâf, 7/43.

²⁹¹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 88b

Âlemin hâdis ve kadim oluşunu da tartışan Bitlisî bu konuyla ilgili değişik inanç ve kültürlerle ait dört görüş naklederek onları eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu görüşlere göre;

1-Cismanî âlem zât ve sıfat itibariyle zamana bağlı olarak hadistir. Bu görüşü Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Mecusi, Hint ve Sind bilginleri, yıldız bilimcileri, Çinli bilginler ve Berahime'den pek çok kimse benimsemiştir.

2-Âlem zât itibariyle kadim, sıfat itibarı ile hadistir. Aristo'dan önceki filozoflar bu görüşü benimsemişlerdir.

3-Âlem zât ve sıfat itibariyle de kadimdir. Aristo ve onun takipçileri, Ebu Ali ve Farabî gibi filozoflar bu görüşü benimsemişlerdir.

Bitlisî bu görüşleri aktardıktan sonra âlem ve içindeki her şeyin hadis olduğunu söylemektedir.²⁹²

4-Sıfat itibarı ile kadim zât itibarı ile hadistir.

Bitlisî, *قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “De ki: İçinizde gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir. Göklerde ve yerde olanları da bilir. Allah her şeye kadirdir”²⁹³ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken aynen Râzî'nin dediği gibi “şayet Allah'ın bilmesi şarta bağlanmış bu da Allah'ın bilgisinin muhdes olmasını gerektirir” dersen şöyle cevap veririm. Dedikten sonra ayrıntılı izahını yapmaktadır. Fakat kaynağı Râzî, az bir açıklamadan sonra bu meselenin kelâmî bir mesele olduğunu bununla ilgili çok tartışmaların yapıldığını söyleyip konuyu kapatmaktadır. Bu da Bitlisî'nin bu konudaki dirâyetini ortaya koymaktadır.²⁹⁴

Bitlisî “...Ölüden diriye, diriden ölüyü kim çıkarıyor?...”²⁹⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, kümûn²⁹⁶ ve bürûz²⁹⁷ yoluyla diyerek kümûn nazariyesi ile

²⁹² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 47b.

²⁹³ Âl-i İmrân, 3/29.

²⁹⁴ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, 157b.

²⁹⁵ Yunus, 10/31.

açıklamaktadır.²⁹⁸ Kümûn nazariyesi ise Allah'ın her an bir işte olduğu ve tabiata müdahalesinin devam ettiğini kanıtlamak için İslâm düşünürlerinin çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Ünlü İslâm filozofu ve bilim adamı Nazzâm'ın (ö. 845) ortaya attığı bir yaratılış nazariyesidir. Bu nazariyeye göre, yaratılan ilk varlık, kendisinden sonra ortaya çıkacak bütün varlık türleri ve nesilleri içinde bi'l-kuvve olarak barındırmaktadır. Başka bir ifade ile yaratılış bir anda vuku bulmuş ve bitmiştir.²⁹⁹ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu düşünce, Allah'ın her an bir işte olduğu ile ilgili âyete ters düştüğünden eleştirilmiştir. Eş'arî, Şehristânî ve Bağdâdî, Nazzâm'ın bu görüşlerinin daimi yoktan yaratılış teorisine gölge düşürdüğünü, bunun için de İslâmî olmadığını, onun bu görüşlerini filozoflar ve tabiatçılardan aldığını söylemişlerdir.³⁰⁰ Bitlisî'nin herhangi bir eleştiri getirmeden yukarıdaki âyeti kümûn nazariyesi ile açıklaması, evrimci yaratılış teorisini³⁰¹ savunan Nazzâm, Câhız, Bîrûnî, İhvânü's-Safâ gibi İslâm düşünürlerinin etkisi altında olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Bitlisî aynı düşüncesini *“Göklerde, yerde ve ikisi arasında bulunan şeyler ile toprağın altında olanlar hep O'nundur. Eğer sen, sözü açıktan söylersen, bilesin ki O, gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir.”*³⁰² meâlindeki âyetleri tefsir ederken de dile getirmektedir. Ona göre açığa vurduğumuz ve gizlediğimiz her şeyi Allah bilir. Çünkü enbiyânın ve evliyânın sahih keşf, sarîh akıl, semâvî kitaplar ve suhûfla bildirdiklerine göre Allah ilk olarak, azametini, kuvvetini, hakikatini, mahiyetini ve hüviyetini, O'ndan başka kimsenin bilemeyeceği, büyük bir cevher

²⁹⁶ Kümûn: Sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamına gelen kümûn, terim olarak “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” diye tanımlanabilir. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, **DİA**, C. XXVI, s. 552.)

²⁹⁷ Bürûz: Kümûnun karşıtıdır. “Gizli iken ortaya çıkmak” demektir. Zuhûr olarak da kullanılan bu kelime terim olarak “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” şeklinde tanımlanabilir. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, **DİA**, C. XXVI, s. 552.)

²⁹⁸ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C.II, vr. 183b.

²⁹⁹ Mehmet Bayraktar, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Ankara, Kitabiyât Yay., 2001, s. 37; Mehmet Vural, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Ankara, Elis Yay., 2011, s. 358.

³⁰⁰ Bayraktar, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 41.

³⁰¹ Bu konunun ayrıntıları için bkz. Bayraktar, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Ankara, Kitabiyât Yay., 2001; Muhammed Hamidullah, “Halku'l-Kâinât ve Aslu'l-envâ'ı Hasbe'l-Kur'ân ve'l-Müfekkîrîne'l-Müslimîn”, **EAÜİFD**, Prof. M. Tayyip Okiç Armağanı, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1978, s. 9-38; Süleyman Ateş, “Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Evrim Teorisi”, **AÜİFD**, 1975, C. XX, s. 127-146.

³⁰² Tâhâ, 20/6-7.

yaratmıştır. Bu cevher de her şeyin aslı ve heyûlâsıdır.³⁰³ Bitlisî'nin bu düşüncesi de kümûn nazariyesini çağrıştırmaktadır. Ancak onun, tabiatçı filozoflar gibi Allah'ın tabiata müdahalesini inkâr etmediği için evrimci yaratılış teorisini savunanlar gibi düşündüğü iddia edilemez. Zira o, "De ki: 'Şefaât tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz.'"³⁰⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken insan hücrelerinin bazılarının her an öldüğünü yerlerine yenilerinin yaratıldığını ifade etmektedir.³⁰⁵

Bitlisî, tartışmalı bir kelâmî mesele olan rü'yetullah konusunda da farklı görüşleri aktarmakta ve kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Sözlükte "görmek" anlamındaki "rü'yet" kelimesi ile "Allah" lafzının birleşmesinden meydana gelen bu terkip, mü'minlerin âhirette Allah'ı görmesi anlamında kullanılan bir kelâm terimidir. Rü'yetullah meselesi hicri II. asırda ortaya çıkan itikâdî konulardan biridir. Bu konuda İslâm âlimlerince benimsenen görüşler iki noktada toplanabilir. 1-Allah'ın dünyada görülmesi, 2-Allah'ın âhirette görülmesi.

Peygamberler dâhil hiç kimsenin Allah'ı bu dünyada göremeyeceğini savunan âlimlerin yanında; Müşebbihe ve bazı sûfiyye grupları gibi, Allah'ın çokça zikredilmesi ve O'na fazlaca ibadet edilmesi sonucunda bazı rûhî tecrübelerin yaşanabileceğini kabul eden kişiler de olmuştur. Allah'ın âhirette görülmesi konusuna gelince, Ehl-i sünnetin genel kabul görmüş kanısı Allah'ın âhirette görülebileceği şeklindedir.³⁰⁶ Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın görülebileceğini savunmak, O'nun bir mekân ve yönde yer aldığını varsaymak sonucunu beraberinde getirmektedir. Bunun için Allah'ın ne bu dünyada ne de âhirette görülebileceğini kabul etmek mümkündür.³⁰⁷

³⁰³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 134b.

³⁰⁴ Zümer, 39/44.

³⁰⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 56a.

³⁰⁶ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", **DİA**, C. XXXV, s. 311-313.

³⁰⁷ Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği)", **MÜİFD**, S: 21, 2001/2, s. 55-56.

Bitlisî “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder...”³⁰⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken mu‘tezilenin bu âyeti Allah’ın görülemeyeceğine delil getirdiklerini söyleyerek onların bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre buradaki nefi umumi değildir. Üstelik kulların fiillerini Allah yaratır. O isterse iradesiyle bazı kullarına müşahade şerefini bahşedebilir. Öyle anlaşıyor ki Bitlisî’ye göre bu müşahadenin ahirette gerçekleşme zorunluluğu da yoktur. Çünkü Hz. Peygamber’in “*Rabbimi en güzel bir genç suretinde gördüm*” buyurduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber Allah’tan şöyle rivâyet etmiştir: “*Kulum bana nafilelerle yalaşmaya devam ederse, nihâyet öyle bir hâle gelir ki artık Ben onu severim. Onu sevince de, onun işiten kulağı, gören gözü, eli, ayağı ve dili olurum. Öyleki artık benimle işitir, görür, yürür, tutar ve konuşur*” Ademü’l-evliyâ Aliyyü’l-mürtedâ “*Rabbimi gördüm tanıdım ve sonra ibadet ettim. Görmediğim bir rabbe ibadet etmedim*”, demiştir.³⁰⁹

Bitlisî *مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* “*Her kim Allah’a kavuşmayı umarsa, bilsin ki Allah’ın tayin ettiği o vakit elbette gelecektir. O hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”³¹⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Zemahşerî’nin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Ona göre Allah’a kavuşmak, sonuca ulaşmak, ölüm meleği, ba’s, hesap ve ceza ile karşılaşma demektir. Bu da şuna benzemektedir. Nasıl ki, uzun bir zaman efendisinden ayrı kalan bir kimse ona geldiğinde efendisi her halini bildiği için ya onu güzel karşılar veya ona kızar. Bitlisî, Zemahşerî’nin bu görüşünü aktardıktan sonra “rü’yet’i inkâr için Keşşâf’ta geçen ifadeler böyledir” demektedir.³¹¹ Oysaki Keşşâf’ta ilgili âyetin tefsirinde yukarıdaki ifadeler geçmekle birlikte, rü’yet ile ilgili herhangi bir ifade geçmemektedir.³¹²

Bitlisî’nin rü’yetullah için delil olarak getirdiği âyetlerden bir tanesi de *فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا* “(Onlara şöyle denilecek:) “*O halde bu gününüze kavuşmayı unutmanıza karşılık azabı tadın...*”³¹³ meâlindeki âyettir. Ona göre bu âyetteki

³⁰⁸ En‘âm, 6/103.

³⁰⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 56b.

³¹⁰ Ankebût, 29/5

³¹¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, nr. 111, vr. 228b.

³¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, C. IV, s. 535.

³¹³ Secde, 32/14.

“kavuşma” rü’yetin olacağına işaret etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s) “Dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz” buyurmuştur.”³¹⁴

Daha sonra Bitlisî, âriflere göre “Allah’a kavuşma”nın, hem dünyada hem de âhirette, O’nu müşahade etmek ve rü’yeti demek olduğunu söylemektedir. Ona göre, Hz. İbrahim’in yıldızı gördüğünde “benim rabbim budur”³¹⁵ demesi; Allah’ın Hz. Musa ile konuşması³¹⁶; Hz. Peygamber’in “Rabbimi en güzel bir genç sûretinde gördüm”; Hz. Ali’nin ise “görmediğim bir rabbe ibadet etmedim” demesi bu rü’yetin ister bu dünyada ister âhirette mümkün olduğuna kanıttır.³¹⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Bitlisî de, Allah’ın bu dünyada görülebileceğini iddia eden mutasavvıflar gibi düşünmektedir. Bu görülmenin bu dünyada keyfiyetinin nasıl olduğunu açıklamayan Bitlisî’nin bu görüşü, tefsirinin pek çok yerinde, “Allah bana şöyle hitap etti” demesi ile de uygunluk arz etmektedir.³¹⁸

C. Felsefe Açısından Câmi’u’t-Tenzîl

Bitlisî tefsirinde felsefî yorumlara da yer vermektedir. Onun kullandığı terminoloji ile bazı felsefî izahları esnasında ilk çağ filozoflarının görüşlerini tek tek sayması iyi bir felsefî bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.³¹⁹ Bazen de İslâm filozoflarının isimlerini belirtmeden görüşlerini aktarmaktadır. Mesela o, Rahmân sûresi, 6/55. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ âyetin tefsirinde yaptığı, cemâdât, nebâtât, maden ve insan tasnifinin kaynağı İbn Miskeveyh’tir.³²⁰

Tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân, inzâl, tenzîl ve Cebrâil ile ilgili felsefî bazı izahlar getiren Bitlisî, bu konularda önce filozofların görüşlerine yer vermekte, daha sonra da kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’dan dünya

³¹⁴ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, nr. 111, vr. 241a. Bitlisî Furkân sûresi 25/21. âyette geçen لقاء kelimesini de rü’yetullah delil olarak getirmektedir. (bkz. **a.e.**, C. III, vr. 196ab.)

³¹⁵ En’âm, 6/76.

³¹⁶ Nisâ, 4/164.

³¹⁷ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 228b. Bitlisî Furkân sûresi 25/21. âyette geçen لقاء kelimesini açıklarken Hz. Musa’nın Allah’ı ateş şeklinde ağaçta, Hz. İbrahim’in ise gök cisimlerinde müşahade ettiğini söylemektedir. (bkz. **a.e.**, C. III, vr. 165a, 196ab)

³¹⁸ Bu konunun ayrıntıları tezimizin 3. bölümünde “Bitlisî’nin Şathiyyât Kabilinden Yorumları” başlığı altında ele alınmıştır.

³¹⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 72b, 73ab.

³²⁰ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 136b.

semasına ve oradan da melek Cebrâil'e verildiğini açıklarken, Cebrâil için “*Faal akıl*”³²¹ kavramını kullanmaktadır. Levh-i Mahfûz için ise filozofların et-Tabî‘atü’l-aslîyye, en-Nefsü’l-Küllîyye³²² ve en-Nefsü’n-nâtika el-felekiyye³²³ kavramlarını kullandıklarını söylemektedir.³²⁴ İnzâl ve tenzîlin yukarıdan aşağıya doğru bir hareketi ifade ettiğini, bunun da Allah için muhâl olduğunu ifade eden Bitlisî, bu kavramların intikâş (انتقاش), intiba‘ (انطباع) ve ihdâs (احداث) ile te’vîl edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bitlisî Allah’ın kendisine keşf-i sarîh, zevk-i sahîh ve ilhâm ile şöyle öğrettiğini iddia etmektedir:

“Ben derim ki (başarı Allah’tandır) Kur’an, Allah’ın zâtıyla kâim gayri mahlûk bir kelâm-ı kadîmdir. Bununla birlikte o Mushaflarda yazılı, kalplerimizde mahfuz, dil ile okunan, kulak ile işitilen ve kulakta herhangi bir mekân edinmeyendir. Allah onu hem inzâl hem de tenzîl buyurduğunu bildirmiştir. İnzâl ve tenzîl de ancak yukarıdan aşağıya bir nakil ve intikâl ile tasavvur edilebilir. Bu da Allah için muhaldır. O halde inzâl ve tenzîlin, taşıyan ve kabul eden bir yerde intikâş, intiba‘ ve ihdâs ile te’vîl edilmesi gerekir. Bunlar hangisi ile te’vîl edilirse edilsin te’vîllerde tekellûf, tahammül ve ta‘assuf vardır. Bu gayet açıktır. Allah sadece sarîh keşf ve sahîh zevk sahibi kimselerin idrâk edebileceği bir şekilde bana ilhâm etti ve öğretti ki tıpkı iman ve İslam gibi Kur’an da insan için fitrîdir. Peygamber Efendimiz’in buyurduğu gibi ‘Her doğan İslâm fitratı üzere doğar.’ Bu şu demektir: ‘İnsanî ruh ve rabbânî nefis Allah’ın ruhudur. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* ‘Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman...’³²⁵ Böylece Kur’ân’ın ruh ile olan nisbeti, ruhun Hakk (Allah) ile olan münasebeti gibidir. Hakk’ın ruha nisbeti ise imanın O’na nisbeti gibidir. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ* ‘Ey iman edenler! Allah’a ve Peygamberine iman edin...’³²⁶ Ruhlar bu (hitâbı) elest bezminde³²⁷ mutlaka duymuşlardır. O halde Kur’ân nefislere ve ruhlara imân gibi yazılmış, nakşedilmiş, resmedilmiş ve nefislerin ve ruhların içine yerleştirilmiştir.

³²¹ Faal Akıl, felsefede özellikle de Fârâbî’nin düşüncesinde Cebrâil’e karşılık gelmektedir. (Bkz. Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû‘âtü Keşşâf-ı Istılâhâtü’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, ed. Refîk el-‘Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsça’dan Arapça’ya çev. Corc Zeynâtî, Abdullah Hâlidî, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, C. II, s. 1195.)

³²² Âlemin canı, kâinâtın ruhudur. Buna Hakikat-ı Muhammediye de denir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 275.)

³²³ Zâtında maddeden soyutlanmış, fiillerinde ise maddeye bitişik cevherdir. (Bkz. Cürçânî, *Ta‘rîfât*, s. 335.)

³²⁴ İbn Sînâ’ya göre Levh-i mahfûz en büyük feleğe ait küllî nefistir. Bilginin âlimin zihninde ortaya çıkışı gibi varlık ve olaylar da levh-i mahfûzda zuhur eder. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, C. XXVII, s. 151.)

³²⁵ Hicr, 15/29, Sâd, 38/72.

³²⁶ Nisâ, 4/136.

³²⁷ Bitlisî bunun için Fitratü’l-ulâ kavramını kullanmaktadır. Bu da elest bezminde ilk söz verdiğimiz yer anlamındadır.

(Çünkü Allah şöyle buyuruyor) *أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ* (İşte Allah onların kalplerine imanı yazmıştır...) ³²⁸ Allah bunu bir kişide ortaya çıkarmak istediğinde, o kişi için manevî bir sebep hazırlar. Ki buna melek denir. Ya da hissî bir şey hazırlar. Ki bu da nebî'dir. İşte bu ortaya çıkarma işi inzâl ve tenzîl diye ta'bîr edilir. Manevî sebep ise Cebrâîl diye isimlendirilir. Bu sebeple birlikte ortaya çıkışına da vahiy denir. ³²⁹

Önemine binaen yukarıda tercümesini verdiğimiz metnin orijinalini aktarmak istiyoruz:

وأقول وبالله التوفيق إن القرآن هو كلام غير مخلوق قديم قائم بذات الله تعالى مع أنه مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها وقد أخبر الله تعالى بأنه أنزل ونزل والإنزال والتنزيل لا يتصوران ولا يفهمان إلا من العلو إلى السفل وذلك لا يكون إلا بالنقل والانتقال وهو محال في حق الله تعالى فإذا وجب أن يأولا بالانتقاش والانطباع والاحداث في محل قابل ومحل حامل وأيا ما كان فهو لا يخلو عن تكلف وتحمل وتعسف وهو ظاهر فألهمني الله تعالى وعلمني في هذا المقام ما لا يدركه إلا من خصه الله بالكشف الصريح والذوق الصحيح وهو أن القرآن للنفوس كالايمان والإسلام فطري كما قال عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة الحديث وذلك ان الروح الإنساني ونفسه الرّباني هو روح الله تعالى كما قال عز وجل فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فيكون نسبة القرآن إلى الروح كنسبته إلى الحق ونسبته إلى الروح كنسبة الإيمان إليه كما قال عز وجل يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والأرواح قد سمعوا ذلك في الفطرة الأولى من الله في مقام الخطاب بألسنت بربكم فالقرآن في النفوس والأرواح كالايمان مكتوب ومرقوم ومرسوم ومركز أولئك كتب في قلوبهم الإيمان فإذا أراد الله تعالى إظهاره في أي أحد شاء هيأ له سببا معنويًا كالملك أو حسيًا كالنبي فعبر عن هذا الإظهار بالإنزال والتنزيل وعن السبب المعنوي بجبريل وعن ظهوره بذلك السبب بالوحي وعن التذكّر بالتعلم.

Görüldüğü gibi Bitlisî, Kur'ân'ın, iman gibi kalplerde fitrî olarak var olduğunu, Allah kimde dilerse onu ortaya çıkardığını düşünmektedir. Onun bu düşüncesi *أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* “Sizi uyarması ve sizin de Allah'a karşı gelmekten sakınıp rahmete ulaşmanız için, içinizden bir adam aracılığı ile Rabbinizden size bir zikir (vahiy ve öğüt) gelmesine şaşıtınız mı?” ³³⁰ meâlindeki âyette yer alan رجل kelimesine yüklediği anlam ile de uygunluk arz etmektedir. Ona göre, bu kelimenin nekre gelmesi umum ifade eder. Bu da her insanın vahiy alma

³²⁸ Mücâdele, 58/22.

³²⁹ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 3a.

³³⁰ A'râf, 7/63

potansiyeline sahip olduğu anlamına gelmektedir.³³¹ Bunun yanı sıra Bitlisî, inzâl ve tenzîl'i kalpte var olan bir bilginin ortaya çıkması şeklinde açıklamasına rağmen bazı âyetleri yorumlarken “melek vasıtasıyla kitabın alınması” şeklinde bir ifade de kullanmaktadır. Mesela o, *كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “Azîz ve hakîm olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder.”³³² meâlindeki âyeti tefsir ederken melek vasıtasıyla kitabı almak şeklinde tefsir etmektedir (وتلقى بواسطة الملك).³³³ (الكتاب)

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ Bitlisî “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”³³⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken, âlemin hâdis veya kadîm oluşunu filozoflara, kelâmcılara, sûfilere ve diğer din mensuplarına göre ayrı ayrı tartışmaktadır. Bu konuda en son kanaatini de, Allah dışında âlemin ve içinde yer alan her şeyin hâdis olduğu şeklinde ortaya koymaktadır. Filozofların görüşlerini aktarırken bazen isimlerini, bazen de sadece görüşlerini zikretmektedir. Örneğin âlemin ilk kaynağının yani doğanın ham maddesinin (arkesinin) ne olduğunu aktarırken Miletli Tales, Anaksagoras ve Pitagoras’ın isimlerini ve görüşlerini aktarmaktadır. Bu görüşlerin içinden Tales’in, âlemin ilk kaynağının “su” olduğu ile ilgili görüşünü gerçeğe daha yakın bulmaktadır. Tales’in bu görüşlerini Tevrat’tan³³⁵ aldığı söylenildiğini ifade eden Bitlisî, Birinci Sefir’de³³⁶ (Sifri’l-Evvel) “Allah Cevherleri yarattı sonra ona baktı ve cevherlerin parçaları eriyerek su oldu. Sonra ondan duman gibi bir buhar yükseldi ve Allah ondan gökleri yarattı. Sonra da onun köpüğünden de yeri

³³¹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 92a.

³³² Şûrâ, 42/3.

³³³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 80b.

³³⁴ Bakara, 2/29.

³³⁵ Müellifimiz Tevrat kavramı yerine “Nuriyye” kavramını kullanır. Öyle anlaşıyor ki o, Tevrat kelimesinin “ışık sunmak” anlamına gelen "ورى" kelimesinden türediği görüşünü kabul etmektedir. (Bu görüşler için bkz. Fahreddîn Râzî, **Tefsir-i Kebir**, C. VII, s. 171-172; Süleyman Ateş, **Kur’ân Ansiklopedisi**, Kur’ân Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, (t.y) C. XXI, s. 232-233.

³³⁶ Tevrat’ın Hz. Musa’ya indirilen bölümüne “Esfâr-ı Hamse” (Beş Kitap) denir. Bunlar sırasıyla Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tesniye’dir.

yarattı”³³⁷ şeklinde geçtiğini söylemektedir. Bu görüşlerin, “...Diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?...”³³⁸ ve “...O’nun Arş’ı su üzerinde idi...”³³⁹ âyetlerine de uygun düştüğünü düşünen Bitlisî, görüşlerini benzer şekilde şu hadis ile de desteklemektedir: “Allah vardı ve O’nunla birlikte başka hiçbir şey yoktu. O’nun Arş’ı su üzerinde idi...”³⁴⁰

Mesela o, Furkân sûresindeki تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا “Göge burçlar yerleştiren, orada bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratanın şanı çok yücedir”³⁴¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, göğün dokuzuncu gök olduğunu söylemektedir. Ona göre Felekü’l-Eflâk ve atlas feleği diye de isimlendirilen bu gökte Rahmân’ın Arşı yer almaktadır. Yine ona göre 8. felek de Kürsî’dir.³⁴² Bitlisî’nin bu görüşü, İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) Hâkka sûresi’ndeki وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ “Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir”³⁴³ meâlindeki âyeti ile ilgili olarak yaptığı yorumu ile aynı olduğu görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ, bu âyet ile ilgili açıklamasında Arş’ın, feleklerin feleği olan dokuzuncu felek olduğunu söylemektedir.³⁴⁴

Bitlisî bazen kaynak belirterek bazı filozoflara ait görüşleri zikretmektedir. Mesela o, الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “(Onlar), kendileri oturup kaldıkları halde kardeşleri için, ‘Eğer bize uysalardı öldürülmezlerdi’ diyen kimselerdir. De ki: ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz kendinizden ölümü savın.’”³⁴⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamber

³³⁷ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Birinci Kitap, Bap, 1-2.

³³⁸ Enbiyâ, 21/30.

³³⁹ Hûd, 11/7.

³⁴⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 48b. Hadisin metni şöyledir: كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء " (Buhârî, Bedü'l-halk, h. no. 3192.) **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 200a. Bitlisî aynı görüşlerini Fussilet 41/11. âyetin tefsirinde de tekrarlamaktadır. Bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 73a.

³⁴¹ Furkân, 25/61.

³⁴² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 199b.

³⁴³ Hâkka Sûresi, 69/17.

³⁴⁴ Mesut Okumuş, **Kur’ân’ın Felsefi Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 155; Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, **DİA**, C. III, s. 408.

³⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/168.

Efendimizin “*Kadere iman üzüntüleri ve kaygıları giderir*” hadisinin yanında Eflatun’un şu sözü ile düşüncesini güçlendirmektedir: “*Kaza mukadderdir, mukadder olan da değişmez, meydana gelmeden önce hissedilmez, meydana geldikten sonra da ona engel olunmaz.*”³⁴⁶ Müellifimiz bazen de “hükemânın bazıları dedi ki” şeklinde isim vermeden filozofların görüşlerini aktarmaktadır.³⁴⁷

Bitlisî, bazı âyet yorumlarında filozofların görüşlerine yer verirken, bu yorumların kutsal metinlere uygunluk arz edenleri gerçeğe daha yakın bulmaktadır. O, kendisine göre kutsal metinlerle veya nakille uygunluk arz etmeyenleri ise red etmektedir. Örneğin o, “*Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir....*”³⁴⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken “... *O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut)lardan dolu indirir....*”³⁴⁹ meâlindeki âyeti de delil getirerek yağmurun, filozofların zannettiği gibi, hava ve su damlalarından oluşan buluttan yeryüzüne yağmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, din ehli (ehl-i Şer‘) yağmurun buluttan da daha yüksek bir yerden indiğini söylemektedirler.³⁵⁰ Bitlisî, tefsirinin pek çok yerinde tabiat olaylarından ve onların nasıl oluştuğundan bahsetmektedir. Kendi döneminin ilmi seviyesini göstermesi açısından bu açıklamaları son derece önemlidir. Bu açıklamalar bize o dönemde din âlimlerinin veya Bitlisî gibi seyr-i sülûkunu tamamlamış bir mutasavvıfın fen ve tabiat ilimleri ile de meşgul olduğunu veya medresede bu ilimleri tahsil ettiğini göstermektedir.³⁵¹ Bitlisî, gök gürültüsü ve şimşegin nasıl oluştuğunu ehl-i Şer‘ dediği din bilginlerine, hükemâ dediği filozoflara ve tefsir ehline göre açıkladıktan sonra, ehl-i şer‘in söylediklerinin vahiyden ışığını aldığı için, vehimden uzak olduğu ve dolayısıyla daha kabul

³⁴⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 209ab.

³⁴⁷ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 209a.

³⁴⁸ Bakara, 2/19.

³⁴⁹ Nur, 24/43.

³⁵⁰ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 35b.

³⁵¹ Yağmurun buluttan değil de gökten indiği ile ilgili bir açıklama Fahreddîn Râzî’nin tefsirinde de geçmektedir. (Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, C. II, s. 79)

edilebilir görüldüğünü savunmaktadır.³⁵² Kevnî âyetlerin tefsirinde astronomi ile ilgili çok ayrıntılı bilgiler aktaran Bitlisî'nin, tabiat olayları ile ilgili âyetlerde, bilimsel ve aklî verilere değil de naklî bilgilere itibar etmesi ise şaşırtıcıdır. Bu durum onun kendisinden önceki mirastan rivâyetle gelen bilgilere bağlılığını göstermektedir.

Bitlisî'nin filozoflardan bahsederken bazen tarihi yanlışlıklara düştüğünü görmekteyiz. Mesela Hz. İsa ile Eflatun arasında bazı yazışmalar gerçekleşmiş gibi bazı nakillerde bulunmaktadır. Eflatun'un M.Ö 427-347 yılları arasında yaşamış olduğunu göz önüne aldığımızda, Bitlisî'nin Hz. İsa'nın, felsefecilerin veya özellikle Eflatun'un görüşlerine verdiği cevapları bize aktarırken, Hz. İsa ile Eflatun arasındaki zamanı dikkate almadan bu görüşleri naklettiğine yorabiliriz. O “Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz”³⁵³ meâlindeki âyeti tefsir ederken mebd' ve me'âd meselelerinin saf akılla anlaşılamayacağını bunun için vahyin gerekli olduğunu söyleyerek, “Hz. İsa'nın Eflatun'un bir sorusuna verdiği cevapta işaret ettiği gibi” diye bir ifade kullanmaktadır. Onun aktardığı tarihi bilgiye göre, Hz. İsa Eflatun'a hitaben şöyle yazmıştır:

*“Ey Allah'ın kendisini aklî yeteneklerle ve naklî bilgilerle (züburât) şereflendirdiği kişi, nefsi, fâni dünyadan çekip dâr-ı bekâya götüren kudsî ilâhî nurlarla aydınlatmaya çalış. Ki bu yer temiz ruhların ve nefislerin yeridir. Mücerred akıl doğru yola iletmede yeterli değildir.”*³⁵⁴

Bitlisî'ye göre Peygamber Efendimiz'in *العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية* “Akıl ibadetlerin ifası içindir, rubûbiyeti idrak için değildir” diye buyurması bu gerçeğe işaret etmektedir. Çünkü akıl vehim ile şaibeli hale geldiği için ilâhî sırları, rabbânî

³⁵² **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 36a. Ehl-i şer' Mikâil meleğinin mahiyetinde görevli meleklerin göksel olaylarla görevli olduğunu onların bulutları sevk ve idare ettiğini, gök gürlemesinin onların bulutları sürüklerken ki çıkan ses olduğunu düşünüyor. (bkz. Aynı vr.)

³⁵³ Bakara, 2/28.

³⁵⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 45b. Söz konusu ifadeler şöyledir: *كما أمر و أشار إليه عيسى إلى أفلاطون في جواب سؤال حيث قال يا من شرفك الله بالاستعدادات العقلية والذبورات النقلية كن طالبا لتتويع النفس بالأنوار الإلهية القدسية الجاذبة من الدار الدنيا الفانية إلى الدار الباقية التي هي محل الأرواح الطاهرة والنفوس الزكية فإن مجرد العقل غير كاف إلى صراط مستقيم* (Aynı ifadeler için bkz. a.e., C. I, 47b-48a, 58a)

ilimleri ve ma'rifet ile ilgili kapalı hakkaniyeleri idrakten uzaktır.³⁵⁵ Akıl yeterli gelmediği için de Allah “...Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”³⁵⁶ buyurmuştur.

İmam Rabbânî (ö. 1624) de Mektûbât adlı eserinde, Eflatun'un nefsinin saflığına güvenerek Hz. İsa'yı kabul etmediğini söylemiştir.³⁵⁷ Bir mutasavvıf olan Bitlisî'nin tefsiri ile İmam Rabbânî gibi bir mutasavvıfın eserinde bu bilginin yer alması, tasavvufî eserlerde böyle tarihi bir yanlışlığın yer aldığını göstermektedir. İmam Rabbânî, Bitlisî'den sonra yaşamıştır. Fakat bu bilginin ilk kaynağını, araştırmalarımıza rağmen tespit edemedik.

Müellifimiz, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا “Ey iman edenler! Sabredin; (düşman karşısında) sebat gösterin...”³⁵⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken, hükemânın (filozofların) sabrı, 1-Şikâyeti terk, 2-Rızayı onaylama, 3-Kaderi ve kazayı kabul etme şeklinde üçe ayırdığını söyleyerek filozofların görüşlerini aktarmaktadır.³⁵⁹

Harf ve sayıların, Bitlisî'nin zihin dünyasında önemli bir yeri vardır. Bunun için onun, bazı sayılara felsefî izahlar getirdiği görülmektedir. Hûd sûresi 11/13. âyette Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği konusunda, Allah'ın meydan okurken “...bunun bir benzeri on sûre getirin...” ifadesindeki on sayısının sudûr³⁶⁰ nazariyesindeki on akla işaret olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu akıllar Allah'tan etkilenmiştir.³⁶¹ Yine o, وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا “Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur...”³⁶² meâlindeki âyeti tefsir ederken, arşın suyun üzerinde oluşu ile göklerin ve yerin altı günde yaratılışını da

³⁵⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 45b. Aynı ifadeler için ayrıca bkz. **a.e.**, C. I, 47b-48a, 58a)

³⁵⁶ İsrâ, 17/15.

³⁵⁷ İmam-ı Rabbânî, **Mektûbât-ı İmam Rabbânî**, çev. Kasım Yayla, İstanbul, Merve Yay., 1999, C. I, s. 785, 313. Mektup.

³⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/200.

³⁵⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 217a.

³⁶⁰ Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında felsefe terimi. Sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma'kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir. (Bkz. Mahmut Kaya, “Sudûr”, **DİA**, C. XXXVII, s. 467.)

³⁶¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 204a.

³⁶² Hûd, 11/7.

sudûr nazariyesi ile açıklamaktadır. Filozofların sudûr nazariyesi diye sistemleştirdiği yaratılış teorisini de açıklayan müellifimiz, buradaki açıklamaların Hekîm-i İlâhî'nin³⁶³ söyledikleri ile uygunluk arzettiğini söylemektedir.³⁶⁴ Bitlisî'nin İmam Gazzâlî, İbn Rüşd, Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Takiyüddin İbn Teymiyye gibi filozof ve kelâmcılar tarafından eleştirilen bu düşüncüyü³⁶⁵ benimsemiş olduğu görülmektedir. Bitlisî'nin on akılla ilişkilendirdiği bir diğer âyet ise, وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ “On geceye, çift olana ve tek olana andolsun”³⁶⁶ meâlindeki âyetlerdir. O bu âyetleri tefsir ederken, çift anlamına gelen *şef'* kelimesine bazılarının, on akıl dediğini; tek anlamına gelen *vetr* kelimesine ise nefisler, dokuz felek, sabit yıldızlar ile yüzen gezegenler, dört unsur, mevâlîd-i selâse, altı cihet ve yedi ufuk dediğini, aktarmaktadır.³⁶⁷ Bitlisî'nin bazıları dediği kişiler muhtemelen filozoflardır. Çünkü on akıl ve sudûr nazariyesi meşşâî filozoflar tarafından ele alınıp kabul edilmiş bir yaratılış teorisidir.

Şüphesiz ki Bitlisî'nin felsefî açıklamaları bunlarla sınırlı değildir o, مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ “...Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.”³⁶⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken felsefî kavramlar kullanarak çeşitli izahlar yapmakta ve mesela âyetteki “şey” kelimesini cevher ve arazlardan insanın aklına gelebilecek her şey olarak açıklamaktadır. Yine o Kalem sûresindeki kâlemden kastın *ilk akıl (akl-ı evvel)* olduğunu söylemektedir.³⁶⁹ Rûm sûresi ve Kur'ân'ın daha pek çok yerinde geçen “... Allah dilediğini yaratır”³⁷⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken yine felsefi kavramlar kullanmakta ve basit maddeler ile ilk cüzlerden ve *cevher-i fertten* dilediğini dilediği şekilde yaratır demektedir.³⁷¹ Bitlisî'nin pek çok yerde felsefî kavramlar kullanması,

³⁶³ Bitlisî'nin sözünü ettiği Hekîm-i İlâhî muhtemelen sudûr nazariyesini ortaya atan Plotinus'tur. Veya Felsefe tarihinde Eflatun için de “Eflatun-i İlâhî” denmektedir.

³⁶⁴ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 200a.

³⁶⁵ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, C. XXXVII, s. 468.

³⁶⁶ Fecr, 89/2-3.

³⁶⁷ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. IV, vr. 225b.

³⁶⁸ En'âm, 6/38.

³⁶⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 36a.

³⁷⁰ Rûm, 30/54; Âl-i İmrân, 3/47; Mâide, 5/17; Nûr, 24/45; Şûrâ, 42/49.

³⁷¹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. III, vr. 235b, C. IV, vr. 82b.

filozof isimleriyle görüşlerini zikretmesi, zaman zaman hükemânın dediği gibi demesi, onun iyi bir felsefî bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.³⁷²

Görüldüğü gibi Bitlisî, yorumlarında, akıldan çok nakle itibar etmesine rağmen zaman zaman bazı âyetlere felsefî yorumlar getirmiş ve bazı filozofların görüşlerine yer vermiştir. Onun filozoflara yaklaşımı, İbn Arabî'nin yaklaşımı ile benzer olduğu görülmektedir. Çünkü İbn Arabî de madde âleminin ötesindeki konularda aklın ve duyu organlarının doğru bilgi vereceğini ilke olarak kabul etmemektedir. Buna rağmen İbn Arabî öteden beri metafizik konularda söz söyleyen filozof ve kelâmcıların fikirlerinin tamamını reddetmez. Ona göre onların belli bir meseledeki sözünün hak olması mümkündür. Ateist bir filozofun bile her söylediğinin batıl olmayabileceğini kabul eden İbn Arabî, filozofların ahlakî hikmetlerle dolu eserler verdiğini de kabul etmektedir.³⁷³

D. Matematik ilimleri Açısından Câmî'ü't-Tenzîl

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, *Muhammed Nûrbahş*, Bitlisî'nin; oğlu *Kasım* 'ın yanında matematik eğitimi aldığını söylemektedir.³⁷⁴ Bu bilgi, Bitlisî'nin tefsirindeki matematiksel bazı hesaplamalar ile ilgili yorumlarının kaynağına da açıklık getirmektedir.

Bitlisî özellikle *sırât-ı müstakîm* kavramını açıklarken matematiksel izahlar getirmektedir. Mesela o, *هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ* “(Allah) şöyle buyurdu: ‘İşte bana varan dosdoğru yol budur’”³⁷⁵ meâlindeki âyetin tefsirinde “*sırât-ı müstakîm*” kavramı ile ilgili şöyle bir metamatiksel izah getirmektedir: “*Hendese ilmi ile kesin olarak ortaya çıkmıştır ki, iki noktanın arasını birleştiren çizgilerin en dorusu ve en*

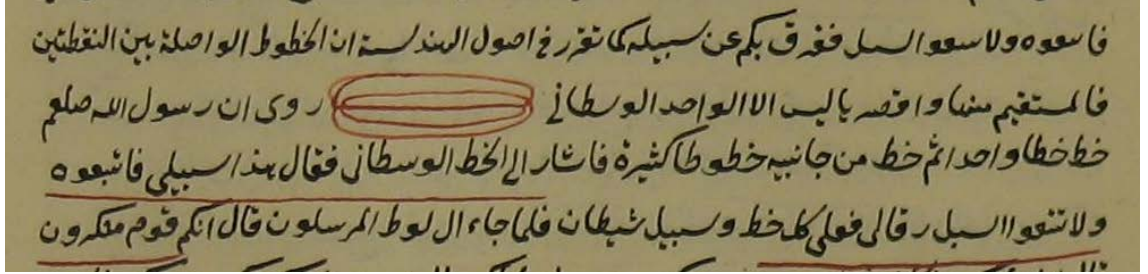
³⁷² Mesela *وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا* “Orada ısı ve aydınlık saçan bir lamba yarattık.” (Nebe’, 78/13.) âyetini tefsir ederken “Filozofların dediği gibi yıldızların ışığını güneşten aldıkları kastedilmiş olabilir” demektedir. (Bkz. *Câmî'ü't-Tenzîl*, C. IV, vr. 209b.)

³⁷³ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara, TDV, 1995, s. 100-103.

³⁷⁴ Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ*, vr. 101b.

³⁷⁵ Hicr, 15/41.

kıyası sadece bir tanesidir, o da ortadaki olandır, diğerleri değildir.”³⁷⁶ İlgili açıklamanın yanına da şu şekli çizmiştir.³⁷⁷



"كما تقرر في أصول الهندسة أن الخطوط الواصلة بين النقطتين، فالمستقيم منها و أقصرها ليس إلا الواحد الوسطاني"

Aynı örnek benzer ifadelerle Fahreddîn Râzî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde de geçmektedir. Müellifimiz isim vermese de Râzî'den faydalanmıştır.³⁷⁸

Yine Bitlisî "Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; *hâlbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!*"³⁷⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, örümcek ağının zayıflık yönünden örnek verildiğini, oysaki bu ağın geometrik yapısının mükemmel olduğunu söylemektedir. Ona göre altıgen, dörtgen, üçgen, beşgen, sekizgen vb. şekillerdeki eşit kenarlı ağların köşe açılarının da dik, dar ve geniş olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁰ Onun örümcek ağı ile ilgili verdiği bu geometrik bilgilerin günümüz verileri ile de uygunluk arz ettiği görülmektedir. Modern araştırmalar göstermiştir ki, örümcek ağının merkezinden, çevredeki dallara ya da yeşilliklere bağlanmış olan her ipliğin, üzerinden geçtiği her sarmal eğri ile yaptığı açı "sabit"tir.³⁸¹

³⁷⁶ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. III, vr. 49a. Bitlisî aynı örneği, Fâtiha sûresinin tefsirinde hidâyet kavramını açıklarken de vermektedir. (Bkz. *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, 14a.)

³⁷⁷ Bitlisî En'âm sûresi 6/153. âyetinin tefsirinde de Peygamberimizin şu hadisini naklederek aynı örneği vermektedir. "روي أن النبي قد خط خطا فقال هذا سبيل الله ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله فقال وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه ثم تلا وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله" (*Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 74b.)

³⁷⁸ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, C. I, s. 258. Söz konusu ifadeler şöyledir: "اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين، فالحاصل أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة"

³⁷⁹ Ankebût, 29/41.

³⁸⁰ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. III, vr. 232a.

³⁸¹ (Çevrimiçi): <https://evreninvarolusu.wordpress.com/tag/geometri/> (26.04.2015)

Bitlisî, düşünce dünyasında önemli bir yer edinen devirleri ve kevirleri açıklarken de matematik ilminin kavramlarını kullanmaktadır. O, devir ve kevirlerin dairevî olduğunu söylerken, bu dairelerin merkezden uzaklaştıkça çemberinin genişlediğini; merkeze yaklaştıkça da çemberinin daraldığını matematiksel ifadelerle açıklamaktadır. Bitlisî matematiğin doğrudan konusu olmamakla birlikte takvimlerden ve gece ve gündüzün boylamlara göre uzayıp kısalmasından da bahsetmektedir.³⁸² Bu konuyu anlatırken kullandığı ekvator, enlem, boylam, gündönümü, ilkbahar ve kış ekinoksları vb. kavramlar onun iyi bir coğrafi bilgiye de sahip olduğunu göstermektedir.

Bitlisî'in bu açıklamaları onun matematik eğitimi aldığını göstermektedir. Bu da Muhammed Nûrbahş'ın Bitlisî'nin Riyaziyyât eğitimi aldığını söylemesiyle uygunluk arz etmektedir.³⁸³

E. Siyer Açısından Câmî'ü't-Tenzîl

Bu başlık altında Bitlisî'nin, özellikle Peygamber Efendimiz'in hayatı ile ilgili aktardığı birkaç ayrıntıya yer verilecektir. Onun aktardığı ayrıntılardan, Siyer'e özel bir önem atfettiği anlaşılmaktadır.

Mesela o, *“Onlara, ‘İnsanların inandıkları gibi siz de inanın’ denildiğinde ise, ‘Biz de akılsızlar gibi iman mı edelim?’ derler. İyi bilin ki, asıl akılsızlar kendileridir, fakat bilmezler”*³⁸⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken, müşriklerin akılsızlar demekle; Hz. Peygambere inanan Süheyb-i Rûmî, Bilal-i Habeşî gibi fakir ve azatlı köleleri kastettiklerini söylemektedir. Bu durumun onun davasının haklılığına işaret ettiğini ifade ettikten sonra şu tarihi bilgiyi aktarmaktadır: Roma Meliki Herakl Ebu Süfyan'a; “Ona zayıf kişiler mi yoksa güçlü kişiler mi tabi

³⁸² Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 156b.

³⁸³ Nûrbahş, **Risâletü'l-Hüda**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 0003702-023, vr. 101b. a.y., **Risâle fi't-Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr., 0005367-003, vr. 126a. Bu eser **Risâletü'l-Hüda** adlı eserle aynıdır. Fakat kayıtlarda **Risâle fi't-Tasavvuf** adı ile kayıtlıdır.

³⁸⁴ Bakara, 2/13.

oluyor” diye sorduğunda Ebu Süfyan, bilakis “zayıflar” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Herakl, “İşte peygamberlerin durumu böyledir” demiştir.³⁸⁵

Yine o, *“Kitap ehlinde bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti. Oysa sadece kendilerini saptırıyorlar, fakat farkına varmıyorlar”*³⁸⁶ meâlindeki âyeti açıklarken Müslümanların Habeşistan’a hicretini ayrıntılı anlatmaktadır.³⁸⁷ Yine, *“...O sizin kalplerinizi birleştirdi. O’nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz...”*³⁸⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken, bununla Evs ve Hazrec kabilelerinin kastedildiğini söyledikten sonra, Peygamber Efendimiz’in Akabe biatları ile ilgili ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır.³⁸⁹ Yine o, *“Andolsun, siz son derece güçsüz iken Allah size Bedir’de yardım etmişti. O halde Allah’a karşı gelmekten sakının ki şükretmiş olasınız”*³⁹⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamberimizin yaptığı gazvelerin sayısı ile Bedir savaşının ayrıntılarını aktarmaktadır.³⁹¹ Bitlisî, *“فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ (Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”*³⁹² meâlindeki âyeti tefsir ederken de Bedir’de şehit düşmüş sahabelerin adlarını tek tek yazmıştır.³⁹³

Bitlisî, *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler...”*³⁹⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Ebubekir’in ridde savaşları ile ilgili bilgilerin yanında, Müseylemetü’l-Kezzâb’ın Hz. Peygamber ile mektuplaşmalarını ayrıntılı

³⁸⁵ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 31b.

³⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/69.

³⁸⁷ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 172a.

³⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/103.

³⁸⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 186b-187a.

³⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/123.

³⁹¹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 195b-196a. Beni Kureyza ile ilgil ayrıntılar için bkz. a.e., C. II, 123a. Hende savaşının ayrıntıları için bkz. a.e., C. IV, vr. 2b.

³⁹² Enfâl, 8/17.

³⁹³ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 120a.

³⁹⁴ Mâide, 5/54.

bir şekilde aktarmaktadır.³⁹⁵ Bunun yanı sıra o, Peygamber Efendimiz'in yabancı devlet başkanlarına gönderdiği davet mektuplarını detaylı bir şekilde tefsirine almıştır. Mesela o, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ ائْزُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ* “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, ‘Allah yolunda savaşa çıkın!’ denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz?...”³⁹⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamber Efendimiz'in hem Roma Meliki Herakl'e hem de İran Kisrâsı Hürmüz'e gönderdiği mektupları tefsirine aynen almıştır.³⁹⁷ Bitlisî, Roma Meliki Herakl'e gönderilen elçi Dıhye ile ilgili ilginç bir bilgi aktarmaktadır. Dıhye'nin anlattığına göre, o sırada Dımaşk'ta bulunan Herakl, gizlice kendisini büyük bir eve götürmüştür. Dıhye, bu evin duvarlarında 313 peygamberin resminin asılı olduğunu ve bu resimlerin içinden Peygamberimizi de görmüştür. Herakl kendisine, “Sizin Peygamberiniz hangisidir? diye sorduğunda Dıhye, “İşte budur” diyerek Peygamberimiz'in resmini göstermiştir. Bunun üzerine o da “Doğru söyledin” diye cevap vermiştir. Daha sonra Herakl Peygamberimizin sağında ve solunda bulunan kişileri de sormuş, Dıhye de sağındakinin Hz. Ebû Bekir solundakinin de Hz. Ömer olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Herakl, “Ben bizim kitabımızda bu ikisinin ona eşlik edeceğini okumuştum” demiştir.³⁹⁸

Bitlisî, bazı âyetlerin içindeki kelimelerin, Fatih Sultan Mehmet ile Uzun Hasan; bazılarının ise Akkoyunlularla Karakoyunlular arasındaki mücadelelerin tarihlerine işaret ettiğini iddia etmektedir.³⁹⁹ Bu tarihler milâdî 1473 ile 1467 tarihleridir. Buradan hareketle, Bitlisî'nin bu tefsirini yazdığı tarihlerde İstanbul'un Fatih Sultan

³⁹⁵ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. II, vr. 7b.

³⁹⁶ Tevbe, 9/38.

³⁹⁷ Peygamber Efendimizin diplomatik mektupları ile ilgil ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma yapmak için bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, İstanbul, Beyan Yay., 1998.

³⁹⁸ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. II, vr. 150a. Muhammed Hamidullah, Bizans ve İslâm kaynaklarını karşılıklı inceleyerek, Hz. Ebubekir'in bir elçisinin, Bizans sarayında, peygamberlere ait resimler gördüğünü söylemektedir. Buna göre, Melik Herakl kendisine gönderilen elçiye, bir sandığın içinden çıkarıp resimler göstermiş ve gösterdiği resimlerin içinde Peygamber Efendimiz'in de resmi bulunmuştur. (Bkz. Muhammed Hamidullah, “İmparator Heraklius'un Yanında Halife Ebubekir'in Bir Elçisi ve Bizansın Kaderiyle İlgili Kehanet Kitabı”, çev. Talat Sakallı, *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2007/1, S. 18, s. 139-154.

³⁹⁹ Bu konuyu tezimizin dördüncü bölümünde “Siyasî olayların izleri” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Mehmet tarafından çoktan fethedildiğini anlayabiliriz. Buna rağmen onun İstanbul'un fethinden ve fethi müjdelediği iddia edilen hadisten hiç söz etmediği görülmektedir. Mesela bazı müfessirler, Sebe sûresi 34/15. âyetinde geçen بلدة طيبة ifadesinin İstanbul'un fethine işaret ettiğini iddia etmektedirler. Onlara göre, bu tamlamanın ebced hesabına göre karşılığı 857'dir. Bu da İstanbul'un hicri takvime göre fethedildiği tarihtir.⁴⁰⁰ Ebced hesabıyla, âyetlerin tarihi pek çok olaya işaret ettiğini iddia eden Bitlisî'nin bu konuda bir şey söylememiş olması manidardır.⁴⁰¹

F. Astronomi İlmi Açısından Câmi'ü't-Tenzîl

Bitlisî'nin tefsirini incelediğimiz zaman kevnî âyetlerin yorumunda astronomi ile ilgili detaylı açıklamalara yer verdiğini görmekteyiz. Onun astronomi ile bu kadar yakından ilgilenmesinin ve bunun eğitimi almış olmasının altında, ilmi sâiklerin yanında, geleceğe dair öngörülerde bulunma merakının yattığı söylenebilir. Bitlisî geleceğe dair, sadece Mehdi'nin zuhur edeceği tarihi verse de, kâhinlerin ve münecimlerin bazı bilgilerini, nübüvvet ışığından almış olduklarını ve yıldızların ana rahmindeki ceninin karakteri üzerinde etkisinin olduğunu düşünmesi bizi böyle bir düşünceye sevketmiştir. Zira İslâm dünyasında, devlet rasathânelerinin kurulmasının ve desteklenmesinin temelinde, ilmi araştırma hedeflerinin yanında, devlet ricâlinin geleceğe dair işlerle ilgili alınacak tedbirlerin belirlenmesinde yıldızların güvenilir birer rehber olduğuna inanmaları düşüncesi yatmaktadır.⁴⁰²

Bitlisî, yeri geldikçe güneş ve ayın hareketlerinden, dünyanın yuvarlak oluşundan⁴⁰³ gece ve gündüzün oluşumundan, oruç ve namaz vakitlerinin tayininden ve güneş ve aya göre düzenlenen takvimlerden bahsetmektedir.⁴⁰⁴ Kutuplara doğru gidildikçe enlem ve boylam derecelerini de vererek, hangi enlemlerde gece veya gündüzün kaç saat olduğunu söylemektedir. Ayrıca kutuplarda altı ay gündüz, altı ay

⁴⁰⁰ Elmalılı, **Hak Dini**, C. VI, s. 129-130; Hayreddin Karaman, v.d., **Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir**, Ankara, DİB Yay., 2003 (Çevrimiçi) <http://mushaf.diyaret.gov.tr/#> 14.09.2015.

⁴⁰¹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 12a.

⁴⁰² Salim Ayduz, "Rasathâne", **DİA**, C. XXXIV, s. 456.

⁴⁰³ Bitlisî yer küresi için كرة الأرض tabirini kullanmaktadır. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 72a, 130a. Bitlisî bazen de مستديرة والأرض yer yuvarlaktır ifadesini kullanmaktadır. (Bkz. **a.e.**, C. IV, vr. 153a.)

⁴⁰⁴ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 100a; C. II, vr. 148a-149b, C. IV, vr. 25b-26b.

gece olduğundan, kuzey kutbunda altı ay gece iken, güney kutbunda bunun tam tersi olduğunu da bildirmektedir.⁴⁰⁵ Hiç şüphesiz bu bilgilerin kaynağı o dönemde, Bitlisî'nin yaşadığı bölgede bulunan rasathaneler ile ünlü astronom ve matematikçiler olabilir. Çünkü Bitlisî'nin bulunduğu Rey şehrinde IV./X. yüzyılda Buveyhi prensi Fahrüddeve'nin finanse ettiği özel bir rasathane kurulmuştur.⁴⁰⁶ Bunun yanı sıra Bitlisî'nin ünlü astronom ve matematikçi Ali Kuşçu⁴⁰⁷ ile de görüşmüş olma ihtimali bulunmaktadır. Zira o, 1470-72 yıllarında Tebriz'de Uzun Hasan'ın sarayında bulunmuştur.⁴⁰⁸ İdrîs-i Bitlisî de yazdığı “Rebî‘ü'l Ebrâr” adlı risalesinde mevsimlerden, mevsimlerin nasıl oluştuğundan kısacası tabiat olaylarından çok ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir.⁴⁰⁹ Yine Bitlisî'nin mensup olduğu Nûrbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nûrbahş'ın, bir müridine yazdığı mektupta, kendisinin dinî ve dünyevî bütün ilimlerde üstad olduğunu söylemesi ve Eflâtun'a riyâziyyât (astronomi, aritmetik, geometri) vb. alanlarda ders verebileceğini iddia etmesi⁴¹⁰ Bitlisî'nin astronomi ile ilgili açıklamalarının kaynağına işaret etmesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra Bitlisî'nin yaşadığı yer ve zamanın da onun zihin haritasının bu şekli almasında etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü Fars kralları Bizans ile yarışabilmek için Cundişapur'da bir okul kurmuş ve öğretmenlik yapmak üzere de Hintli, Hıristiyan ve Yahudi filozof ve bilim adamlarını buraya getirmişlerdir. Hint tıp geleneğinin kurulup Yunanlılarınkiyle birleşmesi burada olmuştur. Yine burada Hindu astronomi ve astrolojisi Sasanîlere öğretilmiş ve Hindu astronomların yardımıyla Zîc-i Şehriyârî denilen ünlü Astronomi tabloları yapılmıştır.⁴¹¹

⁴⁰⁵ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 215b.

⁴⁰⁶ Sezgin, **İslâm’da Bilim ve Teknik**, s. 25.

⁴⁰⁷ Ali Kuşçu, Semerkant’ta rasathane kurup gözlem yapan Uluğ Bey’in ölümünden sonra yerine geçen kişidir.

⁴⁰⁸ Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd**, s. 98; Cengiz Aydın, “Ali Kuşçu,” **DİA**, C. II, İstanbul, 1989, s. 408. (Daha sonra Uzun Hasan tarafından Fatih Sultan Mehmed’e elçi olarak gönderilen Ali Kuşçu görevini bitirdikten sonra İstanbul’a geri dönmüştür. Bkz. Hinz, **a.e.**, s. 98.)

⁴⁰⁹ Abdüsselam Uygur, “İdrîs-i Bitlisî’nin Tesbit Edilebilen İkinci Te’lif Eseri: Risale-i Rabi‘al-Abrar’ın Türkçe Tercümesi”, y.y., t.y. 37 y. (Fotokopi nüshadır. İSAM’da T811.235 İDR.İ numarada kayıtlıdır.)

⁴¹⁰ D. S. Margoliouth, “Nûrbahşiye”, s. 355.

⁴¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî**, 4. bsm., çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 2009, s.13-14.

Bitlisî “O, sayelerinde, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Bilen bir toplum için âyetleri ayrı ayrı açıkladık”⁴¹² meâlindeki âyeti tefsir ederken ilm-i hey’eti (astronomi) öğrenmenin vacip olduğunu söylemektedir. Ona göre “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru’ derler”⁴¹³ “Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin...”⁴¹⁴ meâlindeki âyetleri buna delildir. Zira Allah, “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır”⁴¹⁵ meâlindeki âyetiyle astronomi ile ilgili konularda düşünmeyi övmüştür. Bitlisî bu görüşünü Hz. Ali’nin “Kim anatomi ile astronomiyi bilmezse Allah’ı da hakkıyla bilemez” sözü ve Hz. Ömer’in “O, sayelerinde, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır...”⁴¹⁶ meâlindeki âyet ile ilgili yorumuyla desteklemektedir. Bitlisî’nin aktardığına göre, Hz. Ömer, bu âyetin, ilm-i hey’etin vacip oluşuna delalet ettiğini düşünmektedir. Ona göre, “hey’et ilmi âfâkı yarmaktır. Tıp ilmi de nefisleri yarmaktır. Nefsi bilmek vaciptir. Çünkü o, Allah’ı bilmenin öncülüdür. Allah’ı bilmek ve tanımak (ma’rifetullah) vacip olduğuna göre, o da vaciptir.” Kısaca Bitlisî’ye göre, Allah’ın varlığına delalet eden âyetler, gök ve içindekilerini düşünmeye davet eden işaretler taşıdığı için asronomi ilmini (ilm-i hey’et, ilm-i felek) öğrenmek vaciptir. Çünkü astronomi sayesinde insan gök ve gök cisimlerini tanımaktadır.⁴¹⁷

Bitlisî, “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır”⁴¹⁸ meâlindeki âyeti tefsir

⁴¹² En’âm, 8/97.

⁴¹³ Âl-i İmrân, 3/191.

⁴¹⁴ Bakara, 2/189.

⁴¹⁵ Âl-i İmrân, 3/190.

⁴¹⁶ En’âm, 8/97.

⁴¹⁷ Câmî’u’t-Tenzîl, C. II, vr. 53b.

⁴¹⁸ Âl-i İmrân, 3/190.

ederken gece ve gündüz sürelerinin enlem ve boylamlara göre değiştiğini, ekvator da ise gece ve gündüzün onikişer saatlik dilimler şeklinde birbirine eşit olduğunu söylemektedir. Yine o ilkbahar ile sonbahar gündönümlerinde de gece ve gündüzün birbirine eşit olduğunu söyledikten sonra diğer yer ve zamanlarda ise gece ve gündüz sürelerinin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bitlisî'nin yaşadığı Rey ve civarında tarih boyunca birkaç rasathane kurulmuştur. Bunlar arasında Merağa, Semerkant, Rey (Eski Tahran) ve Hemedan Rasathanelerini sayabiliriz.⁴²⁰ Böyle bir ortamda yaşayan birisinin astronominin verilerinden istifade etmiş olması ve bu verilere tefsirinde yer vermiş olması şaşırtıcı değildir. Örneğin o, *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir”⁴²¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, göklerin yedi kat olarak yaratılmış olmasının astronomların verdiği bilgilerle çelişip çelişmediğini sorgulamaktadır. Yıldız bilimcilerin (ehlü't-tencîm), rasat ehlinin (ehlü'r-rasad) ve eğitimcilerin (ehlü't-ta'îlîm) göklerden dokuz hareket elde ettiklerini, bunu âyetle nasıl te'lif edebileceğimizi sorgulayan Bitlisî, bu görüşe karşı yine o günün başka bir bilim merkezi sayılan Merağa rasathanesinin verilerinden istifade ederek cevap vermektedir. Ona göre dokuz hareket tespit edenlerin görüşleri kesinlik ifade etmeyebilir. Çünkü Merağa rasathanesine göre feleklerin sayısı sekiz olabilir. Yine bunu da kesin bir veri olarak kabul etmeyen Bitlisî, şâyet dedikleri gibi dokuz felek varsa, yedi göğe, atlas feleği ve sabit yıldızlardan ibaret olan Arş ve Kürsi'yi eklediğimiz takdirde dokuz sayısını elde ederiz diye düşünmektedir.⁴²² Görüldüğü gibi, Bitlisî dokuz felek düşüncesini esas almaktadır. O, Furkân sûresi “Göğe burçlar yerleştiren, orada bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratanın şanı çok yücedir”⁴²³ âyetini tefsir ederken, göğün dokuzuncu gök olduğunu söylemektedir.

⁴¹⁹ Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 215b. Aynı bilgiler için bkz. a.e., C. III, vr. 238b.

⁴²⁰ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, s. 25-31; Bayraktar, *İslâm'da Bilim*, s.100-101.

⁴²¹ Bakara, 2/29.

⁴²² Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 47a.

⁴²³ Furkân, 25/61.

Yine ona göre Felekü'l-Eflâk ve atlas feleği diye de isimlendirilen bu felekte Rahmân'ın Arşı yer almaktadır.⁴²⁴ Bitlisî'nin, Rahmân'ın Arş'ının dokuzuncu felekte yer aldığı görüşü İbn Sina'nın görüşü ile aynı olduğu görülmektedir.⁴²⁵ Yine o هُوَ الَّذِي “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir...”⁴²⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken ayın 28 menzilinin adını zikretmiştir.⁴²⁷

Bitlisî (۳) وَالشَّمْسُ وَضُحِّيَّهَا (۱) وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّيْهَا (۲) وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّيْهَا (۳) “Güneşe ve onun aydınlığına andolsun, Onu izlediğinde Ay'a andolsun, Onu ortaya çıkardığında gündüze andolsun”⁴²⁸ meâlindeki âyetleri tefsir ederken yıldızların, ışığını güneşten aldıkları için gündüz görünmediklerini söyleyerek, günümüz bilimsel verilerle uygunluk arz eden bir yaklaşım sergilemektedir.⁴²⁹ Bitlisî, Rahmân sûresi وَالنَّجْمِ (55/6) âyetinde yer alan necm ve şecer kelimelerine de gök cisimleri anlamını vermektedir. Ona göre, âyetteki necm ile sâbit yıldızlar; şecer kelimesi ile de seyyare yıldızlar kastedilmiştir.⁴³⁰

Yine o “Oruç, sayılı günlerdedir...”⁴³¹ âyetini tefsir ederken alıntı yaptığı kaynaklarda yer almayan, ay takvimine göre ayların, bazen 30 bazen de 29 gün olarak sayıldığını oldukça ayrıntılı açıklamaktadır.⁴³² Aynı açıklamaları “Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik...”⁴³³ meâlindeki âyette de yaptığını görmekteyiz. Bitlisî'nin Yâsîn sûresindeki bu âyeti tefsir ederken “Merağa rasathanesindeki son veriler de bunu gösterir” demesi onun, o günkü bilimsel gelişmeleri yakından takip ettiğini göstermektedir.⁴³⁴ Yine o, Me'âric sûresindeki فَلَا

⁴²⁴ Câmî'u't-Tenzîl, C. III, vr. 199b.

⁴²⁵ İbn Sina'da aynı görüştedir. (Bkz. Okumuş, **Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu**, s. 155. Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde tezimizin “Felsefe Açısından Câmî'u't-Tenzîl” başlığı altında ele aldık.)

⁴²⁶ Yûnus, 10/5.

⁴²⁷ Câmî'u't-Tenzîl, C. II, vr. 174ab.

⁴²⁸ Şems, 91/1-3.

⁴²⁹ Câmî'u't-Tenzîl, C. IV, vr. 229b.

⁴³⁰ Câmî'u't-Tenzîl, C. IV, vr. 136b.

⁴³¹ Bakara, 2/184.

⁴³² Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 100a.

⁴³³ Yasin, 36/39.

⁴³⁴ Câmî'u't-Tenzîl, C. IV, vr. 25b-26a.

أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ” *“doğuların ve batıların Rabine and olsun ki biz güç yetiririz”*⁴³⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, güneşin her gün farklı yerlerden doğduğunu ifade ederek, ekvatorda gece ve gündüzün birbirine eşit; 90 derecedeki enlemde de gece veya gündüzün altı ay olduğunu söyleyerek son derece bilimsel ifadeler kullanmaktadır.⁴³⁶ Yine o, *تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ* *“Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriyi çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de sayısız rızık verirsın”*⁴³⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katmanın, gece ve gündüz sürelerinin, enlemlere ve güneşin hareketlerine göre değişmesi anlamına geldiğini bilimsel bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Bu izahların günümüz bilgileri ile tamamen örtüştüğü görülmektedir.⁴³⁸ Konunun önemine binaen modern bir metinle karşılaştırma imkânını sunmak için Bitlisî’nin bu konu ile ilgili açıklamasını buraya almakta yarar görüyoruz.

"(تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل) الولوج الدخول فيه وجهان حكمي و شرعي اما الاول فلان الله فرض تدبير العالم ونظامه الى تحريك السموات والكواكب وتعاقب الليل والنهار بخصوصيته حركة الشمس و ذلك لان مدار الشمس مقاطع للدائرة معدل النهار في موضعين متقابلين يقال لاحدهما نقطة الاعتدال الربيعي والآخر نقطة الاعتدال الخريفي فنصف مدار الشمس عن المعدل شمالي والآخر جنوبي فاذا وصلت الشمس الى احدى النقطتين اعتدل الليل و النهار في جميع المعمورة اذ مدارها حينئذ هو المعدل و تقاطع الافق على التناصف فيكون قوس نهارها مساويا لقوس ليلها حسا لا حقيقة فاذا جاوزت عن احدى النقطتين وصارت شمالية اخذ النهار في الازدياد والليل في الانتقاص الى ان بلغت منتصف العقد في الشمال فهنا النهار في غاية الازدياد ويختلف الازدياد بحسب عروض الاقاليم فاي بلد يكون عرضه اكثر يكون غاية ازدياد النهار فيه اطول بالنسبة الى البلد الذي يكون عرضه اقل واذا تجاوزت عن تلك النقطة التي يكون النهار عندها في غاية الازدياد اخذ النهار في الانتقاص والليل في الازدياد الى ان بلغت الى النقطة الاخرى الخريفية فهنا ساوى الليل و النهار ايضا و اذا جاوزت الشمس عن هذه النقطة و صارت جنوبية اخذ الليل في الازدياد و النهار في الانتقاص الى ان بلغت الشمس الى المنتصف الجنوبي و هنا يكون ازدياد الليل في الغاية فاذا جاوزت عنه اخذ النهار في الازدياد

⁴³⁵ Me‘aric, 70/40.

⁴³⁶ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 189a.

⁴³⁷ Âl-i İmran, 3/27.

⁴³⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 156b.

والليل في الانتقال الى ان بلغت مرة اخرى الى نقطة الاعتدال الربيعي و هنا اعتدال الليل والنهار مرة اخرى⁴³⁹ ولا شك ان النهار اذا اخذ في الازدياد يكون بعض اجزاء الليل مختفية داخله في اجزاء النهار و بالعكس.

Yukarıda yer alan metinden de anlaşılacağı gibi Bitlisî, kâinattaki nizamı göklerin ve yıldızların; özellikle de gece ve gündüzün meydana gelişini güneşin hareketlerine bağlamaktadır. Ona göre, güneş yörüngesi boyunca iki yerde olmak üzere ilkbahar ve sonbahar gündönüm noktalarına uğramaktadır. Bu esnada gece ve gündüz eşit olmaktadır. Güneş bu noktaları geçtikten sonra ise gece ve gündüz süreleri yavaş yavaş azalmakta veya artmaktadır. Bu süre de enlemlere göre değişmektedir.

Bitlisî diğer gezegenlerde de mahlûkâtın olduğunu söylemekte fakat bunlara dair ayrıntı vermemektedir.⁴⁴⁰ Aynı şekilde yerin katmanlarında da çeşitli yaratıkların yaşadığını ifade etmektedir. Mesela o, *“الله الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ، يَدِي كَاتِ الْغُيِّ وَ يَدِي كَاتِ الْغُيِّ...”*⁴⁴¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken İbn Abbas’tan gelen bir rivâyete dayanarak yerin her bir tabakasında çeşitli mahlukâtın olduğunu söylemektedir. Bitlisî bu mahlukâtın şekilleri ve yaşayışları ile ilgili efsanevî tarzda ayrıntılar aktarmaktadır.⁴⁴²

Bitlisî kaynak olarak kullandığı bazı müfessirlerin gökcisimleri ile ilgili açıklamalarını tashih etmektedir. Mesela o ashâb-ı kehf ile ilgili *وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا عَرَبَتْ تَقْرَضُ عَنْهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ (Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler...”*⁴⁴³ meâlindeki âyeti tefsir ederken güneşin yengeç dönencesinde iken hangi açıyla ışığını yeryüzüne gönderdiğini, Beyzâvî’yi de eleştirerek, bilimsel bir şekilde izah etmekte ve şöyle bir şekil çizmektedir:⁴⁴⁴

⁴³⁹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 156b. B nüshası, C.I, vr. 138b.

⁴⁴⁰ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 136a.

⁴⁴¹ Talak, 65/12.

⁴⁴² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 20a, 80b, 172a.

⁴⁴³ Kehf, 18/17.

⁴⁴⁴ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 104a.

Bu şekle göre Bitlisî, güneşin yengeç dönencesinde doğduğunu mağaranın sağ tarafından yükselerek sol tarafından yine yengeç dönencesinde battığını düşünmektedir. Ona göre mağaranın ağzı kuzeye bakmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Bitlisî yer küresini çizerken haritanın üst tarafını güney olarak belirlemiştir.

Bitlisî, *“Göge burçlar yerleştiren, orada bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratanın şanı çok yücedir”*⁴⁴⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, 12 burcun isimlerini de saymaktadır.⁴⁴⁶ Bitlisî, daha başka pek çok âyetin tefsirinde burçlar ile ilgili dikkat çeken görüşler ileri sürdüğü ve burçların insan karakteri üzerinde etkisinin olduğunu iddia ettiği için biz bu konuyu ayrı bir başlık halinde ele almayı uygun gördük.⁴⁴⁷

G. Tıp İlmi Açısından Câmi‘u’t-Tenzîl

Bitlisî bazı âyetlere yorum getirirken tıp ilminden de istifade etmektedir. Bazen bazı hastalıkların nasıl oluştuğundan söz ederek o hastalıklardan korunmanın yollarını da göstermektedir. Bazen de vücuttaki bazı fizyolojik değişikliklerin bilimsel açıklamasını yapmaktadır. Bunu yaparken de bazen bilimsel, bazen de mitolojik bir dil kullanmaktadır. Mesela o, vücuttan meni çıktığında neden vücudun tamamını yıkamak gerektiğini açıklamak için İmam Zeyd ile Ebû Hanife arasında geçen bir yazışmadan hareketle, İmam Zeyd’in bu konu ile ilgili şöyle bir açıklamasını nakletmektedir: “Meni bedenin her azasından akıp gelmekte ve vücudu sarsmaktadır. Bu esnada vücuttaki buhar (ter) derinin gözeneklerinden dışarı çıkmak ister. Bunun için vücudun yıkanıp ovulması gerekir ki bu buhar dışarı çıkabilsin. Eğer bu buhar vücutta kalsa, cüzzam, sedef (vitiligo)⁴⁴⁸ vb. bazı cilt hastalıklarına sebep olur.”⁴⁴⁹

Bitlisî *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ* *“Binlerce kişi oldukları halde, ölüm korkusuyla*

⁴⁴⁵ Furkân, 25/61.

⁴⁴⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 199b.

⁴⁴⁷ Bkz. Tezimizin 4. bölümü “Burçların İnsan Karakteri Üzerindeki Etkisi” başlığı

⁴⁴⁸ Bitlisî sedef hastalığı için البهق الأبيض kavramını kullanmaktadır.

⁴⁴⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 225a.

yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah onlara "ölün" dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler."⁴⁵⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken, vebâ ve ta'ûn hastalığının neden oluştuğunu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Bitlisî bu hastalıktan kaçınmak ve bu hastalığın yayıldığı yerlerin ve buna yakalanan kişilerin karantinaya alınması gerektiğini de bir hadise dayandırarak tavsiye etmektedir.⁴⁵¹ Bitlisî ilgili âyeti tefsir ederken vebâ ve ta'ûn hastalığının nasıl oluştuğundan bahsederek ondan kaçınmanın tab'an, aklen ve şer'an gerekli olduğunu söylemektedir. Bitlisî pek çok yerde tamamen teslimiyetçi ve kaderci bir anlayışı ortaya koyarken⁴⁵² vebâ ve ta'ûn hastalığından korunmanın gereğini tab'an, aklen ve şer'an ortaya koyması çok ilginçtir.⁴⁵³ Ona göre, havanın değişmesinden ve suyun uzun süre bir yerde kalıp bozulmasından ve kokmasından kaynaklanan vebâ hastalığı, rüzgârla da çeşitli bölgelere yayılma göstermektedir. Ona göre,

"Havanın değişmesi hayvanî ruhu da bozar. Bunun delili şudur: Kırlangıç, leylek ve karga gibi zeki hayvanlar çayırlara, dağların zirvelerine ve çöllere kaçıyorlar. Bu hayvanlardan daha az tabiatlı değil isen onlar gibi çayırlara, dağların zirvelerine ve çöllere kaçın. Bu hastalıktan aklen ve şer'an kaçınmanın gereğine gelince, âyette şöyle buyurulmuştur: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ "...kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız..."⁴⁵⁴ Ayrıca Nebi (a.s) şöyle buyurmuştur: "Bir yerde ta'ûn olduğunu gördüğünüz zaman dağların zirvelerine kaçın ve oraya girmeyin, çünkü o bulaşıcıdır." Bu bizim zikrettiklerimiz tabiat hükemâsının izlediği yoldur."⁴⁵⁵

Bitlisî bu hastalığın sebeplerini aklen açıkladıktan sonra şeriat kanununa göre ise bu hastalığın yeryüzündeki bir maddeden kaynaklanan semâvî bir afet olduğunu söyleyerek şu açıklamalarda bulunmaktadır:

⁴⁵⁰ Bakara, 2/243.

⁴⁵¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 129a.

⁴⁵² Mesela o, (34/2) الْكَافِرِينَ (البقرة)، âyetinde Allah'ın İblis kelimesini istisnâ etmesini ezeli ilmindeki bilgisine dayandırıyor. Ona göre Allah'ın ilminde onun kâfirlerden olduğu bilgisi mevcuttu. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 54a.)

⁴⁵³ Hüsameddin Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî de vebâ hastalığından korunmanın yolu ile ilgili bir risâle yazmıştır. O da bu risâlesinde vebâ hastalığından korunmanın tab'an, aklen ve şer'an gerekli olduğunu belirtmektedir. (Bkz. İdrîs-i Bitlisî, **el-İbâ 'an Mevâki'i'l-Vebâ**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Blm., nr. 2033/2, vr. 3b.)

⁴⁵⁴ Bakara, 2/193.

⁴⁵⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 129ab.

“Zina çoğaldığında yeryüzündeki nütfeler kokar ve onlara insan mizacının keyfiyetine ters semâvî ruhlar yapışır. Hatta bu canlıların her birinin elinde mızraklar ve kılıçlar vardır. Onlarla Allah’ın izniyle vuruyorlar ve yaralıyorlar. Onlardan bazılarının yara izleri görünmez ve yara içerde kalır. Bunların çok azı kurtulur. Bu da yağmurun azlığından ve zekâtı men etmekten kaynaklanmaktadır.”⁴⁵⁶

Bu açıklamalardan sonra Bitlisî Mevlana’nın şu beyitini kaydetmektedir.

ابر برناید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات⁴⁵⁷

“Zekât verilmediği içindir ki; bulut gelip yağmur yağdırmaz. Zinâdan da etrafta vebâ zuhûr eder.”⁴⁵⁸

Bitlisî “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz, Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁵⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, derilerin şekli başka, özelliği ise aynı olan derilerle değiştirileceğini söyledikten sonra, derilerin içinde sinirlerin olduğunu, bunun için dokunmayı hissedebildiğini, etin içinde ise sinir hücreleri olmadığı için acıyı ve elemi hissedemediğini söylemektedir.⁴⁶⁰ Bitlisî’nin verdiği bu bilgiler günümüz verileri ile de uygunluk arz etmektedir.

Yine o, “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder...”⁴⁶¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken görmenin ışıkla gerçekleştiğini bilimsel bir şekilde izah etmektedir.⁴⁶²

Yine Bitlisî يَا بَيِّ اَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
“Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf

⁴⁵⁶ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 129ab.

⁴⁵⁷ Mevlana, **Mesnevi Ma‘nevî**, s. 8.

⁴⁵⁸ Beytin şerhi için bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevi Tercemesi ve Şerhi**, tercüme ve şerh Abdülbaki Gölpınarlı, 3. bs., 1 c.’de 1-2. c., İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1985, s. 79-80.

⁴⁵⁹ Nisâ, 4/56.

⁴⁶⁰ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 240a.

⁴⁶¹ En‘âm, 6/103.

⁴⁶² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 56ab.

etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.”⁴⁶³ meâlindeki isrâf ile ilgili âyeti tefsir ederken, Allah’ın nimetlerinin isrâf ile tüketilerek kaybedilmesinin (zayi edilmesinin) kolera, hazımsızlık, ishal ve susuzluk gibi hastalıkları beraberinde getireceğini iddia etmektedir.⁴⁶⁴



⁴⁶³ A'râf, 7/31.

⁴⁶⁴ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C.II, vr. 82b-83a.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ YORUMLARI AÇISINDAN CAMİ‘U’T-TENZİL VE’T-TE’VİL

Bitlisî, tefsirini hem zâhir hem de bâtın mânâyı dikkate alarak yazmıştır. Daha önce onun tefsir kaynakları ele alınırken ifade edildiği gibi o, hem Zemahşerî, Beyzâvî, Sa‘lebî, Begavî, Râzî gibi müfessirlerden istifade etmiş hem de keşf ve ilhâma dayalı bazı yorumlar geliştirmiştir. O, keşf ve ilhâma dayalı yorumlarını işâre ve te’vîl başlığı altında sunduğu için bu başlık altında onun serdettiği görüşleri ele alınacaktır. Bu görüşler aktarılırken, tezimizin kavramsal çerçeve bölümünde de ifade edildiği gibi onun, tasavvufun çeşitli meseleleri ile ilgili görüşleri ele alınırken, yaptığı ayırım dikkate alınarak “işârî yönden te’vîl” kavramı kullanılacaktır.

I. İŞÂRE VE TE’VİL KAVRAMLARI

İşâre ve te’vîl kavramlarının anlamları ve Bitlisî’nin bu kavramları hangi anlamda kullandığıyla ilgili tezimizin kavramsal çerçeve başlığı altında ayrıntılı bilgi verildiği için burada bu kavramlar ile ilgili tanımlar tekrar edilmeyecektir. Ancak tefsirin içinde büyük bir hacme varan bu bölümle ilgili bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî, tefsirinde âyetleri gruplara ayırarak hem zâhirî yönden tefsir etmiş, hem de işâre ve te’vîl başlığı altında kendi ifadesi ile kalbine gelen bilgi ile te’vîl etmiştir. Bu gruplandırma esnasında herhangi bir sayı sınırlamasını dikkate almadan¹ âyetleri zâhiri yönden tefsir ettikten sonra işâre ve te’vîl veya te’vîl ve işâre diye bir başlık altında aynı âyetlerin işârî yönden te’vîlini

¹ Mesela o, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde 10, 9, 8, 7, 6 veya 5 âyetten sonra işârî yoruma geçerken, Nisâ sûresinde 1, 2, 3 veya 4 âyetten sonra işârî yoruma geçmektedir. Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde işâre ve te’vîl ile zâhirî yönden yapılan tefsirin arasını ayıran herhangi bir ifade veya işaret yok iken, Nisâ sûresinde işâre ve te’vîl başlığından sonra tekrar zâhirî yönden yapılan tefsire geçtiğini gösteren تفسیر ifadesi yer almaktadır.

yapmaktadır.² Bu başlık altında geliştirdiği yorumlarında, İmam Ca‘fer Sâdık, Ruzbihân Baklî veya Hz. Ali’nin görüşlerinden çokça istifade etmekle birlikte, daha çok kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.

Bitlisî tüm âyetlerin işârî yönden te’vîlini yapmamıştır. Mesela En‘am sûresinde 91-100. âyetlerin zâhirî tefsirini yapıp “te’vîl ve işâre” başlığı altında sadece 91. âyetin işârî te’vîlini yapmıştır. Daha sonra ilginç bir şekilde “diğer âyetleri de buna kıyas et” diyerek diğer âyetlerin işârî yönden te’vîlini yapmamıştır.³ Yine o, En‘am sûresi 151-158. âyetleri işârî yönden te’vîl ettikten sonra “Te’vîl ve tevcih kapısı zâhir ve bâtın ehline açıktır. Diğer âyetleri de zikrettiğimiz gibi tefsir et” diyerek aynı sûrenin 159-165. âyetlerin işârî te’vîlini yapmamıştır.⁴ A‘râf sûresi 22-31. âyetlerini zâhirî yönden tefsir eden Bitlisî, işâre ve te’vîl başlığı altında 22-28. âyetlerin işârî yönden te’vîlini yapıp “geri kalan âyetlerin te’vîle, tefsire yani tasvire ihtiyacı yoktur” demektedir.⁵ Yine o, A‘râf sûresinin 72-81. âyetlerini zâhirî yönden tefsir edip, sadece 72. âyetin te’vîlini işârî yönden yapmaktadır. Diğer âyetler için ise “geri kalan âyetlerin te’vîli önceki âyetin te’viline yakındır” demektedir.⁶

Bitlisî, Nûr sûresinden sonra artık işâre ve te’vîl başlığını kullanmadan âyetleri de gruplandırmadan zâhir tefsir ile işârî te’vîli içiçe yapmaktadır. Bazı âyetleri sadece zâhirî yönden tefsir ederken bazılarını da sadece işârî yönden te’vîl etmektedir. O, Nûr sûresi 50. âyetten sonra işâre ve te’vîl başlığının altında: “Bizim (şimdiye kadar) te’vîl ettiklerimiz, bundan sonraki sûreler ve âyetler için sana bir düstûr olsun. Vehhâb olan Allah’tan te’vîl esnasında bana indirdiği feyizden sana da indirmesini temenni ediyorum” diyerek geri kalan sûre ve âyetlerin işârî yönden te’vîlini

² Bunun istisnaları da vardır. Mesela Âl-i İmrân sûresi 190. âyetinden sonra işâre ve te’vîl başlığını açmadan âyetlerin işârî manasını zâhirî mananın içinde vermiştir. (Bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 215a- 217a.)

³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.II, vr. 52a-55b.

⁴ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.II, vr. 77b.

⁵ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.II vr. 83b.

⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.II, vr. 94a. Başka örnekler için bkz. **a.e.**, C. II, vr. 101a, 102b.

okuyucuya havale etmektedir.⁷ Ancak Bitlisî böyle demesine rağmen âyetlerin işârî yorumlarını işâre ve te'vîl başlığını kullanmadan⁸ yapmaya devam etmektedir.

Bitlisî, tefsirinin işâre ve te'vîl bölümünde, hem felsefî hem de tasavvufî bir dil kullanmaktadır. Kanaatimizce bunun sebebi, onun, tefsirini tasavvufî ve felsefî doktrinlerin kavramlarının çok iyi bilindiği bir ortamda yazmış olmasıdır. Tasavvuf ve felsefe terminolojisinin çokça kullanımı bu yüzden olabilir. O, zâhirî yönden anlaşılmasında hiçbir problem görünmeyen âyetlere de işâre ve te'vîl metodunu uygulamaktadır. Bu da bazen onu zorlama te'vîllere ve işârî yorumlara götürmektedir.

İşâre ve te'vîl başlığı altındaki işârî te'vîlin, âyetlerin zâhirine uygun olup olmadığı ve dilinin ne kadar zor olduğu ile ilgili bir fikir vermesi için aşağıya örnek bir metin sunuyoruz:

(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ الْخ): اعلم أن الله تعالى أمر الصادقين الذين هم أصحاب الإلهام الخاصة والمحدثين والمتكلمين والحكماء المتألهين والواصلين العارفين والمتحققين أن يظهروا بعض مقاماتهم وحالاتهم التي بينهم وبين الله وما يليق بحالهم للطالبيين ويعرفوا أحوال أهل الولاية في زمانهم الخلق ليتركوا بهم ويصلوا إلى الله ببركاتهم. قال النبي اصحبوا مع الله فإن لم تستطيعوا فاستصحبوا مع من يصحب مع الله لثوصلكم بركات صحبته إلى الله. فإن المعارف الالهية والأسرار الأزلية الغير المتناهية والعلوم الدينية التي سميت بالعلم الباطن الذي أودعه الله تعالى في قلوبهم. قال النبي (ص) سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عن علم الباطن فقال هو سر بيني وبين أوليائي وأحبائي وأصفياي أودعته في قلوبهم لا يطلع عليه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل. فأخذ الله الميثاق منهم على أن يوصلوه إلى مستحقه.⁹

Görüldüğü gibi Bitlisî, ehl-i kitap ile ilgili olan bir âyeti tamamen bağlamından kopararak, tasavvuf ehli hakkında olduğunu söylemekte ve bunu bazı hadislerle de dayandırmaktadır. Ona göre, kendilerinden söz alınanlar ilhâm sahipleri, muhaddesler,¹⁰ mütekellimin, mutasavvıf filozoflar ve âriflerdir. Çünkü Allah bâtin

⁷ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, vr. 191b.

⁸ Sadece Furkân sûresi 25/21. âyet ile Rahmân sûresinin tefsirinden sonra “işâre ve te'vîl” başlığını kullanmıştır. Bunun sehven yazıldığı kanaatindeyiz. (bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, vr. 197a; a.e., C. IV, vr. 142a.)

⁹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 215a.

¹⁰ Kendilerine ilhâm gelen, gaybden sesler işiten, meleklerin kendilerine bilgi getirdiği veliler. (Bkz. Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 253).

ilmini onların kalplerine yerleştirmiştir. Bu yorumun âyetin içeriğiyle ilgisinin olmadığı aşikârdır.

II. İŞÂRÎ KAYNAKLARI

Müellifimiz her ne kadar mukaddimede işârî kaynaklarının adını zikretmemişse de kendisinden önceki manevî mirastan faydalanmış ve tasavvufî tefsirlerden de alıntılar yapmıştır. Bitlisî'nin, görüşlerinden istifade ettiği sûfî otoritelerden biri de Cafer Sâdık'tır. Bitlisî'nin Ca'fer Sâdık dışında Rûzbihân Baklî'den de çok istifade ettiği görülmektedir. Bunların yanı sıra İbn Arabî, İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî el-Maktûl, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi mutasavvıflardan da çok istifade etmiştir. Biz bu başlık altında Ca'fer Sâdık, Rûzbihân Baklî ve Sa'lebî'yi ele alacağız. Çünkü bu mutasavvıflardan çok alıntı yaptığı için bunları örneklendirmek istiyoruz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî tefsirinde Hz. Ali'nin manevî şahsiyetine özel bir önem atfetmektedir. Bundan dolayı da onun işârî kanakları arasında Hz. Ali'ye de yer verilecektir.

A. Ca'fer Sâdık'a Nisbet Edilen Tefsir

Hasan Basrî işârî tefsir tarihi içinde ilk sûfî müfessir olarak gösterilse de, ona ait bir eser elimizde mevcut olmadığından, elde mevcut ilk işârî tefsirin İmam Cafer Sâdık'a nispet edilen tefsir olduğu kabul edilmektedir.¹¹ Bitlisî, özellikle tefsirinin işâre ve't-te'vîl bölümünde Ca'fer Sâdık'tan çokça alıntı yapmaktadır. Bu alıntılar esnasında Bitlisî, rivâyet zincirini zikretmeden doğrudan قال الصادق diyerek nakilde bulunmaktadır. Bu nakiller, Ca'fer Sâdık'a nisbet edilen tefsirin içinde uzun bir rivâyet zinciri halinde yer almaktadır.¹² Ca'fer Sâdık'a nisbet edilen tefsirin onun olmayabileceği ihtimali üzerinde de durulmaktadır. Süleyman Ateş'e göre bu tefsir Ca'fer Sâdık veya Muhammed Bâkır'a ait değildir. Ona göre bu tefsirdeki tasavvufî kavramlar Ca'fer Sâdık'ın yaşadığı çağda kullanılmayan kavramlardır. Ayrıca bu

¹¹ Yunus Emre Gördük, "İmam Cafer Sâdık'a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu," s. 106.

¹² Ca'fer Sâdık'ın rivâyet zinciri için bkz. Ca'fer Sâdık'a nisbet edilen tefsir, Süleymaniyae Ktp., Nâfîz Paşa, nr. 65, vr. 2ab. Yunus Emre Gördük, "İmam Cafer Sâdık'a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu," s. 124.

tefsir, Sülemî'nin hakâikinde başka sûfilere de atfedilmiştir. Üslûbundan da sonraki çağların mahsulü olduğu açıktır.¹³ Bu tefsir üzerinde bir doktora çalışması yapan Yunus Emre Gördük ise bu tefsir hakkında kanaatlerini şöyle dile getirmektedir:

“Sonuç olarak eserin Cafer es-Sâdık’a ait olduğunu ispatlamak ne denli zorsa, bütünüyle ona ait olmadığını söylemek te o kadar zor, hatta imkânsızdır. Öncelikle söz konusu nüsha ülkemizde tektir, tarihi bir eserdir, önemli bir belge niteliğindedir ve oldukça orijinal işârî tefsir yorumları içermektedir. Bu yönüyle, içinde İmam Cafer es-Sâdık’ın ismi hiç geçmemiş olsa dahi incelenmeye değer bir eser mahiyetindedir. Bununla beraber İmam Cafer es-Sâdık gibi gerek Sünnî gerekse Şîî bütün Müslümanların ortak değeri olan bir şahsiyetten yapılan tefsir rivayetlerini ihtiva ediyor olması ve kaynaklara da o şekilde geçmesi eseri ayrıca değerli kılmaktadır. İçeriğin belki küçük bir kısmı için, değişik emarelerden yola çıkılarak sonraki devirlere aittir denebilir, ancak bütünsel bir bakışla değerlendirildiğinde İmam Cafer es-Sâdık’tan hiçbir iz taşımadığı iddia edilemez.”¹⁴

Bitlisî zâhirî yönden yaptığı tefsirde kaynaklarının adını genellikle zikretmezken, işârî tefsir kısmında Ca’fer Sâdık’ın ismini çokça zikretmektedir. Bitlisî’nin قال الصادق diyerek yaptığı alıntılar, Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsir ile karşılaştırdığımızda, alıntıların bu eserde de mevcut olduğunu tespit ettik. Bitlisî’nin ona nisbet ederek aktardığı rivâyetlerin çoğunun bu tefsirde yer alması önemlidir. Bu, aynı zamanda, onun bu tefsiri bizzat görmüş olma ihtimalini de güçlendirmektedir. Bunun dışında Bitlisî’nin, Ca’fer Sâdık’a nisbet ettiği tefsir örneklerini, çokça istifade ettiği Sa’lebî’den almış olma ihtimali de bulunmaktadır. Çünkü Sa’lebî de Ca’fer Sâdık’a nisbet ederek çokça nakilde bulunmaktadır. Bitlisî’nin Ca’fer Sâdık’tan yaptığı alıntıların Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde çok olduğu hemen göze çarpmaktadır.

Bitlisî tefsirinin pek çok yerinde قال الصادق عليه السلام diyerek ondan nakillerde bulunmaktadır.¹⁵ Mesela o, Kevser sûresinin tefsirini yaparken, Ca’fer Sâdık’ın bu sûre ile ilgili tefsirinin tamamına yakın bir bölümünü birkaç kelime dışındaki

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, s. 52.

¹⁴ Yunus Emre Gördük, “İmam Cafer Sâdık’a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu,” s. 123-124.

¹⁵ Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsirin içinde de onun isminden sonra عليه السلام ifadesi’nin kısaltılmışı ع harfi kullanılmıştır. (Örnek olarak bkz. Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsir, vr. 3a, 4a, 10a, 12b.)

değişiklikten başka aynen tefsirine almıştır.¹⁶ Yine Bitlisî, *لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ* مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah’adır.”¹⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken, “تُقْيَةً” kelimesinden hareketle takıyyeyi caiz görmüştür. Bu konudaki görüşlerinin kaynağı Râzî olmasına rağmen, Ca’fer Sâdık’ın bu konuyla ilgili bir sözünü aktarmış olması onunla aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Buna göre, kâfir bir kavmin içinde bulunan birisi, canından, malından ve namusundan endişe duyarsa diliyle onlarla iyi geçinebilir. Onlara karşı düşmanlığını belli etmez, aksine sevgi gösterir. Ca’fer Sâdık’ın şöyle dediği rivâyet edilir: “Takıyye vaciptir. Eğer ben bir adamın bana kötü bir söz söylediğini duyarsam sütunun arkasına saklanırım.”¹⁸

Bitlisî’nin daha çok Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ile ilgili hükümleri izah etmesi çok az yerde ise Şi’a’nın mezhebi hükümlerinden bahsetmesi onun ameli olarak ehl-i sünnete mensubiyetine delil olarak görülebilir. Ancak tasavvufî olarak İsnâ’aşariyye’ye yakın durduğu söylenebilir. Onun İsnâ’aşariyye’nin kurucusu sayılan Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsirden çok alıntı yapması bu iddiamızı destekler niteliktedir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi tefsirinin bir yerinde “meşayihimiz böyle düşünmüştür” dedikten sonra ilk sekiz imamın ismini zikretmiştir.

Bitlisî’nin Ehl-i beyt kanalıyla gelen rivâyetlerle tefsir yapması sadece Hz. Ali ve Ca’fer Sâdık’ın sözlerinden ibaret değildir. Bazen de “قال الباقر” diyerek yine Ehl-i beyt kanalıyla gelen başka rivâyetleri de aktarmaktadır. Mesela o, *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ* “Onlar, ille de Allah’ın ve

¹⁶ Karş. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 238b-239a. Ca’fer Sâdık’a nisbet edilen tefsir, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 65, vr. 145ab-146ab.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/28.

¹⁸ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 157ab. Müellifimiz Ca’fer Sâdık’a nisbet edilen bu sözü Sa’lebî’den almıştır. Fakat Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsirde ilgili âyetin tefsiri yapılmamıştır. Dolayısıyla bu söz tefsirinin başka bir yerinde geçse bile bu âyet tefsir edilmediğinden ilgili yerde bu sözü bulamadık. (Bkz. Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsir, vr. 19b-21a.)

meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir!”¹⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken “Bâkır şöyle dedi” diyerek şu açıklamayı nakletmektedir: “Âyetin zâhirine bakmayın, zira kim bu âyetin zâhirine bakarsa kâfir olur. Duymadın mı İblis nefsinin zâhirine baktı ve mel’ûn oldu. Eğer Rabb’in gölge içinde olması caiz olsaydı, gölge ile kuşatılmış olurdu. Kuşatılan şey de ilah olmaya müstahak olmaz.”²⁰

B. el-Keşf ve’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân (Tefsirü’s-Sa’lebî), Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa’lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035)

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müellifimiz işârî tefsirinin kaynağı olarak kalbime doğanları yazdım demektedir. Fakat zâhirî tefsirine kaynaklık eden Sa’lebî’nin el-Keşf ve’l-Beyan adlı tefsirinin, işârî yönü de bulunan bir tefsir olduğu için bu eseri Bitlisî’nin işârî kaynakları arasında da sayabiliriz. Çünkü Sa’lebî tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı kaynakların bir listesini verirken, bu kaynakların arasında Sülemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr*’ine de yer vermektedir. Sa’lebî bu tefsiri bizzat Sülemî’den dinlemiş ve ona okumuştur. Nakle çok önem veren, nahvî ve fikhî meseleleri izah eden, isrâîliyyâta çok yer veren Sa’lebî işârî tefsire de yer vermiştir. Fakat bu yönü ikinci derecede ve Sülemî’nin etkisindedir.²¹ Bitlisî de Ca’fer Sâdık’a, Cüneyd Bağdadi’ye vb. mutasavvıflara atfedilen görüşleri bazen bu eserden aktarmaktadır. Yaptığımız karşılaştırmada Bitlisî Ca’fer Sâdık’a atfedilen görüşleri bu eserden aktardığı gibi doğrudan Ca’fer Sâdık’a nispet edilen tefsirden de aktarmaktadır. Bu alıntılarda Bitlisî çoğu zaman olduğu gibi Sa’lebî’nin adını zikretmeden, mutasavvıfın ismini zikrederek nakilde bulunur. Sa’lebî’nin bu eseri ile ilgili daha önce bilgi verdiğimiz için burada tekrar etmiyoruz.

¹⁹ Bakara, 2/210.

²⁰ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 115a. Ehl-i beytten az da başka imamlardan da riâyetler mevcuttur. Mesela Ali b. Hüseyin’den bir rivâyet için bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 104b.

²¹ Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, s. 96-97.

C. ‘Arâisü’l-Beyân fi Hakâiki’l-Kur’ân, Rûzbihân Baklî Şîrâzî (ö. 606/1209)

Müfessirin tam adı Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî’dir (ö. 606/1209). Bitlisî’nin ismini bazen zikredip bazen de zikretmeden alıntı yaptığı mutasavvıf müfessirlerden biridir. Baklî, (ö. 606/1209) Fesâ’da doğup Şîrâz’da vefat etmiştir. İslâm âleminin en büyük sûfîlerinden biridir. Devrinde büyük bir din ve tasavvuf bilgini olarak tanınan Baklî, tefsir, hadis, tasavvuf ve diğer dini sahalarla ilgili değerli eserler vermiştir. İslâm âleminde özellikle de İran’da tasavvufî edebiyat üzerinde önemli tesirleri olmuştur. Onun eserleri geçmişten günümüze tasavvufla uğraşanların ilgisini çekmiş ve bazı eserlerine şerhler yazılmıştır.²² Baklî’nin on beş yaşına kadar pek çok defa ilâhî cezbeye kapıldığı söylenir. Zikre karşı büyük ilgi duyan Baklî’nin on beş yaşında iken Hızır’ı gördüğü ve bu olayın kendisini tasavvufa yönelttiği ile ilgili menkıbeler anlatılmaktadır. Çağdaşlarının sevgi ve takdirini kazanan Baklî kaynaklarda *âriflerin sultanı*, *âlimlerin burhânı*, *âşıkların misali* ve *abdalların serveri* gibi unvanlarla anılagelmiştir. Baklî vecd halinde Allah ile buluştuğunu söyleyerek bu buluşma esnasında yaşadığı halleri şathiyyât²³ tarzında ifadelerle ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bu şathiyyeleri ile ünlü olduğundan Şeyh-i Şattâh diye de anılır.²⁴ Ayrıca Baklî’nin ilk dönem sûfîlerinin şathiyelerine dair “Şerh-i Şathiyyât” adında bir de eseri mevcuttur. Bu eserde Bâyezîd-i Bistâmî ile Hallâc-ı Mansûr’un şathiyelerine ek olarak kendi mânevî tecrübeleri ile birçok sûfinin şathiyelerinin şerhi bulunmaktadır.²⁵ Pek çok tasavvufî eser yanında Rûzbihân Baklî, *Letâifü’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân* ve *‘Arâisü’l-Beyân fi Hakâiki’l-Kur’ân* (عرائس البيان في حقائق القرآن) isimli iki tefsir kitabı da yazmıştır. Baklî *‘Arâisü’l-Beyân* adlı tefsirinde Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâr, Şiblî, Ebubekir Vâsitî, Sehl Tüsterî

²² Rûzbihân al-Baklî, *Kitâb Maşrab al-Arvâh*, Önsöz, s. III.

²³ Şathiyyât: Sözlükte “hareket etmek, sarsılmak, taşmak” gibi anlamlara gelir. Tasavvuf terimi olarak sûfinin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder. Sûfinin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem’, fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözlerdir. (Bkz. Uludağ, “Şathiye”, s. 370.)

²⁴ Nazif Hoca, “Baklî”, *DİA*, C. IV, s. 545-546.

²⁵ Süleyman Uludağ, “Şerh-i Şathiyyât”, *DİA*, C. XXXVIII, s. 568.

ve Abdurrahman Ali gibi mutasavvıfların görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır.²⁶

Baklî ‘*Arâisü'l-Beyân*’ adlı tefsirinin mukaddimesinde, pek çok tasavvufî makam ve hallerden geçip, mücâhede ve mürâkebe sonucunda, mükâşefe ve müşahedeye ulaştığını bu makam ve hallerde visâl şarabını içip cemâli görmekle manevî sarhoşluğa erdiğini, gaybın açılan kapısından Kur’ân’ın inceliklerini kavradığını ve bunları remizlerle en güzel şekilde beyan ettiğini iddia etmektedir. Bu iddia ile birlikte ilk asırlarda yaşayan mutasavvıfların işârî tefsirlerini inceleyerek onların yolundan gittiğini, onların söylemedikleri şeyleri, Rahmân’ın işareti ile latîf sözlerle ifade ettiğini, kitabının veciz olması için pek çok şeyi de yazmadığını ifade etmektedir.²⁷ İşârî tefsirlerden beğendiği ibâre ve mânaları naklettiğini söyleyen Baklî, Sülemî’nin *el-Hakâik* ve Kuşeyrî’nin *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirlerden çokça istifade etmiştir. Allah’ın muradına ve Resulü’nün sünnetine uygun olması için Cenâb-ı Hakk’a dayanıp ondan yardım istediğini söylemekle beraber, zikrettiği pek çok şeyin Bâtıniyye yorumlarına benzer bir şekilde akıl ve mantık sınırlarının dışına çıktığı görülmektedir.²⁸

Bitlisî’nin Rahmânî bir cezbeyi ins ve cinnin ameline denk sayması, tefsirinin birkaç yerinde *خاطبني الله* diyerek Allah’ın kendisine hitap ettiğini iddia etmesi, onun da “kalbime yazılanları yazdım” demesi, pek çok âyetin tefsirinde Bâtıniyye yorumlarına benzer yorumlarının olması, Baklî’nin onun üzerindeki tesirine örnek olarak sunulabilir. Aşağıda örneğini sunacağımız gibi Bitlisî, Baklî’nin görüşlerinin bazılarını aynen almış bazılarını ise biraz daha geliştirerek, onun izinden gitmiştir.

Bitlisî’nin yararlandığı tefsirinin ‘*Arâis*’ olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, bazen isim vererek bazen de *قيل* lafzıyla bu tefsirden alıntılar yapmaktadır. Mesela o, *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* “Allah Âdem’e bütün

²⁶ Ebu Muhammed Rûzbihân b. Ebî’n-Nasr el-Fesevî Baklî, *Kitabu ‘Abheri’l-Âşıkîn*, tsh. Henry Corbin, Muhammed Mu’in, Tahran, İntişârât-ı Menuçihir, 1987, Mukaddime, s. 64.

²⁷ Baklî, ‘*Arâis*’, s. 12-14.

²⁸ M. Nazif Şahinoğlu, “*Arâisü'l-Beyân*”, *DİA*, C. III, s. 265. Bunun örnekleri için bkz. Tevbe, 9/91, Nahl, 16/81, Neml, 27/20 ve 21, Hac, 22/26. âyetler.

isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arzedip: *Eğer siz sözünüzde sâdık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*²⁹ meâlindeki âyetin işârî yönden te'vîlini yaparken, قال صاحب العرائس diyerek Rûzbihân Baklî'den bir alıntı yapmaktadır. Buna göre, "Allah meleklerle ubûdiyet elbisesini giydirdi, bunun üzerine onlar da ibadetlerini beğendiler. Âdem'e ise rubûbiyet (rû'yet)³⁰ elbisesini giydirdi ve üzerine de sıfatlarını nakşetti. Sonra da onu meleklerle arz etti. Onlar da Hakk elbisesini görür gibi oldular. Bunun üzerine ibadetlerini beğendiklerinden ötürü utandılar. Ve böylece Allah onlara, yaptıkları ibadetler ile rubûbiyetinin artmadığı ve ulûhiyetinden de bir şeyin eksilmediğini göstermek için Âdem'e secde etmelerini emretti."³¹

Bitlisî Baklî'nin bu yorumunu verdikten sonra اعلم diyerek şöyle bir yorum serdetmektedir:

*"İblis Allah'tan başkasının secde edilmeye layık olmadığını bildiği için secde etmekten kaçındı. Sonuç olarak Âdem, Vâhidiyyet ve Ahadiyyet'e aynı anda; İblis ise sadece Ahadiyyet'e mazhar olmuştur. Bunun için Vâhid-i Hakikî'den başkasının secde edilmeye layık olmadığını gördü. Melekler de Vâhidiyyet'e mazhar olduklarından Allah'ın bildirmesi ile Vâhidiyyet ve Ahadiyyet'in sırrını müşâhede ettiler. Ve bu nedenle de secde ettiler. Böylece her ikisi de Allah'ın emrine tutunmakla Hakk'a itaat etmiş oldular."*³²

Bitlisî'nin, yukarıdaki pasajı, اعلم kaydıyla kendi görüşü gibi sunmuş olsa da, Hallâc-ı Mansûr'dan almış olma ihtimali de gözden ırak tutulamaz. Zira Baklî'nin Hallâc-ı Mansûr'dan çok istifade ettiği görülmektedir. Hallâc, *Tavâsin* adlı kitabında buna benzer bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre Şeytan Tûr dağında Hz. Musa ile karşılaşmış. Hz. Musa "Ey İblis seni secde etmekten alıkoyan neydi?" diye sorduğunda o, "Tek ma'bûd davası. Eğer Âdem'e secde etseydim, senin gibi

²⁹ Bakara, 2/31.

³⁰ Bitlisî, Baklî'den yaptığı alıntıda rubûbiyet kavramını kullanmaktadır. 'Arâise baktığımızda ise bu kelimenin rû'yet şeklinde geçtiği görülmektedir. (Bkz. **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 54b. Karş. Baklî, 'Arâis, C. I, s. 43)

³¹ **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 54b. Karş. Baklî, 'Arâis, C. I, s. 43. Bitlisî'ye göre, "Allah Âdem'i, rûhânî, cismânî ve ilâhî âlemlerden seçerek, Zât'ının ve sıfatlarının zuhûruna ayna yaptı. Bu yüzden ona, ta'zîm, tebcîl ve faziletini itiraf etmek için secde edilmesini emretti. Hakikatte secde sadece Allah'a yapılır. Başkasına yapılması şîrktir. Fakat Âdem secde için kible yapılmıştır." (Bkz. **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 54a)

³² **Câmi'û't-Tenzîl**, C. I, vr. 54b.

olurdum. Biliyorsun, sana bir kerecik, ‘Bak şu dağa!’ dendiğinde, hemen bakıverdin. Oysaki bana bin kere secde emredildiği halde, inancıma sımsıkı olan bağılılığımdan dolayı secde etmedim.’ demiştir. Hz. Musa ona, “Fakat emre karşı gelmiş oldun!” dediğinde ise İblis şöyle cevap vermiştir: “O emir değildi. İmtihandı.” Başka bir yerde ise İblis şöyle demektedir: “Bana ebedler boyu ateşiyle azap etse de O’ndan gayrısına eğilmem.”³³ Hallâc’a göre Şeytan imtihan edildiğinin farkına vardığı için secde etmedi. Bitlisî’nin de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Bitlisî bazen kaynağının ismini vererek bazen de قیل kaydıyla alıntı yapmaktadır. Mesela o, Bakara sûresinin 2/17. âyetini tefsir ederken صاحب العرائس diyerek alıntı yapmakta³⁴ 85. âyetin ise işârî yönden te’vîlini yaparken قیل kaydıyla Rûzbihân Baklî’den alıntı yapmaktadır.³⁵

Bitlisî bazen, kaynaklarından, ifadeleri değiştirmeden alıntı yaptığı gibi bazen de mânâyı ifade edecek şekilde kaynağının düşüncelerini kendi ifadeleri ile aktarmaktadır. Mesela Bakara sûresi 2/154. âyetinde Rûzbihân Baklî’nin tefsirinden kendi ifadeleri ile alıntı yapmıştır.³⁶ Yine Bakara sûresi 2/155. âyetteki *korku*’nun yedi çeşidinin olduğu fikrini Rûzbihân Baklî’den almıştır.³⁷

Bitlisî çokça istifade ettiği yukarıda adını zikrettiğimiz kaynakların yanında kendisinden önceki başka mutasavvıfların da görüşlerinden istifade etmiştir. İsimleri az geçse de İmam Gazzâlî,³⁸ Sühreverdî Maktûl, İbn Arabî, Mevlana, Hallac-ı Mansûr, Sehl Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan Basrî, Sırrı Sakatî³⁹ gibi mutasavvıflardan da yararlanmıştır. Bu sayılan isimlerin içinden İbn Arabî’nin etkisi biraz daha fazladır. Bitlisî’nin harf ve sayı sembolizmi konusunda İbn Arabî’nin etkisinde olduğu gibi daha başka konularda da onun etkisini görmek mümkündür. Sayı ve harflerle ilgili ayrı başlıklar halinde örnekler verileceği için başka bir konuda

³³ Yaşar Nuri Öztürk, **Enel Hak İsyanı, Hallâc-ı Mansûr: Darağacında Miraç**, 4. bs., İstanbul, Yeni Boyut, 2011, C. II, s. 231-233.

³⁴ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 34b. Karş. Baklî, ‘**Arâis**, C. I, s. 31.

³⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 71b. Karş. Baklî, ‘**Arâis**, C. I, s. 55.

³⁶ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 91a. Karş. Baklî, ‘**Arâis**, C. I, s. 66.

³⁷ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 91b. Karş. Baklî, ‘**Arâis**, C. I, s. 68.

³⁸ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 201a.

³⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 217a.

örnek vermek faydalı olacaktır. Mesela Bitlisî *وَجَعَلَ أَهْلَهَا شَيْعًا* “*Firavun, (Mısır)* *يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ* *toprağında gerçekten azmış, halkını çeşitli zümrelere bölmüştü. Onlardan bir zümreyi güçsüz buluyor, bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardandı.*”⁴⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamber Efendimizin *الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكرت اختلف* “*Ruhlar, donatılmış askerlerdir. Ezelden tanışanlar birbirini severler, birbirleriyle uyuşamayanlar da bir türlü anlaşamazlar*”⁴¹ hadisine dayanarak Firavun’un öldürdüğü her çocuğun ruhunun, Hz. Musa’nın ruhunu desteklediğini, böylelikle o çocukların gücünün Hz. Musa’da toplandığını söylemektedir.⁴² Bu görüş İbn Arabî’den alınmıştır. Zira İbn Arabî *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserinde Musa Fassında bu görüşünü dile getirmektedir. Ona göre Musa’dan dolayı çocukların öldürülmesindeki hikmet, öldürülen her çocuğun ruhunun Musa’ya yardım olarak dönmesidir. Böylece Musa öldürülen bütün çocukların toplamı olmuştur.⁴³

D. Hz. Ali’den Nakledilen Tefsir Örnekleri ve Şiirler

Bitlisî, gerek zâhirî gerekse işârî yönden yaptığı tefsirde, Hz. Ali’nin sözlerine çok yer verdiğinden, bu konunun ayrı bir başlık halinde ele alınmasının daha uygun olacağını düşündük. Onun tefsiri incelendiğinde Hz. Ali’ye yapılan atıfların çokluğu hemen göze çarpmaktadır. Hatta o Hakikat-i Muhammediyye kavramının yanında Hz. Ali için Hakikat-i Murtazaviyye kavramını kullanmaktadır.⁴⁴ Bu nedenle ilk bakışta onun Şîî bir müellif olduğu izlenimini bile edinmek mümkündür. Bundan dolayı, bu başlık altında Hz. Ali’den yapılan nakiller ele alınacak, Hakikat-i Murtazaviyye konusu ise önemine binanen ayrı bir başlık halinde işlenecektir.

⁴⁰ Kasas, 28/4.

⁴¹ Buhârî, Enbiyâ, 60/2, h. no: 3336, (II/452).

⁴² *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 219b.

⁴³ İbn Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, şerh, Mustafa b. Süleyman Bâlizâde, Beyrût, Dârü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2007, s. 285-286; İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, çev. ve şerh, Ekrem Demirli, 2. bs., İstanbul, Kabcacı Yay., s. 218.

⁴⁴ Bu kavramı ayrı bir başlık halinde ele aldık.

Bitlisî, Hz. Ali'den nakilde bulunurken, pek çok farklı isim ve sıfat kullanmaktadır. Bazen o, Hz. Ali için *Âdemü'l-evliyâ*, '*aleyhi's-selâm*,⁴⁵ veya *Âdemü'l-evliyâ Aliyyü'l-mürteza kerremellahü vechehu*,⁴⁶ bazen *Emirü'l-mü'minîn*,⁴⁷ bazen de *Ali*, *kerremellahü vechehu* bazen de *Ali b. Ebî Tâlip*, *radiyallahü anh*⁴⁸ bazen de *Sâhibu hilafeti'l-'uzmâ*⁴⁹ ifadelerini kullanmaktadır. Sadece bir yerde rasladığımız *Ademü'l-enbiyâ* ve *Nûhu'l-evliyâ Ali b. Ebi Tâlib* kavramları *Âdemü'l-evliyâ* kavramı ile aynı anlamda kullanılmıştır. *Âdemü'l-evliyâ* kavramını çok kullanan Bitlisî, bunu Hz. Ali'ye nisbet edilen ve kendisinin de içinde bulunduğu pek çok mutasavvıf tarafından şerh edilen *Hutbetü'l-Beyân* isimli hutbeden ilhâm alarak türetmiştir. Çünkü bu hutbede Hz. Ali'nin kendisi için şöyle dediği rivâyet edilmektedir:⁵⁰ "...أنا آدم الأول ، أنا نوح الأول..." Bitlisî de buradan hareketle *Âdemü'l-evliyâ*, *Ademü'l-enbiyâ* ve *Nûhu'l-evliyâ* kavramlarını ortaya atmaktadır. *Âdemü'l-evliyâ* kavramının Muhammed Nurbahş tarafından da kullanıldığı görülmektedir.⁵¹

Hz. Ali'ye ayrı bir önem atfedilmesi tasavvufta yaygındır. Mesela Halvetî şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi hilafeti *sûrî* ve *mânevî* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre *Sûrî* hilâfet, şeriatın zâhirinde adâleti sağlamak için görev yapmaktır. Hz. Peygamber'den (a.s) sonra Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin (r.a) hilâfet görevini sırasıyla üstlenmeleri buna örnektir. *Mânevî* hilâfet ise şeriatın bâtını için nasb olunmuştur. Bununla ilgili ahkâm da Hz. Peygamber'den (a.s) sonra Hz. Ali'ye intikal etmiştir. Bütün sahabe, bâtın ilmiyle ilgili kalbî kemâlâtı Hz. Ali'den alıp, ona tabi olmuşlardır. Tasavvufta Hz. Ali'nin evliyânın Ser Çeşmesi olarak görülmesi bundan dolayıdır.⁵² Buradan hareketle, Bitlisî'nin Hz. Ali için kullandığı *Ademü'l-evliyâ* ifadesi de ser çeşme-i evliyâ anlamında değerlendirilebilir.

⁴⁵ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, 5a.

⁴⁶ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, 6b.

⁴⁷ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, 15b.

⁴⁸ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, 16a; C. III, vr. 211b.

⁴⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 53a.

⁵⁰ Bitlisî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyan*, vr. 35b, 39b.

⁵¹ Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ*, nr. 3702, vr. 86b.

⁵² Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı

Bitlisî zaman zaman farklı kıraatlere işaret ederken onun, Hz. Ali'ye ait okuyuşları tercih ettiği göze çarpmaktadır. Mesela o, *فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ*, “Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafkların) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁵³ meâlindeki âyetin tefsirinde Beyzâvî'yi kaynak olarak kullanmıştır. Onun kaynağı Beyzâvî, *موص* kelimesini, Hamza, Kisaî, Ya'kup ve Ebu Bekir'in *muvasşin* şeklinde farklı okuduklarını aktarırken, Bitlisî ise Hz. Ali'nin *جنفا* kelimesini *حيفا* şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁵⁴ Bitlisî aynı yaklaşımı, âyetlerin sebep-i nüzûllerini aktarırken de göstermektedir. Mesela o, *يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”⁵⁵ meâlindeki âyetin sebep-i nüzûlü olarak gösterilen Hz. Ali'nin velâyetinin insanlara duyurulması hadisesini Sa'lebî'den pek çok rivâyet içinden seçerek almıştır.⁵⁶ Bitlisî'nin şiirle çok az istişhâd ettiği daha önce ifade edilmişti. Mesela o, Beyzâvî'den veya Zemahşerî'den alıntı yaptığında çoğunlukla bu müelliflerin delil olarak getirdikleri şiirleri kullanmamıştır. Fakat *“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*” *Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür*”⁵⁷ âyetini tefsir ederken kaynak olarak Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserinden yararlanmış ve buradaki, Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'nın vefatında inşâd ettiği şiiri eserine almıştır.⁵⁸

Seb'a Risalesi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 8 (2007), sayı: 18, s.59-60. (s. 43-63)

⁵³ Bakara, 2/182.

⁵⁴ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 99b.

⁵⁵ Mâide, 5/67.

⁵⁶ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 10a.

⁵⁷ Bakara, 2/110.

⁵⁸ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 77b. Söz konusu şiirin beyitleri şöyledir:

لَكَلَّ اجْتِمَاعٍ مِنْ خَلِيلِينَ فَرَقَةً وَكَلَّ الَّذِي دُونَ الْفِرَاقِ قَلِيلٌ
وَإِنْ افْتَقَادِي وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا يَدُومُ خَلِيلٌ

Başka bir şiir örneği için bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, 206b.

Bitlisî bazen de Hz. Ali'nin münâcâtlarını aktarmaktadır: Mesela o, Bakara 2/213. âyeti işârî yönden yorumlarken Hz. Ali'nin şöyle bir münâcâtını nakletmektedir. "الهي لم ارتكب الذنوب والخطايا جرءة مني ولا استخفا لحقك لكن سبق به علمك و جرى به قلمك" Buna göre Hz. Ali "Ey Allah'ım ben cür'et göstererek veya seni hafife alarak günah işlemedim. Fakat hüküm daha önce böyle cereyan etmiş kalem de böyle yazmıştır." demektedir.⁵⁹

Yine Bitlisî وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُمْ لَا يَكُونُوا فِي عَذَابٍ إِلَّا لَمَّا فَعَلُوا مُعْتَدًا لَّهِ شُرَكَاءَ يَكْفُرُونَ "Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tevbe-istiğfar ederler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler."⁶⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken tevbenin kabul şartlarını Hz. Ali'nin sözleri ile tefsir etmektedir. Ona göre, tevbe ancak altı şartla sahih olur: 1-Geçmişe pişmanlık, 2-Farzları iade etmek, 3-Mazlumin hakkını geri vermek, 4-Hasımlardan helâllik dilemek, 5-Günahlara dönmemeyi istemek, 6-Nefsini Allah'a itaat için eğitmek.⁶¹

Bu örneklerin dışında, Bitlisî'nin Hz. Ali'ye nispet ederek aktardığı ve şathiyyât olarak değerlendirilen bazı sözler de tefsirde çokça yer almaktadır. Bu örnekler çeşitli şekillerde te'vîl edilse bile, okunduğunda ilk akla gelen anlamları itibarıyla İslâm'ın ruhuna uymamaktadır. Bunun yanı sıra bu sözlerin Hz. Ali'ye ait olmasına şüphe ile bakanlar da olmuştur.

Sahâbe arasında fesahat yönünden güçlü olması sebebiyle en fazla şathiye Hz. Ali'ye nisbet edilmektedir.⁶² Onun ağzından çıktığı kabul edilen *Hutbetü'l-Beyân* da bu kapsamdadır. Bitlisî hem bu hutbeyi şerh etmiş hem de bu hutbeden çok istifade etmiştir. Onun bu hutbeden yaptığı alıntıların âyetlerin mânasına bir katkısının olmadığı görülmektedir. Bu konu ile ilgili aktaracağımız birkaç örnek, Bitlisî'nin

⁵⁹ Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 118a. Başka bir örnek için bkz. Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 113a.

⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/135.

⁶¹ Câmi'u't-Tenzîl, C. I, vr. 199b.

⁶² Uludağ, "Şathiye", s. 370.

Hız. Ali'ye nisbet ettiği sözlerin âyetlerin bağlamıyla ilgisinin olup olmadığı daha net ortaya konulacaktır.

Bitlisî “De ki: ‘Ey Kitab ehli! (Gerçeği) görüp bildiğiniz halde niçin Allah’ın yolunu eğri ve çelişkili göstermeğe yeltenerek inananları Allah’ın yolundan çevirmeye kalkşıyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”⁶³ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hız. Ali’ye atfedilen bu hutbeden bazı nakillerde bulunmaktadır. Bu şathiyyatta Hız. Ali şöyle demektedir: “Ben içinden on iki pınarın fişkırđı kayayım, ben Allah’ın kendisi ile darb-ı mesel verdiği sineğim. Ben ilk Âdem’im ve ilk Nuh’um. Ben ateşe atıldığında İbrahim’im. Ben Musa’nın ateş aldığı nurum”⁶⁴

Görüldüğu gibi Bitlisî’nin, Hız. Ali’ye dayandırarak naklettiği sözlerin âyetin içeriği ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Aynı sözler başka âyetlerin tefsirinde de kullanıldığı için bu kadar ile yetiniyoruz. Bu konunun bir kısmına Bitlisî’nin Hız. Ali’nin manevî şahsiyeti için kullandığı Hakikat-i Murtazaviyye başlığı altında da değinilecektir.

Bitlisî’nin Hız. Ali’yi ön plana çıkarması onun Şi’a mezhebine mensup olduğunu göstermez. Zira pek çok Sünnî müellif ehl-i beyt veya Hız. Ali’nin faziletine dair risâleler kaleme almışlardır. Bilindiği gibi tarikatların bazıları manevî silsilesini Hız. Ebubekir’e bazıları da Hız. Ali’ye dayandırmaktadır.⁶⁵ Manevî silsilesini Hız. Ali’ye ulaştıranlara Şiî diyemeyeceğimiz gibi Bitlisî’ye de Şiî diyemeyiz. Zira tefsirinin pek çok yerinde Hulefâ-yi Râşidîn ile ilgili övgü ifadelerine rastlanmaktadır.

İslâm tarihinde Hız. Ali’nin bu kadar ön plana çıkmasının pek çok siyasi, sosyal, kültürel ve dini sebebi olabilir. Bunları burada saymak konumuzun dışında olduğu için Bitlisî’nin bu konuyla ilişkisini vermekle yetineceğiz.

İslâm dünyasında, siyasi karışıklığın bulunduğu yer ve zamanlarda, halk kitleleri kendilerini tasavvufun sıcak iklimine bırakmışlardır. Bu dönemlerde gelişen fityân ve ihvân teşkilatları halkın tasavvufa olan ilgisini daha da arttırmıştır. Böyle bir

⁶³ Al-i İmrân, 3/99.

⁶⁴ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 185b. Aynı ifadeler C.II, vr. 2b’de de geçiyor.

⁶⁵ Necdet Tosun, “Sıddîkıyye”, **DİA**, C. XXXVII, s. 98.

ortamda Hz. Ali, bölgedeki sûfî ve ahî grupların çoğunun *fetâ* ve *mevlâsı* olarak kabul edilmiştir.⁶⁶ Bitlisî'nin yaşadığı çağ, siyasi çekişmelerin ve çalkantıların olduğu bir çağdır. Dolayısıyla bu yer ve zamanda da Hz. Ali hem siyasi hem de manevî bir öncü olarak kabul edilmiş olabilir. Bitlisî'nin yukarıda anılan ve Hz. Ali için kullandığı yüceltici ifadeler de bunu göstermektedir. Diğer bir sebep de şu olabilir. Bitlisî'nin yaşadığı ve tefsirini yazdığı yer olan Tebriz aynı zamanda ehl-i bey'te aşırı sevgi besleyen kitlelerin mesken tuttuğu bir merkezdir. Nitekim Bitlisî'nin vefatına yakın bir tarihte on iki imam inancının esas alındığı Safevî devletinin kuruluşu da bunu göstermektedir. Bundan dolayı Bitlisî, tefsirini yazarken bu kitleyi kendisine hedef olarak seçtiği için Hz. Ali'ye tefsirinde özel bir yer ayırmış olabilir. Bu sosyolojik sebeplerin yanından psikolojik sebepleri de göz ardı edemeyiz. Zira Bitlisî'nin tabi olduğu Nûrbahşî tarikatının kurucusu Muhammed Nûrbahş da soyunu ehl-i beyt'e dayandırıyor. Bu durumun da Bitlisî'nin tefsirinde Hz. Ali'den çok nakilde bulunmasına etki etmiş olduğu düşünülebilir.⁶⁷

III. CAMİU'T-TENZİL VE'T-TE'VİL'DE ZÂHİR-BÂTIN DENGESİ

Tezimizin kavramsal çerçeve başlığı altında zâhir ve bâtın kavramlarının anlamları açıklandığı için burada bu kavramlarla ilgili bilgiler tekrar edilmeyecektir. Bu kavramların anlamları verilirken de ifade edildiği gibi âyerlerin var olduğu ileri sürülen bâtın anlamlarının geçerliliği zâhir anlama aykırı düşmemesidir. Bunun için bu ana başlık altında onun tefsirindeki zâhir ve bâtın dengesi çeşitli açılardan ele alınacak ve onun yorumlarının Kur'ân'ın zâhirî anlamına uygunluğu ortaya konulacaktır.

Bitlisî'nin bu iki kavram çerçevesinde yaptığı bazı yorumları onun bu konudaki yaklaşımını sağlıklı bir şekilde değerlendirmemize yardımcı olmaktadır. Zira onun, bazı kavramları açıklarken zâhir ve bâtın dengesini gözetmeye çalıştığı

⁶⁶ Mazlum Uyar, "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Kasım, 2000-Nisan, 2001, yıl, 2, S: 7-8, s. 92.

⁶⁷ Bu konunun ayrıntıları için tezimizin "Nûrbahşîyye Tarikatına İntisâbı" başlığına bakılabilir.

görülmektedir. Örneğin İslâm kavramını açıklarken onu, zâhir ve bâtın diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre zâhir İslâm, dil ile ikrâr edip, dinin erkânını yerine getirmektir. Bunu Cibrîl hadisinde geçen “İslam, Allah’tan başka ilah olmadığına Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inanmandır” ifadelerine dayandırmaktadır. Yine ona göre zâhir İslâm, insan bedeninin Allah’ın emirlerine teslim olmasıdır. Bâtın İslâm ise, kalbin Allah’ın nûruyla inşirâh bulmasıdır. Buna da “Allah’ın göğsünü İslam’a açtığı, böylece Rabbinden bir nûr üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?”⁶⁸ meâlindeki âyete dayandırmaktadır. Bâtın İslâm kalbin teslim olması, ruhun Allah’ın ezeli hükümlerine, cüz’i ve küllî kaza ve kadere tâbi olup, böylece Allah’ın nûruyla aydınlanıp cehennemden karanlıklarından uzaklaşmasıdır.⁶⁹ Zâhir İslâm kişiyi cismânî arzulardan, bâtın İslâm ise rûhî cezalardan (eziyetlerden) korumaktadır. Bitlisî, rûhî eziyet veya cezayı نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ (6) اَلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْاَفْدَةِ (7) اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ (8) فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ (9) “Allah’ın, tutuşturulmuş, (yandıkça) tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateşidir. Onlar (bu ateşin içinde) uzatılmış sütunlara bağlanmışlar ve o vaziyette o (ateş) üzerlerine kapatılmıştır.”⁷⁰ âyetlerine dayandırmaktadır. Ona göre zâhir ve bâtın İslâm dengesini gerçekleştirebilen kişi, ilme’l-yakîn ile hükmedebilir ve Allah’tan başka Mâlik olmadığına, mülkün O’na ait olduğuna kesin kanaat getirebilir. Böylece O’na ibadet ve hamd etmeğe layık bir kul olur.⁷¹ Bitlisî aynı metodu namaz için de uygulamakta ve onu da zâhir ve bâtın namaz diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre, zâhir namaz ta’dil-i erkân ile kılınan namaz; bâtın namaz ise ilâhî isimleri ve rûbûbî sıfatları ilke edinmiş kâinatın hakikatlerini gerçekleştirme ve bunların halleri ile ahlaklanmadır.⁷²

Bitlisî Bakara sûresi, 2/279. âyetteki لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ “...ne zülmediniz ne de zülme uğrayınız...” kısmını tefsir ederken din ve dünya dengesini gözetmeyi tavsiye ederek şöyle söylemektedir: “Ey rûhanî kuvvetler, nefsânî ve cismânî kuvvetleri aslî ihtiyaçlarından tamamen men ederek onlara zulmetmeyiniz. Çünkü böyle yapmak

⁶⁸ Zümer, 39/22.

⁶⁹ Câmi’u’t-Tenzîl, C. I, 12a.

⁷⁰ Hümeze, 104/6-9.

⁷¹ Câmi’u’t-Tenzîl, C. I, 12a-12b.

⁷² Câmi’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 23a.

nefsi köreltir. Nefsin hükümlerine de tamamen boyun eğerek zülme de uğramayın.”⁷³ Kemal derecesine ulaşmak için riyâzâtı tavsiye eden bir mutasavvıfın bu konuda itidal çağrısı yapması çok önemlidir. Bu tutumunu “*Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttakiler için şüphesiz ki âhiret yurdu daha hayırlıdır...*”⁷⁴ meâlindeki âyetin tefsirinde de göstermektedir. Ona göre dünya yerilmiş ve kınanmış olsa da, ahiretin tarlası ve ahiret saadetini kazanmaya vesiledir. Bu nedenle dünya olmasaydı ahiret de olmazdı. Bitlisî dünya ve ahiret dengesi ile ilgili görüşlerini şu hadislerle de desteklemektedir: *من حسن إسلام تركه ما لا يعنيه* “Kişinin malayaniyi terketmesi İslam’ının güzelliğindendir”,⁷⁵ “Dünyayı unutmayın çünkü o ahiretin tarlasıdır.”⁷⁶

Daha önce de ifade edildiği gibi, Bitlisî’nin âyetleri rivâyet ve dirâyet açısından zâhirî yönden tefsir ettikten sonra “işâre ve te’vîl” veya “te’vîl ve işâre” başlığı altında işârî yönden te’vîl etmesi, onun, Kur’ân’ın zâhirî manasını öncelediği, âyetlerin işârî yorumlarının zâhirî manayı gölgelemesine izin vermek istemediği izlenimini edinmek mümkündür. Yer yer fıkha dair ahkâmı zikretmesi, mezheplerin görüşlerini mukayese etmesi, kelâmî konularda yorum yapması, onun zâhir-bâtın dengesini koruduğunu göstermektedir. Onun bu tavrı, tefsirini İsmâîlî-Bâtınî düşünceden ayıran en önemli özellik olarak değerlendirilebilir.⁷⁷

Bitlisî’nin zihninde madde ve mânâ dünyalarının aynı ağırlıkta yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bunun tefsirine de yansımaları mânâ âlemindeki hayata verdiği önemin bir göstergesidir. Birçok yerde onun din ve dünya işlerinin bir dengede yürütülmesi gerektiğini ısrarla vurguladığı görülmektedir. Örneğin riyazatta denge tavsiyesi, İslâm’da ruhbanlığın olmadığını ısrarla vurgulaması ve bu görüşlerini Peygamber Efendimiz’in hadisleri ile desteklemesi madde ve mânâ bütünlüğüne verdiği önemin bir belirtisidir.⁷⁸

⁷³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 146a.

⁷⁴ En‘âm, 6/32.

⁷⁵ Tirmizî, Zühd, 11, (2318, 2319); Muvatta, Hüsnü’l-Hulk, 3, (2, 903).

⁷⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 35b.

⁷⁷ Bu konunun ayrıntılarını tezimizin “Bâtınîliğin İzleri” başlığı altında işleyeceğiz.

⁷⁸ Örnek olarak bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 106b, C. II, 15a, 75b, 76a.

A. Âyetin Zâhirine Muvâfık İşârî Yorumları

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî'nin işârî yorumlarını, çoğu zaman âyetin zâhirî manası ile bağdaştırmak mümkün olmamaktadır. Ancak bazı âyetlerde işârî mânânın âyetin içeriğine ve vermek istediği mesaja uygun düştüğü görülmektedir. Mesela o, *“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”*⁷⁹ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, yine zâhir ve bâtın ayırımını yaparak şöyle bir yorum getirmektedir: *“Emanetleri zâhirde ve bâtında ehline verin. Zâhire gelince bu yöneticilik, makam ve mevki, ilimler ve kanunlardan ibaret olan dünya işleridir. Bâtına gelince insanların ve devletlerin değişmesiyle değişmeyen asırlarca süzülerek gelen hakikat ilimleridir. İnsan medeni bir varlıktır. Yaşamak için başkalarına ihtiyaç duyar. Çünkü sanat ve zanaatın tamamı sadece bir kişide toplanmaz. Bilakis tüm fertlere dağıtılmış ve taksim edilmiştir. Her sanat ve zanaat Allah'tan sahibine bir emanettir. Mal ve evlatlar da böyledir. Ma'rifetullah, müşâhede, mebde' ve me'âd ile ilgili bilgiler de nebilerin, velilerin, hükemânın ve ulemânın yanında birer emanettir.”*⁸⁰ Bitlisî'nin burada yaptığı yorum hem âyetin bağlamına hem de âyetin vermek istediği mesaja uygun düşmektedir. Çünkü buradaki emanet genel ve özel hukuktan insanların emanet zimmetiyle ilgili olan fiili, sözlü veya itikadi, maddi veya manevî, mali ve mali olmayan hukukun hepsini kapsamaktadır.⁸¹ Bu âyetin iniş sebebi hakkındaki meşhur olan rivayet de şudur: *“Mekke'nin fethi günü Resulullah Mekke'ye girdiği zaman Kâbe'nin anahtar taşıyıcısı olan Osman b. Talha b. Abdüddar kapıyı kilitlemiş, anahtarını Resulullah'a (s.a.v.) teslim etmekten kaçınmış, 'Allah'ın elçisi olduğunu bilseydim engel olmazdım.' demiş. Derhal Hz. Ali de Osman'ı tutmuş, kolunu bükmüş anahtarı alıp Kâbe'nin kapısını açmış ve Resulullah (a.s) Kâbe'ye girip iki rekât namaz kılmış idi. Çıktığı zaman, amcası Hz. Abbas anahtarın kendine verilmesini ve eskiden sorumluluğunda bulunan Zemzem sakalığı (hacılara su dağıtma vazifesi) ile beraber sedânetin (yani Kâbe kapıcılığının) birleştirilmesini istedi. Bunun üzerine bu âyet indirildi. Bundan dolayı Hz.*

⁷⁹ Nisâ, 4/58.

⁸⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 241b-242a.

⁸¹ Elmalılı, **Hak Dîni**, C. II, s. 533.

Peygamber (a.s) anahtarları Osman'a geri vermesini ve ona teslim etmesini ve kendisinden özür dilemesini Hz. Ali'ye emretti. Hz. Ali de anahtarları götürüp özür dileyince Osman: 'Beni zorladın, bana eziyet verdin, sonra geldin (hatanı) düzeltmeye çalışıyorsun.' dedi. Hz. Ali de: 'Senin hakkında Allah Teâlâ âyet indirdi.' deyip âyeti okudu. Bunun üzerine Osman, şehadet getirerek hemen müslüman oldu."⁸² Bitlisî'nin bu âyetle ilgili yaptığı işârî yorum, âyetin sebep-i nüzûlü ile de uygun düşmektedir. Hemen belirtelim ki onun işârî yönden yaptığı yorumların bu örnekte olduğu gibi âyetlerin bağlamına uygunluğu son derece azdır.

“Ey İMAN EDENLER! ALLAH'IN SİZİ HELÂL KILDIĞI İYİ VE GÜZEL ŞEYLERİ HARAM SAYMAYIN, SINIRI DA AŞMAYIN. ALLAH SINIRI AŞANLARI SEVMİZ.”⁸³ meâlindeki âyeti tefsir ederken, sürekli ibadet etmek ve evlenmemek üzere birbiri ile ahitleşen sahabeler ile ilgili rivâyeti aktararak, Hz. Peygamberin onlara yaptığı uyarıyı aktarmaktadır. Burada da Bitlisî Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılmanın doğru olmadığını bunun ruhbanlık gibi olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
“İman edip salih ameller işleyenlere gelince -ki biz kişiye ancak gücünün yettiğini yükleriz- işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedi kalıcıdırlar.”⁸⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken bu âyetin, irşâdın şartlarını ortaya koyduğunu söylemektedir. Ona göre mürşidin sâlikin mizacını çok iyi tanınması gerekir. Beden ve dimağının kapasitesini iyi bilmeli ki, ona göre riyâzât ve mücâhede uygulamalıdır. Mesela eğer sâlik kendini hayvânî gıdalardan alıkoyamıyorsa onu fazla aç bırakmamalıdır. Üstelik onu bu gıdaları yemekten tamamen men etmesi de caiz olmaz.⁸⁶ Daha önce ifade edildiği gibi Bitlisî'nin işârî yorumlarının âyetin zâhirî ile uygunluğu çok sınırlıdır. Bu nedenle bu konuda bu kadar örnekle yetiniyoruz. Onun

⁸² Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî Vâhidî, **Esbâbu'n-Nüzûl**, tah. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Demmâm, Dâru'l-İslâh, 1996, s. 157-158.

⁸³ Mâide, 5/87.

⁸⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C.II, vr. 15a.

⁸⁵ A'râf, 7/42.

⁸⁶ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 88b.

bâtınî yorumlar olarak değerlendirilebilecek, âyetin zâhirine uymayan te'vîlleri ile ilgili ise daha fazla örnek verilecektir.

B. Âyetin Zâhirine Muhalif İşârî Yorumları (Bâtınî Yorumları)

Tefsir tarihi boyunca pek çok mutasavvıf “kalbine ilka” edilen bilgi veya Bitlisî'nin dediği gibi “kalbine yazılan”lar ile Kur'ân'ı işârî yönden te'vîl ettiğini iddia etmiştir. Bu mutasavvıfların pek çoğunun yaptığı âyet yorumlarını, zaman zaman âyetin zâhirî ile bağdaştırmak mümkün olmamıştır. Ehl-i Sünnete bağlı müfessirlerin çoğu işârî tefsirin geçerliliğini, zâhirî tefsire uygunluk olarak belirlemişlerse de, bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâmı esas alan mutasavvıflar⁸⁷ ile Bâtınîyye-İsmâîlîyye ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye gibi Şîî fırkalar daha çok bâtına itibar etmişlerdir. Bu bakımdan irfân ehlinin Kur'ân'ı yorumlarken, sınırları belirlenemeyen, doğruluk ve yanlışlığı nesnel kriterlerle test edilmesi mümkün olmayan sırî-bâtınî bir bilgiye sahip oldukları iddiasından hareketle Kur'ân metninin anlam potansiyelini sezgileri ve muhayyileleri oranında genişletmişlerdir.⁸⁸ Bitlisî'nin de âyetlere getirdiği işârî yorumları, çoğu zaman âyetin zâhirî ile bağdaştırmak zor olabilmektedir. Onun, eserinin mukaddimesinde, işârî yönden istifade ettiği kaynakları saymayıp, kalbine doğan bilgileri yazdım demesine rağmen Hz. Ali, Rûzbihân Baklî, Ca'fer Sâdık ve daha pek mutasavvıftan nakillerde bulunması, onun tefsirindeki işârî yorumların tümünün ona ait olmadığını göstermektedir. Nitekim aynı durum başka tasavvufî tefsirler için de söylenebilir. Kur'ân'ı işârî yönden, kalbine ilka edilen keşfî bilgi ile tefsir ettiğini söyleyen pek çok mutasavvıf, gönlüne doğrudan Allah tarafından atılmış olma şartını taşımamaktadır. Çünkü mevcut işârî tefsirlerde yer alan yorumların çoğu, önceki işârî tefsirlerden nakledildiği gözden kaçmamaktadır.⁸⁹

وَأَذَّ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاسْتَرَوْا بِهِ
ثَمَنًا قَلِيلًا فَيَسْتَرُونَ “Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu (Kitabı)

⁸⁷ Bu konunun ayrıntıları için bkz. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 5, s. 85-96.

⁸⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, İstanbul, Düşün Yay., 2011, s. 16.

⁸⁹ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, S: 24, s. 106

mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alış veriş ne kadar kötüdür."⁹⁰ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, "Allah'ın özel ilhâm sahiplerine, muhaddeslere,⁹¹ mütekellimlere, hükemây-ı müteellihine,⁹² âriflere, bazı makamları ve halleri izhar etmelerini; zamanlarında yaşayan velâyet ehlini halka tanıtmalarını emretmiş ki halk da onlara iştirak etsinler ve onların bereketiyle Allah'a vasıl olsunlar" demektedir. Bitlisî bu düşüncesini "اصحبوا الله، فإن لم تستطيعوا فاصحبوا من يصحب الله، لتوصلكم بركات صحبتته إلى صحبتة الله" "Allah ile birlikte olun eğer yapamıyorsanız, Allah ile birlikte olanlarla birlikte olun ki onların sohbetinin bereketi sizi Allah'a ulaştırsın"⁹³ hadisi ile desteklemektedir.⁹⁴ Yine Bitlisî Peygamber Efendimiz'in Cebrâil'e bâtin ilmini sorduğunu, onun da bu soruyu Allah'a ilettiğini, Allah'ın da Cebrail'e bâtin ilmin evliyânın kalplerinde olduğu şeklinde cevap verdiğini iddia etmektedir. Bitlisî görüşlerini şu hadis ile de desteklemektedir: "Allah ile oturmak kimi sevindiriyorsa, o tasavvuf ehli ile otursun."⁹⁵

Bitlisî Hz. Âdem'e yasaklanan ağaç ile ilgili olarak da bazı işârî yorumlar yapmaktadır. Bitlisî'ye göre bu ağaç nazar ve fikir yolu olabilir. O, Tîn sûresindeki incir ve zeytini de buna uygun olarak tefsir etmektedir.⁹⁶ Ona göre incir nazârî kuvvet, zeytin ise amelî kuvvettir. Ona göre Şeytan Âdem'e secde etmekten kaçındığında nazar ve fikir ile karşı koymuştur.⁹⁷ İmam Ca'fer Sâdık'tan pek çok alıntı yapan Bitlisî'nin, incir ve zeytine İmam Ca'fer Sâdık gibi bir mânâ vermediği

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/187.

⁹¹ Kendilerine ilhâm gelen, gaybden sesler işiten, meleklerin kendilerine bilgi getirdiği veliler. (Bkz. Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 253).

⁹² Bitlisî'nin kullandığı bu kavram felsefe ile tasavvufu birleştiren kişiler için kullanılır. Batı dillerindeki karşılığı teosofidir. Bitlisî bazen de bu kavramın yerine aynı anlamda hükemâ-i ilâhîyeyi kullanmaktadır.

⁹³ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 215a. (Kaynağı tespit edilemedi).

⁹⁴ Bitlisî'nin işari yorumlarını âyetlerin zahiri ile bağdaştırmak çok zordur. Fakat bu yorumlarını desteklemek için kullandığı hadisler yorumlarını destekler niteliktedir. Ancak çoğu zaman bu hadisleri sahih kaynaklarda bulmak mümkün görünmemektedir.

⁹⁵ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 215a. (Kaynağı tespit edilemedi).

⁹⁶ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 232b

⁹⁷ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 56; (Bitlisî Abese sûresi, 80/29. âyetteki وزيتونا kelimesine amelî; ونخلا kelimesine ise nazârî kuvvet anlamını vermektedir. (Bkz. a.e, C. III, vr. 215a.)

görülmektedir. Çünkü İmam Ca'fer Sâdık'a göre incir ve zeytin Ebubekir ve Ömer; Tûr ve Beledü'l-emîn'den maksad da Ali ve Osman'dır. Diğer bir rivâyette ise Tîn Hasan, Zeytûn Hüseyin, Tûr Ali, Beledü'l-emîn ise Fatimatü'z-Zehra'dır.⁹⁸ Burada da Bitlisî yöntem olarak bâtınîlerin yöntemini kullanarak âyetin literal anlamıyla ilgisiz bir yorum geliştirmiştir.

Bitlisî kevnî âyetleri, zâhirî tefsir kısmında, günümüz astronomi ilminin verilerine çok yakın bilgilerle tefsir etmekte iken, işârî bölümde ise gök ve yer kelimelerine mecâz anlamlar yüklemektedir. Mesela o, خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ “Allah gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır. İşte bunda inananlar için bir ibret vardır.”⁹⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken göklerden kastın, duyu ile idrâk edilemeyen ulvî varlıklar; yerden kastın ise zâhir ve bâtın duyularla idrâk edilen, şekli, hey'eti ve sûreti olan varlıklar olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Bitlisî'nin bu yorumunun da âyetin bağlamı ile ilgisinin olmadığı açıktır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendi döneminin bilim ve kültür seviyesini göstermesi açısından son derece bilimsel verilerle âyeti izah eden Bitlisî, işârî yönden aynı âyetlerin anlam alanını olabildiğince geniş tutması, indî yorumlara da pek çok kere kapı aralamıştır. Mesela Bitlisî, bâtınî te'vîl metodunu uygulayarak abdest, teyemmüm ve namaz ile ilgili olan âyeti çok farklı yorumlayabilmektedir. O, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”¹⁰¹ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken toprak anlamındaki

⁹⁸ Gördük, “İmam Cafer Sâdık'a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsirve Metodu,” s. 116.

⁹⁹ Ankebût, 29/44.

¹⁰⁰ Câmi'u't-Tenzîl, C. III, vr. 232a.

¹⁰¹ Nisâ, 4/43.

صَبِيحًا kelimesinin zamanın imamına veya mürşid-i kâmile işaret ettiğini düşünerek, mürşidin taşınması gereken şartları sıralamaktadır. Bu şartlar arasında keşif sahibi olması gerektiğini söyleyen Bitlisî, bu tür bir keşfin ilk defa peygamberlerde zühûr ettiğini, bu peygamberlerin başında da Hz. İdrîs'in geldiğini söylemektedir. Bitlisî'nin bu görüşünü "hükiye" kaydıyla bir olaya dayandırması kaynağın belirsizliği konusunda da ipucu niteliğini taşımaktadır. Hikâye şöyledir: "Anlatılır ki İdrîs peygamber âlem-i histen âlem-i kuds'e çekilerek zuhal yıldızının merkezine (yörüngesine) oturmuştur. Zuhâl yıldızı ile birlikte otuz sene o yörüngede dolaşarak seyyâre yıldızlarının halleri, hareketleri, durumları, kemmiyetleri ve keyfiyetleri onda inkişaf etmiştir. Bundan sonra o tekrar his âlemine dönmüş ve orada gördüklerini anlatmıştır."¹⁰²

Yine Bitlisî, رُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ يَزُكُّ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ “İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.”¹⁰³ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, âyetteki, zâhirî yönden “kâfir olanlar için dünya hayatı cazip kılındı” şeklinde anlaşılan bölümünü, “sülûkleri esnasında Allah’ı müşâhede eden seyr ile’l-Allah’ta olanlardır. Bunlar dünyayı terk etmişlerdir” şeklinde tefsir etmektedir. “Onlar iman edenler ile alay ederler” şeklinde tercüme edilecek âyetin bu kısmını ise “onlar yani seyr ile’l-Allah olanlar, seyr mine’l-Allah’ta olanlarla alay ediyorlar.” Bitlisî’ye göre kavs-ı ‘urûc yani iniş serüvenini tamamlayıp yükselenler, henüz yayın iniş kısmında olanlarla alay etmektedirler. Çünkü ‘urûcta olanlar, dünyayı terk etmiştir. Nüzûlda olanlar ise henüz inmektedirler.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi Bitlisî, tamamen bu dünya hayatındaki bir inkârdan söz eden âyetteki كَفَرُوا

¹⁰² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 238ab. Bitlisî aynı bilgileri وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ﴿٥٦﴾ “Kitap’ta İdrîs’i de an. Şüphesiz o doğru sözlü bir kimse, bir nebi idi. Onu yüce bir makama yükselttik.” (Meryem, 19/56-57.) âyetlerinin tefsirinde de tekrarlamaktadır. (Bkz. Câmî‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 128ab. Bitlisî’nin, kaynağını belirtmese de, İbn Arabî’den etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Çünkü İbn Arabî de Fütûhât adlı eserinde aynı bilgileri vermektedir. Bkz. İbn Arabî, Fütûhât, II, 439. Ayrıca bkz. Veysel Akkaya, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de İdrîs Peygamber, MÜSBE, İstanbul, 2009, s. 62 vd. Yayımlanmamış Doktora Tezi)

¹⁰³ Bakara, 2/212.

¹⁰⁴ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 115a.

kelimesinin, “bir şeyin üzerini örtmek ve bir şeyi görmezden gelmek” şeklindeki sözlük anlamından hareketle, Hakk’a ulaşmış sâlikin dünyayı görmezden gelmesi anlamında kullanmıştır. İman edenler anlamındaki اَلَّذِينَ اٰمَنُوا ifadelerini ise henüz seyr-i sülûkunu tamamlamamış kişiler için kullanmıştır.

Görüldüğü gibi ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından işârî tefsirin geçerlilik şartları arasında zâhir mânâyı uygunluk şart koşulduğu halde Bitlisî’nin çoğu yorumlarının bu sınırı aştığı görülmektedir. Mesela o, “*De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını verimiz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız.*”¹⁰⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken bu âyette geçen “*çocuklarınızı öldürmeyin*” ifadesini, ilminizin neticesini ve zâhir ve bâtın amellerinizin mi’râcını saklamayınız, şeklinde te’vîl etmektedir. “*Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın*” kısmını ise şatahat ve kerâmetleri izhar etmeyin. Çünkü gizliden kasıt ilâhî sırlar ve rabbânî hal ve makamlardır. Bunlar da rab ile kul arasında olan şeylerdir. Bunları açığa vurmak sır perdesini ihlal etmektir. Dolayısıyla rübûbiyyet sırrını ifşa etmek küfürdür, şeklinde te’vîl etmektedir. Ona göre âlimler bu yüzden Hallâc’ın öldürülmesine fetva vermişlerdir. O, “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın*” kısmını ruhbanlık yasağı şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre, Hristiyanların yaptığı gibi bedenini yeme, içme, tedavi, hareket etme ve dinlenme gibi ihtiyaçlarını ihmal etmemek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber “İslâm’da ruhbanlık yoktur”¹⁰⁶ buyurmuştur.¹⁰⁷ Bitlisî bu görüşünü şu âyetlerle de desteklemektedir: “*De ki: ‘Allah’ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?’ De ki: ‘Onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır.’*”¹⁰⁸

¹⁰⁵ En’âm, 6/151.

¹⁰⁶ Bu söz Aclûnî’nin Keşfü’l-Hafa’sında geçmektedir. Aclûnî İbn Hacer’in “Bu lafızla hiçbir yerde görmedim” sözünü de nakletmektedir. (Bkz. Aclûnî, **Keşfü’l-Hafa**, C. II, s. 377 (h. no: 3154).

¹⁰⁷ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C.II, vr. 75b-76a.

¹⁰⁸ A’râf, 7/32.

*“Allah’ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez”*¹⁰⁹ Bitlisî’nin yukarıdaki En‘âm sûresi 6/151. âyetinde geçen *“Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın”* ifadeleri için ruhbanlık yasağına işaret ettiğini söylemesi, İslâm’ın vermek istediği mesaja uygun olsa da söz konusu âyetin bağlamı ile ilgisiz olduğu açıktır. Ancak onun bu görüşü kanıt olarak ileri sürdüğü âyetlerin bağlamına uygun düştüğü görülmektedir. Bitlisî bazen tarihi olayları da işârî yorumlara tabi tutmaktadır. Mesela o, *وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ* *“Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk”*¹¹⁰ âyetini işârî yönden te’vîl ederken, denizi Tevhid-i sıfat denizine; Firavun’u ve askerlerini, kötülüğe, çokluğa ve şehvetin karanlıklarına çağıran güçlere; Hz. Musa’yı da nazarî ve amelî kuvvetleri olan ruha benzetmiştir. Ona göre başarı, ancak düşman helak olduğunda mümkün hale gelir. Burada şöyle bir tenbih de vardır: Sülûk ehli ancak ihtiyarî ölümle¹¹¹ makam, hâl ve temkin sahibi olur. Nefisle beraber bu makamlarda ve hallerde bulunmak firavunluktur.¹¹² Başka bir yorumunda ise müellifimiz, Hz. Musa’nın ruha, Firavun’un nefs-i emareye, Sâmirî’nin nefs-i levvâmeye, Hz. Harun’un kalbe, buzağının insan tabiatındaki aceleciliğe; Tûr-i sînâ’nın ilk tecellinin mahalline; kavim ise cismânî ve rûhanî kuvvetlere işaret olduğunu söylemektedir. Yine *“Sonra, onun ardından birçok peygamberi kendi toplumlarına gönderdik. Onlara apaçık mucizeler getirdiler. Fakat onlar önceden yalanlamakta oldukları şeye inanacak değillerdi. İşte biz haddi aşanların kalplerini böylece mühürleriz.”*¹¹³ meâlindeki âyeti te’vîl ederken gönderilen peygamberlerden Hz. Hûd’u akla, Hz. Sâlih’i ruha, Hz. İbrâhim’i kalbe ve Hz. Lût’u da nefse benzetmiştir.¹¹⁴ Tarihi olayların içinde yer alan şahsiyetlerin,

¹⁰⁹ Kasas, 28/77.

¹¹⁰ Bakara, 2/50.

¹¹¹ İhtiyarî ölüm ölmeden önce ölmenin sırrına ermektir.

¹¹² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 62a.

¹¹³ Yûnus, 10/74.

¹¹⁴ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 194a. Bitlisî A‘râf sûresi 133. Âyetinde geçen çekirgeyi kuvve-i mütehayyileye, haşerâtı kuvve-i vehimeye, kurbağayı kuvve-i ameliyeye, kanı ise nefse tabi olan ruhun suretine benzetmiştir. (Bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 102a)

bu tür sırrî-bâtınî yorumlara tabi tutulması, dünya işlerimizi düzenlerken olaylardan almamız gereken dersi gölgeleyebilmektedir. Bunun için Kur'ân kıssalarının ibret alınması gereken ve dünya hayatını düzenleyen birer yol işareti gibi değerlendirilmesi daha uygundur.

Bitlisî Peygamber Efendimiz'in hayatındaki siyasi bazı mücadeleleri de işârî yönden bir yoruma tabi tutmaktadır. O, “*Sizinle savaşınlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.*”¹¹⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken *savaşı* seyr-i sülûk olarak yorumlamaktadır. Ona göre Allah en büyük cihad olan seyr-i sülûkün adâbını terbiyesini emretmektedir. Bu mânevî seyir esnasında Allah, bizi O'na ulaştıracak yolun üzerindeki tüm engelleri yok etmemizi emretmektedir. Bu engeller zâhirde ibadet gibi görünse de eğer Allah'tan alıkoyuyorsa yok etmek gerekir. Çünkü Peygamberimiz “*Nice Kur'ân okuyan vardır, Kur'ân ona lanet eder...*” buyurmuştur. Bitlisî seyr-i sülûkte aşırıya kaçmamak gerektiğini de âyet meâlindeki “*aşırı gitmeyin*” ifadesine dayanarak söylemektedir. Ona göre bundan kasıt, nefis ile cihad esnasında i'tidâl sınırını aşmamak gereğidir. Ki bu da bazı cahillerin âdetidir. Çünkü Peygamber Efendimiz “İslâm'da ruhbanlık yoktur” buyurmuştur.¹¹⁶ Bitlisî buradaki savaşı bir anlamda nefis ile savaş olarak değerlendirmekte ve nefsânî arzu ve heveslerin tutsağı haline gelmemek gerektiğini tavsiye etmektedir. Âyetin bağlamında nefis ile mücadele olmasa da mânâ âlemini maddi âlem kadar önemseyen bir sûfînin bu bâtın anlamı düşünmesi hoş görülebilir. Bu anlam İslâm'ın ruhuna ve vermek istediği mesaja uygun düşse de âyetin ilk akla gelen anlamıyla ilgisi bulunmamaktadır. Zira bu âyet Müslümanlara, güçlendikten sonra düşmanla savaşabilecekleri iznini vermektedir.

Bitlisî'nin buna benzer yorumlarını, başka âyetlerde de görmek mümkündür. Mesela o, *وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ* “*Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır...*”¹¹⁷ meâlindeki âyette yer alan

¹¹⁵ Bakara, 2/190.

¹¹⁶ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 106b.

¹¹⁷ Bakara, 2/191.

“Onları yakaladığınız yerde öldürün...” ifadelerini, “ilâhî tecellîleri müşâhede eden rûhanî kuvvetlerin, nefsânî kuvvetlere karşı savaşmalarını emrediyor” şeklinde te’vîl etmektedir. Yine aynı âyette geçen *fitne* kelimesini ise cehl-i mürekkep ve şirk-i hafî; *katl* kelimesini ise nefs-i emârenin öldürülmesi şeklinde te’vîl etmektedir.¹¹⁸

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
“(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever.”¹¹⁹ meâlindeki âyeti işârî yönden yorumlarken, âyetteki “Allah yolunda harcayın” ifadesi ile ilim, amel ve ahlakın kastedildiğini söylemektedir. “Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın” ifadeleri için ise “nazarî kuvvet, vehmî idrak, değersiz ameller ve ahlâk-ı rediyye ile kendinizi tehlikeye atmayın, çünkü bu haktan uzaklaşmadır” demektedir.¹²⁰ Bitlisî’nin âyetleri işârî yönden te’vîl ederken âyetleri bağlamından tamamen koparması ile ilgili örnekler çoktur. Arzettiğimiz bu örneklerin onun bu konudaki yaklaşım tarzını ortaya koyduğu kanaatindeyiz. Bitlisî, bazen âyetlerle ilgisiz olduğu halde yaşadığı manevî tecrübelerini aktarmaktadır. Bu tecrübeleri şathiyyât olarak değerlendirdiğimiz için ayrı bir başlık halinde ele almanın daha yararlı olduğu düşüncesindeyiz.

C. Bitlisî’nin Şathiyyât Kabilinden Yorumları

Bitlisî tefsirinin pek çok yerinde Allah’ın kendisine hitap ettiğini veya yakaza halinde iken Peygamber Efendimiz ile Hz. Ali’yi gördüğünü ve onlarla muhabbet ettiğini ve en önemlisi de cinlerle evlendiğini iddia ettiği için biz onun bu görüşlerini böyle bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

Sözlükte hareket etmek, sarsılmak, taşmak, kıpırdamak vb. anlamlara gelen şatah kelimesi, terim olarak zâhirî itibarıyla şer’î hükümlere aykırı düşen veya ne kastedildiği kolay kolay anlaşılmayan kapalı veya sembolik söz anlamında kullanılmaktadır.¹²¹ Şatah, sâlikin ölçüsüz ve dikkatsizce manevî sarhoşluk halinde

¹¹⁸ Câmî’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 108b.

¹¹⁹ Bakara, 2/195.

¹²⁰ Câmî’u’t-Tenzîl, C.I, vr. 109a.

¹²¹ Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 327;

iken sarffettiği sözlerdir.¹²² Bu sözler aşırı tecellî ve feyz alan velîlerden zuhûr eder. Dıştan bakınca hiçbir manası yokmuş gibi görünen bu sözler, sûfinin rûhânî yükselişte ulaştığı varlık alanı dikkate alındığında bir anlam kazanmaktadır.¹²³ Sûfinin vecd ve istiğrak halinde söylediği bu tür sözlerin muhtevasında bir iddia bulunmaktadır.¹²⁴ İbn Haldun'a göre sûfiler şathiyeleri bilerek ve kasten söylemedikleri için kınanamazlar. Çünkü onlar âlem-i histen âlem-i gayba geçtikleri için kalplerine, istemeden bazı mânâlar gelmektedir. Bu durumda onlar da cebir altındaki kişi gibi mükellef değildir. Çünkü cebir altında olan mâzur görülmüştür.¹²⁵

Bitlisî de ârifin şatahatlarının mazur görülebileceğini söylemektedir. O, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ *“Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez”*¹²⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken şöyle demektedir:

“Allah bana ey Hüsameddin Ali diye hitap ederek, benden ne istiyorsun dedi. Ben de dedim ki ‘Ya Rabbî ne ulûhiyye-i mahza, ne rubûbbiyye-i sarfa ne de sadece ‘abdiyyete razıyım. Senden sadece cem’iyyet-i ilahiyye ve kevnîyye ile gerçekleştiren fakr-ı tam ve kemâl-i ubûdiyyeti istiyorum.”¹²⁷

Bitlisî’ye göre cem’iyyet makamına ulaşmış bir ârif “Ben Rabbimden iki sene büyüğüm”¹²⁸ ya da tersini söyleyerek şatahatta bulunursa o mazurdur. Çünkü bu büyüklenme fakr ve ubûdiyyettir.

Bitlisî bu tür manevî tecrübelerini aktarırken âyetleri genellikle bağlamından koparmaktadır. Mesela o, فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا, *“Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bununla ancak onlara dünya hayatında azap etmeyi ve canlarının kâfir olarak*

¹²² Tehânevî, *Istîlâhâtî'l-Fünûn*, C. I, s. 1028; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 202.

¹²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 595.

¹²⁴ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, C. XXXVIII, s. 370.

¹²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 438.

¹²⁶ Mâide, 5/87.

¹²⁷ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 16b. Söz konusu ifadeler şöyledir: إِنَّ اللَّهَ خَاطَبَنِي يَا أَيُّهَا الْحَسَامُ عَلَيَّ مَا تَرِيدُ مِنِّي قُلْتُ يَا رَبِّي لَا أَرْضَى لَا بِالْأُلُوهِيَةِ الْمُحَضَّبَةِ وَلَا بِالرَّبُوبِيَةِ الَّتِي الصَّرْفَةُ وَلَا بِالْعَبْدِيَّةِ فَقَطْ بَلْ أُرِيدُ مِنْكَ الْفَقْرَ التَّامَ وَكَمَالَ الْعِبَادِيَّةِ الَّتِي لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالْجَمْعِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْكَوْنِيَّةِ.

¹²⁸ (فالعبد العارف في هذه الحالة إن تشطح بأني أكبر وأكبر من ربي بسنتين على ما قيل إنني أقل من ربي بسنتين فهو معذور وذلك الكبر هو الفقر والعبودية.) Bu sözün İbn Arabî’ye ait olduğu söylenmektedir. (Bkz. Tehânevî, *Istîlâhâtî'l-Fünûn*, s. 1028.)

çıkmasını istiyor."¹²⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken âyeti bağlamından kopararak cinlerden bahsetmekte onların çok hızlı çoğaldıklarını söylemekte daha da ilginç onlarla evlendiğini iddia etmektedir. Bitlisî bir cin ile birlikte arkadaşlık ettiğini, Allah'ın ona bu cini Allah'a davet etmesini emrettiğini söylemektedir. Yine o, bu davet sonucunda bu cinin, insanî kemâle erdikten sonra kendisine kızını nikâhladığını ve onun da yirmi çocuk doğurduğunu, bu çocuklardan her birinin de sonsuz sayıda çocuğunun olduğunu iddia etmektedir.¹³⁰

Bu metin ilginç olduğu için orijinalini buraya almak istiyoruz.

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ : من حيث الكثرة والتنوع أما كثرة الأموال والجهل وما سائر (?)¹³¹ ويعاطفه وهو الافتراء والكذب وغير ذلك فظاهر إذ العالم والعارف معدود والجهال غير معدودة وغير محصورة وكذا المؤمن الصادق والكافر الكاذب المنافق وأما الأولاد فإن كان العطف للبيان فظاهر وإن كان غيره فإن الأعيان الظلّية والأكوان العدمية وهي الأهرمليات والأغوال والشياطين والجان فإن هذه الأعيان في أنفسهم كثيرة فإن توالدهم كثير دفعي ليس كتوالد الأعيان النورية الجمالية بأنها لكونها متأخرة في الوجود وظاهرة في الشهود يكون تولدهم مشروطا بشروط كثيرة فيكون أقل من توالد الأكوان الظلّية العدمية وكذا توالدهم ليس كتوالد الإنسان والحيوانات والنباتات إذ توالد الأعيان الظلّية لكونهم بسائط عدمية إنما يكون بالنفخ و نفث النفس في النفس القابلة فيظهر من واحد منها في ساعة واحدة أعداد كثيرة كما ورد في الخبر وربما يتحقق الأعيان النورية بما هو ثابت في الأكوان الظلّية كما ورد لي فإني بعد أن صاحبت تَهْمَنْتُ¹³² الجنّي وأمرني الله أن أدعوه إلى الله وبتكميله واستكمالهِ وتحقق بالكمالات الإنسانية قد ناكح بنته لي فباشرته بالنفخ فيها فولد منها عشرون مولودا ويولد من كلّ منها أولاد غيرمتناهية وذلك لأن النتيجة تابعة لأخسر المقدمتين.

Bitlisî Cin sûresi 1. âyeti¹³³ tefsir ederken de yukarıda ki metinde *تَهْمَنْتُ* (Tehemten)¹³⁴ şeklinde okuduğumuz cin ile başka bir görüşmesini anlatmaktadır. Bu

¹²⁹ Tevbe, 9/55.

¹³⁰ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C.II, vr. 153b-154a.

¹³¹ Kelime okunamadı.

¹³² اسم من أسماء الجنّ

¹³³ "De ki: Bana, cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinledikleri ve kendi toplumlarına gidip şöyle söyledikleri vahyedildi: 'Biz hayranlık uyandıran bir Kur'an (ilâhî kelâm) dinledik."

¹³⁴ Bu isim aynı zamanda İran'ın milli kahramanlarından Rüstem-i Zâl'ın da lakabıdır. Bu ismi bu şekilde harekelenememizin gerekçesi budur. Zira Bitlisî bu kültürün içinde bu tefsiri yazmıştır. (Bkz. Nimet Yıldırım, "Rüstem-i Zâl", *DİA*, C. XXXV, s. 294-295)

görüşmede söz konusu cin, Bitlisî'ye kendisi ikiyüz, babası ise onbin yaşında iken Hz. Peygamber ile görüştüğünü ve Müslüman olduğunu aktarmaktadır.¹³⁵

Bitlisî *الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ* “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir.”¹³⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken büyük bir iddiada bulunmaktadır. O, âyetin “...Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür...” ibarelerini şu şekilde te’vîl etmektedir: “Allah’tan Allah’a ve Allah ile seyir’de onların ilâhî, kevnî, ‘ubûdî, vücûdî ve ‘ademî câmi’yyetleri için. Ben bu halde ve makamda bunları yazarken Allah bana hitap etti: Ey Hüsâm, ben Allah’ım. Seni tüm zâtî, esmâî, ef’âlî, asârî, vücûdî tecellî ve şühûdî zuhûrî kelimelerin tamamında kendim gibi yaptım.”¹³⁷ Bitlisî’nin burada kullandığı dil mecâz, işaret ve remizlerle örülü olduğu için çoğu zaman da anlaşılması güçleşmektedir. Yukarıda tercümesini verdiğimiz tasavvufî kelime ve remizlerle örülü metnin orijinalini sunmak istiyoruz:

أَكْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ لِجَامَعِيَّتِهِمُ الْإِلَهِيَّةَ وَالْكُونِيَّةَ وَالْعِبُودِيَّةَ وَالْوُجُودِيَّةَ وَالْعَدَمِيَّةَ فِي السَّيْرِ مِنَ اللَّهِ وَإِلَى اللَّهِ وَفِي اللَّهِ فَلَمَّا تَحَقَّقَتْ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ وَالْمَقَامِ حِينَ الْكِتَابَةِ الْمَرَامِ خَاطِبُنِي اللَّهُ بِأَنَّكَ يَا حَسَامَ اللَّهُ أَنَا وَأَنَا اللَّهُ وَجَعَلْتَنِي مِثْلِي فِي جَمِيعِ الْكَلِمَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَالْأَسْمَائِيَّةِ وَالْأَفْعَالِيَّةِ وَالْآثَارِيَّةِ وَالتَّجَلِّيَّاتِ الْوُجُودِيَّةِ وَالظُّهُورَاتِ الشَّهَوِيَّةِ.

Bitlisî’nin bunların dışında şathiyyât kabilinden pek çok yorumuna rastlamak mümkündür. Bu şathiyyâtların âyetlerle bağlantısını kurmak mümkün görünmemektedir. Bu şathiyyâtların en ilginç olanını buraya almak istiyoruz. Bitlisî *وَدَرُّوا ظَاهَرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ* “Günahın açığını da bırakın, gizlisini de. Çünkü günah kazananlar yaptıkları karşılığında cezalandırılacaklardır”¹³⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, yaşadığı manevî bir tecrübeyi şöyle aktarmaktadır:

¹³⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 193ab.

¹³⁶ Tevbe, 9/20.

¹³⁷ Câmi‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 146a.

¹³⁸ En‘âm, 6/120.

“Ben Tebriz’de bu makamı yazarken, yaz mevsiminde, güneş aslan burcunda ve havanın oldukça sıcak ve gökyüzünün apaçık olduğu bir anda bir bulut gördüm. Ben bu halde iken aniden şimşekler çakmaya başladı ve ardından Allah bana şöyle hitap etti: ‘Ey Hüsâmeddîn Ali! Sayıları çok olan ve kuşatılamayan ilâhî askerlerden bir grup ile azametlerinden ve heybetlerinden kimsenin göremediği ve görmeye güç yetiremeyeceği bir ordu, gayb hazinelerinin batı tarafından çıktılar. Onlara benim, herşeyin evveli ve âhiri olan ya Vâhide’l-bâkî ismi a‘zamımla yönel ve onları karşıla.’ Ben onlara bu isimle yöneldiğimde ve mülkünün deymûmiyyetinde ve bekâsında, kendisinden başka diri olmayan ya Hayy ismiyle onları karşıladığımda, bana yöneldiler ve ben onlara ‘Nereden gelip nereye gittiklerini sordum’ onlar da ‘Biz gaybü’l-güyûbtan binlerce ilâhî seneden beridir çıktığımızdan bu yana herhangi bir yeri bilmeyiz’ diye cevap verdiler. Ben onlara ‘İlâhınız kimdir?’ diye sordum. Onlar da ‘Kendimizden başka ilâh bilmeyiz’ dediler. Ben de ‘Sizi kim gaybü’l-güyûbtan çıkardı ise ilâhınız da evvel de ahir de O’dur’ dedim. Bunun üzerine Allah bana, onlara imanı anlatmamı emretti. Ben de onlara ‘Allah’a iman ediniz’ dedim. Onların oldukça azametli ve heybetli dört nefer reisleri vardı. İsimleri de Abdülbâkî, Abdülhayy, Abdülkayyûm ve Abdülhannân idi. Onlar dediler ki ‘Allah da nedir?’ Ben de dedim ki ‘Sizi yaratan ve gaybü’l-güyûbtan çıkarandır’ İmanın altı şartını onlara arzettiğimde, Müslüman oldular ve tebaalarına da iman etmelerini ve Müslüman olmalarını emrettiler. Sonra Allah bana onları irşâd etmemi emretti. Ben de dedim ki ‘Ya Hannân, ya Mennân, ya Azîz, ya Sultân onları irşad etmeye nasıl güç yetirebilirim? Sen benim halimi ve zayıflığımı, onların da azametini, kuvvetini ve çokluklarını en iyi bilensin’ Allah dedi ki, ‘Ey benim Hüsâmeddîn Ali kulum, onların haline bak. İlâhî ateş onların özellikle de reislerinin bâtınını sarmış ve yakmıştır. Onların içlerinde, kalplerinde ve fuâdlarında *‘Allah’ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşi*’ (Hümeze, 104/6-7) öyle bir yanmıştır ki, aklî, nûrî, nefsî, rûhî, berzahî ve hissî göksel varlıklar, bu yangının şiddetinden Allah’a sığınmışlardır. Böylece onlar, nûrî ve zûlmânî hicaplar kalktığı için Allah’ın cemâlini ve celâlini müşâhede etmişlerdir. Böylelikle onlar ulûhiyyet sırlarına ve rubûbiyyet nurlarına muttali olmuşlardır. Allah onları kaf dağına göndermemi emretti. Ehrimen, emlâk, felekî nefisler ve feleklerden oluşan bu gruplardan bana gelenlerin çoğu, mücerred bir nazar ve yönelme ile aradaki hicap kalkmış ve bunların bazıları tecellilere mazhar olmuşlardır.”¹³⁹

Bu tür manevî tecrübelerin doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmadığı için Bitlisî’nin gerçekte böyle bir şeyi yaşamadığını iddia edemeyiz. Ancak bu manevî tecrübesinin âyetin anlaşılmasına herhangi bir katkı sağlamadığı da açıktır. Onun, tefsirinin mukaddimesinde kalbime yazılanları yazdım demesi bu tür

¹³⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 62ab. Bitlisî’nin yaşadığı buna benzer başka bir tecrübe için bkz. a.e., C. IV, vr. 22a.

yorumlara da kapı aralamıştır. Bundan dolayı bizim bu yorumları, onun sahip olduğu tasavvufî anlayış içinde değerlendirmemiz daha isabetli olacaktır.

Bitlisî, وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْنَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتُمْ لَنَا قَالَ النَّارُ مُثْوِيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ “Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, ‘Ey cinler (şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız’ (der). Onların insanlar arasındaki dostları ise, ‘Ey rabbimiz! Biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık’ derler. Allah buyurur ki: ‘Allah’ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir.’ Şüphesiz rabbın hikmet ve ilim sahibidir.”¹⁴⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken de yukarıda bahsi geçen tecrübesine atıfta bulunmaktadır. Bu konuda yaşadığı pek çok sahih tecrübenin olduğunu iddia eden Bitlisî, cinlerden, ehrimenlerden, eğvallerden, iblis ve şeytanlardan pek çok taifenin kendi eliyle, yani kendisinin yaptığı irşâd ile Müslüman olduğunu iddia etmektedir.¹⁴¹ Bitlisî yukarıda geçen manevî tecrübesine “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?..”¹⁴² meâlindeki âyeti tefsir ederken de değinmektedir. Bu konuda bir risale yazdığını da söyleyen Bitlisî, bu manevî tecrübenin h. 892 (m. 1487) senesinde gerçekleştiğini de eklemektedir.¹⁴³ Bu gibi manevî tecrübeler, Bitlisî’nin nebîlik veya ona benzer bir görev iddiasında bulunduğu düşüncesini akla getirebilir. Ancak onun bu tecrübelerini anlatırken böyle bir iddia da bulunmaması bizi bu düşüncelyi ileri sürmemize engel olmaktadır. Bunların yanında o, Allah’tan şefaât yetkisini aldığını da iddia etmektedir. Mesela Bitlisî, وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا “Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbın seni övölmüş bir makama yükseltsin.”¹⁴⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken مَقَامًا مَّحْمُودًا ifadesinin Peygamber Efendimize verilmiş şefaât yetkisi olduğunu söyledikten sonra Allah’ın kendisine de şefaât etme iznini verdiğini ifade

¹⁴⁰ En‘âm, 6/128.

¹⁴¹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 64b.

¹⁴² En‘âm, 6/130.

¹⁴³ Câmî‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 67a. Bitlisî’nin çeşitli âyetlerle ilişkilendirerek “Allah bana şöyle hitap etti” (خاطبني الله) dediğı başka bir örnek için bkz. a.e, C. I, vr. 192a,

¹⁴⁴ İsrâ, 17/79.

etmektedir.¹⁴⁵ Kur’ân’da yer alan şefaât meselesi, büyük oranda, müşriklerin putların şefaât edebileceklerine dair düşüncelerini izale etme amacına yöneliktir. Bunun yanında Kur’ân’da hiçbir peygamberin şefaât edebileceğinden de söz edilmemiştir.¹⁴⁶ Buna rağmen Bitlisî’nin, yaşadığı manevî bir tecrübesine dayanarak kendisine şefaât izninin verildiğini iddia etmesi düşündürücüdür. Bitlisî aynı âyetin tefsirinin devamında da bu sefer Peygamber Efendimiz ile Hz. Ali’yi gördüğünü söylemektedir:¹⁴⁷

“Ben bu makamı yazdığım gece teheccüd namazına kalktım. Namazımı kıldım. Bu makamı yazmaya niyetlendiğimde birden Resûlullah’ı gördüm. O da Âdemü’l-evliyâ Ali el-Murtazâ’ya (kerremellahu vechehu) şöyle emretti: ‘Ey Ali kalk ve cennet elbiselerinden bir elbise (حلة من حل الجنة) getir de onu Hüsâmeddîn Ali’ye giydireyim ve onu şereflendireyim. Aliyyu’l-murtazâ bir elbise getirdi ki onun azameti yeri ve gökleri dolduruyordu. Onu bana giydirdi. Ben onu giyince kendimde hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir kalbin düşünmediği bir izzet, şeref ve onur buldum. Bunun üzerine Emirü’l-Mü’minin Ali (a.s) dediki peh, peh, peh (بخ، بخ، بخ) ey Hüsâmeddîn Allah sana öyle bir şeref bahşetti ki, ne senden öncekiler bu şerefe nail olmuş ve işitmiş ne de senden sonrakiler nail olacak. Ben bu halde secdeye kapandığımda Allah bana şöyle hitap etti: ‘Ey Hüsâmeddîn Ali dilediğini benden isteyebilirsin. Ben de ‘Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru.’ (Bakara, 2/201) ve bizi mukarrebîn ve ebrâr ile haşret. “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin.” (Âl-i İmrân, 3/8) dedikten sonra şunu istedim: ‘Ya Rabbe’l-Erbâb ve Ya Müsebbibe’l-Esbâb, Sultan Rüstem’i¹⁴⁸ yüceltin. Ona dünyevî saltanatını verdin. Onu koru ve ona manevî saltanatı da ver ve onun saltanatını devamlı kıl.’ Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: ‘Ey Hüsâmeddîn Ali benden istediklerin ile istemediklerin sana verildi.’

Bitlisî’nin devrindeki sultana dua etmesi onun siyasi ilişkilerine ışık tuttuğu gibi sultanın dinî yaşantısına da ışık tutmaktadır. Zira Bitlisî, dünyevî saltanatın sultana bahşedildiğini söyledikten sonra manevî saltanatın da bahşedilmesini istemektedir.

¹⁴⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 96b-97a. Söz konusu ifadeler şöyledir: فإني في هذه الحالة كنت متمرضا مشرفا على المرض وكنت أكتب هذا المقام بالتكلف التام فألقى الله جل وعلى في قلبي (؟) فسألت رسول الله (ص) فكيف خالدون في النار فقال لي اشفع لهم أنت قلت ما لي حد فقال الله تبارك وتعالى يا حسام الدين علي اشفع فإني أقبل شفاعتك كان ما كان فشفعت لهم فقبل الله مني هذا من خصائص خاتم الولاية.

¹⁴⁶ Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açısından Kur’ân ve Şefaât**, 2. bs., İstanbul, Pınar Yay., 2008, s. 119, 288, 290.

¹⁴⁷ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 97a. Bitlisî geçmiş kavimlerin nasıl helak olduklarını görmesi ile ilgili zaman ve mekân sınırlarını aşan başka bir tecrübesi için bkz. **a.e.**, C. IV, vr. 125a; Hz. Ali’nin kendisine İsm-i A’zâm’ı öğrettiğine dair tecrübesi için bkz. **a.e.**, C. IV, vr. 141b.)

¹⁴⁸ Miladî 1493 – 1497 yılları arasında Akkoyunlu Devleti’nin tahtında oturan sultan.

Bu isteğini sultanın adaleti gözetmediği veya dini vecibelerini tam yerine getirmediği şeklinde yorumlamak da mümkündür. Ancak bir mutasavvıf olan Bitlisî'nin devleti yöneten sultanın velâyet ehli olmasını da arzu etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu olayın öncesinde Allah'ın kendisine şefa'at iznini verdiğini iddia eden Bitlisî'nin bu izne dayanarak da sultan Rüstem için başarı istemiş olabilir.

Öyle anlaşıyor ki bu tür manevî tecrübelerin Bitlisî'nin katında çok değeri vardır. Çünkü o sadece kendisinin değil aynı zamanda başkasının manevî tecrübelerini de aktarmaktadır. Mesela o, وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ “Eğer yeryüzünde bulunan her şey tümüyle ve onlarla beraber bir o kadarı da zulmedenlerin olsa, kıyamet günü kötü azaptan kurtulmak için elbette onları verirlerdi. Artık, hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından karşılırlarına çıkmıştır.”¹⁴⁹ meâlindeki âyetin Artık, hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından karşılırlarına çıkmıştır ifadelerini tefsir ederken insanların hesaba çekilecek bir amellerinin kalmadığını düşündükleri anda Allah'ın, kimsenin bilmediği şeyleri onların karşılırlarına çıkardıklarını, çünkü Allah'a hiçbir şeyin gizli kalmadığını söyledikten sonra şöyle bir anısını anlatmaktadır:

“Bir gün Hasan Bayındırî (Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan) ile Dede Ömer'i (Rûşenî) gördüm (Allah her ikisini de affetsin). Onlara hallerini sordum. Şöyle dediler: ‘Bize acaip ve garip haller oldu. Allah bizi hesaba çekti. Biz de hesaba çekilmemizin sona erdiğini, verdiğimiz cevaplarımızın tam olduğunu, geride hiçbir şeyin kalmadığını zannettik. Bir de ne görelim! Allah bize amellerimizin sahifelerini ortaya çıkardı ve orada yer alan bizim de bilmediğimiz fiillerimizi bize gösterdi. Bunun üzerine biz de çok utandık. Bundan dolayı bize azap üstüne azap gerekti. Biz de o anda ebedî olarak ölmeyi temenni ettik.’”¹⁵⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sûfler bu tür manevî tecrübeleri vecd ve istiğrak halinde iken yaşadıkları için bunları anlamlandırmak ancak sûfinin içinde bulunduğu hâl ve makam ile mümkün olabilmektedir. Bu manevî tecrübe, ilgili âyetin Artık, hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından karşılırlarına çıkmıştır ifadelerini daha iyi anlamamıza katkı sağlamıştır. Ancak biz bu hesaba çekilmenin nasıl ve nerede gerçekleştiğini anlamlandıramıyoruz. Tasavvufta varlık alanları duyular ötesi ve

¹⁴⁹ Zümer, 39/47.

¹⁵⁰ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 56b.

duyulur âlemler şeklinde tasnif edildiği için bunu, âlem-i histen âlem-i gayba yükselen bir sūfînin yaşayabileceği tecrübeler arasında görmek mümkündür.

Bu tür tecrübeler, kişisel olması, yaşanıp yaşanmaması, bunu yaşadığını söyleyen kişinin ne kadarını betimleyebildiği ve anlattıklarının nesnel olarak doğru bir şekilde nasıl tespit edileceği yönleriyle eleştirilmiştir.¹⁵¹

D. Kuran İlimleri Açısından Câmî‘u’t-Tenzîl’deki Bazı İşârî

Yorumlar

Bitlisî de bütün müfessirler gibi Kur’ân ilimleri ile ilgili meselelere değinmiştir. Bunlarla ilgili örnekler herhangi bir metot çalışmasında bulunabildiği için burada çok fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Sonuç olarak Bitlisî de muhkem-müteşâbih, nasih-mensûh, sebab-i nüzûl, hurûf-u mukatta‘a vb. Kur’ân ilimlerini ilgilendiren meselerde klasik anlayışın dışına çıkmamıştır. Örneğin neshi kabul eden Bitlisî Âl-i İmrân sûresi 3. ve 4. âyetleri¹⁵² tefsir ederken zamanın değişmesi ile ihtiyaçların da değiştiğini bu yüzden Rabbânî hikmetin gereği olarak Allah’ın zamanın ruhuna uygun yeni bir peygamber gönderdiğini, bu nedenle nesh’in gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁵³ Bundan dolayı o, yeri geldikçe nesh edildiğini düşündüğü âyetleri belirtmektedir. Mesela ona göre Yûnus sûresi 10/109. âyeti¹⁵⁴ ile En‘am sûresi 6/106. ve 159. âyetleri¹⁵⁵ seyf âyeti¹⁵⁶ ile nesh olmuştur.¹⁵⁷

¹⁵¹ Hakan Hemşinli, “Özellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2015, s. 98.

¹⁵² “O, sana Kitab’ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat’ı ve İncil’i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti. Furkan’ı da indirdi. Şüphesiz, Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.” (Âl-i İmrân, 3/3-4)

¹⁵³ **Câmî‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 150b.

¹⁵⁴ “(Ey Muhammed!) Sana vahyolunana uy ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır.” (Yûnus, 10/109)

¹⁵⁵ “Ey Muhammed! Sen, Rabbinden sana vahyedilene uy. Ondak başka hiçbir ilah yoktur. Allah’a ortak koşanlardan yüz çevir.” (En‘âm, 6/106); “Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir.” (En‘âm, 6/159)

¹⁵⁶ **Câmî‘u’t-Tenzîl**, C.II, vr. 55b. Seyf âyeti: “Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (Tevbe, 9/5)

Aynı şeyler muhkem ve müteşâbih, sebeb-i nüzûl vb. konularda da söylenebilir. Bitlisî bu konularda zâhirî tefsirde klasik anlayışın dışına çıkmamıştır. Ancak o, Nesh, muhkem ve müteşâbih ile ilgili olarak işârî yorumlar yaptığı için bu başlık altında onun nesh, muhkem ve müteşâbih ile ilgili işârî yorumu verilecektir.

1. Neshin İşârî Yorumu

Bitlisî zâhirî tefsir yaptığı yerde nesh'in tanımını yaptıktan sonra çeşitlerini ve nesh ile ilgili görüşleri özetlemiş ve yeri geldikçe de yukarıda arzedilen örneklerde olduğu gibi nesh edildiğini düşündüğü âyetleri belirtmiştir. İşârî yoruma gelince Bitlisî *“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”*¹⁵⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken ilginç bir yorum getirmektedir. Ona göre, buradaki nesh insandaki bir ahlâkî sıfatın başka bir sıfatla veya tasavvufî bir hâl ve mâkâmın başka bir hâl ve mâkâmla değiştirilmesi demektir. Âyetteki unutturmak ifadesinin ise yukarıda anlatılan sıfat, hâl ve mâkâmların tamamen giderilmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Âyetteki *daha hayırlısını getiririz* ifadesinin ise kötü ahlâkın iyi ahlâka örneğin iffetsizliğin iffete, korkaklığın cesarete, cimriliğin cömertliğe değiştirilmesi gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedir. Bitlisî bu görüşünü *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً* *“Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki alâmet yaptık. Rabbinizden lütf isteyesiniz, yılların sayısını ve hesabını bilirsiniz diye gece alametini giderip gündüz alametini aydınlatıcı kıldık. İşte biz her şeyi açıkça anlattık.”*¹⁵⁹ âyetiyle de desteklemektedir.¹⁶⁰ Pek çok işârî yorumunda âyetleri bağlamından koparıp yorumlayan Bitlisî burada da âyetlere literal anlamlarının dışında anlamlar yüklemiştir. Nesh'in zamanın ve şartların değişmesi ile bazı hükümlerin toplumun

¹⁵⁷ Başka örnekler için bkz. *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 117a, 146a, 147a, 225a.

¹⁵⁸ Bakara, 2/106.

¹⁵⁹ İsrâ, 17/12.

¹⁶⁰ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.I, vr. 77a.

ihtiyaçları doğrultusunda değiştirilmesi olduğu açıktır. Bunun insan ahlâk ve davranışları ile ilgili olduğunu düşünmek isabetsiz bir yorumdur.

2. Muhkem ve Müteşâbihin İşârî Yorumu

Bitlisî Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyeti yorumlarken muhkem ve müteşâbih kavramlarını önce zâhirî yönden tefsir etmektedir. Zâhirî yönden yaptığı yorumlarda klasik anlayışın dışına çıkmamaktadır. Ancak işârî yönden te'vîl ederken bazı felsefî izahlar getirmeye çalışmaktadır. Müellifimiz âyetteki muhkem için kullanılan kitabın asılları anlamına gelen *ummu'l-kitâb* ifadesinden hareketle, muhkemi heyûlâya benzetmiştir. Felsefede âlemin ilk maddesi anlamında kullanılan heyûlâ kavramı, Fârâbî'ye göre, sûretleri kabul etme istidadı; İhvân-ı Safâ'ya göre, sûretleri kabul eden cevher; Aristocu İbn Rüşd'e göre, varlığın meydana gelmesini sağlayan ezeli bir ilim; İbn Arabî'ye göre ise hebâ'dır.¹⁶¹ Kısacası, filozoflara göre heyûlâ, kâinatın aslını teşkil eder. O halde Bitlisî'ye göre de *ummu'l-kitâb* olarak ifade edilen muhkem âyetler de Kur'ân'ın temelini teşkil ettiği için heyûlâdır. Bitlisî âyetteki kitap ifadesini ayn-i kitap; muhkemât ifadesini ise heyûlâ, suver-i ilmiyye ve hakâik-i ilâhiyye şeklinde tefsir etmektedir. Müteşâbihâtı ise suver-i ayniyye ve taayyünât-ı kevnîyye şeklinde tefsir etmektedir. Muhkem ve müteşâbihe farklı anlamlar getiren müellifimiz muhkem ifadesine cevher, esmâ-i ilâhiyyeye mazhar insan-ı kâmil ve ruhlar şeklinde değişik anlamlar yüklerken; müteşâbih ifadesine ise araz, insan-ı kâmil dışında kalan ve henüz gelişimini tamamlamamış insan ve cesetler şeklinde anlamlar da yüklemektedir.¹⁶² Buna göre muhkem âyetler, heyûlânın âlemin ilk maddesini teşkil etmesi gibi Kur'ân'ın özünü teşkil eder. Muhkemin suver-i ilmiyye olması demek İbn Arabî düşüncesindeki a'yânı sâbitenin karşılığı veya Eflatun'un ideaları olarak anlaşılabilir. Çünkü İslâm kaynaklarında Eflatun'un ideaları suretin çoğulu suver ile ifade edilmektedir.¹⁶³ Veya suver-i ilmiyye, varlık mertebelerinden vücûd-i zihniye karşılık gelebilir. Bu bakımdan muhkem âyetler ilm-i ilâhîde var

¹⁶¹ *Hebâ*: Arapça'da toz anlamına gelen bu kelime, içinde âlemdeki bütün suretlerin açıldığı, şekillerin meydana geldiği maddedir. Hebânın vücutta bir aynı yoktur. Ancak içinde bulundurduğu sûretler itibarıyla vardır. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 164; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 262)

¹⁶² *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 154b.

¹⁶³ Mahmut Kaya, "Sûret", *DİA*, C. XXXVII, s. 540.

olan ilâhî gerçeklerdir. Suver-i ayniyye olarak yorumladığı müteşâbih ise vücûd-i hariciye karşılık gelebilir. Bu yüzden de ta‘ayyünât-ı kevnîyye olarak tabir edilmiştir. Yani varlık sahnesine çıkmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Bitlisî’nin mukem ve müteşâbihe verdiği anlamları şöyle tablolaştırabiliriz.

Kitap: Ayn-i Kitap	
Âyetler	
Muhkem Âyetler	Müteşâbih Âyetler
Heyûlâ	Suver-i Ayniyye
Suver-i İlmiyye, Hakâik-i İlâhiyye	Ta‘ayyünât-ı Kevniyye
Cevher	Araz
İnsan-ı Kâmil	Fakir insanlar
Ruhlar	Cesetler

Bir mutasavvıf olan Bitlisî’nin, Allah’ın, içinde âlemin sûretlerini döktüğü şekilsiz madde anlamında bir tasavvuf terimi olan hebâ’yı¹⁶⁴ değil de felsefî bir kavram olan heyûlâ’yı kullanması ilginçtir. Onun başka âyetlerin tefsirinde de felsefî kavramları kullanması ve filozofların görüşlerine yer vermesi, bu alandaki bilgi birikiminin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁵ Mesela o, “Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”¹⁶⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken de heyûlâ kavramını kullanmaktadır. Ona göre âyetteki “hiçbir şey bilmez durumda” olmak ifadesi, insanın heyûlânî akıl durumunda olması demektir.¹⁶⁷ Felsefede heyûlânî akıl durumunda olmak demek insanın hiçbir şey bilmemesi demektir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Hebâ,” **DİA**, C. XVII, s. 147.

¹⁶⁵ Bu konu “Felsefe Açısından Câmi‘u’t-Tenzîl” isimli başlık altında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

¹⁶⁶ Nahl, 17/78.

¹⁶⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 68a.

¹⁶⁸ İbn Sînâ’ya göre “heyûlânî akıl” (el-aklû’l-heyûlânî), bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. (Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, **DİA**, C. II, s. 241). Ayrıca bkz. Cürçânî, **Ta‘rifât**, el-Aklû’l-heyûlânî md. s. 229.

IV. CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL'DE BAZI TASAVUFÎ MESELELER İLE İLGİLİ YORUMLAR

Bitlisî'nin tasavvufî tüm görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması bizim çalışma konumuzun dışında olduğu için bu başlık altında onun, tasavvufun temel kavramları olan akıl, kalb, ruh, nefis, zühd, zikir, şeriat, tarikat, hakikat vb. konular ilgili görüşleri ayrı başlıklar halinde ele alınmadan genel bir çerçeve içinde özetlenecektir. Onun, tasavvufî terbiye ve eğitimi ile ilgili bazı âyetlerden hareketle yaptığı bazı uyarılar da önemine binaen bu çerçevede ele alınacaktır. Daha sonra tasavvufun temel meseleleri arasında yer alan Vahdet-i vücûd, Hakikat-i Muhammediyye ve son olarak da Bitlisî'nin kendi düşünce dünyası içinde yer alan ve Hakikat-i Muhammediyye ile birlikte ele aldığı ve Hz. Ali'nin manevî şahsiyetini ifade eden Hakikat-i Murtazaviyye gibi konular ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır. Bitlisî'nin zihin dünyasının çerçevesini belirleyen ve ona has bir terminoloji ile örülü Devir ve Kevir nazariyesi de ayrı bir başlık halinde işlenecektir.

Bitlisî'nin, tasavvufu, bir hayat tarzı olarak ele aldığı ve bunu kendi hayatında uyguladığı, bunu uygularken de orta yolu tutmaya çalıştığı hem yaptığı açıklamalarından hem de tefsirinde bu konulara genişçe yer vermesinden anlamak mümkündür. Tefsirinin bir yerinde sekiz adet erba'în çıkardığını söylemesi, intisab ettiği Muhammed Nurbahş'ın onun insân-ı kâmil mertebesine ulaşmak için halvete girdiğini söylemesi, onun zühd hayatını önemsedğini göstermektedir. Ayrıca Bitlisî Kitâbü'n-Nüsûs adlı eserinin mukaddimesinde bu kitabı anlamak isteyen gerçek bir riyâzât ile vehimden, hayalden ve taklitten uzaklaşması gerektiğini söylemektedir.¹⁶⁹

Bitlisî'nin tefsirinin mukaddimesine bakılırsa, onun bir medresede ders verdiği söylenebilir. Onun her fırsatta irşâd faaliyetlerinin ve mürşid ile sâlik arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini âyetlere dayandırarak açıklaması da bu yüzden olabilir. Onun bu çabası, zihninde yer alan bazı esasların, zorlama te'vîllerle âyetlere dayandırılması sonucunu doğurmuştur. Bunu sosyal, siyasal ve ekonomik hayatı düzenleyen âyetlere getirdiği yorumlarda görmek mümkündür. Mesela o, En'âm

¹⁶⁹ Bitlisî, *Kitâbü'n-Nüsûs*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Blm., nr. 1437, vr. 4a.

sûresi, 6/141. âyetin ^{لَا يُجِبُّ الْمُسْرِفِينَ} كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ “...*Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.*” kısmını işârî yönden te’vîl ederken âyeti bağlamından kopararak, bunun irşâdın şartlarını ortaya koyduğunu söylemektedir. Ona göre, mürşid ve Allah’a davet eden kişi, tâlibin yeteneklerini bilmelidir ki, ona infâk edeceği malları, ma’rifetleri, idrâkleri ve hâlleri onun alabileceği kadarıyla ona sunabilsin. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İnsanlara akılları seviyesinde hitap edin.”¹⁷⁰

Bitlisî En’âm sûresi 6/152. âyetin içinde yer alan “...*biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz...*” meâlindeki ifadeleri işârî yönden te’vîl ederken, yukarıdaki görüşünü tekrarlamakta ve âyetin bu vechesine çok farklı bir boyut daha katmaktadır. Ona göre mürşidin tâlibin kabiliyetlerini ve onun seyr-i sülûka ehil olup olmadığını bilmesi; bunun için de vâhidîyet ve ceberût âlemlerine yükselip tâlibin kabiliyetlerini orada müşâhede etmesi gerekmektedir.¹⁷¹ Bitlisî’nin bu görüşüne göre mürşid âlem-i hissten âlem-i gayba geçip oradan bilgi alabilmektedir.¹⁷² Çünkü o, “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz.*”¹⁷³ meâlindeki âyeti tefsirinde gökyüzüne nüfuz edebilecek kişileri sayarken peygamberlerle birlike evliyâyı ve hükemâ-i ilâhîyeyi¹⁷⁴ de saymaktadır.¹⁷⁵

Bitlisî’nin tasavvufî terbiye ve irşâd konusundaki en önemli tavrı taassuptan kaçınmaya çağırmasıdır. O, manevî yaşantıda itidal çağrısını sürekli tekrarlamış ve bazı konularda da taassuptan kaçınmayı özellikle vurgulamıştır. Bu durum onun

¹⁷⁰ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 72a. (Ebû Davud, Edeb, 20).

¹⁷¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 76b. İrşâdda yöntemin başka bir örneği için bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 151a.

¹⁷² Bitlisî “*Siz, yerde de gökte de (Allah’ı) aciz bırakacak değilsiniz. Sizin Allah’tan başka ne bir dostunuz, ne de bir yardımcınız vardır.*” (Ankebût 29/22) meâlindeki âyeti tefsir ederken kâmil evliyânın ve âriflerin de mi’râca çıkabildiklerini söylemektedir. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 230a)

¹⁷³ Rahmân, 55/33.

¹⁷⁴ Bitlisî’nin kullandığı bu kavram felsefe ile tasavvufu birleştiren kişiler için kullanılır. Batı dillerindeki karşılığı teosofidir. Bitlisî, bazen de bu kavramın yerine aynı anlamda hükemâ-i müteellihini kullanmaktadır.

¹⁷⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 140b.

yaşadığı dönemde mezhebî tartışmaların canlı olması ile açıklanabilir. Nitekim onun yaşadığı bölge Sünnî ve Şîîlerin içiçe yaşadığı bir bölge idi.

Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî, ehl-i sünnete ve Şâfiî mezhebine mensuptur. O, Mâide sûresinin abdest ile ilgili 6. âyetini tefsir ederken âyetten ayakların meshinin anlaşıldığını ifade ettikten sonra Şîîlerin böyle düşündüğünü fakat efdal olanın ise ayakları hem yıkamak hem de mesh etmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁶ Ona göre meshin delilleri daha güçlüdür. Bitlisî'nin meshin anlaşılmasını sağlayan delillerin daha açık olduğunu söylemesine rağmen i'tidal çağrısı yapıp taassuptan kaçınmak gerektiğini vurgulaması çok önemlidir. Bir mutasavvıf olmasına rağmen hayatın içindeki tartışmalara dahil olup görüş beyan etmesi son derece dikkate değerdir.

Bitlisî'nin aynı i'tidal çağrısını manevî yaşantıya yönelik yaptığı da görülmektedir. Mesela o, Bakara sûresi 2/194. âyetinde “*Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın...*” ifadesini, nefis ile yapılması gereken mücadeleye hamletmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî bu ve benzeri âyetlerdeki mücadeleyi pek çok mutasavvıf gibi işârî yönden nefis ile mücadele şeklinde te'vîl etmektedir. Fakat Bitlisî'nin, yukarıda bahsettiğimiz abdest âyetindeki itidal çağrısını manevî mücadele alanında da yapması dikkate değerdir. Ona göre, bu mücadele itidal üzere olmalıdır. “Çünkü nefsi tamamen köreltmek, gözleri kör etmese bile, kalbi köreltebilir. Kalp tefritte körelebildiği gibi ifratta da körelebilir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘İşlerin en hayırlısı orta olanıdır.’ Bu nedenle, kalbin körelmemesi için riyazette aşırı gitmemek gerekir.”¹⁷⁷

Bitlisî, bazı tarihi olayların içinde yer alan şahısların, kimler olduğu apaçık olmasına rağmen, bu olaylardan hareketle çeşitli kavramlara işaretler bulabilmektedir. Mesela ona göre, Ashâb-ı Kehf'in kendisinden kaçtıkları kişi kral Dikyanus nefis-i emmâre idi.¹⁷⁸ Yine Hz. Davud nefis-i mutmainne, Hz. Davud'un

¹⁷⁶ Bu konunun ayrıntıları tezimizin “Şîîliğin İzleri” bölümünde ele alınacaktır.

¹⁷⁷ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 109a; **a.e**, C.I, vr. 198a.

¹⁷⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.III, vr. 100b.

öldürdüğü Calût ise nefis-i emmâredir.¹⁷⁹ Onun, Kur’ân’da adı geçen bu şahısları özelliklerine göre nefis mertebeleri ile ilişkilendirmesi tasavvufî tefsirlerdeki bazı yorumlara benzemektedir.¹⁸⁰ Mesela Alûsî, tefsirinde Hz. Musa’yı kalbe, Firavun’u ise nefis-i emmâreye benzetmiştir.¹⁸¹ Bitlisî de Firavun’dan bahseden A’râf 7/103. âyetin işârî tefsirinde Firavun’u nefis-i emmâre ile cismânî kuvvetlerin başı (mele-i kuvve-i cismâniyye) olarak yorumlamıştır.¹⁸²

Mesela o, *فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ* “(Resûlüm!) Eğer seni yalancılıkla itham ettilerse (yadırgama); gerçekten, senden önce apaçık mucizeler, sahipfeler ve aydınlatıcı kitap getiren nice peygamberler de yalancılıkla itham edildi.”¹⁸³ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken âyetteki beyyinâtı (mucizeler), şeriat; zübürü (sayfaları) tarikat; kitâb-ı münîri (aydınlatıcı kitabı) ise hakikat olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmesini de “Benim sözlerim şeriat, fiillerim tarikat, hâllerim ise hakikattır”¹⁸⁴ hadisi ile desteklemektedir.¹⁸⁵ Bitlisî’nin pek çok tasavvufî meselede âyetleri bağlamından kopardığı gibi burada da aynı tavrını sürdürdüğünü görmek mümkündür. Bu durumun sebebi, onun âyetleri keyfi bir şekilde anlam alanlarını genişleterek ve kendi zihin dünyasında yer alan fikirlere göre yorumlamaya çalışmasıdır. Mesela şeriat, tarikat ve hakikat kavramları Bitlisî’nin zihninde önemli bir yere sahip olduğu için o, “...Allah kimi saptırırsa ona asla bir çıkar yol bulamazsın”¹⁸⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken hakka ve doğruya, uhrevî mutluluğu ve sevabı elde etmeye bir yol bulamazsın. O yol da şeriat, tarikat ve hakikattır, demektedir.¹⁸⁷ Bitlisî aynı yorumu, “Kim Allah’ı, peygamberini ve iman edenleri velî edinirse bilsin ki Allah’tan yana olanlar mutlaka galip

¹⁷⁹ Câmî’u’t-Tenzîl, C. I, nr. 110, vr. 135a.

¹⁸⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *Tefsiru İbn Arabî*, Beyrût, Daru Sadır, 2002, s. 201-202. Bu tefsir İbn Arabî’ye nisbet edilse de Kâşânî’nin Te’vîlât adlı tefsiri olduğu tespit edilmiştir. (Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 179, 204.

¹⁸¹ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 256.

¹⁸² Câmî’u’t-Tenzîl, C. II, vr. 100a.

¹⁸³ Âl-i İmrân, 3/184.

¹⁸⁴ Bu söz Aclûnî’nin Keşfü’l-Hafa’sında geçmektedir. Aclûnî bunun hadis olmadığını sadece bazı tasavvuf kitaplarında yer aldığını ifade etmektedir. (Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafa*, C. II, s. 4-5 (1532).

¹⁸⁵ Câmî’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 214b.

¹⁸⁶ Nisâ, 4/143.

¹⁸⁷ Câmî’u’t-Tenzîl, C. I, vr. 267a.

geleceklerdir.”¹⁸⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken de yapmaktadır. Ona göre, Allah ve peygamberini dost edinmek demek, ikisi dışındaki her şeyden yüz çevirip şeriat, tarikat ve hakîkate yönelmek demektir.¹⁸⁹

Bitlisî bu tutumunu, Kur’ân’da yer alan bazı mekân isimlerinin geçtiği ayetleri yorumlarken de sergilemektedir. Mesela o, Bakara sûresi 2/158. âyette geçen *safa* ve *merve* kelimelerinin işârî yönden te’vîlini yaparken *safanın* kavs-ı tenezzül; *mervenin* ise kavs-ı terakkî olabileceğini söylemektedir.¹⁹⁰

Bitlisî bazen tasavvufî litaratürde kavram olarak yer almayan bazı kelimelere farklı işârî anlamlar yükleyebilmektedir. Mesela Bakara sûresi 2/157. âyette geçen *صلوات* ve *رحمة* kelimelerine, alıntı yaptığı kaynaklardan farklı bir anlam yüklemiştir. Mesela o, *صلوات* kelimesinin zâhirî ve bâtınî nimetler olduğunu, bu nedenle kelimenin cemi‘ sigasında geldiğini; *رحمة* kelimesinin ise sadece zâhirî nimetlere işaret ettiğini söylemektedir. Diğer bir yorumuna göre ise *صلوات* uhrevî; *رحمة* ise dünyevî nimetlerdir. Aynı zamanda *صلوات* kelimesinin velâyetin sırları; *رحمة* kelimesinin ise nübüvvetin nurları olabileceğini söylemektedir. Bitlisî bu iki kavramın bir olduğunu düşünen müfessirlere de karşı çıkarak,¹⁹¹ bir şeyi ifade etmek onu tekrar etmekten daha hayırlıdır, demektedir.¹⁹² Bitlisî’nin yukarıda sözü edilen kelimelerin işârî yorumunu ise, kaynağı Rûzbihân Baklî’den almıştır. Buna göre *صلوات* kelimesi tecelliyât ve şuhûdât; *رحمة* ise onların önündeki engellerin kaldırılması, onlardan imtihanın giderilmesidir.¹⁹³

¹⁸⁸ Mâide, 5/56.

¹⁸⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 8b.

¹⁹⁰ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 92a. Bitlisî mutasavvıfların seyr-i sülûk esnasında iniş yayı olarak kabul ettikleri ve Allah’tan geldiğimizi anlatan kavs-ı nüzûl kavramı yerine kavs-ı tenezzül, bazen de Kavs-ı vücûb kavramını kullanmaktadır. Kişinin kendi çabasıyla tekrar bir mücâhede yoluna girip Allah’a dönmesi anlamına gelen Kavs-ı ‘urûc kavramının yerine de kavs-ı terakkî’yi bazen de kavs-ı imkân kavramını kullanmaktadır. Burada Bitlisî kavs-ı vücûb ve kavs-ı imkân kavramlarını, kavs-ı nüzûl ve kavs-ı ‘uruc yerine kullanmıştır. Çünkü kavs-ı nuzûlda iniş bir bakıma mecburi ve hızlıdır. Fakat ‘uruc da yavaş ve imkân nisbetindedir. Bu yüzden Bitlisî kavs-ı nuzûl ve kavs-ı ‘uruc kavramlarını kullanmakla birlikte kavs-ı vücûb ve kavs-ı imkân ile kavs-ı tenezzül ve kavs-ı terakkî kavramlarını kullanmıştır. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 64b; **a.e.**, C. I, vr. 128b)

¹⁹¹ Bitlisî’nin kullandığı kaynaklardan Sa‘lebî ile Zemahşerî bu iki kavramın aynı anlama geldiğini söylemektedirler. (Bkz. Sa‘lebî, **Keşf**, C. II, 23-24, Zemahşerî, **Keşşâf**, C. I, s. 349)

¹⁹² **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 90a.

¹⁹³ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 92a. Karş. Baklî, **‘Arâis**, C. I, s. 69.

Mutasavvıflar Kur'ân'ın gereğince anlaşılması için kalp melekesine ihtiyaç olduğunu ifade ederler. Onlar iman ettikten sonra kalp melekesini, ruh, sır, hafî, ahfâ, kalibî, kalbî gibi mertebelere ayırmışlardır.¹⁹⁴ Bitlisî de kalbi hem mertebelere ayırmış hem de onu beytullah mesabesinde kabul etmiştir.¹⁹⁵ O, pek çok âyetin işârî te'vîlinde kalbin yedi tavrından bahsetmektedir. (etvar-ı sab'a) Mesela o, “*De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz*”¹⁹⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, bunun ruh ve nefsin faziletlerinden olan ilimlere; sır ve hafânın hasletlerinden olan gaybî müşâhede, kalbin makamları ve hallerine işaret olduğunu söylemektedir. Yine ona göre kalbin yedi tavrının her birinin zâhir ve bâtın; maddi ve manevî bir rızkı vardır. Tavr-ı kalibînin zâhir rızkı zaten açıktır. Manevî rızkına gelince, onun zâhirini şer'î hükümlerle süslemektir. Tavr-ı nefsinin rızkına gelince o da fiil, söz ve ameldir. Tavr-ı kalbînin rızkına gelince o da güzel sıfatlar ve salih amellerdir. Tavr-ı sırrînin gıdasına gelince, zâhirdeki rızkı haktan bir an bile ayrılmamasıdır. Bâtındaki rızkına ve manevî gıdasına gelince o da ilâhî tecellînin müşâhedesidir. Tavr-ı hafînin rızkına gelince, onun zâhirî gıdası ise hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktır. Tavr-ı kemâlin rızkına gelince o da insan-ı kâmil suretinde ve her mertebede tecellîyi izlemektir. Kim bu rızıklarla rızıklanmışsa o 'urûc ve mi'râcda büyük bir başarı elde etmiştir.¹⁹⁷

Bitlisî *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا* *“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü sıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır”*¹⁹⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken kalbin iki yönünün olduğunu söylemektedir. Buna göre kalbin bir nefse, bir de insanî ruha ve rabbânî akla dönük iki yönü vardır. Nefse yönelik olan tarafı “sadr” diye isimlendirilir. Burada ilâhî hükümler tafsilatlandırılır.

¹⁹⁴ Mustafa Tahrallı, “Kur'ân ve Tasavvuf: Kur'ân-ı Kerimi Anlamada Tasavvufun Katkısı Neler Olabilir?”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul, Ensar N., 2000, s. 168.

¹⁹⁵ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 90a, 92a.

¹⁹⁶ En'âm, 7/32.

¹⁹⁷ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 86a.

¹⁹⁸ En'âm, 6/125.

Ve dini işaretler açık hale gelir. Ruha yönelik olan taraf ise “fuâd” diye isimlendirilir. Kalbin bu yönü de gaybi nurların parlaklığını kabul eder. Çünkü burası ilâhî tecellîlerin olduğu yerdir.¹⁹⁹ Yine ona göre, Bakara sûresi, 2/248. âyetinde geçen *tabût* kelimesi, temiz kalp ve içinde rabbinden bir sekine olan aydınlanmış bir sadrdır.²⁰⁰

Bitlisî rızık kavramını da çeşitli açılardan ele almakta ve onu maddi şeylerle sınırlamadan onun anlam alanını genişletmektedir. Mesela o, “*De ki: Allah’ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?..*”²⁰¹ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, rızık hissî ve nefsî diye iki kısma ayırmaktadır. Ona göre hissî olan rızık amelî hikmet, ahlak ilmi ve mükelleflerin fiillerine ilişkin şariat ilimleridir. Nefsî rızka gelince ilâhî marifetler, hakîkî ilimler, hâller, mükâşefât ve müşâhedâtır.²⁰²

Velîlerin hayatlarında, genel tabiat kurallarına aykırı olarak harika hâllerin meydana gelmesi olarak tanımlanan kerâmet²⁰³ ile ilgili olarak Bitlisî, “*Orada Zekeriyâ Rabbine dua etti: ‘Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin’ dedi*”²⁰⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Zekeriyâ’nın, Meryem’in annesi Hanne’nin yaşlı ve kısır olduğu halde kendisine Meryem’in bahşedilmesi ile Meryem’e verilen kerâmet türünden nimetlerin kendisine de verileceğini umduğunu söyledikten sonra, Mu‘tezile’nin kerâmeti inkâr ettiklerini söylemektedir. Onlara göre harikulâde şeyler sadece peygamberlere verilmektedir. Bitlisî Mu‘tezile’nin bu itirazına şöyle cevap vermektedir: “Eğer harikulâde şeyler bir insan için caiz ise bütün insanlar için de caiz olur. Eğer bu olaylarla meydan okunuyorsa bu nübüvvetin delilidir. Eğer meydan okunmuyorsa bu

¹⁹⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 64a.

²⁰⁰ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 131b-132a.

²⁰¹ En‘âm, 7/32.

²⁰² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 85b

²⁰³ Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 265; Uludağ, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 211.

²⁰⁴ Âl-i İmrân, 3/38.

da velâyetin delilidir. Bu nedenle nebinin bunu izhar etmesi, velinin de saklaması gerekir.”²⁰⁵

Bitlisî “*Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah’ı anın (zikredin)...*”²⁰⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Allah’ın tehlîl, tesbîh, tekbîr, tahmîd ve temcîd gibi zikir çeşitleriyle çokça, gizli ve açık bir şekilde anılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bitlisî hafî zikrin cehrî zikirden daha efdal olduğunu da peygamberimizin “Hafaza meleklerinin dahi duymadığı zikir yetmiş kişinin duyduğu zikirden daha hayırlıdır”²⁰⁷ hadisi ile “*Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma.*”²⁰⁸ âyetine dayandırmaktadır.²⁰⁹ Pek çok müfessir Yâsîn sûresi 11. âyetteki *zikir* kelimesini Kur’ân ile tefsir ederken Bitlisî nazar ve fikir olarak tefsir etmiştir.²¹⁰

Bitlisî’nin tasavvufî bazı kavramlarla ilgili görüşlerini, hangi âyetlere dayandırdığı ile ilgili örnekleri sunduktan sonra, onun vahdet-i vücûd, Hakikat-i Muhammediyye, Hakikat-i Murtazaviyye ve Devir ve Kevir nazariyeleri ile ilgili görüşlerine geçilebilir.

A. Vahdet-i Vücûd

Kısaca varlığın birliği şeklinde tanımlanan vahdet-i vücûd kavramı, sûfilerce kendiliğinden var olan (bi-zâtihî kâim) vücûdun birliği anlamında kullanılmıştır. Onlara göre vücûd birdir, o da Hakk Teâla’nın vücûdudur.²¹¹ O’nun dışındaki varlıklar gölge mesabesindedir ve hiçbirinin hakiki varlığı yoktur. İbn Arabî bunu lâ mevcûde illallah (لا موجود إلا الله) şeklinde formüle etmiştir. Bu düşüncenin felsefî teorisini ortaya atanın İbn Arabî olduğu söylenmesine rağmen bu kavramın doğrudan

²⁰⁵ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 162b.

²⁰⁶ Nisâ, 4/103.

²⁰⁷ Kaynağı tespit edilemedi.

²⁰⁸ A’râf, 7/103.

²⁰⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 253b-254a, C.II, vr. 64a

²¹⁰ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 24a.

²¹¹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, 2. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2008, s. 12.

onun tarafından kullanılmadığı tespit edilmiştir.²¹² Öte yandan İbn Arabî mümkün varlıklara mevcut ismini verdiği halde onları yoklukla nitelemektedir. Onun “mümkün, varlık kokusunu koklamamıştır” sözü bu düşüncesini ortaya koymaktadır. Ona göre tek varlık O’dur. Eşya ise O’nun sayesinde mevcut, kendileri yönünden ise yokturlar.²¹³

Bitlisî de vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş mutasavvıfların izinden giderek Nûr sûresinin 35. âyetini, mevcudâtın gerçek bir varlığının bulunmadığı ve kâinattaki her şeyin O’nun yansımasından ibaret olduğu düşüncesine dayanarak tefsir etmiştir. Mesela o, ilgili âyetin “Allah yerin ve göklerin nurudur...”²¹⁴ ifadelerini tefsir ederken nûr kavramını vücûd ve zuhûr kavramları ile açıklamaktadır. Ona göre yerin ve göklerin nuru; yerin ve göklerin vücûdu ve zuhûru demektir. Çünkü nûr, vücûd ve zuhûr kavramları müteradif lafızlardır. Bu lafızlarla anlaşılan şey gerçeğe mutabık olan şeydir. Bunlarla da Zât anlaşılır. Çünkü o Zât hem zâhir (görünen) hem de müzhirdir (kendisiyle eşya görünür). Bu şu âyete de uygundur. “Doğu da, batı da Allâh’ındır. Nereye dönerseniz Allâh’ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allâh’(ın rahmeti ve nimeti) boldur. O (her şeyi) bilendir.”²¹⁵ Yani zâtı ve vücûdu oradadır. Aynı şekilde “O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır. O, her şeyi bilendir.”²¹⁶ âyeti de bunu göstermektedir. Bu durum şu hükmü, idraki ve ilmi çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Allah; içinde yer alan bütün mevcudât ve kâinat ile birlikte yerin ve göklerin vücûdudur. Dolayısıyla eşyanın bir varlığı bulunmamaktadır.²¹⁷

²¹² Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, ter. ve şerh, Ahmet Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 5. bs., İstanbul, İFAV Yay., 2010, C. I, s. 47; Ekrem Demirli, **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufî Kitap, 2013, s. 108; Mahmud Erol Kılıç, **İbn Arabî düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber**, 4. bs., İstanbul, Sufî Kitap, 2013, s. 327.

²¹³ İbn Arabî, **Fusûsü’l-Hikem**, şerh, Bâlîzâde, s. 78; İbnü’l-Arabî, **Fusûsü’l-Hikem**, çev. ve şerh, Ekrem Demirli, S. 74; Suad el-Hakîm, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 645.

²¹⁴ Nûr, 24/35.

²¹⁵ Bakara, 2/115.

²¹⁶ Hadîd, 57/3.

²¹⁷ Câmî’u’t-Tenzîl, C. III, vr. 188b. Bitlisî’nin ifadeleri şöyledir: الله نور السموات والأرض أي وجود السموات والأرض وظهورهما فإن النور والوجود والظهور ألفاظ مترادفة مفهومها المطابقي الحقيقي ولازمها الذاتي و هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره واحد وتطابق هذه فقوله تعالى والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله أي ذاته ووجوده وكذا قوله هو

Bazen Bitlisî fikhî bir meseleyi çözümleyen âyetleri de vahdet-i vücûd düşüncesi ile te'vîl etmektedir. Mesela o, “Eğer Allah’a ve hak ile bâtılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”²¹⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken şöyle demektedir:

“Bil ki vücûd mertebelerinde ve ‘avâlimi hamseden âlemi şuhûda kadar var olan a’yân-ı nûriyye, sûver-i keviyye ile ilâhî hakikatlerden mücerred ve maddî cevherler, nefsânî, cismânî arazlar ve rûhânî hallerin hepsi Allah’tandır, Allah ile dir. Allah dışında ne bir kâin ne bir mevcûd ne bir şâhit ne de bir meşhûd vardır. Ancak Allah vardır. Bilakis herşey Allah’tır. O da evveldir. Âhirdir, zâhirdir, bâtındır. O, herşeyi bilendir. Her kim varlıkta (vücûtta) herhangi bir şeyi ve ondan meydana gelen fiilleri, amelleri, halleri ve sözleri kendisine dayandırır (izâfe ederse) şüphesiz o müşriktir ve kâfirdir. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: ‘Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır (Sâffât sûresi, 37/96).’”²¹⁹

Bitlisî’nin فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ “Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin!”²²⁰ meâlindeki âyeti de bu düşüncesine uygun olarak te'vîl etmektedir. Ona göre, ârifin Hakk’ı zikretmesi Hakk’ın kendi nefsinin zikretmesidir. Çünkü ârifin Allah’ın yaratıklarını zikrederken bu hal üzere kalması Allah’ın Allah’tan başkasını zikretmemesi demektir.²²¹

Bitlisî çoğu zaman yaptığı gibi bu konuda da çeşitli görüşleri mukayese ederek kendi tercihinin ortaya koymaktadır. Mesela o, وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيُونَ “Eğer onlar seni yalanlarsa, de ki: ‘Benim işim bana

الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم هذا حكم الصريح وإدراك وعلم صحيح بأن الله تعالى وجود السموات والأرض وما فيها من الموجودات والكائنات فليس للأشياء وجود سوى الله.

²¹⁸ Enfâl, 8/41.

²¹⁹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 128b. Bitlisî’nin söz konusu ifadeleri şöyledir: واعلموا أنما غنمتم من شيء: واعلم أن في مراتب الوجود... في العوالم الخمس حتى في عالم الشهود من الأعيان النورية والصور الكونية من الحقائق الإلهية والجواهر المجردة والمادية والأعراض النفسانية والجسمانية والأحوال الروحانية كلها الله ومن الله وبالله ولا كائن ولا موجود ولا شاهد ولا مشهود إلا الله بل كل هو الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. فمن أضاف شيئاً من الوجود وما يتفرع عليه من الأفعال والأعمال والأحوال والأقوال إلى نفسه فهو مشرك وكافر بالله العظيم لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون.

²²⁰ Bakara, 2/152.

²²¹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 89b. Bitlisî’nin söz konusu ifadeleri şöyledir: اعلم أن ذكر العارف الحق إنما هو ذكر الحق نفسه لأن الذكر العارف بخلق الله وهو حال الذكر فإن في نفسه باق به لا يذكر الله غير الله وهو يعلم الكل إلا أنهم ذاهل عنه.

*aittir; sizin işiniz de size. Siz benim yaptığımdan uzaksınız; ben de sizin yapmakta olduğunuz şeylerden uzağım (sorumlu değilim).’’*²²² meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken filozof ile mutasavvıfların görüşlerini mukayese etmektedir. O, âyette yer alan “...sizin işiniz de size aittir...” ifadelerini açıklarken, tabiat filozofları ile metafizikçilerin, insanın nefs, kalp, ruh ve akıl gibi çeşitli şeylerden mürekkep olduklarını; idrâk gücünü harekete geçiren duygulardan ve hareketleri sağlayan azalardan, kaslardan oluştuğunu söylediğini; mutasavvıfların ise her şeyin çeşitli sıfatları olan tek bir cevherden meydana geldiğini söylediklerini aktarmaktadır. Mutasavvıflara göre her şey o cevherden (fiil, eser) sadır olmaktadır. Bitlisî’ye göre, en doğru görüş, her şeyin aslının Hakk’ın varlığı olduğu (vücûd-i hak) ile ilgili görüştür. Vücûd-i hak da Zât-ı Mutlak’tır ki o da her şeyde müessir olan gerçek fâildir. Çünkü o hem zâhir, hem de bâtın, hem evvel hem de âhirdir.²²³

Bitlisî’nin vahdet-i vücûd fikrini benimsemiş olduğuna en büyük delil, onun varlık ve yaratılışı açıklamak için hazarât-ı hams²²⁴ düşüncesine dayanmasıdır. Çünkü vahdet-i vücûdu benimsemiş olan İbn Arabî, İbnü’l-Fârız, İbn Berrecan ve Ahmet b. Ali el-Bûnî gibi mutasavvıflar da varlık, yaratılış ve vahdet-i vücûd nazariyesini açıklamak için hazarât-ı hams düşüncesini temel almışlardır.²²⁵ Bitlisî, “Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan sonra da Arş’a kurulandır...”²²⁶ meâlindeki âyeti te’vîl ederken, buradaki altı sayısının vücûd mertebelerine²²⁷ işaret olduğunu söylemektedir. Ona göre bu mertebeler zât, esma, sıfat, ef’âl mertebeleri ile hayal, berzah, asâr, kevn-i câmi‘ ve insan-ı kâmil mertebeleridir. Bitlisî bunlarla Lâhût, Ceberût, Melekût, Berzah, Mülk ve Nâsût mertebelerinin kastedildiğini de ifade etmektedir.²²⁸ Yukarıda anılan ve ganimetlerin dağıtılacağı sınıfların anlatıldığı, Enfâl, 8/41. âyetin tefsirinin devamında da Bitlisî,

²²² Yunus, 10/41.

²²³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 186b.

²²⁴ Allah’tan zuhûr eden varlıkların geirdikleri beş âlemdir. Bu beş âlem şunlardır: Âlem-i mülk, Âlem-i melekût, Âlem-i ceberut, Â‘yân-ı sâbite ve Esmâ-i ilâhiyye. (Bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 260)

²²⁵ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, **DİA**, C. XVII, s. 116.

²²⁶ Secde, 32/4.

²²⁷ Bitlisî vücûd mertebelerinden bazen yedili; bazen beşli; bazen de dörtlü ayırımı benimsemektedir.

²²⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 240a; Aynı açıklamalar için bkz. **a.e**, C. IV, vr. 148b.

zorlama bir te'vîle giderek Allah ile kastedilen şeyin lâhut mertebesi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Resûl ile de vâhidiyet mertebesi kastedilmiştir. Resulün akrabalarının âlem-i emr ve âlem-i ervâh; yetimlerin ise âlem-i berzâh; yoksulların âlem-i mülk ve yolcuların ise âlem-i insana işaret olduğunu iddia etmektedir.²²⁹ Hiç şüphe yoktur ki, Bitlisî'nin mertebeler ile ilgili bu görüşünün kaynağı İbn Arabî'dir. Çünkü Bitlisî yukarıda sözü edilen âyetteki “sonra da Arş'a kurulandır” ifadelerini tefsir ederken “Arş”ı insan-ı kâmil olarak açıklamaktadır. Bu düşüncesini “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı”²³⁰ hadisine dayandıran Bitlisî, bu ibarenin, ilâhî kitapların tümünde ve İncil'de yer aldığını söylemektedir.²³¹ İbn Arabî ve vahdet-i vücûdu benimsemiş olan mutasavvıflar, kudî hadis olarak rivâyet edilen, “Yere göğe sığmadım, mü'min kulunun kalbine sığdım”²³² sözüne dayanarak, insanın Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğunu, bunun için Hz. Peygamber'in “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı” dediğini söylemektedirler.²³³

Bilindiği gibi İslâm düşüncesinde varlık, zorunlu ve mümkün varlıklar şeklinde kategorize edilmektedir. Bitlisî de bazı âyetleri bu düşünceye uygun olarak tefsir etmektedir. Mesela o, *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”²³⁴ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken mümkün varlıkların tamamının üç vechesi olduğunu söylemektedir. Bu üç vecheden biri zâta dönüktür. Bu vechе hak ile kâim halk ile kayyûm olması itibarıyla helak olmaz ve bâkîdir. Diğer iki vecheye gelince onların her biri helak olur ve fânidir. Hakk ile kâim olan vechе bâkî, ezelî, ebedî ve sermedîdir.²³⁵

²²⁹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 128b.

²³⁰ Buhârî, İsti'zân, 79/1, h. no: 6227, (IV, 135).

²³¹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. III, vr. 240a

²³² Hadis tenkitçileri bu sözün aslının olmadığını tespit etmişlerdir. (Bkz. Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, s. 332).

²³³ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, **DİA**, C. XVII, s. 116. Filozof Fârâbî ise صورته kelimesindeki zamirin daha yakın olan Âdem ismine râci olduğunu, dolayısıyla hadisin Allah Âdem'i kendi (Âdem'in) suretinde yarattı şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. (Dâvûd el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi: Felsefî ve Tasavvufî Risâleler**, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, İFAV Yay., 2012, s. 35, (mütercimim yazdığı giriş).

²³⁴ Rahmân, 55/26-27.

²³⁵ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 139a.

Vahdet-i vücûd fikrinin tasavvuf disiplininin içine kök salmasına büyük katkısı olan İbn Arabî'ye ve onun bu düşüncesine pek çok eleştiri yöneltilmiş olsa da Bitlisî'nin de bu düşünceyi benimsediği görülmektedir. Onun yukarıda geçtiği gibi “bizzat her şey Allah'tır” ifadeleri hiçbir şekilde izahı yapılamamakta ve Panteizmi çağrıştırmaktadır.

Bitlisî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koyan yorumlarına baktığımızda onun İbn Arabî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira o da İbn Arabî gibi vahdet-i vücûd kavramının yerine “merâtibü'l-vücûd”, “hazarat-i hams”, “avâlim-i hams”, a'yân-ı sâbite vb. kavramları kullanmaktadır.

B. Hakikat-i Muhammediyye

Hakikat-i Muhammediyye fikri, tasavvufî düşüncede, yaratılan ilk şeyin Nur-i Muhammedî olduğu düşüncesine dayanır. Hakikat-i Muhammediyye fikrine ilk defa Sehl b. Abdullah Tüsterî'de (ö. 283/896) rastlanır. Bu düşünceye göre her şeyin kaynağı, Mutlak varlıktan ilk tecellî eden bu Nûr'dur. Bu düşünce Peygamber Efendimizin, “Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu).” hadisine dayandırılmaktadır.²³⁶

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bakara sûresinin 2/31, A'râf sûresinin 7/172 ve Nûr sûresinin 24/35. âyetlerini tefsir ederken Nûr-i Muhammedî kavramını kullanmış ve bu nurun ilk yaratılan şey olduğunu ifade etmiştir.²³⁷ Daha sonra Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü't-Tavâsîn'in Tâsînü's-sirâc bölümünde Nûr-i Muhammedî'nin kadîm ve ezeli olduğunu söyleyerek, Allah'ın ilk defa bu nûru daha sonra da her şeyi bu nûrdan ve bu nûr için yarattığını ileri sürmüştür.²³⁸

Bitlisî de Mutlak varlıktan ilk tecellî eden şeyin Nûr-i Muhammedî olduğunu düşünmekte ve bu düşüncesini pek çok âyetle irtibatlandırmaktadır. Bu âyetleri tefsir

²³⁶ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, C. XV, s. 179.

²³⁷ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm: Tefsirü't-Tüsterî*, nşr., Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî el-Halebî, Kahire, Matba'atü's-Sa'âde, 1908, s. 15, 62, 103.

²³⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Enel Hak İsyanı: Hallâc-ı Mansûr (Darağacında Miraç)*, 4. bs., C. II, İstanbul, Yeni Boyut Yay., 2011, s. 192-203.

ederken “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur”²³⁹ ve “Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu).”²⁴⁰ hadislerini çok tekrarlamaktadır. Bunlara ek olarak o, çoğu zaman “Ben ve Ali bir nurdanız” şeklinde bir hadisi de bu konu ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, Allah’ın edvâr-ı cemâliyye’de ilk yarttığı şey Hakikat-i Muhammediyye’dir. Bu hakikat tüm devrelerde a’yânlarla birlikte dolaşmaktadır. (الحقيقة المحمدية السارية في كل أدوار)²⁴¹ Bitlisî’nin düşünce dünyasında, Hakikat-i Muhammediyye bir inci gibi her şeyle birlikte vardır. Ona göre, مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى “Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı.”²⁴² meâlindeki âyette arkadaşınız denmesi bu hakîkatin bir inci gibi varlığına işarettir.²⁴³

Bitlisî ilk yaratılan şeyin Hakikat-i Muhammediyye olduğunu düşündüğü için Hz. Peygamber’in nübüvvette de diğer bütün peygamberlerin öncüsü olduğunu ifade etmektedir. O, “...*Sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin.*”²⁴⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamberimizin nübüvvette de, diğer peygamberlerin öncüsü olduğunu söylemektedir. O bu görüşünü, Hz. Peygamberin yukarıda sözü edilen “Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu)” hadisi ile²⁴⁵ delil olarak değerlendiremeyecek bazı haberlere dayandırmaktadır. Mesela o, Âdem’in, Hz. Peygamber’in hakkı için af dilediğini iddia etmekte ve şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Âdem başını kaldırıp ‘Yarabbi beni Muhammed’in hakkı için affet dedi.’ Allah, ‘Muhammed kimdir?’ diye sorduğunda Âdem, ‘Yaratılışım tamamlandığında başımı kaldırıp Arş’a baktım. O anda "لا إله إلا الله محمد رسول الله" ibaresini yazılı gördüm, o zaman anladım ki yarattıklarının içinde en iyi olan odur’ dedi. Allah, ‘Evet o senin zürriyetin içinde nebilerin sonuncusudur. O olmasaydı seni yaratmazdım’ dedi. Ve bunun üzerine

²³⁹ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, s. 277-279).

²⁴⁰ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, s. 280; Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 135).

²⁴¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 51b.

²⁴² Necm, 53/2.

²⁴³ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 129b.

²⁴⁴ Yasin, 36/3-4.

²⁴⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 20b.

Âdem'i affeti.”²⁴⁶ Bitlisî'ye göre Hz. Musa, Hz. Peygamber'in vasıflarını Tevrat'ta okuduğu zaman onun ümmetinden olmak istemiştir.²⁴⁷

Bitlisî, bazen Kur'ân'ın, Peygamber Efendimiz'e doğrudan hitaplarını da Hakikat-i Muhammediyye'ye yapılmış olarak değerlendirmektedir. Mesela o, “(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırдың vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun...”²⁴⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken âyetteki, “Peygamberimizin mü'minlerin arasında bulunmasını” Hakikat-i Muhammediyye olarak yorumlamaktadır. Ona göre Hakikat-i Muhammediyye tüm devirlerde sarîh; kevirlerde de zımnen mevcut idi.²⁴⁹

Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye'ye yorumladığı bazı âyetleri bu düşüncesine nasıl dayanak yaptığını anlamlandırmak mümkün görünmemektedir. Mesela o, قَالَوَا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُذْخِلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ “Dediler ki: ‘Ey Mûsa! Onlar orada bulundukça biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız’”²⁵⁰ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, Yahudilerin sen ve Rabbin dedikleri şey Hakikat-i Muhammediyye'dir demektedir.²⁵¹ Onun bu yorumu hulûl düşüncesini çağrıştırmaktadır.²⁵² Yine ilginç bir şekilde o, “Bir zamanlar İsrâiloğulları'nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar. ‘Size verdiğimiz (kitaba) kuvvetle sarılın ve

²⁴⁶ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 57ab. Buna benzer bir rivâyet de İbn Abbas'a dayandırılır. Bu rivâyete göre İbn Abbas, Hz. Peygamber'e Âdem'in aldığı kelimelerin ne olduğunu sormuş, o da Âdem'in Muhammed, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in hakkı için af dilediğini söylemiştir. Bu rivâyetin Şiîlerce uydurulduğu açıktır. (Bkz. Aydemir, **Tefsirde İsrâiliyyat**, s. 327-328.)

²⁴⁷ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 21a. Bitlisî, Hz. Musa dışında 12 peygamberin daha Hz. Peygamber'in ümmetinden olmak istediğini aktarmaktadır. Yine o, “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz...” (Âl-i İmrân, 3/110) âyetini tefsir ederken Hz. Hızır'ın da Peygamberimizin ümmetinden olmak istediğini, bir rivâyete dayanarak söylemektedir. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 189b)

²⁴⁸ Nisâ, 4/102.

²⁴⁹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 254b.

²⁵⁰ Mâide, 5/24.

²⁵¹ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 289b.

²⁵² Bununla birlikte Bitlisî “Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!” (Nûh, 71/23) meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Nûh'un gönderildiği kavmin; atalarının ruhlarının bu anılan putların içine hulûl ettiğini düşündükleri için bunlara taptıklarını söyleyerek hulûlü kesin bir şekilde reddetmektedir. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 192a.)

içinde olanı aklınızda tutun ki korunaszınız' dedik"²⁵³ meâlindeki âyeti terfsir ederken, dağdan kastın Hakikat-i Muhammediyye'nin mazharı olan hazret-i ilmiyye ve tavr-ı hafiye işaret olduğunu söylemektedir.²⁵⁴ Görüldüğü gibi Bitlisî, Hz. Peygamber'in şahsıyla doğrudan ilgisi olmayan âyetleri dahi Hakikat-i Muhammediyye ile te'vîl etmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla onun âyetlerin bu düşünce ile bağlantısını kurmak için herhangi bir ilke belirlememiştir. Bu nedenle yukarıda geçtiğı gibi Yahudilerin, "sen ve Rabbin dedikleri şey Hakikat-i Muhammediyye'dir" tarzında hulûl düşüncesini çağrıştıran yorumların hiçbirinin tefsir değeri bulunmamakta ve hatta İslâm'ın inanç esaslarıyla da uyuşmamaktadır.

Bitlisî bu düşünceyi o kadar benimsemiş ki Hz. Peygamber'e ait olmayan sözleri dahi hadis diyerek kendisine dayanak yapmaktadır. Mesela o, *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...* "Allah sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..."²⁵⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, tek nefisten kastın Âdem-i evvel olan Hakikat-i Muhammediyye olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي²⁵⁶

"Ben, her ne kadar Âdem'in oğlu olsam da, benim babalığıma (onun babası olduğuma) şahitlik eden ma'nalar vardır." Bitlisî ilk tecellinin bir başka deyişle ilk yaratılan şeyin Nûr-i Muhammedî olduğunu düşündüğü için Hakikat-i Muhammediyye kavramına Âdem-i evvel anlamını yüklemektedir.

²⁵³ A'râf, 7/171.

²⁵⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 112b.

²⁵⁵ A'râf, 7/189.

²⁵⁶ **Câmi'u't-Tenzîl**, C.II, vr. 115a, 76b. Bitlisî'nin Hz. Peygamber (a.s)'e atfettiğı bu beyit İbn Fârid el-Misriyye aittir. Şair Hakikat-i Muhammediyye fikrini Hz. Peygamber'in "Âdem su ve çamur arasında iken ben nebi idim" vb. hadislerine dayanarak manzum bir şekilde ifade etmiştir. (Bkz. Ömer b. Ali b. el-Fârid, **Divan**, Yazma eser nr. 1/1632, vr. 41b. (Çevrimiçi) <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m012836.pdf> 09.10.2015; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Haseni Şazeli İbn Acibe, **el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd**, thk. Ömer Ahmed er-Râvî. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423, C. I, s. 72.) Bitlisî aynı beyiti tefsirinin başka bir yerinde hiçbir kaynak belirtmeden sadece "nazm" diyerek aktarmıştır. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 112b.)

Çoğu zaman Bitlisî'nin, zâhirî manasıyla hiç örtüşmediği halde âyetin, Hakikat-i Muhammediyye'ye işaret olduğunu söyleyebilmektedir. Mesela o, “*Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın...*”²⁵⁷ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, yetimin malından kasdın Hz. Muhammed'e (a.s) has kılınmış zâtî, esmaî, ef'alî ve asârî tecelliler olduğunu; “*en güzel şekilde yaklaşın*”dan kasdın ise Hz. Muhammed (a.s) ile tevessül etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Yine bu âyetin tefsirinde bütün peygamberlerin Hakikat-i Muhammediyye'nin evlatları olduğunu fikrini tekrarlamaktadır.²⁵⁸ Bitlisî daha önce de ifade edildiği gibi yukarıda geçen ve İbn Fârîd Mısırîye (ö. 632/1235) ait olduğunu tespit ettiğimiz beyti, Hz. Peygamber'in bir sözü gibi aktarmaktadır. Ona göre buradaki evlattan kasıt ma'nevîdir. Çünkü Hz. Peygamber “*İsa'dan başka mehdi yoktur*”²⁵⁹ demiştir. Bitlisî muhtemelen Hz. Peygamber'in mehdinin kendi soyundan geleceğini bildiren hadisine telmihte bulunarak, tüm peygamberlerin Hakikat-i Muhammediyye'nin evlatları olduğunu ve ma'nen onun soyundan geldiğini vurgulamaktadır.²⁶⁰

Yine aynı şekilde Bitlisî, لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (۱) وَأَنْتَ حُلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (۲) وَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ (۳) لَقَدْ خَلَقْنَا (۴) “*Sen bu beldedeyken bu beldeye (Mekke'ye), babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gerecek şekilde) yarattık*”²⁶¹ meâlindeki âyetleri tefsir ederken “baba”dan kastın Âdem-i evvel veya akl-ı evvel; “ondan meydana gelen çocuğun” da nebiler ve onların evlatları ile evliyâ, melikler, sultanlar ve hükemâ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre والد kelimesinin tenvinle gelmesi nekrelik ve ta'zim içindir. Bu da Âdem'in çok sayıda olduğuna işarettir. Çünkü her devrenin bir Âdem'i vardır. Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur. “Allah Âdem'i yedi amâd üzere yaratmıştır. Emed uzun dehrdir. Allah'tan başka kimse onu sayamaz. Biz en son

²⁵⁷ En'âm, 6/152.

²⁵⁸ Câmi'u't-Tenzîl, C.II, vr. 76ab, 103b.

²⁵⁹ İbn Mace, Fiten, 24; Hakim, 4/441.

²⁶⁰ Câmi'u't-Tenzîl, C.II, vr. 76b. Mevlana Celâleddîn-i Rûmî'nin de aynı anlayışı benimsediği ve İbn Fârîd'in düşüncesini tekrarladığı görülür. (Bkz. Ferzende İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler”, EKEV Akademi Dergisi, Bahar 2014, Y. 18, S. 59, s. 194)

²⁶¹ Beled, 90/1-4.

emeddeyiz.”²⁶² Bitlisî’nin Âdem-i evvel kavramını bazen Hakikat-i Muhammediyye kavramının yerine kullandığı daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla ona göre buradaki وال kelimesi de Hakikat-i Muhammediyye’ye işarettir. Bitlisî’ye göre âyetin “...biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gerecek şekilde) yarattık...” kısmı her devrenin Âdem’inin o devreye münasip olarak yaratıldığını göstermektedir. Ona göre içinde bulunduğumuz bu devrenin Âdem’i ise tüm devrelerin Âdem’inin özelliklerini kendisinde toplamıştır. Bunun için de “zorluk içinde” diye tanıtılmıştır.²⁶³

Bitlisî “*Rabbinizden size indirilene uyun. O’nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin...*”²⁶⁴ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, âyetin “*O’nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin*” kısmını Hakikat-i Muhammediyye’yi bırakmayın şeklinde tefsir etmektedir.²⁶⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi devir ve kevir nazariyesi, Bitlisî’nin düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Pek çok yorumunu bu nazariye üzerine geliştiren Bitlisî Hakikat-i Muhammediyye fikrini de bu nazariye ile ilişkilendirmektedir. O, قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ “*De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?*”²⁶⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, bunun Hakikat-i Muhammediyye’nin tüm mertebelerdeki varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Hakikat-i Muhammediyye dört aslî devrede 40 yıl boyunca bulunmuştur. Her bir devrede de 10 yıl geçirmiştir.²⁶⁷

Bitlisî, اِتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ “*Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt*

²⁶² Câmî‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 228b. Söz konusu hadisin lafızları şöyledir: خلق الله الدنيا على سبعة آماد، والأمد الدهر الطويل الذي لا يحصيه إلا الله، فمضى من الدنيا قبل خلق آدم ستة آماد، ومنذ خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة أمد واحد (Bkz. Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, C. VI, s. 157 (15215))

²⁶³ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 228b.

²⁶⁴ A‘râf, 7/3.

²⁶⁵ Câmî‘u’t-Tenzîl, C.II, vr. 79b.

²⁶⁶ Yûnus, 10/16.

²⁶⁷ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 179a.

*alıyorsunuz!*²⁶⁸ âyetindeki (من دونه) zamirin, Peygamber Efendimiz'e işaret ettiğini düşünerek, bunun da Hakikat-i Muhammediyye olduğunu düşünmektedir.²⁶⁹ Bitlisî bazen âyetlerin Hz. Peygamber'in şahsının kastedildiğinde şüphe olmayan durumlarda da Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisini kurabilmektedir. Mesela o, وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ *"Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen (ey Muhammed, vadinin) batı tarafında bulunmuyordun ve olayın tanıklarından da değildin."*²⁷⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken buradaki hitâbın Hakikat-i Muhammediyye'ye olduğunu düşünmektedir.²⁷¹ Hakikat-i Muhammediyye'nin tüm devirlerde, peygamberlerle birlikte olduğunu düşünen Bitlisî'nin, bu âyette hitâbın Hakikat-i Muhammediyye'ye yapıldığını söylemesi ve bunun sonucunda da onun orada var olmadığını anlaması bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira daha önce ifade edildiği gibi Bitlisî, Hakikat-i Muhammediyye'nin tüm devirlerde peygamberle birlikte olduğunu düşünmektedir. (الحقيقة المحمدية السارية في كل أدوار)

Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye ile âyetler arasından kurduğu ilgi son derece zayıftır. Âyetin literal anlamı, içeriği veya sebep-i nüzulü neredeyse hiç dikkate alınmamıştır. Hal böyle olunca onun bağlantıyı nasıl sağladığını anlamak imkânsızlaşmaktadır. Mesela o, وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ *"Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üstüne kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı. (Onlara:) 'Size verdiğimiz Kitab'a sımsıkı sarılın ve onun içindekileri hatırlayın ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız' demiştik."*²⁷² meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisini şöyle kurmaktadır: "Buradaki dağ tavr-ı hafî ve Hakikat-i Muhammediyye'nin mazharı olan hazret-i ilmiyyedir."²⁷³

²⁶⁸ A'râf, 7/3.

²⁶⁹ Câmi'u't-Tenzîl, C. II, vr. 79b.

²⁷⁰ Kasas, 28/44.

²⁷¹ Câmi'u't-Tenzîl, C. III, vr. 223b.

²⁷² A'râf, 7/171.

²⁷³ Câmi'u't-Tenzîl, C. II, vr. 112b.

Öte yandan Hakikat-i Muhammediyye'yi farklı bakış açılarıyla değerlendirenler de olmuştur. Mesela bu düşüncüyü, ontolojik bir hakikat olarak Hz. Peygamber'in tarihsel şahsiyetinden bağımsız bir şekilde değerlendirenler olmuştur. Nûr-i Muhammediyye'nin, varlığın başlangıcı veya ilkesi şeklinde düşünenlere göre bunun bizzat Hz. Muhammed'in (a.s) ruhu ile ilgili olma zorunluluğu bulunmaz, sadece bu kavram ilk varlığa isim olarak verilmiştir.²⁷⁴

Hakikat-i Muhammediyye fikrinin, Hz. Peygamber'i, herhangi bir ırkın mensubiyetinden kurtarıp onu evrenselleştirdiği şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Yaşar Nuri Öztürk'e göre o, hiçbir beldenin, iklimin, soyun çocuğu değildir. O, ne Doğuya ne de Batıya nispet edilebilir. O bütün insanlığın, hatta bütün varlığın süzülmesiyle elde edilmiş bir cevherdir. Onun yeryüzünün belli bir bölgesinde doğmuş ve yetişmiş olması, doğa kanunlarının bir gereğidir. Onun *Âlemlere rahmet* olarak gönderilmesinin bir anlamı da budur. Kur'ân'ın peygamberlerden bahsederken kullandığı *istifa*²⁷⁵ (seçip süzme) tabiri onların çeşitli ırkların süzölmüş ve arınmış bir örneği oldukları keyfiyetini ifade etmektedir. Öztürk'e göre, Hamidullah'ın aşağıdaki değerlendirmesi Hakikat-i Muhammediyye'nin böyle bir yorumu olarak değerlendirilebilir.²⁷⁶

“...Hz. Muhammed (a.s)'ın ailesi, sadece tek Allah inancına dair gelenekleri tevâris etmiş değil ve fakat aynı zamanda damarlarında dolaşan kanda çeşitli insan ırklarından unsurları da taşımaktaydı: Babilli, Mısırlı, Arab. Bu, öyle bir gerçektir ki böylece aile her türlü dar peşin hükümlerden öte kalmıştı. Hz. Muammed (a.s)'ın yakın akrabaları arasında Grek soyundan gelen birini de görmekteyiz: Gerçekten de klasik bir neseb ilmi mütehasısı olan Mus'ab, Ebû'r-Rûm ibn 'Umeyr'in annesinin bir Grek olduğuna işaret etmektedir. İşte bu Ebû'r-Rûm'un erkek kardeşi, Mekkeli ve Kureyş'e mensup Mus'ab ibn 'Umeyr, Resulullah'ın halalarından birinin kızı ile evlenmek suretiyle yakın akrabası

²⁷⁴ Dilaver Güner, “Ontolojik Bir Hakikatin Bir İnanç İlkesine Dönüştürülerek Tahrifi: Tarihsel Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din Sempozyumu**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., 2014, s. 255-258.

²⁷⁵ “*Süphesiz, إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (۳۳) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*” *“Süphesiz, Allah, Adem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”* (Âl-i İmrân, 3/33.)

²⁷⁶ Yaşar Nuri Öztürk, **Enel Hak İsyanı: Hallâc-ı Mansûr (Darağacında Miraç)**, 4. bs., C. II, İstanbul, Yeni Boyut Yay., 2011, s. 200, 21 nolu dipnot.

olmuştu. (Bu kızın adı Hamne bintu Cahş idi ki annesi Umeyme bintu Abd'il-Muttalib'dir.) Daha sonraki hayatında görüyoruz ki Muhammed (a.s)'ın insan ırklarının bu şekilde bir ailede birleştirilmesi üzerinde durmuş ve bizzat kendi evinde sadece Arab soyundan değil Yahudi ve Kıbt (Mısır'ın yerli ahalisi) ırkından gelen zevcelere de yer vermişti.”²⁷⁷

Bitlisî'nin bu düşünce ile ilişkilendirdiği ve bu konu ile birlikte ele aldığı bir kavram da Hakikat-i Murtazaviyye'dir. Şimdi bu konu ele alınacaktır.

C. Hakikat-i Murtazaviyye

Bitlisî, hadis teknikleri açısından sıhhati tartışmalı, ancak tasavvuf literatüründe çok kullanılan bazı hadislerle dayanarak, Hz. Ali'nin manevî şahsiyeti ile ilgili *Hakikat-i Murtazaviyye* kavramını geliştirmiştir. Bitlisî bunu genellikle *Hakikat-i Muhammediyye* ile birlikte kullanmaktadır. Ona göre Peygamberimiz'in, “*Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan dört bin sene önce bir nûrdan yaratıldık. Bu nûr Abdulmuttalib'in beline girinceye kadar birlikte idi. Sonra ben Nübüvvet için, Ali ise Hilâfet için ayrıldı.*” demesi buna işaret etmektedir.²⁷⁸

Bitlisî bu hadise dayanarak, Hz. Ali'nin hakikatinin, Hakikat-i Muhammediyye'nin içinde mündemiç olduğunu düşünmektedir. Ona göre, edvâr-ı nûriyyede,²⁷⁹ nübüvvet ve onun sahibinin varlığı (Peygamberimiz) sarîh bir şekilde; velâyet ise zımnen mevcuttur. Ekvâr-ı zıllîyede ise velâyet sarîh, Nübüvvet ise zımnîdir. Çünkü Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: *يا علي كنت مع الأنبياء سرا وصرت معي جهرا* “*Ey Ali sen nebilerle beraber bir sır idin, benimle birlikte açığa çıktın*”²⁸⁰ yine o, aynı hadise dayanak Hakikat-i Muhammediyye'nin zâhîrinin Nübüvvet-i Zâtiyye-i Ahmediyye; bâtınının ise velâyet-i Murtazaviyye-i Alevîyye olduğunu iddia etmektedir.²⁸¹

²⁷⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 4. bs., İstanbul, İrfan Yay., 1980, C. I, s. 31.

²⁷⁸ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. II, vr. 8b, 11a, 16b.

²⁷⁹ Devir kelimesinin çoğulu olan edvâr ile ilgili ayrıntılı bilgi “Devir ve Kevir Nazariyesi” başlığı altında verilmiştir.

²⁸⁰ Kaynağı tespit edilemedi.

²⁸¹ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. II, vr. 16b.

Bitlisî'ye göre, Peygamberimiz'in Mi'râc esnasında gördüğü, Necm sûresi 53/18. âyette²⁸² geçen *âyâtü kübrâsı* bu hakikat idi.²⁸³ Bitlisî'nin bu yorumunun âyetin zâhirî ile bir bağlantısının olmadığı açıktır. Zira burada kastedilen *âyât-ı kübrâ* ile ilgili pek çok yorum yapılmış ve tartışmalar daha çok Peygamberimiz'in Allah'ın zâtını görüp görmediği üzerinde yoğunlaşmıştır. Elmalılı da Peygamberimiz'in, Cenâb-ı Allah'ın rubûbiyyetini gösteren, melekût harikalarından, sözle ifadesi mümkün olmayacak ve ancak gözlemle erişilebilecek en büyük âyetini veya âyetlerini gördüğünü, bundan dolayı bunun mahiyetini açıklamaya çalışmanın haddimizi aştığını söyledikten sonra, bu en büyük âyetin *Hakikat-i Muhammediyye* olduğuna inanmak istediğini söylemektedir. Ona göre, *âyete'l-kübrâ* en büyük âyet demek olduğuna, sözün akışının da Peygamber'in makamının açıklaması hakkında bulunduğu göre, bu en büyük âyet *Hakikat-i Muhammediyye*'dir.²⁸⁴

Bitlisî'nin, bu konuda Şîî müfessirlerden el-Kummî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bu müfessire göre, Hz. Peygamber Mi'râc'a çıkarken Cebrâil ona "Senin kardeşin nerede?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Onu arkada bıraktım" diye cevap verir. Cebrâil "Allah'a dua et senin yanına gelsin" der. O da dua eder ve Hz. Ali hemen yanında belirir. Bunun benzeri durumların yedi defa gerçekleştiği ile ilgili rivâyetler aktaran el-Kummî, Hz. Ali'nin "Allah'a yemin olsun ki benden daha büyük bir âyet yoktur" dediğini aktarmaktadır.²⁸⁵

Bitlisî, bazen âyetin bağlamıyla ve siyâk-sibâkıyla hiç uymayan yorumlar yapıp bunun sonucunu *Hakikat-i Muhammediyye* ile *Hakikat-i Murtazaviyye*'ye bağlayabilmektedir. Mesela o, *وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ* "Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın. Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın. ..." ²⁸⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden

²⁸² لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى "Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü."

²⁸³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 131a, Bitlisî Rahmân sûresindeki (55/4) *عَلَّمَهُ الْبَيَانَ* âyetini de Hz. Ali'nin velâyeti ile Hz. Peygamber'in nübüvveti şeklinde yorumlamaktadır. (Bkz. **a.e.**, C. IV, vr. 136a)

²⁸⁴ Elmalılı, **Hak Dîni**, C. VII, s. 36-37.

²⁸⁵ el-Kummî, **Tefsîrü'l-Kummî**, s. 671; Feyz-i Kâşânî, **Tefsîrü's-Sâfi**, thk. Hüseyin A'lamî, Beyrut, Müessesetü'l-A'lamî, 2008, C. III, s. 372.

²⁸⁶ En'âm, 6/152.

te'vîl ederken, الْكَئِيلَ (ölçü) kelimesine *ahkâm-ı nübüvvet*; الْمِيزَانَ (tartı) kelimesine de *a'lâmü'l-Murtazaviyye* anlamını takdir etmektedir. Ona göre âyetteki yetimin malı Hz. Muhammed'e (a.s) has kılınmış zât-i tecellîler, *en güzel şekilde yaklaşmak* ifadesi ise Hz. Muhammed'e tevessüldür.²⁸⁷

Bitlisî, يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez.”²⁸⁸ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, ilk tecellînin başlangıcının *Hakikat-i Muhammediyye*, ikinci tecellînin başlangıcının ise *Hakikat-i Murtazaviyye* olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü de yukarıda sözünü ettiğimiz aynı nûrdan yaratılmış olma ile ilgili hadise dayandırmaktadır.²⁸⁹ O, إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resûlüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü’minlerdir.”²⁹⁰ meâlindeki âyetin işârî te’vîlinde ise, ilk mü’minin Âdemü’l-enbiyâ ve Nûhu’l-evliyâ Ali b. Ebi Tâlib olduğunu söyleyerek bu görüşünü de Hz. Peygamberin “Ben ve Ali bir nurdan yaratıldık” ve “Bana ilk inanan ve benimle ilk namaz kılan kişi Ali’dir” hadislerine dayandırmaktadır.²⁹¹ Bitlisî yukarıda ifade edilen Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Murtazaviyye fikrini bu âyetin işârî tefsirinde farklı kavramlarla açıklamaktadır. Ona göre yine ilk tecellînin başlangıcı *Cem’iyyet-i Muhammediyye*, ikinci tecellînin başlangıcı ise *Latîfe-i Murtazaviyye*’dir. Ona göre hakikatte bu ikisi birdir.²⁹² Bitlisî kendisinden önceki mutasavvıflar gibi ilk yaratılan şeyin, Hakikat-i Muhammediyye şeklinde formüle edilen Nûr-i Muhammedî olduğunu kabul etmekle

²⁸⁷ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 76ab.

²⁸⁸ Mâide, 5/67.

²⁸⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 11ab. Söz konusu hadis şudur: “Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan dört bin yıl önce bir nûrdan yaratıldık. Âdem yaratılınca bu nûr onun sülbüne geçti, Abdulmuttalib’in sülbüne kadar da birbirinden ayrılmadı. Bende nübüvvet, Ali’de ise hilâfet vardır.” (Hadis ile ilgili değerlendirmeler daha önce zikredildi).

²⁹⁰ Mâide, 5/55.

²⁹¹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 8a.

²⁹² *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 11ab. Bitlisî bu düşüncesini de “Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan dört bin yıl önce bir nûrdan yaratıldık. Âdem yaratılınca bu nûr onun sülbüne geçti, Abdulmuttalib’in sülbüne kadar da birbirinden ayrılmadı. Bende nübüvvet, Ali’de ise hilâfet var” hadisine dayandırmaktadır.

birlikte, Peygamber Efendimiz'in yukarıda sözü edilen hadisine dayanarak Hakikat-i Murtazaviyye fikrini ortaya atmaktadır. Ona göre ikinci tecellî Hz. Ali'nin nûrudur. Bu da Hakikat-i Murtazaviyye diye isimlendirilir. Tasavvuf düşüncesinde Hz Ali'ye özel bir önem atfedildiği bilinmektedir. Fakat bizim tesbitlerimize göre, Hakikat-i Murtazaviyye ile Latife-i Murtazaviyye kavramlarını ilk defa Bitlisî kullanmaktadır. İnternet ortamında ve Mektebetü's-Şâmile isimli programda yaptığımız aramalarda bu kavram ile ilgili herhangi bir kullanıma rastlamadık.

Tefsirin bütünü incelendiğinde Hz. Ali'nin ön planda tutulduğu çok net bir şekilde göze çarpmaktadır. Hatta bu açıklamaları ile Bitlisî'nin, hilâfet ve imâmet konusunda, Şi'a gibi düşündüğü izlenimini edinmek mümkündür. Fakat sadece Hz. Ali ile ilgili söylediklerine bakarak onun da imâmet/hilâfet konusunda Şi'a gibi düşündüğü ileri sürülemez. Çünkü onun, hilâfet konusunda Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralamasını benimsediği görülmektedir. Zira o Hulefâ-yi Râşidîn kavramını kullanıp bu isimleri saymaktadır.²⁹³ Bitlisî'nin Hulefâ-yi Râşidîn kavramını kullanıp, ilk dört halifeyi saydıktan sonra, Allah onlardan razı olsun demesi imâmet anlayışı açısından önemlidir. Bunun yanında o, Hz. Ali'nin yanı sıra Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e dayandırılan görüşleri de tefsirinde kullanmıştır. Örneğin "سأل أمير المؤمنين عمر (رض)" ifadesini kullanmaktadır. Oysaki Şi'a'nın Hz. Ömer ile ilgili iyi şeyler düşünmedikleri bilinmektedir.

Ehl-i Sünnet, Şi'a gibi imamların masumiyetine inanmayı imanın şartlarından saymamakla beraber, onların fazilet ve üstünlükleri ile ilgili eserler ortaya koymuşlardır.²⁹⁴ Bitlisî'nin ehl-i beyte yönelik tutumu da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bitlisî'nin hilâfet konusunda Şi'a gibi düşünmediğini gösteren başka veriler de bulunmaktadır. Mesela o, "قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا أَتَيْنَا مَا يُوْحَىٰ إِلَيْنَا فَلَن يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ" *De ki: 'Ben*

²⁹³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 233a. Bitlisî'nin "Tabut" ile ilgili yorumunda, sandığın içinde peygamber resimlerinin yanı sıra râşit halifelere ait resimlerin bulunduğunu kabul etmesi bu görüşümüzü desteklemektedir. (Tezimizin ikinci bölümü Tefsir Kaynakları, Sa'lebî alt başlığına bakınız.)

²⁹⁴ Takiyüddin Ahmed b. Ali b.el-Makrizî, "Ehl-i Beyt'in Fazileti," çev. M. Mahfuz Söylemez, **AÜİFD**, 2002, C. XLIII, S. 2, s. 413-447.

size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım.' De ki: 'Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?'²⁹⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, âyetin içeriği ile bağlantısını kurmakta zorluk çektiğimiz çok ilginç bir yorum geliştirmiştir. Bitlisî bu âyeti dört bölüme ayırmakta ve her bir bölümünün bir halifeye işaret ettiğini ifade etmektedir. Buna göre, âyetin “Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum” kısmı, başlangıcı ilâhî kuvvet olan cem'ıyyete;²⁹⁶ “Ben gaybı da bilmem” kısmı, velâyet; “Size, ben meleğim de demiyorum” kısmı, nübüvvet; “Ben sadece bana vahyolunana uyarım” kısmı ise nübüvvetin yanındaki cem'ıyyete işarettir. Yani nübüvvet, cem'ıyyetin başlangıcıdır. Ona göre, Hz. Ali velâyetin zühûruna; Velâyet ise, nübüvvetin zühûruna sebeptir. Hz. Peygamber'in “Ey Ali! Sen nebilerle beraber sır idin, benimle beraber açığa çıktın” sözü buna işaret etmektedir. Ona göre, “âyetin ilk bölümü birinci halife Hz. Ebubekir'e; ikinci bölümü Hz. Ömer'e; üçüncü bölümü Hz. Osman'a; dördüncü bölümü ise Âdemü'l-evliyâ Aliyyü'l-murtedâ'ya işarettir. Bunun için Ali'nin hilâfeti gecikmiştir. Böylece o da hepsinde (ilk üç halifede) var olanları kendisinde cem etmiştir.” Bitlisî bu görüşünü daha önce pek çok kere kullandığı “Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur. Ben ve Ali bir nurdan yaratıldık” hadisi ile desteklemektedir. Bitlisî bu konuyu işlerken Râfizîlerden, cehaletlerinden dolayı yüz çevirmek gerektiğini de belirtmektedir.²⁹⁷ Bitlisî'nin Şi'a'nın bir alt kolu olan Râfizîlerin hilâfet ile ilgili görüşlerini tenkit etmesi onun siyasi görüşü açısından önemlidir. Çünkü onlar, ilk üç halifenin, Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gasp ettiklerini ileri sürmektedirler. Hatta Zeyd b. Ali'ye, ilk hâlifeleri kötölemeleri karşılığında destek vereceklerini vaad etmişler, o da kabul etmeyince onu terketmişlerdir. Bunun sonucunda o da رفضتموني (Benden ayrıldınız) dediği için onlar bu ismi almışlardır.²⁹⁸

²⁹⁵ En'âm, 6/50.

²⁹⁶ **Cem'ıyyet:** Mâsivâdan yüz çevirme ve dikkati yüce Allah'a teveccüh noktasında toplama. Kalbin huzursuz ve perişan (tefrika) halde olmaması, insanın zihnen ve kalben kendisini Hakk'a vermesi. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 86.)

²⁹⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 41a.

²⁹⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 7. bs., Ankara, Selçuk Yay., 1995, s. 124-125.

Bitlisî'nin Hz. Ali ile ilgili söylediklerinin bazılarını anlamlandırmak mümkün gözükmemektedir. Mesela o, *وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ*, *“Sûr'a üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!”*²⁹⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Ali, Hz. Hızır ve Hz. İlyâs'ın kemâle erdikleri için ölmediklerini iddia etmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin, *“Zuhûr vakti bütün yer ve gök yaratıklarının duyacağı ve kimseye gizli olmayacak olan hak sayha (çılgılık) benim. Kıyameti koparacak olan benim. Eğer ölürsem ölmemişimdir, eğer öldürülürsem öldürülmemişimdir.”*³⁰⁰ gibi sözleri onun Allah'ın izniyle diri olanlardan olduğunu göstermektedir. Bitlisî, Hz. Peygamber'in de hakikatte Hz. Ali ile bir olduğunu, çünkü onun da “İlk yaratılan şey benim nurumdur. Ben ve Ali bir nurdanız” ve “Ben Ali'denim, Ali de bendendir” dediğini; Hz. Ali'nin de “Ben Muhammed Mustafa'yım. Ben Aliyyü'l-murtazâyım” dediğini aktarmaktadır.³⁰¹ Bitlisî'nin bu fikri ittihâd ve hulûlü andırmaktadır. Bu fikirler hiçbir şekilde âyetlere dayandırılmaz. Hz. Ali'ye dayandırılan Hutbetü'l-Beyân'ın sıhhati tartışmalıdır. Sıhhati tartışmalı bu sözleri bu kadar önemli bir meselede dayanak yapmak farklı düşünce sapmalarına yolaçabilmektedir.

D. Devir ve Kevir Nazariyeleri

Bitlisî'nin tefsirinde en çok göze çarpan hususlardan biri, tasavvuftaki *devir* ve *kevir* nazariyeleridir. O düşüncesini bu nazariye üzerine kurmaktadır. Tasavvuftaki devir nazariyesini kısaca şöyle açıklayabiliriz. Bazı mutasavvıflara göre, Mutlak Vücûd'tan tecellî eden ilahî nurun topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkatın en şerefli olarak yaratılan insana intikal ederek, onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da, insân-ı kâmil mertebesine yükselerek

²⁹⁹ Zümer, 39/68.

³⁰⁰ Bu sözler Hz. Ali'ye dayandırılan Hutbe de yer almaktadır.

³⁰¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 59a. Söz konusu ifadeler şöyledir: قال علي كرم الله وجهه في أطوار بروزاته أنا الصبيحة بالحق يوم الخروج (لا) يكتف عنه خلق السموات والأرض أنا الذي أقوم الساعة أنا الذي إن أمت فلم أمت و إن قتلت فلم أقتل وغير ذلك مما يدل على تحققه في كل الأدوار والمشهورات الأحياء الذين لا يموتون هم علي وخضر والياس والأعيان الذين قد تحققوا تبيعتهم وأما النبي صلى الله عليه وسلم فهو وعلي عليهما السلام متحدان في الحقيقة كما قال النبي الصلوة والسلام أنا أول ما خلق الله نوري و أنا وعلي من نور واحد وقال علي رضي الله عنه أنا محمد المصطفى وأنا علي المرتضى كما قال النبي عليه الصلوة والسلام علي مني وأنا منه.

ilk zuhûr ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına dönmesine devir denir.³⁰² İnsanın meni ve emşâc haline gelmeden, bitkiler, canlılar ve cansızlar âleminde ayrı ayrı zerrelere halinde bulunması olarak da anlaşılan devir nazariyesinin,³⁰³ Bitlisî'nin düşünce yapısında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. O, mevcudatın ilk tecelliden yeryüzüne inişinin dört devrede gerçekleştiğini, bu devrelerin her birinde mevcudâtın karşılaştığı manevî halleri de açıklamaktadır.³⁰⁴ Bu dört devrin yanında Bitlisî'nin devirlerin ikizi olarak kabul ettiği dört tane de *kevir* bulunmaktadır. Devirler nûru temsil ederken, kevirler ise zulmeti temsil etmektedir. Devirler, Allah'ın Cemâl sıfatına mazhar iken, kevirler ise Celâl sıfatına mazhar olmuşlardır.

Bitlisî zaman zaman tefsirinde kendisinin de bu manevî kozmik çağlar olarak adlandırabileceğimiz devir ve kevirlerde yaşadığı manevî halleri anlatmaktadır. Mesela o bazen “kevirelerde ehrimenler bana tapıyorlardı. Sonra Allah beni kevirlerden devrelere indirdi ve beni terbiye etti”³⁰⁵ dediği gibi, bazen de “Allah bana bu devrede hitap ederek şöyle dedi” demektedir.³⁰⁶ Ayrıca *Şerhu Hutbeti'l Beyân* adlı eserinden de Allah'ın kendisine dört devrede olan a'yânları gösterdiğini onun burada ehrimenleri gördüğünü söylemektedir.³⁰⁷

Bitlisî'nin devirler ve kevirler ile ilgili bu tasavvufî açıklamaları ve izahları, ruhun seyr-i sülûk esnasında manevî seyahatlerini andırmaktadır. Kozmostaki bu mânevî seyahatin, gerçek dünya ile hissedilir âlemle irtibatını kurmak güçtür. Bu yüzdendir ki, onun âyetlerle ilgili işârî yorumlarını âyetin zâhiri manâsı ile bağlantısını kurmak zor olmaktadır. Mesela, abdest ile ilgili Mâide sûresi 5/6. âyeti tefsir ederken abdestin âyetteki dört farzının her birinin bir devreye;³⁰⁸ yine Kur'ân'da ardarda yer

³⁰² Mustafa Uzun,, “Devriyye”, *DİA*, C. IX, s. 252.

³⁰³ Mustafa Aşkar, “Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. I, S. 3, Ankara, 2000, s. 99.

³⁰⁴ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. IV, vr. 137b-138a.

³⁰⁵ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 240a.

³⁰⁶ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 192a. Burada Bitlisî manevî âlemde huzura kavuşmuş Allah'ın veli kularını müşahade ettiğini söylemektedir.

³⁰⁷ Bitlisî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, vr. 48a.

³⁰⁸ *Câmi'ü't-Tenzîl*, C.I, vr. 282a.

alan dört sûrenin³⁰⁹ başındaki الم harflerinin de bu dört devreye işaret ettiğini söylemektedir.³¹⁰

Bitlisî'nin pek çok âyetin işârî yorumunda devirlerin ve kevirlerin sürelerini ayrıntılı açıklaması, bu konunun onun zihin dünyasında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Onun zihin haritasının ortaya çıkması ve bu konu ile ilişkilendirdiği tasavvufî düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi, onun devirler ve kevirler ile ilgili düşüncesinin iyi anlaşılmasına bağlıdır. Bu nedenle onun, bu düşüncesini en ayrıntılı anlattığı Me'âric sûresinin تَغْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ *“Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”*³¹¹ âyetinin tefsirini buraya almayı uygun bulduk:

“Bil ki Allah âlemi ve eczasını dört devir üzerinde ve dört mertebe içinde yaratmıştır. İlki **Vâhidiyet mertebesi** ve **ceberût âlemi** içindedir. Bu **devretü'l-uzmâ en-nûriyyedir**. İkincisi **melekût mertebesi** ve **emr ve ervah âlemi** içindedir. Bu da **devretü'l-kübrâdır**. Üçüncüsü **berzah mertebesi** ve **misâl âlemi** içindedir. Bu da **devretü'l-vüstâdır**. Dördüncüsü ise, **mülk mertebesi** ve **şehâdet âlemi** içindedir. Bu da **devretü's-sügrâ en-nûriyye el-vücûdiyye el-kemâliyyedir**. Her devrenin belli bir süresi vardır. **devretü'l-uzmânın** müddeti 360 bin yıldır. Miktarı ise 360 ilahî gündür. Bu günlerin miktarı 360 senedir. Bu senenin miktarı da aynı şekilde 360 gündür. Bu günün miktarı ise 50 bin yıldır. **Devretü'l-uzmânın** senesi **ilahî sene** diye isimlendirilir. **Devretü'l-kübrânın** senesi ise **rübûbiyet senesi** diye isimlendirilir. Bu iki senenin hakikati hazret-i ilâhiyyenin imtidâdı ve deymûmiyyesidir. Bu da ân-ı dâimdir ve Hazret-i ilahiyyeye ve ceberût mertebesine ve âlem-i vâhidiyyete nispet edildiğinde, **vakit** diye isimlendirilir. Ki bu vaktin içinde tekvin ve ibda' gerçekleşir. 'Benim Allah ile bir vaktim vardır. İçine ne melek-i mukarreb ne de gönderilen bir nebi sığar' (Hadis).³¹² Bu **vakit**, Rübûbiyet mertebesi ile melekût ve ervah âlemine nispet edildiğinde **dehr** diye isimlendirilir. 'Muhakkak ki dehr Allah'tır' (Hadis). Aynı şekilde Hz. Peygamber, 'Dehre sövmeyiniz. Çünkü Allah ben dehrim. Gecem ve gündüzüm vardır. Onları yeniliyorum,'³¹³ diye buyuruyor. Bu dehrin içinde ise icâd, tekvîn, ihtira' ve kevnî yaratılış gerçekleşir. Berzah gününün miktarı bin senedir. Hakikati ise zamanın imtidâdı ve ruhânîlerin istimrârıdır. Bunun içinde berzahî tekvîn, misalî tasvîr ve hayâlî tahrîr gerçekleşir. Bu devre **devretü'l-vustâ el-berzahî** diye isimlendirilir. Bu devre üç kısma ayrılır. Melekût âlemi üçe ayrılır: **el-'ala**, **el-evsat** ve **el-edna'l-ardiyye**. Berzah-ı a'lânın miktarı bin yıldır. Berzah-ı ednânın miktarı on yıldır. Hakikati ise imtidâdı hayâlîdir ve **asr** diye isimlendirilir. 'Asra yemin olsun ki, salih amel işleyenler hariç, insan hüsrandır. (Asr, 103/1-3) **Mertebe-i şehadet** ve **devretü's-sügrâ el-cismiyye** gününün miktarı bilinen gün miktarı gibidir. O da yirmidört saattir.

Her mertebede bir devre, gökler ve yer vardır. Bu mertebenin kendisine münasip hareketleri vardır. **Devretü'l-uzmâ feleğinin** hareketleri, fikri hareketler gibi aklîdir. **Devretü'l-kübrâ feleğinin** hareketleri, ruhların ve nefislerin cisimlere doğru hareketi gibi, ruhîdir. **Devretü'l-vustâ**

³⁰⁹ 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 32/Secde sûreleri.

³¹⁰ **Câmi'u't-Tenzil**, C. III, vr. 236a.

³¹¹ Me'âric, 70/4.

³¹² Hadis ile ilgili değerlendirme daha önce geçti.

³¹³ Hadis mecmualarında yer almayan bu söz İbn Arabî'nin Futûhât'ında geçmektedir. (Bkz. **Futûhât**, C. I, s. 157).

semâvâtının hareketleri, **el-kuvvetü'l-mütehâyiyenin** mevzulardaki hareketleri gibi, hayâlîdir, berzahîdir. **Devretü's-sügrâ semâvâtının** hareketleri, **el-ecsâmü'l-'unsuriyyenin** merkez üzerindeki hareketleri gibi, cismânîdir.

Aklî, rûhî, hayâlî ve cismânî feleklerin miktarı, **vakit**, **dehr**, **asr** ve **zaman** diye isimlendirilir. (Aklî feleklerin miktarı **vakit**; rûhî feleklerin miktarı **dehr**; hayâlî feleklerin miktarı **asr**; cismânî feleklerin miktarı **zaman** diye isimlendirilir.)

Vakit, tekvîn ve ibda'nın zarfıdır (mekânıdır). **Dehr**, tekvîn ve ihtira'nın zarfıdır. **Asr**, tekvîn ve berzahî halkın (yaratılışın) zarfıdır. **Zaman** ise, zamane hadiselerinin tabii oluşların (tekvinatü't-tabi'iyye) zarfıdır.

Her devirde ve mertebede bir dünya ve ahiret ve bunun gerekleri olan hayat-memât, saat, kiyâmet vb. şeyleri vardır. Bütün bu anlattıklarımız. **Edvârı nûriyye-i cemâliyye-i vücûdiyyede** var olan şeylerdir.

Ekvâr-ı zillîyye ve'l-celâliyye ve'l-'ademiyyeye gelince o da dört tanedir. İsimleri de edvârın isimleri ile aynıdır. Yine aynı şekilde **Kevretü'l-'uzmâ**, **Kevretü'l-kübrâ**, **Kevretü'l-vüstâ** ve **Kevretü's-sügrânın** her birinin felekleri, yerleri, dünyası, ahireti, saati ve kıyâmetin ortaya çıkması vardır. Feleklerin hareketleri, imtidâtları vardır. Bu da **vaktin**, **dehrin**, **asrın** ve **zamanın** bâtınıdır. Buradaki işlerin hallerin durumu, **edvâr-ı nûriyye ve vücûdiyyenin** hallerinin tersidir. Mesela edvârın semâvâtı yüksektir ve yüksekliktedir, (عالية مرتفعة) yeri ise alçaktır ve aşağıdadır. (سافلة منخفضة) ekvârın semâvâtına gelince o da alçaktır ve aşağıdadır. (سافلة منخفضة) yeri de yüksektir ve yüksekliktedir, (عالية مرتفعة) ayna ile süflî cisimlerin değişmesi gibi. Bunun için su dolu bir kaba ya da yere atılmış bir aynaya baktığın zaman, göğü yerde, ağaçları ters yüz olmuş bir vaziyette, ağaçların olduğu bir yeri yüksekte bulursun. Ancak yine edvârı, ekvârı ve içindekileri içiçe geçmiştir. Mesela Celâl ile Cemâl, gündüz ile gece içiçe geçmiştir. Çünkü Allah "geceyi gündüze gündüze gecenin içine geçirir. Ölüden diriye diriden de ölüyü çıkarır." ³¹⁴

Bil ki, yukarıda olan her devre ve kevre başlangıç seviyesine daha yakın merkeze ise daha uzaktır. Bunların içinde olup bitenler de daha muazzamdır. Ve bu diğer devirleri ve kevirleri de kuşatmıştır. Aynı şekilde devirlerin bazıları da bazılarını kuşatmıştır. En dış çembere en yakın olanın hareketleri de daha hızlıdır. Merkeze en yakın olanın ise hareketleri daha küçüktür. En büyük dairenin içinde var olan şeyler daha geç fesada uğrar. Böylece de bekâsı, varlığı ve ömrü de daha uzun, içindeki a'yanların ömrü de daha uzundur. **Devretü'l-'uzmânın** içindeki a'yanlar ilahi hakikatler, kevnî mahiyetler ve a'yan-ı sabitelerdir." ³¹⁵

Bitlisî "*Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koyan Allah'tır...*" ³¹⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken her devre ve kevrede ayrı bir yaratılışın, tekvînin, dünyanın, ahiretin, semânın, yerin, senenin, ayın ve günün olduğunu belirtmektedir. ³¹⁷ Tefsirinin başka bir yerinde ise her devrede ayrı bir kalem, levh-i mahfuz, arş, kürsî, felekler, yıldızlar, gök cisimleri, melekler, dünya ve ahiret vardır,

³¹⁴ Âl-i İmrân, 3/27.

³¹⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 187a-188b. Benzer açıklamalar için bkz. **a.e**, C. I, 52ab, C. IV, vr. 60a, 148ab.

³¹⁶ Yunus, 10/3.

³¹⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 209b.

demektedir.³¹⁸ Mesela Bitlisî'ye göre, devre-i nûriyyede önce melekler, kevre-i zillîyyede ise önce **ehrimen** sonra da sırasıyla da **eğvâl**, **şeytan**, **iblis** ve **cinler** yaratılmıştır.³¹⁹

Her devredeki bir günün bizim günlerimize göre süresini veren Bitlisî'ye göre, **devretü'l-‘uzmânın** bir gününün miktarı 360 bin senedir. **Devretü'l-kübrânın** bir gününün miktarı 50 bin yıldır. **Devretü'l-vüstânın** bir gününün miktarı bin yıldır. **Devretü's-sügrânın** bir gününün miktarı 100 yıldır. Dört devrenin günleri dört kevrenin günleri ile içiçedir.³²⁰ Bitlisî her bir devrin ne kadar süreceğini ayrıntılı bir şekilde belirtmesine rağmen “*Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: ‘Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu vaktinde ancak O (Allah) ortaya çıkaracaktır...’*”³²¹ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken “*Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır*” ifadelerinden şunun anlaşıldığını söylemektedir: “Her dört devrenin miktarını Allah takdir etmiştir. Bunun için bu devrelerin bidâyetini, nihâyetini ve içindeki a’yânların nasıl idare edildiğini sadece Allah bilebilir”³²² demektedir.

Bitlisî'nin devrelerdeki gökler ve yerlerden kastettiği şey başkadır. Çünkü tefsirinin başka bir yerinde semâvâtta ve yerden neyi kastettiğini açıklamaktadır. Mesela o, “*Peygamberleri dedi ki: ‘Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? (Halbuki) O, günahlarınızı bağışlamak ve sizi belli bir zamana kadar ertelemek için sizi (imana) çağırıyor...’*”³²³ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken şu açıklamayı yapmaktadır:

“**Devretü'l-‘uzmânın** semâvâtı akıllar ve cevherler; yeri ise, zatî istidâtlar; a’yânları ise süver-i ‘ilmiyyedir. **Devretü'l-kübrânın** semâvâtı nefisler ve mücerred ruhlardır. Yeri ise kabiliyyâtlar; a’yânları ise ruhlar ve nüfûsu'l-‘amiledir. **Devretü'l-vüstânın** semâvâtı eşbâhü'n-nûriyye ve erbâbü'n-nev'îyye ve meselü'n-nûriyyedir. Yeri ise hayâlî sûretler ve berzâhî misallerdir. A’yânları ise hayâlîdir. **Devretü's-sügrânın** semâvâtı ise felekler, ecrâmü'l-‘aliyedir ve ecsâmü's-semâviyyedir. Yeri ise, unsurlardır. A’yânları ise sabit ve seyyâre yıldızlar, gezegenler, unsurlar, mevâlidi selâse ve insan fertleridir. Ekvârı zillîye ve'l-celâliyyenin semâvâtına gelince onlar da

³¹⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 192a.

³¹⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 81a.

³²⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 91a, 99a.

³²¹ A‘râf, 7/187.

³²² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 114b.

³²³ İbrâhim, 14/10.

edvârın bătınıdır. Süreleri keyfiyetleri ve kemmiyetleri aynıdır. Çünkü bunlar ikizdirler. Ekvârın semâvâtı edvârın semâvâtının bătını ve gaybıdır. Yeri ve a'yânları da böyledir. **Kevretü'l'uzmânın** a'yânları, akılların gaybı olan **ehremânâtdır**. **Kevretü'l-kübrânın** a'yânları **şeytanlardır**. **Kevretü'l-vüstânın** a'yânları **iblislerdir**. **Kevretü's-suğrânın** ekvânı cinlerdir.”³²⁴

Çeşitli inanç ve düşünce sistemlerinde, Bitlisî'nin sözünü ettiğimiz devir ve kevir nazariyelerine benzer düşünceler mevcuttur. Bu düşüncelerin yaygın olduğu coğrafyalardan biri de onun yaşadığı Tebriz ve bu bölgenin kültürel etkileşimde bulunduğu cağrafi çevredir. Bitlisî'nin bu düşüncesinin muhtemel kaynağının neler olabileceği ihtimali tezimizin dördüncü bölümünde “Diğer İnanç ve Kültürlerin Tefsirindeki İzleri” ana başlığı altında ayrıntılı işlenecektir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Sâbilikte de buna benzer bir düşünce vardır. Buna göre Âdem ve Havva'nın yaratılışından dünyanın sonuna kadar olan zaman dört ana kısma ayrılır.³²⁵

İsmâîlîler de harf ve sayıların taşıdığı ileri sürülen bătınî manâlara dayanarak kendilerine has bir kozmoloji anlayışı ve devrî tarih ilkesini geliştirmişlerdir. Bu ilkeye göre, tarih yedi devreye ayrılmakta ve her devir bir nâtık nebîden sonra bir vasî ve altı sâmit imam sistemine göre devam etmektedir. Nâtık peygamberdir. Her nâtık esas yahut sâmit denilen kendisinden sonraki imam tarafından takip edilir. Peygamberler vahyin zâhirî, imamlar da bătınî anlamını ortaya koyarlar. Her devrin yedinci imamı diğerlerinde bulunmayan ilâhî bir güce sahiptir.³²⁶ Yine İsmâîlîyye'de sâhibü'z-zaman olarak görülen yedinci nâtık'ın mehdi ya da kâim olarak son devirde gelmesi önemli bir yer tutar.³²⁷ Dürzî inancına göre de yaratıcının tecellî devrelerinin her biri devir diye isimlendirilir. Nusayrîler'de de mâna ve ismin tenasühünün çeşitli devirlerle gerçekleşeceği kabul edilmektedir.³²⁸

³²⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 32a-33a. Hangi devre ve mertebede neyin yaratıldığı ile ilgili olarak ayrıca bkz. **a.e.**, C.II, vr. 66b. Burada Bitlisî her devredeki a'yânların cinsinden kendilerine bir nebi gönderildiğini de ifade etmektedir.)

³²⁵ Şinasi Gündüz, **Son Gnostikler**, s. 96-99.

³²⁶ Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şek'a, “İsmâîliyye”, **DİA**, C. XXIII, s.130.

³²⁷ Farhad Daftary, **The Isma'ilis: Their History and Doctrines**, 2. bs., London, Cambridge University Press, s. 98.

³²⁸ Metin Yurdağür, “Devir”, **DİA**, C. IX, s. 232.

Bitlisî de “*Âd kavmine de kardeşleri Hûd’u peygamber olarak gönderdik...*”³²⁹ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, bunun ikinci devrenin fûrû’u olan dört devreye işaret olduğunu ve devrenin sâhibinin de Hûd (a.s) olduğunu ifade etmektedir.³³⁰ İsmâîlîyye’de Hûd (a.s) herhangi bir devrenin *nâtık*, *sâmit* veya *vâsîsi* olarak görülmesi de Bitlisî’nin de her bir devre için a’yan-ı kâmileten bir sâhib düşünmesi ilginçtir. Yine Bitlisî’ye göre bizler devre-i süğrâdayız. Bu devrede bir mehdi gelecektir. Bu düşüncesi de İsmâîlîyye’deki sâhibü’z-zaman olarak görülen yedinci nâtık’ın mehdi ya da kaim olarak son devirde gelmesi düşüncesine benzemektedir. Bunun yanı sıra Bitlisî bazen her bir devre için farklı bir ilâhî ismin tasarrufunun olduğunu ileri sürmektedir. Mesela **Devretü’l-‘uzmâ’da** ‘Alîm, **Devretü’l-kübrâ’da** Hayy, **Devretü’l-vüstâ’da** Kadîr, **Devretü’s-süğrâ’da** ise Mürîd isminin tasarrufu vardır.³³¹ Bu da İsmâîlîyye’deki her devredeki nâtık veya vâsilere denk geldiği düşünülebilir.

Bitlisî’nin devirler ve kevirler nazariyesi ile İsmâîlîlerin sâhibü’z-zaman fikri arasındaki bir takım benzerliklerden hareketle, onun da İsmâîlî düşüncesi benimsediğini söylemek oldukça güçtür. Ancak onun, yaşadığı coğrafyada bulunan çeşitli inanç ve kültürlerden etkilendiği ve bunu tefsirine de korkusuzca yansıttığı söylenebilir. Bunun dışında da İsmâîlîler imam olarak Ca’fer Sâdık’tan sonra oğlu İsmâîl ve onun soyundan gelenleri kabul ederken; İsnâaşeriyye ise Ca’fer Sâdık’tan sonra oğlu Musa Kâzım ve onun soyundan gelenleri imam olarak kabul etmektedir.³³² Bitlisî ise daha önce de ifade edildiği gibi, meşâyihimiz diyerek Musa Kâzım’a kadar imamları saymaktadır. Bitlisî’nin mensubu bulunduğu Nûrbahşîyye tarikatının kurucusu Muhammed Nûrbahş’ın soyunu Musa Kâzım’a dayandırmasından hareketle, Bitlisî’nin İsnâaşeriyye’ye daha yakın durduğu ifade edilebilir.

³²⁹ A’râf, 7/65.

³³⁰ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 92b, 212a.

³³¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 139a, 194b, C. IV, vr. 60a. Başka bir yerde de Devretü’l-‘uzmâ’da ‘Alîm, Devretü’l-kübrâ’da Hayat, Devretü’l-vüstâ’da Kudret, Devretü’s-süğrâ’da ise İrade sıfatının tasarrufundan bahsetmektedir. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 227a.)

³³² İbn Haldûn, **Mukaddime**, takdim, Muhammed el-İskenderânî, Beyrut, Dârü’l-Kitap el-Arabî, 2011, s. 194; Farhad Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk Yay., 2005, s. 725. (Ekler bölümündeki şema)

Bitlisî devirler ile ilgili tüm ayrıntıları tefsirinin bütününe yaymıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşünü derli toplu tek bir yerde bulmak mümkün değildir. Mesela o وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ “Rabbin zengindir, rahmet sahibidir. Dilerse sizi yok eder ve sizi başka bir kavmin zürriyetinden yarattığı gibi sizden sonra yerinize dilediği bir kavmi yaratır”³³³ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken her devirde bir tufanın meydana gelişini adeta zorunlu görmektedir. Ona göre bu tufanların zorunlu bir sonucu olarak her devrenin ayrı bir Âdem’inin ve Nuh’unun olması gerekir. Çünkü her devre ve kevrede ayrı bir yer, gök, nebi, veli vb. şeyler bulunmaktadır.³³⁴ Ona göre tufanlar hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dörde ayrılabilirdiği gibi, kapsama alanı olarak da cüz’î ve küllî şeklinde ikiye ayrılabilir. Bitlisî’nin devirler ile ilgili görüşlerinin içinde mitolojik unsurların yoğunluğu dikkati çekmektedir. Hint, İran vb. inanç ve kültürlerine ait yaratılış teorilerinin onun bu görüşlerinin oluşmasında etkili olduğu söylenilebilir. Mesela Nuh tufanının cüz’î olduğunu anlatan Bitlisî, tarihçilerin ve ehli rasadın, kırkbin yıl önce rastlanılan bir kavmin “Biz Âdem-i safî’nin soyundan değiliz” dedikleri ile ilgili bir bilgi aktardıklarını ifade etmektedir.³³⁵ Ona göre bu kadar uzun devre ve kevrelerde bu acaip şeylerin olmasını yadırgamamak gerekir. Çünkü devre ve kevreler dairevîdir. Dairenin çevresi merkezden uzak oldukça süresi fazla olur. İçindeki a’yân ve ekvân da o derece büyük olur. Çevre merkeze yaklaştıkça hem süresi kısalır hem de içindeki a’yânlar ve ekvânlar küçülür.³³⁶

Tasavvuftaki devir nazariyesinin tenâsüh inancını çağrıştırdığı iddia edilmiştir. Ancak tenâsüh inancında insanın tekrar tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan ruhunun başka hayvanlara geçtiğine inanılırken, devir nazariyesini benimseyenlerde

³³³ En‘âm, 6/133.

³³⁴ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 10a, 179a. Devreler ile ilgili bilgilerin geçtiği başka yerler için bkz. a.e., C. II, vr. 99a-99b, 175b-176a, 192a.

³³⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 68b.

³³⁶ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 178b-179a.

böyle bir inanç bulunmamaktadır. Ayrıca bu görüşü savunanlar bunun tenâsühle ilgisinin bulunmadığını özellikle belirtmişlerdir.³³⁷

Bitlisî'nin düşüncesinde devrelerin ve kevrelerin tenâsühla bir ilişkisinin olduğunu iddia etmek çok zor olsa da onun bazı yorumları kozmolojik bir tenasühü çağrıştırmaktadır. Mesela o, قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ, “Allah: Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır, buyurdu. ‘Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (diriltip) çıkarılacaksınız’ dedi.”³³⁸ meâlindeki âyetleri tefsir ederken tenâsühü çağrıştıran görüşler ileri sürmektedir. Ona göre her devre dört ayrı devre daha içerir ve bunlar senenin mevsimleri gibidir. Kış mevsimi sura birinci üfürüş mesabesindedir. İlkbahar ikinci üfürüş mesabesindedir. Kış mevsimindeki hikmet, nebâtâtın, hayvanâtın ve madenin isti’dâtlarının tamamlanması içindir. Saatin gelmesi ve kıyametin kopmasının hikmeti ise a’yân-ı nûriyyenin tekrar yer edinmeleri, a’yânların istidâtlarının tamamlanması ve ikinci devrede kemâlâtlarını ortaya koymaları içindir. Dört devrenin a’yânları zât itibarıyla birdir. Hâl ve kemâlât açısından farklıdır. O a’yânların kimisi bir devir ile kayıtlı ve sınırlı kalırken, kimisi de iki ve daha fazla devrede ve kevrede bulunur. Bu durum sene-i sermediye, ilâhî sene ve rabbânî aylar sürebilir. Devreler ve kevreler için bir bidâyet, nihâyet ve bir kesinti yoktur. O a’yânların izhâr, burûz³³⁹ ve ibrâz yoluyla tasarrufu da devam eder. Akıllı kişiye işaret yeterdir.³⁴⁰ Bitlisî'nin son derece karmaşık bir konuda akıllı kişiye işaret yeter demesi bu konudaki görüşlerini açık bir şekilde ifade etmekten kaçındığı şeklinde değerlendirilebilir. Onun “...a’yânların istidâtlarının tamamlanması ve ikinci devrede kemâlâtlarını ortaya koymaları içindir...” ve “O a’yânların izhâr, burûz ve ibrâz yoluyla tasarrufu da devam eder” demesi tenâsühü çağrıştırmaktadır. Zira tenâsühü

³³⁷ Süleyman Uludağ, “Devir”, *DİA*, C. IX, s. 232.

³³⁸ A’râf, 7/24-25.

³³⁹ Burûz: zuhûr manasıdır. Ehl-i tasavvuf indinde şöyle ıstılah olmuştur ki, abdâlândan birisi İstanbul’da mevcut olarak mağribte dahi bir sûret ile görünmesine ve işi görmesine ve Cebrâil (a.s.)’ın Dıhye sûretinde görünmesine burûz derler, tenâsüh demezler. (Bkz. Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, 2.bs., İstanbul, İnsan Yay., 2013, s.276)

³⁴⁰ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 83b.

savunanlara göre ruh, mükemmelleşmek için sürekli beden değiştirmektedir.³⁴¹ Öte yandan Bitlisî *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* “Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.”³⁴² meâlindeki âyeti tefsir ederken, aynı âyetin Hicr sûresinde³⁴³ de bulunmasını devirlerde neş’etin; kevirlerde de şûûnâtın tekrarına işaret olduğunu söylemektedir.³⁴⁴ Bu tekrarın nasıl olduğu ise müphemdir. Yine o, *وَأَنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ* “Kıyamet gününe kadar lânetlenmiş bulunmaktasın!”³⁴⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken kıyameti, devrelere göre anlatmaktadır. Onun buradaki ifadeleri de tenâsühü çağrıştırdığı için aynen aktarmak istiyoruz:³⁴⁶

"إلى يوم الدين: أي القيمة العظمى يتبدل فيها أعيان المراتب الوجودية والأدوار النورية وأكوان الأكوان في المطالب والمآرب. فإن أعيان الدورة العظمى النورية ينتقل ويتبدل إلى الدورة الكبرى النورية. وأعيان هذه الدورة يتبدل إلى الدورة الوسطى ومنها إلى الدورة الصغرى ومنها إلى الدورة الجمعية الناسوتية. ثم ينتقل أعيان مرتبة لكمال جمعيتها إلى أعيان اللاهوت وهي الشؤنات الذاتية. وينتقل منها إلى الأعيان الثابتة والحقائق الإلهية والصور العلمية والحروف العالية ومنها إلى الكلمات...³⁴⁷ وهي العقول المجردة ومنها إلى القابلة والأرواح القدسية ومنها إلى الأشباح الإنسية والمثل النورية ومنها إلى أعيان الملك والشهادة وهي السموات والنجوم والكواكب والعناصر وما يتركب منها من المواليد الثلاثة ومنها إلى عالم الناسوت وأعيانه وهي الصورة النوعية والهيئة الجمعية وأحاديها وأشخاصها وأفرادها."

Bu metne göre, vücûd mertebesinde ve edvâr-ı nûriyyede a’yânlar değişir. Devretü’l-’uzmâ en-nûriyye’nin a’yânları değişerek devretü’l-kübrâ’ya intikal etmektedirler. Bu devrenin a’yânları ise devretü’l-vüstâyâ buradan da devretü’s-sügrâyâ daha sonra da nâsûtiyyet devresine değişerek intikal etmektedirler. Daha sonra bir mertbedeki a’yânlar kemâl-i cem’iyyet için lâhût a’yânlarına geçerek, buradan da a’yân-i sâbiteler, hakâik-i ilâhiyye, sûver-i ilmiyye, hurûf-u ‘âliyyeye ve buradan da kemâlâta ulaşırlar.

³⁴¹ Veysel Güllüce, *Kur’ân Işığında Reenkarnasyon*, İstanbul, Rağbet Yay., 2004, s. 118-29.

³⁴² Sâd, 38/72.

³⁴³ Hicr, 15/29.

³⁴⁴ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 49b.

³⁴⁵ Hicr, 15/35.

³⁴⁶ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 47a.

³⁴⁷ Kelime okunamadı.

Görüldüğü gibi Bitlisî'nin kullandığı dil tasavvufî ve felsefî sembollerle örülüdür. Bu nedenle onun tam olarak tenasühü benimsediği iddia edilemez. Sembolik bir dil kullanan Bitlisî'nin harfler ve sayılarla ilgili düşüncesini ve buradan hareketle onun âyetleri nasıl te'vîl ederek bağlamından kopardığını örneklerle ayrı başlıklarla ortaya koymak istiyoruz.

V. EBCED HESABI İLE YAPTIĞI İŞARİ YORUMLAR

Bitlisî tefsirinde pek çok yerde bazı kelime ve ifadelere, ebced hesabına göre çeşitli anlamlar yüklemektedir. Bu ana başlık altında ilk önce onun düşünce dünyasındaki harflerin ve sayıların taşıdığı önem; daha sonra da sûre başlarındaki hurûf-u mukatta'a'ya yüklediği anlamlar ile onun bu yöntemle geleceğe dair yaptığı yorumlar ele alınacaktır.

A. Bitlisî'nin Düşüncesinde Harf ve Sayı Sembolizmi

İnsanoğlu başkasının bilmesini istemediği bilgileri sembollerle anlatma yolunu tercih etmektedir. Özellikle baskı altında yaşayan yeni bir dinin mensupları veya savaş gibi durumlarda insanlar, harflere ve sayılara çeşitli anlamlar yükleyerek onları kullanmışlardır. Bunun kökenlerini Mısır, Yakındoğu ve Hint medeniyetlerine dayandıranlar vardır. Bununla birlikte benzer inançların Yahudi, Hristiyan ve İslâm kültürlerinin içinde de yer aldığı görülmektedir. Annemarie Schimmel'e göre bu üç semâvî dine ait kültürlerin içinde yer alan sayı gizemciliğinin fikri temelleri Pisagorcu felsefeye dayanmaktadır.³⁴⁸

Mutasavvıflar da pek çok farklı amaçla harf ve sayı sembolizmine başvurmuşlardır. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte, tarihsel kökeni milattan öncesine kadar götürülen harflerin metafizik anlamlar taşıdığına olan inancın bunda etkili olduğu düşünülebilir. Sûfler genellikle tasavvufî tecrübeler esnasında yaşadıkları halleri yanlış anlamalara yol açma veya gördüklerini tam ifade edememe

³⁴⁸ Annemarie Schimmel, **Sayıların Gizemi**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2000, s. 21.

endişesinden dolayı sembollere başvurmuşlardır. Onlara göre harfler ve sayılar aşkın hakikati ifade etme aracı olan sembollerdir.³⁴⁹

Harflerin ve sayıların bir takım sırlı semboller olduğu inancı eski çağlara kadar uzansa da İslâm tarihindeki ilk temsilcisinin İbn Arabî olduğu düşünülmektedir. Farklı görüşlerin yanında³⁵⁰ İbn Arabî'nin, bunun teorik ve felsefî yapısını kuran ve geliştiren kişi olduğu kabul edilmektedir.³⁵¹ İbn Arabî kendi felsefî sistemini kullanmak için harfleri, harekeleri, harflerin şekillerini, ibdâl ve irâb kaidelerini birer sembolik araç olarak kullanmaktadır.³⁵² Bitlisî'nin harf ve sayı sembolizmi konusunda İbn Arabî'nin etkisinde olduğu görülmektedir. Zira o da İbn Arabî gibi harfleri nûrânî ve zulmânî veya başka bir tasnife göre 'âlî ve suflî ya da denî şeklinde ayırmaktadır.³⁵³ Onun bazı âyetlerin içindeki kelimelerden yola çıkarak çeşitli sayı formülasyonları ile sübjektif anlamlar elde etmeye çalışması, âyetlerin bazı sırların taşıyıcısı olduğuna inandığını göstermektedir. Bitlisî Kâşânî'ye ait *Istılâhâtî's-Sûfiyye* adlı esere yazdığı şerhte, her harfin işaret ettiği anlamları verdikten sonra o harfle başlayan kavramları açıklamaktadır. Bu açıklamalarını hem Hz. Ali'ye hem de âyetlere dayandırmaktadır. Mesela o, س harfinin anlamlarını açıklarken Hz. Ali'ye dayandırarak şöyle demektedir: "Sin harfi, Allah dışındaki şeylerle ilgiyi kesen ve insandaki kötü sıfatları ortadan kaldıran kılıçtır."³⁵⁴ Bitlisî, kılıç anlamındaki سيف kelimesi س harfi ile başladığı için böyle bir yorumu tercih etmiştir. Bu yaklaşımın diğer harflerin açıklanmasında da sergilendiği görülmektedir. Mesela o, ف harfinin Allah'ın, insanı, üzerinde yarattığı fitrata,³⁵⁵ ص harfinin (sıdk) doğruluğa,³⁵⁶ و harfinin Allah'ın vechine ve vücûduna (varlığına)³⁵⁷ delalet ettiğini söylemektedir.³⁵⁸

³⁴⁹ Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Annemarie schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 427-444.

³⁵⁰ Massignon, İslâm geleneğinde harflere özel anlamlar yükleme akımının ilk temsilcilerinin Gulât-ı Şi'a olduğunu iddia etmektedir. (Tahir Uluç'tan naklen bkz. **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 182)

³⁵¹ Ekrem Demirli, **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 166.

³⁵² Tahir Uluç, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 183.

³⁵³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, 16a.

³⁵⁴ Bitlisî, **Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye**, vr. 118b.

³⁵⁵ Bitlisî, **Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye**, vr. 172b.

³⁵⁶ Bitlisî, **Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye**, vr. 176a.

³⁵⁷ Bitlisî, **Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye**, vr. 51a.

³⁵⁸ Başka örnekler için bkz. Bitlisî, **Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye**, vr. 66a, 73a, 76b, 78b, 81b.

Bunun yanı sıra Bitlisî Arap alfabesindeki 28 harfin her birinin ayın bir menziline işaret olduğunu ifade etmektedir. Mesela ,o هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir...”³⁵⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken ayın 28 menzilinin adını zikrederek, her bir harfin bu menzillerden birine tekabül ettiğini söylemektedir.³⁶⁰

Onun harflere yüklediği bu sırrî anlamların yanında, bazı âyetlerin içindeki kelimelerden de aynı metotla çeşitli sayılardan hareketle bazı anlamlar ürettiği görülmektedir. Mesela o, وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ “Musa olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca biz ona ilim ve hikmet verdik. Biz iyilik edenleri böyle mükâfatlandırırız.”³⁶¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken olgunluk yaşının 28 veya 32 yaşından 40 yaşına kadar olabileceğini söyledikten sonra bir takım sayı formülasyonları ile bunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre peygamberler kırklı yaşlarında gönderilmişlerdir. Çünkü 40 sayısında dört tane 10 sayısı vardır. Bu 10 sayısı da 1-4 (1+2+3+4) arasındaki sayıların toplamıdır. 40 sayısı ise 12 burç ile ayın 28 menziline işaretidir. Çünkü bu sayıların toplamı 40 sayısını vermektedir. Bitlisî bu düşüncesini de “Musa’ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik...”³⁶² ve “Musa’ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı...”³⁶³ meâlindeki âyetlerle de desteklemektedir.³⁶⁴

Bitlisî hem bazı âyetlerdeki kelimelere hem de bazı harflere ebced hesabıyla çeşitli anlamlar yüklediği gibi bazı sayılara da çeşitli anlamlar yüklemektedir. Mesela Bakara sûresi 2/195. âyetteki “Haccı ve umreyi tamamlayın” ifadelerini tefsir ederken şöyle demektedir: “Haccın rükünleri beştir: İhram, tavaf, sa’y, vakfe ve halk

³⁵⁹ Yûnus, 10/5.

³⁶⁰ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 174ab.

³⁶¹ Neml, 27/14.

³⁶² Bakara, 2/51.

³⁶³ A ‘râf, 7/142.

³⁶⁴ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 221a.

(saçı kesmek). Bu sayı da ‘avâlim-i hamseye³⁶⁵ işaretir,” demektedir.³⁶⁶ Yine ona göre namazın beş vakit farz olması ‘avâlim-i hamseye işaretir. Abdestin de altı şartı merâtib-i sitteye³⁶⁷ işaretir. ھو zamiri de hem ‘avâlim-i hamseye hem de merâtib-i sitteye işaretir. Çünkü ه harfinin değeri 5, و harfinin değeri de 6’dır.³⁶⁸

Bitlisi’nin, tefsirinde âyetlerde geçen sayı ve rakamları da sembolik olarak ele aldığı görülmektedir. Mesela o, “*Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz*”³⁶⁹ âyetindeki kırk sayısını, Hz. Âdem’in yaratılışındaki hakikate ve eczasının adedine işaret olduğunu düşünmektedir. Ona göre hadisi kudsîde de “Âdem’in toprağını kırk sabah ellerimle yoğurdum”³⁷⁰ buyurulması bunu göstermektedir. Bu şu anlama da gelir. Âdem’in hakikatinin inişinin başlangıcı Ahadîyyetü’l-Cem‘iyyet³⁷¹; bitişi ise Âlem-i Nasût’tur.³⁷² Bu arada kırk durak vardır. Bu duraklar şunlardır: Allah’ın yedi ismi, on akıl,³⁷³ dokuz felek, yedi yıldız, dört unsur³⁷⁴ ve üç mevâlîd³⁷⁵’dir. Cem‘iyyet-i Ahadiyyet mertebesinde sûret-i nev‘i beşer mertebesine kadar kırk durak vardır. Bu mertebeleri kat etmeyen sâlik visale eremez, kelimâ güzel bir şekilde telakki edemez.³⁷⁶

³⁶⁵ Tasavvuf düşüncesindeki beş âlem şunlardır: 1-Mutlak gayb âlemi, 2-Ruhlar âlemi, 3-Misal âlemi, 4-Cisimler âlemi, 5-Mertebe-i câmi‘a. (Bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 68)

³⁶⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 109b.

³⁶⁷ Buna Merâtib-i küllîye de denir. Bu mertebeler şunlardır: 1-Zât-ı ahâdiyyet, 2-Hazret-i vâhidiyyet, 3-Mücerred ruhlar, 4-Nefsler (Misal ve Melekût âlemi), 5-Mülk âlemi, 6-Kevn-i câmi (İnsân-ı Kâmil). (Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 243); Kâşânî’nin yaptığı tasnife göre ise mertebeler şunlardır: Gaybilerin gaybı mertebesi, 2-Mutlak gayb mertebesi, 3-Ruhlar mertebesi, 4-Misal âlemi mertebesi, 5-Cisimler âlemi, 6-İnsân-ı kâmil mertebesi. (Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 501-502; Bitlisi’ye göre ise bu mertebeler şunlardır: lâhût, ceberût, melekût, berzah, mülk ve nasût. (Bkz. **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 202a; a.m., **Şerhu Istilâhât**, vr. 21a)

³⁶⁸ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C.I, vr. 282a; Bitlisi, **Şerhu Istilâhât-i Sûfiyye**, vr. 1b, 21b.

³⁶⁹ Bakara, 2/51.

³⁷⁰ Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, C. V, s. 311. (Al-i İmrân sûresi 3/27. âyetin tefsirinde)

³⁷¹ **Ahadiyyetü’l-Cem‘iyyet**: Zât’ın ilk taayyün mertebesidir. Bu mertebede Zât’tan başkası dikkate alınmaz. Bu mertebede sıfatlar ve isimlerin varlığı ve yokluğu izafi ve itibaridir. (Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 39; Uludağ, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 27)

³⁷² Buna Mülk âlemi de denir. Yani Cisim ve cismânî şeyler âlemi ya da zâhir âlem. (Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 362; Uludağ, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 261)

³⁷³ İbn Sîna felsefesindeki birden ona kadarki akıllar.

³⁷⁴ Hava, Su, Toprak, Ateş

³⁷⁵ Mevâlîd-i selâse: Cemâdât, Nebâtât, Hayvanât.

³⁷⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 62b., C.II, vr. 105a.

Bitlisî “*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde yaratan ve Arş’a kurulan... Allah’tır.*”³⁷⁷ meâlindeki âyette geçen 6 sayısının Kur’ân sûrelerine işaret olabileceğini söylemektedir. Ona göre, 114 sayısının rakamlarını topladığımızda (1+1+4) 6 sayısını elde ederiz.³⁷⁸ Bitlisî bu âyetin işârî yorumunda ise vâhidiyyetteki vav harfinin ebced hesabına göre değeri 6 olduğundan merâtıb-i sitteye işaret olabileceğini söylemektedir.³⁷⁹ Yine Hûd sûresindeki “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır....*”³⁸⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken 6 sayısının altıda birinin 1; üçte birinin 2; yarısının da 3 ettiğini bunun da sûredeki 123 olan âyet sayısına işaret olabileceğini söylemektedir. Çünkü 123 sayısının içinde yer alan rakamları (1+2+3) topladığımızda 6 sayısını elde ederiz. Yine Bitlisî’nin başka bir yorumuna göre 6 sayısı 6 mertebeye işaretler. Bu mertebeler de lâhût, ceberût, melekût, berzah, mülk ve nasût’tur.³⁸¹

Bitlisî sayıların geçtiği âyetleri yorumlarken siyak ve sibaka, diğer bir ifadeyle metnin anlam içeriğine hiç itibar etmeksizin bazı yorumlar geliştirmiştir. Örneğin Müddessir sûresi 74/30. âyette geçen “üzerinde 19 vardır” ifadelerini tefsir ederken bunların melekler olduğunu söyledikten sonra şöyle bir yorum geliştirmektedir: “Bir günde 24 saat vardır. 5 vakit namazı çıkardığımızda geriye 19 kalır” şeklinde âyetin içeriğiyle tamamen ilgisiz bir yorum getirmiştir.³⁸²

Bitlisî “*...Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın şanı yücedir*”³⁸³ meâlindeki âyeti tefsir ederken âyette güneş ve aydan bahsedildiğinden müellifimiz âyetteki tenbih edatı olarak kullanılan **يَا** ifadesinin ayın hallerine işaret ettiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre “dikkat edin” anlamındaki **يَا** tenbih edatının ebced hesabına göre değeri 32’dir. Bunun 28’i

³⁷⁷ A’raf, 7/54.

³⁷⁸ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 90a., C. II, vr. 202a.

³⁷⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 91a

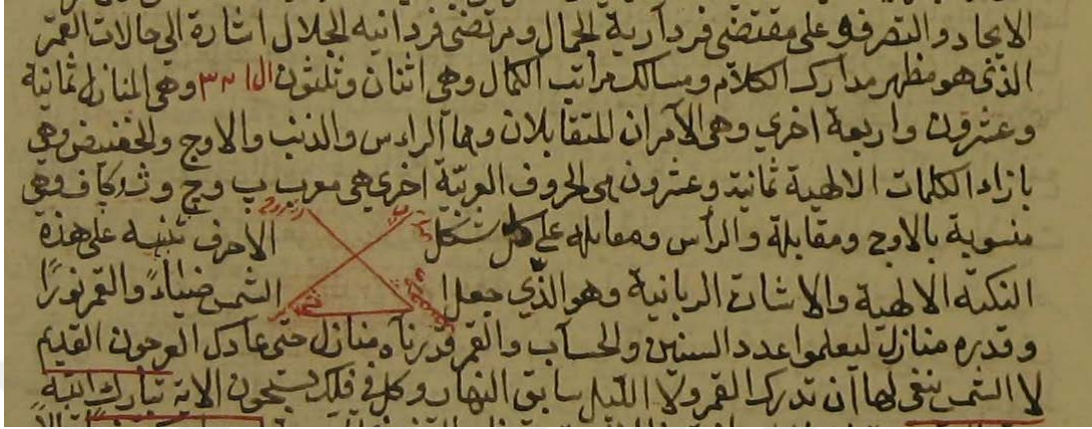
³⁸⁰ Hûd, 11/7.

³⁸¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 202a.

³⁸² **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 200b.

³⁸³ A’raf 7/54.

ayın menzillerine; 4'ü ise sonradan alfabeye eklenen پ چ ژ گ harflerine işaretler. Bitlisî bunu şöyle bir şekilde göstermektedir.³⁸⁴



Buna göre Arapça'da 28, Farsça'da ise 32 harf bulunmaktadır. Arapça'da, alfabeden sayılmayan لا (ل) harfleri şekilde de görüldüğü gibi içinde dört köşe barındırmaktadır. Bu köşeler de Farsça'daki پ چ ژ گ harflerine işaretler.

Görüldüğü gibi Bitlisî burada Hurûfilerin yöntemini kullanmaktadır. Zira Hurûflüğün kurucusu Fazlullah Esterâbâdî'nin düşünce sisteminde لا (lam-elif)'in özel bir yeri vardır. Ona göre bu harf, Kur'ân ile Fazlullah'ın eserleri arasındaki dil geçişine işaret etmektedir. Çünkü bu harf (ل - م - ا - ف) L, M, A, F olmak üzere dört farklı sestene oluşmaktadır. Bu sesler Farsça'da olup Arapça'da olmayan پ چ ژ گ (P, Ç, J, G) harflerini ikame eden harfler olarak kabul edilmektedir. Hurûflere göre Fazlullah yeni bir peygamber değildi. Ancak kendisine; Arapça'dan Farsça'ya geçilerek, tüm semâvî eserleri bütünüyle anlayabilmesini sağlayacak anahtar lütfedilmişti. Bu geçiş lâm-elifin müstakil olarak Arapça'nın içinde bulunması sayesinde gerçekleşmişti.³⁸⁵ Böylece لا ile Arapça'daki 28 olan harf sayısı, Farsça'nın 32 harfine denk gelmiş olmaktadır.

³⁸⁴ Câmi'ü't-Tenzîl, C. II, vr. 90a; Benzer açıklamalar ve aynı şekil için ayrıca bkz. a.e., C. II, vr. 174b.

³⁸⁵ Shahzad Bashir, *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yay., 2013, s. 66.

Bitlisî'nin zorlama te'vîllerinden bir tanesi de “Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir.”³⁸⁶ meâlindeki âyetin tefsiri ile ilgilidir. Aslında bu âyetin tefsirinde Bitlisî insan hayatının evrelerini son derece bilimsel ve mantıklı bir şekilde izah ettikten sonra âyetin siyak ve sibakıyla ilgisiz bir şekilde çeşitli sayı formülasyonları ile te'vîller geliştirmiştir. O, yukarıdaki âyetin tefsirinde, insan mizacına göre değişmekle birlikte, kişinin gücünü elde ettiği yaşın 28-32 arası olduğunu söylemektedir. Ona göre bu yaş aralığında güç ne eksilir ne de artar. 40 veya 45-46 yaşına kadar böyle devam eder. Bu yaş da nübüvvet mertebesidir. Çünkü Hz. Peygamber “Salih rüya nübüvvetin 46 cüz'ünden bir cüzdür” diye buyurmuştur. Bu da Âdem mertebesidir. Bu güç bu yaştan sonra tedrici bir şekilde zayıflamaya başlamaktadır. Bu zayıflama da 67 yaşına kadar devam etmektedir. Bu da Sûret-i Cem'iyet yani Âdem ve Havva mertebesidir. Allah ise Sûret-i Cem' mertebesidir.³⁸⁷ Bitlisî açıkça ifade etmese de başka yerlerdeki yorumlarından hareketle onun şunu kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ona göre, Âdem isminin ebced hesabına göre değeri 45; Havva isminin değeri ise 21'dir.³⁸⁸ İkisinin toplamı 66'dır. Allah lafzının da ebced hesabına göre değeri 66'dır. Daha da ilginç insanın yaşlılık evresi ise 120 veya 132 yaşlarıdır. Bu yaşlardan birincisi kemâl-ı nübüvvet; ikincisi ise kemâl-ı nübüvvet ve velâyet mertebesidir. O da Hakikat-i Muhammediyye'dir. Çünkü Muhammed isminin ebced hesabına göre değeri 132'dir.³⁸⁹ Bitlisî başka bir eserinde de İhlâs sûresinin başında bulunan قل emrinin Hakikat-i Muhammediyye'ye işaret olduğunu söylemektedir. Ona göre bu harflerin ebced hesabına göre karşılığı (ق:100، ل:30) 130; محمد isminin karşılığı ise 132'dir. Bitlisî fazla olan 2 rakamını dikkate almamaktadır. Yine o, Muhammed isminin içinde yer alan harflerin ebced hesabına göre değerlerini yazarken sıfırları dikkate

³⁸⁶ Rûm, 30/54.

³⁸⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 235ab.

³⁸⁸ Bitlisî tefsirinin başka bir yerinde ise, bu ismi şeddesiz okuyup 15 sayısını elde etmektedir. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 20b) Bu konunun ayrıntılarını tezimizin 4. Bölümünde “Hurûfliğin İzleri” başlığı altında ele aldık.

³⁸⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 235b.

almadığı³⁹⁰ için (د م ح م) buradaki dört tane 4 rakamının da dört devreye işaret ettiğini iddia etmektedir.³⁹¹

Bitlisî'nin bu yorumlarında çağının tesiri altında kaldığı açıktır. Zira onun yaşadığı yer ve zamanda, Uzun Hasan döneminin tarihçisi Ebu Bekr-i Tihriânî, eserine hem kendi lakabının hem de Uzun Hasan'ın yurdu olan bölgenin isminin ikinci kelimesini seçerek *Kitâb-ı Diyârbekriyye* ifadesini kullanmıştır. Bu ismin de güzel bir tesadûf eseri olarak ebced hesabı ile konunun çoğunun yazılmış olduğu 875/1470-1471 yılına isabet ettiğini ilave etmektedir.³⁹² Bitlisî ile aynı yer ve zamanda yaşayan ünlü Eş'arî kalamcısı Celâleddîn Devvânî'nin de Risâle-i Hurûf adında bir eser yazdığı bilinmektedir.³⁹³ Bunun o dönemde yaygın bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Tihriânî ile Devvânî'nin eserlerini isimlendirme konusundaki tavırları hoş görülse de bu yöntemin Kur'ân âyetlerine uygulanması son derece sakıncalı ve sınırları hiçbir zaman tespit edilemeyen aşırılıklara yol açmaktadır. Nitekim bu aşırılıkları Bitlisî'nin yaptığı yorumlarda görmek mümkündür. Cifr hesabını kullanarak âyetlerden bir takım çıkarımlar yapmak, İslâm'ın ilk nesillerinin hiç bilmediği, Yahudi Kabala kültüründen sızmış bir anlayıştır. Nitekim bazı sûfler de bu yöntemle Kur'ân'dan işaret çıkarmaya karşı çıkmıştır. Dolayısıyla bu hesaplara yapılan yorumların hiçbirisi, Kur'ân tefsirinde kullanılmamalıdır, bu yorumların hiçbir tefsir değeri yoktur.³⁹⁴

Bitlisî ile aynı bölgede doğmuş son devir âlimlerinden Said Nursî'nin de benzer yöntemlerle Kur'ân âyetlerini yorumladığı görülmektedir. Bitlisî'nin, bazı âyetlerin içindeki kelimelerin, mürşid-i kâmile veya zamanın imamına işaret ettiği iddiasına benzer iddiaların, Said Nursî tarafından dile getirildiği görülmekte ve hatta bazen bu işaretlerin kendi şahsına ve eserlerine yapıldığı da vurgulanmaktadır. Bu benzerlikler ikisinin aynı kaynaktan beslenmiş olma ihtimalini akla getirdiği gibi, Said Nursî'nin

³⁹⁰ Sıfırlar dikkate alınmadığında (4:د 4:م 4:ح 8:م 4:م) şeklinde olur.

³⁹¹ Bitlisî, *Şerhu Istilâhât*, vr. 21b.

³⁹² Tihriânî, *Abû Bakr, Kitâb-ı Diyârbakriyya: Ak-Koyunlular Tarihi*, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yay., Ankara, 1993, 1. Cüz, s. XVI.

³⁹³ Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2009, s. 23.

³⁹⁴ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 140.

doğu medreselerinde okurken, Bitlisî'nin eserlerini incelemiş olma ihtimalini de akla getirmektedir.³⁹⁵ Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî, Mâide sûresindeki abdest âyetini tefsir ederken toprak anlamındaki صعيدا kelimesinin, toprağın tevazuyu çağrıştırdığı gerekçesiyle, zamanın imamı anlamına geldiğini iddia etmektedir.³⁹⁶ Said Nursî ise buradaki ص harfinin altında س harfinin gizlendiğini, bunun için de Said'in toprak gibi tevazu sahibi olması gerektiğini söylemektedir.³⁹⁷ Dolaylı yoldan bu kelimenin kendisine işaret ettiği, bunun için de kendisine yönelmesi gerektiği izlenimini edinmek mümkündür. Yine o, Nûr sûresi 24/35. âyetin içinde yer alan sembollerin bir kısmını kendi yazdığı Risâle-i Nûr'a işaret olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu âyet dört beş cümlesiyle on cihetten Risâle-i Nûr'a bakmaktadır. Mesela o, âyetin كَمِشْكُورَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ifadelerinin ebced hesabıyla karşılığı olan 998 sayısının, Risâletü'n-nûr'un ebced hesabına göre karşılığı ile aynı olduğunu, bunun da ona işaret ettiğini iddia etmektedir. Yine ona göre, âyetteki مِنْ شَجَرَةٍ ifadesi de ebced hesabıyla 993 sayısına karşılık gelmekte, bu da tevafuka zarar vermeyecek kadar beş farkla Risâletü'n-nûr'un karşılığı olan 998 sayısına yakın bir sayı olduğu için Risâle-i Nûr'a işaret etmektedir.³⁹⁸ Said Nursî bu yöntemle sadece Kur'ân'dan değil aynı zamanda Hz. Ali'ye atfedilen Celcelûtîye adlı eser ile Abdülkadir Geylanî'nin eserlerinden de ebced hesabıyla Risâle-i nur ve kendisine çeşitli işaretler

³⁹⁵ Bizim Bitlis'in Mutki ilçesi Yukarı Koyunlu (Ohin) medresesinde bulduğumuz *Câmi'u't-Tenzîl*'in bir nüshası bizi böyle düşünmeye sevk etmiştir.

³⁹⁶ Bu konu ayrıntılı bir şekilde tezimizin 4. bölümünde "Batınlık ve İsmâîlîliğin İzleri" başlığı altında ele alınmıştır.

³⁹⁷ Bediüzzaman Said Nursî, **Kastamonu Lahikası**, y.y, Tenvir Neşriyat, t.y, s. 20-21. (Söz konusu ifadeler şöyledir: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا" cümlesi, mâna-yı işaretinde, ikinci emarenin birinci noktasında "sin" harfî "sad" harfinin altında gizlenmesi ve "sad" görünmesinin iki sebebi var: Birisi: Said, tam toprak gibi mahviyet ve terk-i enaniyet ve tevazu-u mutlakta bulunmak şarttır; tâ ki Risalet-in-Nur'u bulandırmasın, te'sirini kırmassın. İkincisi: Şimdiki bataklığa ve mânevi tâûna sukutun sebebi ise; terakki fikrinden neş'et ettiği cihetle, onların hatâlarını gösterip, suud ve terakki, Müslüman için ancak İslamiyette ve imanlı olmakta olduğuna işaret etmektir.")

³⁹⁸ Bediüzzaman Said Nursî, **Sikke-i Tasdik-ı Gaybî**, 10. bs., İstanbul, Rnk Neşriyat, 2013, s. 72-76. Başka örnekler için aynı eserin muhtelif sayfalarına bakılabilir.

bulmaktadır.³⁹⁹ Bu kültür günümüzde doğu medreselerinde ebced hesabıyla tarih düşürme şeklinde hayatiyetini sürdürmektedir.⁴⁰⁰

B. Ebced Hesabı İle Hurufu Mukatta‘aya Yüklendiği İşârî

Yorumlar

Hiç şüphe yok ki Bitlisî'nin, yaşadığı asır ve çevre itibari ile cifr ilminden etkilenmemiş olmasını dilemek yersiz bir çabadır. O da kendisinden önceki bazı mutasavvıfların izinden gitmiş ve bazı âyetlerde, kelimelere ebced hesabına göre matematiksel değerler verip bazı sonuçlar elde etmeye çabalamıştır. Hurûf-u Mukatta‘a ile ilgili olarak Bitlisî, kendisinden önceki görüşlerin pek çoğunu aktarmakta ve çoğunluğun görüşünün, bu harflerin müteşâbihâtta ve Allah'ın anlamlarını bilmeyi kendisine hasrettiği şeklinde olduğunu söylemektedir. Bitlisî de bu harflerin yalnızca Allah'ın bilebileceği pek çok anlamının olabileceğine inandığını ifade etmektedir. O, harfleri nûrânî ve zûlmânî diye ikiye ayırmakta ve 29 sûre başındaki harflerin tekrarları atıldığında geriye kalan 14 harfi nûrânî, diğer harfleri ise, zûlmânî olarak değerlendirmektedir. Fâtiha sûresinin nûr ve rahmet (hidâyet kaynağı) olduğu için, onda yer almayan yedi harfi de en zûlmânî harflerden saymaktadır. Bitlisî Sa‘id b. Cübeyr'in şöyle söylediğini nakletmektedir: “Bu harfleri güzel bir şekilde bir araya getirenler, Allah'ın ismi a‘zamını elde edebilirler. Çünkü ن، ح، ر، ا bir araya geldiğinde Allah'ın الرحمن ismi ortaya çıkar.”⁴⁰¹ Bitlisî harflerin işârî yorumunda ise, onları denî ve ‘âlî diye ikiye ayırmaktadır. Burada Allah lafzının her bir harfinin ne anlama geldiğini çeşitli görüşleri aktararak açıklayan Bitlisî, sûrelerin başındaki hurûf-u mukatta‘a harflerinin tamamının nûrânî ve ‘âlî harfler olduğunu, bu harflerden müteşekkil olan Allah'ın isimlerinin de 66 tane, bu sayının da الله lafzının ebced hesabına göre karşılığı olduğunu belirttikten sonra şöyle devam

³⁹⁹ Said Nursî'nin iddiasına göre Hz. Ali'nin verdiği gaybî haberler için bkz. Said Nursî, **Sikke-i Tasdik-ı Gaybî**, s. 112-136; Abdülkâdir Geylânî'nin verdiği gaybî haberler için bkz. **a.e.**, s. 142-149.

⁴⁰⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Yakıt, **Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, 3. bs., İstanbul, Ötüken Yay., 2010.

⁴⁰¹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, 16a. Bitlisî kaynak vermese de bu görüşleri Sehl Tüsterî'nin tefsirinden almıştır. (Bkz. Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, **Tefsirü'l-Kur‘ani'l-Azîm: Tefsirü't-Tüsterî**, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1908, s. 12. (Fotokopi nüshadır.)

etmektedir: “Kim bu isimleri ayın ortasında ay ile güneşin arasında, 14. menzilde, bir karenin içine yazarsa Allah’tan her istediği yerine getirilir. Kim denî harfleri bir karenin içine ay tutulması esnasında yazarsa düşmanlarına karşı zafer elde eder.”⁴⁰² Bitlisî daha sonra “bazı âlimler şöyle demişlerdir” diyerek ilginç bilgiler aktarmaktadır: “Kim nûranî harfleri telaffuz edip ardından da ismi ‘azamı söylese, ihtiyaçları giderilir ve insanlar tarafından sevilir. Kim bu harfleri gümüş bir levha veya temiz bir levha üzerine yazarsa ve onu yanında taşısa insanlar tarafından sevilir ve düşmanlarına karşı zafer elde eder. Yazma işleminin Pazar günü, günün ilk saatlerinde, saf ve hâlis bir niyetle, bu dileklerinin gerçekleşeceğine inanarak olması gerekir.”⁴⁰³ Bitlisî bu görüşünü de Hz. Peygamberin şu hadisine dayandırmaktadır: “Allah’a dualarınıza karşılık verilecek inancıyla dua edin. Biliniz ki Allah gâfil bir kalbin duasına icabet etmez.”⁴⁰⁴ Bu bilgilerin kaynağının Bitlisî’nin yaşadığı ortam olduğunda kuşku yoktur. Çünkü onun yaşadığı bölge, fal, sihir ve büyüün doğduğu ve geliştiği yerdir. Yine o, tefsirinin başka bir yerinde Kur’ân ile tefe’ülde bulunmayı, her şeyin Allah tarafından idare edildiği gerçeğini gözden uzak tutmamak şartıyla caiz görmektedir.⁴⁰⁵

Bitlisî sûre başlarında yer alan hurûf-u mukatta‘aların bazılarına çeşitli anlamlar takdir ederken bazılarına da ebced hesabı ile çeşitli değerler vermektedir. Mesela o, Meryem sûresindeki كهيعص harflerinin her birinin Allah’ın bir ismine delalet ettiğini dile getirmektedir. O, Hz. Ali’nin, bunun Allah’ın ismi a‘zamından bir isim olduğu ile ilgili görüşünü aktardıktan sonra ك harfinin el-Kâfî, ه harfinin el-Hâdî veya Huve (هو) isimlerine, ي harfinin el-Hayy, ع harfinin el-‘Alîm, ص harfinin de es-Sâdık isimlerine işaret olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, 17b.

⁴⁰³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 17b.

⁴⁰⁴ Hadisin metni şöyledir: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه. Tirmizi bu hadise garib hadis demiştir.

⁴⁰⁵ Bu konunun ayrıntıları tezimizin 4. bölümünde “Tefe’üle Cevaz Vermesi” başlığı altında ele alınmıştır.

⁴⁰⁶ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 122a; Bitlisî, *Şerhu Istulâhât*, vr. 21b.

Bitlisî sûre başlarındaki bazı harfleri ise ebced hesabına göre anlamlandırmaktadır. Mesela ona göre Yasin sûresindeki يس hitabı Âdem ve Havva'yadır. Çünkü ادم isminin ebced hesabına göre değeri 45; حوا isminin ise 15'tir.⁴⁰⁷ İkisinin toplamı da 60 eder. س harfinin değerinin 60 olması da bunu ispatlamaktadır. Aynı şekilde Tâhâ sûresi 1. âyetteki ط harfi Âdem'e; ه harfi ise Havva'ya işaretler. Çünkü ebced hesabında ط - ا arasındaki harflerin sayı değerlerinin toplamı ادم isminin 45 olan sayı değeri ile aynıdır. ه - ا arasındaki harflerin sayı değerleri ise حوا isminin 15 olan sayı değerine eşittir. Bu nedenle طه ile يس Âdem ve Havva'ya işaretler.⁴⁰⁸ Böylece Allah onları kâinatın öncülleri yaptı. Çünkü ebced hesabına göre ادم ve حوا isimlerinin içinde yer alan bu harfler alfabedeki ilk dokuz harfi teşkil etmektedir.⁴⁰⁹

Bitlisî, bazen de sûre başlarındaki mukatta'a harflerinin tekrarlanma sayılarını, düşüncesinde çok önemli bir yeri olan devir ve kevir nazariyesine⁴¹⁰ dayanak yapmaktadır. Mesela ona göre Kur'ân'da ardarda yer alan dört sûrenin⁴¹¹ başındaki الم harfleri dört devreye işaret etmektedir.⁴¹² Yine Hûd sûresinin başındaki الر devre ve kevrelerin birikteliğine işaret etmektedir. Ona göre buradaki elif devirlere, ra ise kevirlere, lâm harfinin ikisinin ortasında yer alması ise devrelerin ve kevrelerin birikteliğine işaret etmektedir.⁴¹³ Yine ona göre, Hâ-mîmin ebced hesabına göre karşılığı olan 48 sayısı devre ve kevrelerin aslî ve fer'î olan tüm cüzlerine işaretler.⁴¹⁴ Bu harflerin Kırkinci ile kırkaltıncı sûrelerin⁴¹⁵ başında olmak üzere toplam yedi defa tekrar edilmiş olması da devrelerde ve kevrelerde tasarrufta bulunan Allah'ın

⁴⁰⁷ Bitlisî bazen حوا ismini şeddeli okuyup 21 sayısını elde etmektedir. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 235b)

⁴⁰⁸ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 20b.

⁴⁰⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 134a.

⁴¹⁰ Devreler için tezimizin 3. bölümü "Devir ve Kevir Nazariyeleri" başlığına bakılabilir.

⁴¹¹ 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 32/Secde sûreleri.

⁴¹² **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 227a; a.e., C. III, vr. 236a.

⁴¹³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 200b. Başka örnekler için bkz. a.e., C. III, vr. 236a, 239b.

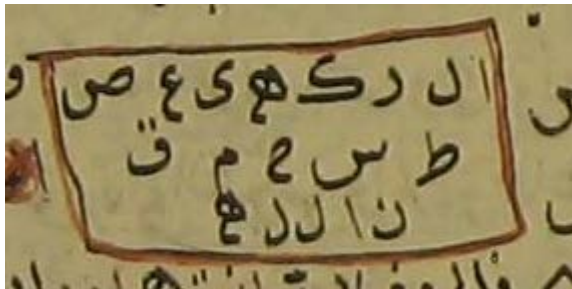
⁴¹⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 194b; a.e., C. IV, vr. 60a.

⁴¹⁵ Bu sûreler şunlardır: 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf.

‘Alîm, Hayy, Kadîr, Mürîd, Semî‘, Basîr ve Mütেকellim isimlerine işaret etmektedir.⁴¹⁶

Bitlisî’nin vefk, tılsım ve tefe’ül ile ilgili görüşlerini ayrı bir başlık halinde ele alacağımız için burada fazla ayrıntıya girmeden onun hurûf-u mukatta‘ayı bazı menfaatleri temin etmede kullanmak ile ilgili yaklaşımını vermenin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, sûre başlarındaki bu harflerin, tekrarları atıldığında toplam on dört tane olduğunu, bunların nûrânî geri kalanın da zulmânî harfleri teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ona göre nûrânî harfler devreleri, zulmânî harfler de kevreleri temsil etmektedir. Çünkü devreler aydınlık, kevreler de karanlıktır. Aynı şekilde ona göre bu on dört nûrânî harf, ayın zâhir olan on dört menziline, geri kalan on dört zulmânî harf de ayın görünmeyen on dört menziline işarettir. Bitlisî, bazı âlimlerin, bu nûrânî harflerin, Allah’ın 99 ismini câmî olduğunu düşündüklerini ifade etmektedir. Onun Sehl Tüsterî’ye dayandırarak verdiği bir bilgi ise onun bu harflerin tılsım vb. işlerde kullanılabileceğine ilişkin görüşünü destekler niteliktedir. Tüsterî’den naklettiği bilgi şöyledir:⁴¹⁷

“Kim bu harfleri, Allah lafzını da ekleyerek, kare şeklinde bir büyük yüzüğün ya da temiz bir kâğıdın üzerine, şekilde gösterildiği gibi (bkz. Şekil, 1) nakşedip onu beraberinde taşırsa, bütün ihtiyaçları giderilir ve o kişi insanlar arasında aziz ve mukerrem olur. Kim bu harfleri Kur’ân’daki sırasıyla gümüş bir yüzüğün üzerine, güneş, boğa burcunda iken nakşederse bütün ihtiyaçları giderilir.”⁴¹⁸



Şekil, 1

⁴¹⁶ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 60a, 71a, 80b, 86a, 94b.

⁴¹⁷ Tüsterî’nin tefsirinde böyle bir bilgiye rastlamadık.

⁴¹⁸ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 227a.

Yukarıdaki şekilde sûre başlarındaki harflerin tekrarları atılarak yazılmış hali gösterilmektedir. Son dört harf ise الله lafzının içinde yer alan harfleri teşkil etmektedir.

Bitlisî'nin, Kur'ân âyetlerinin bu tür amaçlara araç edinmeyi hoşgörmesinin hiçbir izahı bulunmamaktadır. Toplumu karanlıktan aydınlığa, cehaletten bilgiye sevkedecek bir işlevi olan Kur'ân'ın sihir, tılsım ve vefk gibi uygulamaların kaynağı haline getirmek son derece sakıncalıdır. Bu sakıncaların en büyüğü de Kur'ân'ın okunmadan tamamen kötülükten koruyan bir objeye dönüşmesidir.

Bitlisî'nin huruf-u mukatta'a harflerinin taşıdığı sırları açıklarken kullandığı dil bazen son derece zor ve karmaşık bir hale gelmektedir. Bu da tabiatıyla onun vermek istediği mesajı zorlaştırmaktadır. Onun Neml sûresinin başındaki طس harflerini açıklarken kullandığı dil böyledir. Bir fikir vermesi için ilgili bölümü buraya kadetmeyi uygun bulduk:⁴¹⁹

"طس بترك الميم المشعرة إلى الكمال الجمع والجمع الكمال الذي بدايته النهاية ونهايته عين البداية وهي مرتبة آدم اشارة إلى تحول دولة الدين الأحمدية وإلى تبدل الأديان بدولة الدين المحمدية والميم في الأصل والحقيقة هي طه دون عند بسط انبساط بسايطها و هو با أب الظهور يشير إلى حقيقة آدم فإن ط بعد الحركة على نفسه و ضربها في نفسها يكون منطوية على ح ز و ه د ج ب ا المجموع هو 45"

Daha önce de pek çok defa geçtiği gibi Bitlisî, burada da ط harfinin Âdem'e işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre Şu'arâ sûresinin başında yer alan طسم ebced hesabına göre değeri 109'dur. Bu da Âdem'in hakikatine işaret etmektedir.⁴²⁰ Fakat Din-i Ahmediye'nin, Din-i Muhammediye'ye dönüşmesini anlamlandıramadık. Bitlisî, Kasas sûresinin başındaki طسم harflerini tefsir ederken bunun Devre-i suğrâ'nın sonunda, Din-i Muhammediye'nin kemâl-i zuhûruna işaret olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bir önceki sûrede mim harfinin terkedilmiş olması arada bir boşluğun oluşacağına işarettir.⁴²¹ Anlaşıldığı kadarıyla Bitlisî'ye göre, 26. 27. ve 28.

⁴¹⁹ Câmi'u't-Tenzîl, C. III, vr. 210a.

⁴²⁰ Câmi'u't-Tenzîl, C. III, vr. 202a.

⁴²¹ Câmi'u't-Tenzîl, C. III, vr. 219a.

sûrelerde harflerin ardarda طسم/طس/طسم şeklinde gelmesi dinin kemâline, zevâline ve tekrar kemâl bulacağına işaret etmektedir.

Bu harfler ile ilgili mutasavvıflar keşf ve ilhâma dayandıkları için biraz daha farklı ve sembolik ifadeler içeren yorumlar geliştirmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr Kitâbü't-Tavâsîn adlı eserinde Şu‘arâ, Neml ve Kasas sûrelerinin başlangıcındaki tâ ve sîn harflerinin okunuşuyla elde ettiği “tâsîn” (çoğulu “tavâsîn”) kelimesine sırrî-tasavvufî anlamlar yüklemiştir.⁴²² Tamamen sırlı ve sembollerle örülü bu eser üzerine Rûzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyyât* adıyla bir şerh yazmıştır. Müellifimiz Bitlisî’nin kaynakları arasında Baklî’nin ‘*Arâisü’l-Beyân* adlı tefsirinin varlığından daha önce söz edilmişti. Dolayısıyla onun da bu harfleri açıklarken sembolik bir dil kullanması, dolaylı yoldan Hallâc ve doğrudan Baklî’nin düşüncesinin etkisinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bu konuda pek çok yorum geliştiren Bitlisî’nin, 50/Kâf sûresindeki kâf harfini tefsir ederken “Allah bu harflerin manalarını kendi ilminde saklamıştır. Ondan başka kimse bilemez. İlimde derinleşenler de ‘Bunların hepsi Rabbimizin katındandır. Biz de iman ettik’ demektedirler,” şeklinde bir açıklamaya yer vermesi,⁴²³ bir çelişki olarak değerlendirilebileceği gibi, selef âlimlerimizin sözlerinin en sonunda “Allah en iyisini bilendir” veya “Her bilenin üzerinde daha iyi bir bilen vardır” şeklindeki kanaatlerine de benzetilebilir.

C. Ebced Hesabı İle Geleceğe Dair Yaptığı İşari Yorumlar

Bitlisî prensip olarak Kur’ân’ın harflerinin ve kelimelerinin her birinin olayların geliş zamanına dair işaretler taşıdığını kabul etmektedir. O, bu iddiasını ispat sadedinde bazı âyetlerin içindeki kelimelere ebced hesabıyla değerler verip geleceğe dair öngörülerde bulunmakla birlikte, bazen de meydana gelmiş olaylara işaretler bulmaya çalışmaktadır. Onun geleceğe işaret olarak yorumladığı âyetlerin içindeki kelimeler ile olayların birbiriyle irtibatını sağlamak neredeyse imkânsız gibidir.

⁴²² Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, C. XV, s. 380-381; Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr*, C. II, s. 193.

⁴²³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 118b.

Onun farklı içerikteki âyetlerin işârî tefsirinde aynı olaylara işaretler bulması, Bitlisî'nin bu yorumlarının sübjektifliğine en büyük delildir.

Mesela Bitlisî Vâkıa sûresi *إِنَّهُ لَفُرْآنٌ كَرِيمٌ* “o, *elbette değerli bir Kur’ân’dır*”⁴²⁴ âyetini tefsir ederken Kur’ân’ın harflerinin ve kelimelerinin, eşyanın hakikatinden ve olayların meydana geliş zamanlarından remiz ve işaretlerle bahsettiğini iddia etmektedir. Bitlisî bu görüşünü, *غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣)* “*Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir...*”⁴²⁵ meâlindeki âyet ile de desteklemektedir. Ona göre, Rûm sûresindeki bu âyetler, hem Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ın ülkenin birliğini sağlamada Karakoyunlulara karşı elde ettiği başarıya hem de Fatih Sultan Mehmed’e yenildiği tarihe işaret etmektedir.⁴²⁶ Çünkü âyetteki *بضع* kelimesinin ebced hesabına göre değeri 872’dir.⁴²⁷ Bu da milâdî 1466/1467 yıllarına, yani Uzun Hasan’ın Karakoyunlulara son verdiği tarihe tekâbül etmektedir. Ona göre aynı kelime Fatih Sultan Mehmed’in Uzun Hasan’ı mağlup ettiği tarihe de işaret etmektedir.⁴²⁸ Aslında Bitlisî’nin işaret ettiği mücadele milâdî 1473 yılında Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasında meydana gelen Otlukbeli savaşıdır. Bu tarihin hicrî takvime göre karşılığı 877/878’dir. Bitlisî ‘*birkaç*’ anlamına gelen *بضع* kelimesinden hareketle Arapça’da bu ifadenin 3 ile 9 arasında bir sayıyı ifade ettiğini düşünmekte ve bunun için de 872 sayısına 5 rakamını ekleyerek istediği hicrî 877/878 tarihini elde etmektedir. Bu da milâdî 1473 tarihine, yani Fatih Sultan Mehmed’in Otlukbeli savaşında Uzun Hasan’ı yendiği tarihe denk gelmektedir.

Bitlisî’nin burada Hurûfîlerin yöntemini kullandığı çok açıktır. Zira onlar bu yöntemle Kur’ân âyetlerinden istedikleri sonucu elde etmek için çeşitli te’vîllere başvurmaktan çekinmezler. Mesela elif (ل) harfinin sayısal değeri birdir (1). Şayet bununla istedikleri tarih elde edilemiyorsa bu harfin açılımına başvurmaktadırlar.

⁴²⁴ Vâkıa, 56/77.

⁴²⁵ Rûm, 30/2-4.

⁴²⁶ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 78a-79b, a.e, C. IV, vr. 146b. Bitlisî Kur’ân’ın bu gibi remiz ve işaretlerle dolu olduğunu söylemektedir.

⁴²⁷ Ebced hesabına göre *بضع* kelimesindeki harflerin değeri şöyledir. 800: ع, 70: ب, 2: ض.

⁴²⁸ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, nr. 110, vr. 79a.

Yani bu harfin okunuşunda telaffuz edilen diğer harflerin de sayısal değerlerini hesaplamaya katmaktadırlar. Böylece sayısal karşılığı bir (1) olan elif (ا) harfi الف şeklinde yazılarak (80 :ف، 30 :ل، 1 :ا) 111 sayısı elde edilebilmektedir.⁴²⁹

Bitlisî de benzer yöntemler uygulamakta ve zihnindeki tarihi elde etmek için farklı yollara başvurmaktadır. Mesela o, A'râf sûresi ilk âyetinde yer alan المص harflerinin Uzun Hasan'ın Akkoyunluları dağılmaktan kurtardığı tarihe işaret ettiğini iddia etmektedir.⁴³⁰ Aslında ebced hesabına göre ص ل ا م harflerinin toplam değeri (ا) : (90 :ص، 40 :م، 30 :ل، 1 :ا) iken Bitlisî istediği tarihi elde etmek için buradaki ص harfini, şekil olarak benzediği gerekçesiyle ض olarak düşünmektedir. Böylece ض harfinin sayısal değeri olan 800 rakamını toplama dâhil ettiğinde 871 tarihini elde etmektedir. Bunun sonucunda da yukarıda sözü edilen mücadelenin tarihi ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, âyeti tahrif etmekten başka bir anlama gelmemektedir. Aynı olaya işaret ettiğini söylediği بضع kelimesinin değeri 872 iken المض şeklinde okuduğu harflerin değeri ise 871'dir. Buna rağmen Bitlisî bu iki farklı tarihin de aynı olayı gösterdiğini düşünmektedir.⁴³¹ Bitlisî'nin zorlama te'villerle Kur'ân âyetlerinden çeşitli olaylara işaretler bulma çabası onun, herşeyin remiz ve semboller şeklinde Kur'ân'da yer aldığına olan inancından kaynaklanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi o, *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* "O, elbette değerli bir Kur'ân'dır."⁴³² meâlindeki âyeti tefsir ederken Kur'ân'ın, eşyanın hakikatinden, hallerinden, özelliklerinden, gerekliliklerinden ve olayların meydana gelişlerinden bahsettiğini, her bir harfinin ve kelimesinin sonsuz hadiselerle, remizlerle işaret ettiğini ifade etmektedir.⁴³³

Mutasavvıfların öteden beri, Rûm sûresinin ilk âyetlerinden ebced hesabıyla geleceğe dair bazı bâtınî yorumlar geliştirdikleri görülmektedir. Mesela, XII. yüzyılda yaşamış olan İbn Berrecân'ın da (ö. 536/1141) بضع سنين ifadelerinden hareketle Kudüs'ün hicrî 583 yılında fethedileceğini öngörmüş ve gerçekten de

⁴²⁹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Usluer, **Hurufilik**, s.303-313.

⁴³⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 78a.

⁴³¹ Hicrî 871 tarihinin milâdî karşılığı 1466/1467; h. 872 tarihinin karşılığı ise 1467/1468'dir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan m. 1467 tarihinde Karakoyunlulara son vermiştir. (Faruk Sümer, "Akkoyunlular", **DİA**, C. II, s. 272.)

⁴³² Vâkıa, 56/77.

⁴³³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 146b.

Kudüs h. 583/m. 1187 yılında Selahaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedilmiştir.⁴³⁴ İbn Berrecân'ın bu kehanetini aktaran İbn Arabî de ondan farklı bir hesap ile yine Kudüs'ün fetih tarihini elde etmeye çalışmıştır.⁴³⁵ Niyâzî Mısırî'nin de hemen her eseri, cifr hesaplarıyla doludur. Ancak bu hesaplamalar son derece karmaşık ve anlaşılması güçtür. O, âyetlerden cifrle işaretler çıkarmayı o kadar ileri götürür ki karşılaştığı basit olaylar ve şahıslar için bile cifr vasıtasıyla âyetleri kullanmaktan çekinmez. Mesela Bakara 2/2-3. âyetlerinden, Yunus ve Hasan adındaki arkadaşlarının ve balıkçı Hüseyin'in karısının vefat tarihini ve bunların ölümüne Karabaş'ın sebep olduğunu; Furkan 25/45-46. âyetlerinden padişahın vâldesinin kendisini zehirlemeye teşebbüs edeceğini, ancak muvaffak olamayacağını çıkarmaya çalışır.⁴³⁶

Bitlisî'nin ısrarla üzerinde durduğu geleceğe dair konulardan bir tanesi de mehdinin ortaya çıkacağı tarihtir. Bitlisî herhangi bir âyetin içindeki bir kelimeden değil fakat âyetlerde yer almayan آخر زمان ifadesinden hareketle bir öngöründe bulunmaktadır. Bu öngörüye göre, (ا خ ر ز م ا ن) آخر زمان (1+1+600+200+7+40+1+50=900) ifadesinin karşılığı olan hicrî 900 tarihinde bir mehdî ortaya çıkacaktır.⁴³⁷ Onun bu konuyu pek çok âyetle irtibatlandırması, bu konunun onun düşünce dünyasında çok güçlü bir şekilde yer edindiğini de göstermektedir.⁴³⁸ Bu inanç, tefsirinde ilgili ve ilgisiz birçok yerde ortaya çıkmaktadır. Mesela onun, Yâsîn sûresindeki besmeleyi tefsir ederken mehdinin geleceği tarihi buradaki besmele ile ilişkilendirmesi âyetleri keyfî bir okumaya nasıl tabi tuttuğuna ilginç bir örnektir. Metnin orijinalini buraya aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz:

⁴³⁴ İbn Berrecan, **el-İrşâd**, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 77, vr. 449a-450a; Süleyman Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, 2. bsm, s. 132-133. Abdulmuttalip Arpa, "Rûm Suresi Çerçevesinde Beytü'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. II, S: 3, s. 211-215.

⁴³⁵ Muhyiddîn İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, C. I, İstanbul, Litera y., 2007, s. 162.

⁴³⁶ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 140.

⁴³⁷ Bitlisî'nin bu konuyu tefsirinde ayrıntılı olarak ele alındığı yerler için bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 65ab, 78b, 189ab, C. III, vr. 123a, 161a, 202b, 210a, 239b, C. IV, vr. 20a.

⁴³⁸ Bitlisî Cin sûresinin 1. âyetini tefsir ederken bir cin ile görüştüğünü bu cinin kendisine "Sâhibü'z-zaman el-mehdî batı tarafından çıkmak üzeredir" dediğini aktarmaktadır. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 193b)

"بسم الله الذي خصّ حبيبه بالخطاب الكريم وشرفه بالقرآن الحكيم وأقسم على أنه من المرسلين على الصراط المستقيم والطريق القويم الرحمن الذي جعل شمس نبوته جارية في مستقرها إلى أن تمت دابرتها واستكملت دورتها بتقدير العزيز العليم الرحيم الذي قدر دائرة قمر الولاية المطلقة دائرة في منازل بروج تعيينات أعيان الأنبياء إلى أن اجتمعت مع شمس النبوة ثانية ثم انصرف منها واختفى في مدارك الإمامة ومسالك الهداية بوجه الحسن ووجه الحسين على ما كان في قاب قوسين منزلا على درجات الأئمة الهدى والمعالم الأعلى والأدنى جمعا وسدى؟ إلى تعيين في فلك مشحون المطهر الموعد صاحب الزمان المهدي المعهود بأن يخرج في آخر زمان $900 = 50+1+40+7+200+600+1+1$ "⁴³⁹

Bitlisî'nin her sûredeki besmeleyi o sûrenin içeriğine uygun tarzda tefsir ettiği daha önce ifade edilmişti. Görüldüğü gibi o, buradaki besmeleyi de sûrenin içinde yer alan bazı kavramlarla tefsir etmiştir. Onun bu tefsirinin sûrenin içerdiği mesajla bağlantısını kurmak imkânsızdır. Çünkü o, güneş ve ay ile ilgili olan 38-40. âyetlerden yola çıkarak Rahmân ve Rahîm isimlerini nübüvvet ve velâyet ile ilişkilendirmiştir. Ona göre, buradaki güneş kendi yörüngesinde akıp giden ve son noktaya ulaşacak olan nübüvvet güneşidir. Ay ise bu nübüvvet güneşi ile birlikte kendisi için takdir edilen dairede, enbiyânın a'yânlarının taayyün ettiği (belirdiği) menzillerde nübüvvet güneşi ile birleşen ve sonra tekrar ondan ayrılan ve gizlenen velâyet ayıdır. Velâyet ayının nübüvvet güneşinden ayrılması ve gizlenmesi, imâmet yörüngesine, kâbe kavseyn makamında olduğu gibi Hasan ve Hüseyin sûretinde yerleşmesi demektir. Gizlenen bu velâyet ayı daha sonra *ahir zamanda* hicrî 900 tarihinde *sâhibü'z-zaman* olan *mehdi* sûretinde ortaya çıkacaktır.⁴⁴⁰

Bitlisî Yâsîn sûresi 36/39. âyette yer alan "*Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi (hilâl) olur da geri döner.*" ifadelerinden hareketle velâyetin de kaybolduktan sonra tekrar imâmet sûretinde ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Bitlisî'nin bu konuda Şi'a'dan etkilendiği açıktır.⁴⁴¹

⁴³⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. IV, vr. 20a.

⁴⁴⁰ Bitlisî hicrî 900 tarihinde mehдинin ortaya çıkacağı ile ilgili iddiasını A'râf sûresinin besmelesinde de dile getirmektedir. (Bkz. *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 78b)

⁴⁴¹ Bu etkilenmeyi tezimizin 4. bölümünde "Şi'îliğin İzleri" başlığı altında ele aldık.

Öte yandan Bitlisî başka âyetlerden yola çıkarak son derece karmaşık ve anlaşılması güç hesaplamalarla farklı tarihler de elde etmektedir. Mesela o وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ “Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: “Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır” diye yazmıştık.”⁴⁴² meâlindeki âyeti tefsir ederken “burada söz verilen mehdînin geleceğine işaret vardır” demektedir. Ona göre zikir (ذکر) kelimesinin ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 920 tarihi geldiğinde doğu tarafından sâhibü’z-zaman ortaya çıkacak ve yeryüzüne hâkim olacaktır. Bitlisî إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ “İşte bunda, Allah’a kulluk eden topluluk için yeterli açıklama vardır.”⁴⁴³ meâlindeki âyetten yola çıkarak, âyetin içinde yer almadığı halde يوم الخروج ifadesinin ebced hesabına göre hicrî 896 olan karşılığını⁴⁴⁴ da zuhûrun başlangıç tarihi olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁵ Bitlisî aynı konu ile ilgili farklı birkaç tarih daha vermektedir. O, وَيُثَبِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا... “...iyi iş ve davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için, içinde ebedî kalacakları (cennette) güzel bir ecir bulunduğunu müjdelemek için.... dosdoğru Kitab’ı indirdi.”⁴⁴⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken müjdelenen şeyin, bu dünyada mehdînin zuhûru olduğunu iddia etmektedir. Bu zuhûrun, âyetin işareti ile يوم الخروج ifadesinden ebced hesabıyla elde edilen hicrî 900 tarihinde gerçekleşeceğini söyleyen müellifin, bu ifadede bu tarihi nasıl elde ettiği ise anlaşılmamaktadır. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi Enbiyâ sûresi 21/106. âyetin tefsirinde hicrî 896 tarihini elde ederken, Kehf sûresi 18/2. âyeti tefsir ederken ise hicrî 900 tarihini elde etmektedir. Bu çelişkiyi izah etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü يوم الخروج ifadesinin karşılığı 896’dır. O, yukarıda da ifade edildiği gibi “Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: “Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır” diye yazmıştık.”⁴⁴⁷ meâlindeki âyeti burada da delil olarak kullanmaktadır. Ona göre âyetteki ذكر kelimesinin elif-lâm takısı olmadan ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 920 tarihi mehdînin zuhûrunun kemaline işaret eden tarihtir. Bu kemal ذكر kelimesinin elif-lâm

⁴⁴² Enbiyâ, 21/105.

⁴⁴³ Enbiyâ, 21/106.

⁴⁴⁴ ي و م ا ل خ ر و ج 10+6+40+1+30+600+200+6+3=896.

⁴⁴⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 161a.

⁴⁴⁶ Kehf, 18/2.

⁴⁴⁷ Enbiyâ, 21/105.

takısı ile birlikte ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 951 tarihine kadar devam edecek, hicrî 1000 yılında ise sona erecektir.⁴⁴⁸

Bunun yanı sıra Bitlisî'nin, bazen âyetin içindeki bir kelimenin sözlük anlamından hareketle de Mehdi ile ilgili senaryolar ürettiği görülmektedir. Mesela وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ “*Mûsâ'nın kavminden (insanları) hak ile doğru yola ileten ve onunla adaletli davranan bir topluluk da vardı*”⁴⁴⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken bu topluluğun Hz. Musa (a.s) zamanında Tevrat'ın hükmünü uygulamayan diğer topluluklara karşı gelen topluluk olduğunu vurgulamaktadır. Müellifimizin “mehdi bu topluluğun içinden çıkacaktır” demesi çok ilginçtir. Onun Sa'lebî'den alıntılacağı ve mitolojik unsurlar içeren hikâyeye göre, bu topluluk Tevrat'ın hükmünü uygulamayan diğer topluluklardan ayrılmak istemiş ve Allah'a dua etmişler. Allah yerden onlar için bir tünel açarak onların orada yürümelerini sağlamıştır. Bu tünel vasıtasıyla bu topluluk Çin'in doğu tarafına ulaşmışlar. Peygamber Efendimiz Mirac gecesinde o civarda nurdan bir sütun görünce oraya gitmiş ve onlar da Hz. Musa'nın selamını Hz. Peygambere ulaştırmışlar.⁴⁵⁰ Bitlisî'nin “mehdi bunların içinden çıkacaktır” demesinin hiçbir dayanağı yoktur. Kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin tefsirinde de böyle bir görüş bulunmamaktadır. Kanaatimizce müellifimizdeki güçlü mehdi inancı onun bu âyetteki “*hak ile doğru yola ileten*” anlamındaki يَهْدُونَ ifadesinden “mehdi bunların içinden çıkacaktır” sonucuna ulaşmıştır. Bu düşüncenin âyetin bağlamına uymadığı açıktır. Onun bu görüşü, tefsirinin başka bir yerinde Muhammed Nurbahş'ın mehdi olduğu görüşü ile de çelişmektedir. Zira Nurbahş Tebriz yakınlarında doğmuş ve orada mehdiliğini ilan etmiştir.

Bitlisî'nin, hicrî 900 tarihinde bir mehdinin ortaya çıkacağı iddiasının⁴⁵¹ kültürel alt yapısının izlerini yaşadığı çağın içinden bulmak mümkündür. Bu konuda Bitlisî ile aynı asırda XV. yüzyılın ortalarında ve Orta Anadolu'da yaşamış Seyyid Hüseyin Gaybî, Bitlisî gibi Hz. Ali'ye ait *Hutbetü'l-Beyân*'ı şerh etmiştir. Çok ilginç bir

⁴⁴⁸ Câmi'ü't-Tenzîl, C. III, vr. 101b.

⁴⁴⁹ A'râf, 7/159.

⁴⁵⁰ Câmi'ü't-Tenzîl, C. II, vr. 107b.

⁴⁵¹ Bitlisî'nin bu konuyu tefsirinde ayrıntılı olarak ele alındığı yerler için bkz. Câmi'ü't-Tenzîl, C. II, vr. 78b, C. III, vr. 123a, 161a, 202b, 210a, 239b, C. IV, vr. 20a.

şekilde o da ortaya çıkmak anlamına gelen ظهور kelimesinin ilk harfi olan ظ harfinin ebced hesabına göre 900 olan karşılığının on iki imamın sonuncusu olan mehdinin ortaya çıkacağı tarih olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵² Farklı bölgelerde fakat aynı yüzyılda yaşayan bu iki mutasavvıfın farklı kelimelere ebced hesabına göre 900 tarihini mehdinin ortaya çıkacağı tarih olarak belirlemeleri son derece ilginçtir. Bu durum bize hicri X. asrın başlarında bir mehdi beklentisinin yaygın olduğunu göstermektedir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi onun mehdinin geleceğinin işaret edildiğini düşündüğü âyetlerle bu düşünceyi bağdaştırmak mümkün görünmemektedir Ancak onu böyle bir düşünceye sevk eden etkenlerin üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. Bitlisî'nin yaşadığı çağ itibarıyla İslâm dünyasının karışıklık içinde olduğu tarihen sabittir. Bu asırda Müslüman ülkelerinin birbiri ile mücadele ettiği ve bu yüzden de bazı sosyal ve kültürel trajedilerin yaşandığı inkâr edilemez. Akkoyunlular hem Osmanlılar ile hem de Karakoyunlularla mücadele içinde olmuşlardır. Bitlisî'nin vefatına yakın bir tarihte Akkoyunlular'da taht kavgası başlamış, Safevîler bunun sonucunda devlete son vererek oniki imam inancına dayalı bir Şîî devlet kurmuşlardır. Bu siyasi karışıklıkların izlerini, Bitlisî'nin tefsirinin satır aralarında okumak mümkündür. Mesela tefsirinin bir yerinde, Allah'ın kendisine hitap ettiğini onun da Akkoyunlu devletinin başına geçen Rüstem Bey için dua istediğini söylemektedir. Böyle bir ortamda Bitlisî'nin bir kurtarıcı beklentisi içinde olması daha iyi anlaşılabilir. Çünkü tarihen sabittir ki ezilen toplumlar, bir şey yapamadıklarında olağanüstü özellikleri olan bir kurtarıcı beklentisine girmişlerdir. Bu yüzden de tarihteki mehdilik hareketlerinin sosyolojik bir gerçek olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.⁴⁵³

⁴⁵² Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, **Şerhu Hutbeti'l-Beyân: İnceleme-Metin**, haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta, Fakülte Kitapevi, 2004, s. 42.

⁴⁵³ Mehdilik konusu öteden beri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Ali Çoşkun, **Mehdilik Fenomeni**, İstanbul, İz Yay., 2004; Mustafa Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, İstanbul, M.Ü, İFAV Yay., 1995; Mahmut Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, İstanbul, Rağbet Yay., 2013; Ekrem Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Samsun, Sidre Yay., 1997; Mehdilik fikrinin, Bitlisî'nin de mensubu bulunduğu Nûrbahşiyye tarikatının perspektifinden nasıl ele alındığı ile

Çünkü bu düşüncenin ilk kez ne zaman ortaya çıktığı tam olarak tespit edilememekle birlikte M.Ö uzak doğu dinlerinde dahi böyle bir inancın varlığına şahit olunmuştur. Daha sonra Yahudilik ve İslamiyet'te de bu düşünce son derece güçlü argümanlarla savunulur hale gelmiştir. Bitlisî'nin düşünce dünyasındaki mehdî inancının güçlü bir şekilde yer almasını, zamanın imamına bağlı olmayı farz görmesi, döneminin siyasi çalkantıları, onun mensubu bulunduğu Nûrbahşîyye'nin dünya görüşü ve onun bizzat dönemin siyasi aktörleri ile olan yakınlığı ile açıklamak mümkündür.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CÂMÎ‘U‘T-TENZÎL‘DEKİ İZLER

Tezimizin pek çok yerinde Bitlisî’nin, yaşadığı coğrafyada bulunan farklı din inanç ve kültürlerden etkilendiği ve bu etkinin sonucu olarak düşünce yapısının eklektik bir yapı arzettiği ifade edilmişti. Bu başlık altında Câmî‘u‘t-Tenzîl’de bulunan diğer inanç ve kültürlerin izleri ve dönemin siyasi-sosyal anlayışı ile halk inançlarının onun düşünce dünyasındaki yeri ele alınacaktır.

I. DİĞER İNANÇ VE KÜLTÜRLERİN CAMÎ‘U‘T-TENZÎL‘DEKİ İZLERİ

İlim adamlarının yaşadıkları çağın ürünü oldukları; yaşadıkları dönem ile ürettikleri bilgiler arasında sosyal, kültürel, dini ve siyasi bakımlardan göz ardı edilmemesi gereken yakın bir ilgi bulunduğu inkâr edilemez. Müfessirlerimiz de bu çerçevenin içinde kalarak âyetleri anlamlandırmaya çalışmışlardır. İçinde yaşadıkları dönemin bilgi, inanç, görgü, kültür birikimi, siyasal ve toplumsal olayları, müfessirlerin yorumlarının oluşmasında ve biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Esasında bir ilim adamının bütün bu etkilerden bağımsız yorumlar geliştirmesi de oldukça zordur. Bu etkileşimin doğal bir sonucu olarak, zaman zaman bazı müfessirlerin Kur’ân yorumlarına millî renkler kattıklarına da tanık oluyoruz.¹ Bu bağlamda Bitlisî’nin tefsiri incelendiğinde onun da yaşadığı yer ve zamandan bağımsız bilgi üretmediği hemen göze çarpmaktadır. Onun saray ile ilişkilerinin iyi olması veya yaşadığı yer ve zamanda Akkoyunlu sultanlarının mutasavvıflarla iyi geçinmelerinin izlerini tefsirinde bulmak mümkündür. Aynı şekilde, dini alanda Sünnî-Şîî çekişmeleri, siyasi alanda cihan imparatorluğu olma hayalini besleyen Osmanlı-Akkoyunlu çekişmesi ve bunun neticesinde Uzun Hasan’ın Hristiyanlarla ittifak kurma çabaları, hâkimiyet alanları içiçe olan Akkoyunlu-Karakoyunlu

¹ Erdoğan Pazarbaşı, “Osmanlı Dönemi Kur’ân Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler,” EÜSBED, Y: 2001, S: 11, s. 113-114.

devletlerinin sürekli savaşmaları, Erdebil tekkesi şeyhlerinden, çok sonraları Safevî devletinin kuruluşuna zemin oluşturacak Şeyh Cüneyd'in siyasi emelleri vb. siyasi, iktisadi, kültürel ve dini olayların izlerini de Bitlisî'nin tefsirinde bulmak mümkündür. Bu nedenle bu başlık altında hem siyasi, hem de çeşitli din, inanç ve kültürlerin Bitlisî'nin tefsirindeki izleri ele alınacaktır.

Yahudilik, Hıristiyanlık vb. dinlere ait izlerin olduğu iddiasını ileri sürerken temel ölçütümüz, Bitlisî'nin herhangi bir âyet ile sözkonusu dinlerdeki bazı inançlar arasında ilişkiler kurması olacaktır. Elbetteki ilâhî ve ilâhî olmayan dinlerin birbirine benzer uygulamaları olabilmektedir. Ancak İslâm'ın temel inanç prensipleri ile uyuşmayan bazı bilgiler, eğer herhangi bir eleştiriye tabii tutulmadan aktarılmışsa bunların o inançların izleri şeklinde değerlendirmeden müstağni kalamayacağı açıktır.

A. Yahudiliğn izleri

Bitlisî'nin isrâîliyyât ile ilgili bilgileri herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan naklettiği daha önce zikredilmişti. Bu başlık altında, onun bazı yorumları ile Yahudi kültüründe yer alan bazı bilgiler arasındaki benzerlikler ele alınacaktır.

Bitlisî Furkân sûresindeki *وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا* *"Sizin için geceyi örttü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur."*² meâlindeki âyeti tefsir ederken *يوم السبت* kelimesinin *سباتا* kelimesinden geldiğini, bu günde de Allah'ın âlemi yaratmayı bitirdiğini söylemektedir.³ Ona göre yaratılışın başlangıcı Pazar günüdür. Cuma günü de Âdem'in yaratılışı tamamlanmıştır, oluşumu da (tekvîni) ikindiden sonra olmuştur. Bu yüzden Yahudilerin Cumartesi, Müslümanların Cuma, Hıristiyanların da Pazar gününü tatil yaptıklarını da ifade etmektedir.⁴ Yine Bitlisî *إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ إِلَّا فِي السَّابِثِ* *"Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık*

² Furkân sûresi, 25/47.

³ Söz konusu ifadeler şöyledir: *سباتا: معطلا عن الأعمال المذكورة مأخوذ من يوم السبت الذي فرغ الله فيها عن ايجاد العالم و حلله؟ إذ ابتداءه كان يوم الأحد ويوم الجمعة قد تم فيه خلق آدم وتكوينه بعد العصر.*

⁴ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. III, vr. 198b.

*gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi...”*⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken السَّبْتِ kelimesini, “Allah’ın âlemin yaratılışını bitirdiği gün” şeklinde yorumlayarak şöyle devam etmektedir: “Muhakkak ki Allah âlemi Pazar günü yaratmaya başlamış, yer ve göğün yaratılışı Cuma günü öğleden sonra tamamlanmıştır. Cumartesi günü ise hiçbir şey yaratmamıştır. Bunun için Yahudiler, kendi işleri Hakk’ın işlerine uysun diye Cumartesi gününü dinlenme günü olarak belirlemişlerdir. Müslümanlar yaratılış tamamlandığı için Cuma gününü ibadete ayırmışlardır. Hristiyanlar ise Allah Pazar günü yaratmaya başladığı için bunun hatırına bu günü kutsal saymışlardır.”⁶

Bitlisî, kaynağı belli olmayan hikâye ve kıssalara yer vermenin yanı sıra bazen de bu bilgileri doğrudan Kitab-ı Mukaddes’e dayandırmaktadır. O, genellikle yaratılış konusunda Tavrat’tan alıntılar yapmaktadır. Mesela “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır....*”⁷ meâlindeki âyetin tefsirinde, günleri sayarken Pazar, Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma⁸ şeklinde sıralamaktadır.⁹ Kitab-ı Mukaddes’te “*Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti*”¹⁰ şeklinde bir ifade geçmektedir. Yahudilerin inancına göre Tanrı’nın dinlendiği gün Cumartesi olduğuna göre, yaratılış Pazar günü başlamıştır. Dolayısıyla Bitlisî’nin benimsediği sıralama Kitab-ı Mukaddes’teki sıralama ile aynıdır. Yine Bitlisî, Asr sûresinin besmelesini tefsir ederken, “İnsanın yaratılışını Cuma günü ikindi vaktinden sonra belirleyen ve ondan sonra da somut ve soyut hiçbir şey yaratmayan Rahmân” ifadesini kullanmaktadır.¹¹ Bu düşüncenin

⁵ A’râf, 7/163.

⁶ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 109b.

⁷ Hûd, 11/7.

⁸ Bitlisî Şerhu Istilâhâtî’s-Sûfiyye adlı eserinde Cuma gününün özelliklerini açıklarken Âdem’in yaratılışının Pazar günü başlayıp Cuma günü ikindi vaktinde tamamlandığını, bunun da 6 gün yaptığını dolayısıyla bu sayı büyük insan nazarıyla bakılan Âlem-i kebîr’in 6 günde yaratılmasına mutabık olduğunu söylemektedir. (Bkz. Bitlisî, **Şerhu Istilâhâtî’s-Sûfiyye**, vr. 76a)

⁹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 199a, C. IV, vr. 74a-75a.

¹⁰ Kutsal Kitap, Yaratılış, 2/2.

¹¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 237a. Bitlisî aynı yorumu Furkân 25/47. âyeti tefsir ederken de yapmaktadır. (Bkz. **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 198b.)

Kitab-ı Mukaddes'ten alındığı düşünülebilir. Bitlisî'nin bu konuda İbn Arabî'den etkilenmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. O da Allah'ın hangi günde neyi takdir ettiği ile ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ona göre, yaratılışın başladığı gün Pazar, bittiği gün ise Cuma'dır. Ancak bundan dolayı Allah'a herhangi bir yorgunluk ilişmemiştir. Yine ona göre, Cuma'dan sonraki günün *sebt* diye isimlendirilmesi, rahat ve dinlenme kastedildiği içindir.¹² Bitlisî'nin, kaynağı ne olursa olsun, Allah'ın belirli bir günde hiçbir şey yaratmadığını söylemesi İslâm inancıyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Çünkü bu düşünce "*Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir*"¹³ âyetine de ters düşmektedir. Bitlisî, yukarıda zikredilen, "*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır....*"¹⁴ meâlindeki âyete dayanarak, altı günden kastın Pazar, Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe ve Cuma olduğunu ileri sürmüşse de, bazı çağdaş müfessirler, kâinatın yaratılışıyla ilgili yeni teoriler dikkate alarak, bu altı günün, her birinin süresini ancak Allah'ın bildiği "altı devir" anlamına geldiğini düşünmüşlerdir.¹⁵ Bununla birlikte klasik müfessirlerimizden âyetteki altı günü, dünya günüyle altı gün diye anlayanlar olduğu gibi¹⁶ gökler ve yer yaratılmadan önce günden söz edilemeyeceğini, dolayısıyla bu ifadenin dünya günleri anlamına gelemeyeceğini düşünenler de olmuştur.¹⁷

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ
İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?"¹⁸
meâlindeki âyeti tefsir ederken Allah'ın önce suyu yarattığını, sonra ona heybetli bir

¹² Muhammed Hacı Yusuf, **İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji**, çev. Kadir Filiz, İstanbul, Nefes Yay., 2013, s. 131-152.

¹³ Rahmân, 55/29.

¹⁴ Hûd, 11/7.

¹⁵ Hayreddin Karaman, v.d., **Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir**, Ankara, DİB Yay., 2003. (Çevrimiçi) <http://mushaf.diyanet.gov.tr/#>, 30.08.2015.

¹⁶ Farklı rivayetler için bkz. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, **Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân: Tefsirü't-Taberi**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, Dâru Hicr, 2001, C. X, s. 245-246.

¹⁷ Beyzâvî, **Envâr**, C. I, s. 342.

¹⁸ Enbiyâ, 21/30.

şekilde baktığını, suyun da köpüklendiğini ve tortusunun dibe çöktüğünü ve böylece köpüğünden gökleri, tortusundan da gökleri ve yeri yarattığını, Tevrat'ta¹⁹ da böyle yazıldığını söylemektedir.²⁰ Bitlisî Hûd sûresi 11/7. âyeti tefsir ederken de benzer bir yorum getirerek bu bilgilerin Tevrat'taki verilerle uygunluk arzettiğini ifade etmektedir. O ilgili âyetin “...*O'nun arşı su üzerinde idi...*” ifadeleri için şöyle demektedir: “Allah ilk olarak kırmızı yakutu yarattı sonra ona heybetle baktı ve su oldu. Sonra rüzgârı onun üzerine koydu. Sonra da arşı su üstüne koydu.”²¹ Bitlisî'nin burada kullandığı üslup Tevrat'ın üslubuyla aynıdır. Orada da benzer ifadelerle yaratılış bu şekilde anlatılmaktadır.²²

Tefsirlerde Ebû Hüreyre vasıtasıyla bize ulaşan rivâyetlerde Allah'ın hangi gün neyi yarattığı ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Örneğin Allah'ın toprağı Cumartesi, dağları Pazar, ağaçları Pazartesi, mekrûhu Salı, nûru Çarşamba günü yarattığı anlatılır. Ancak bu haberler çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Her ne kadar haberin senedi Hz. Peygamber'e ulaşsa da bunun Ka'bû'l-Ahbâr ve benzerlerinden duyularak nakledilen ve Hz. Peygamber'e isnâd edilen sözler olduğu ısrarla vurgulanmıştır.²³ Bitlisî'nin, yukarıda geçtiği gibi *altı gün* ifadesinden hareketle, Allah'ın yaratılışa Pazar günü başladığı iddiasının kaynağı, tefsirler olabilir. Öte yandan onun bu yorumunun doğrudan Tevrat'tan alınmış olma ihtimali de bulunmaktadır. Zira daha önce ifade edildiği gibi bizzat kendisi, bazı âyetleri tefsir ederken, “bu bilgiler Tevrat'taki bilgilerle uygunluk arzetmektedir,” demektedir. Bu nedenle yukarıda sözü edilen örneklerden hareketle Yahudiliğin tefsirindeki izleri şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

¹⁹ Müellifimiz Tevrat kelimesi yerine Nuriyye ifadesini kullanır.

²⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 151a.

²¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 200a; Bitlisî, Hz. Nuh'un, gemisini hangi ağaçtan yaptığı ile ilgili de Tevrat'a müracaat ederek bunun *tik ağacı* olduğunu söylemiştir. Bitlisî'nin kullandığı ifade **خشب الساج** 'dır. Kitab-ı Mukaddes'in Arapça'sında **خشب السرو** ifadesi; Türkçe'sinde ise *göfer ağacı* geçmektedir. (**Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, 207a; karş. **Kitab-ı Mukaddes**, Yaratılış, VI:14)

²² Karş. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bab I.

²³ Aydemir, **Tefsirde İsrâiliyyat**, s. 106-107.

B. Hristiyanlığın izleri

Bitlisî yer ve göklerin yaratılışı gibi konularda Tevrat'tan nakillerde bulunduğu gibi ahlâkî ilkeler konusunda da Zebur ve İncil'den nakillerde bulunmaktadır. Onun bazı konularda diğer kutsal kitaplardan nakillerde bulunmasını, belli dinlerin tefsirindeki izleri şeklinde değerlendirmek elbette ki doğru olmayabilir. Ancak Hristiyanlıkta bir iman esası olarak kabul edilen ve İslâm'ın tevhîd ilkesiyle de uyuşmayan teslîs ve uknûm-u selâse kavramlarına, Bitlisî'nin farklı anlamlar yüklemesi bu başlık altında ele alınacaktır. Bitlisî, teslîs kavramına Hristiyanların yüklediği anlamın dışında bir anlam yüklese de, onun bu yaklaşımı, Hristiyanlığın izleri şeklinde değerlendirilecektir.

Teslîs, Hristiyanların temel inanç esaslarından biri olup, özde bir, tezahürde üç olan Tanrı inancını ifade etmektedir. Arapça'da "üçleme" anlamına gelen teslîs kelimesinin batı dillerindeki karşılığı Trinite (Trinity)'dir. Ayrıca teslîs kelimesi yerine bazen üç unsur anlamında "ekânîm-i selâse" ifadesi de kullanılmaktadır. Bu üçleme veya üç uknûmdan Baba tanrıyı, Oğul Hz. İsa'yı ve Kutsal Ruh da Hz. İsa'ya üflediğine inanılan tanrı ruhunu temsil etmektedir.²⁴ Ancak Hristiyanlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u bir tek tanrının üç ayrı görünümü sayarlar ve bu yüzden üçlükte birliğe inanırlar. Onlara göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, İsa'nın vücudunda toplanmıştır.²⁵ Hristiyan teologlar teslis akidesini akılla anlaşılamayan ve ancak inanılması gereken bir sır olarak nitelemektedirler.²⁶ Öte yandan sıfat teriminden yola çıkarak bu akidenin mantıklı bir izahının yapılabileceğini iddia eden Hristiyan filozoflar da olmuştur. Bunlardan en çok bilineni Kindî ve Fârâbî'nin çağdaşı olan Yahya b. Adiyy'dir (ö. 364/974). Ona göre, teslis aslında üç sıfatla mücehhez olan bir cevherdir. Bu sıfatlar Akl (intellect), Akıl (connaissant), Mâkul (connu) ile açıklanmaktadır.²⁷

²⁴ Ömer Faruk Harman, "Teslis", **İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, ed. İbrahim Kafi Dönmez, İstanbul, İFAV Yay., 1997, s. 344.

²⁵ Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 367.

²⁶ Karl Rahner, "Divine Trinity", **Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi**, edit. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York, 1989, s. 1757.

²⁷ Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", **İslâm İlimleri**

Bitlisî, tefsirinin birkaç yerinde âyetlerin zâhirî anlamlarıyla ilgisiz bir şekilde hem teslîs hem de uknûm-u selâse²⁸ kavramlarını kullanmaktadır. Onun işârî yorumlarının çoğunda olduğu gibi bu konuda da sembol ve remizlerle örülü bir dil kullandığı görülmektedir. Bu yaklaşım onun bu konudaki yorumunun tam olarak anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Mesela Nâs sûresinin tefsirinde kullandığı ifadeler bu minvaldedir. O şöyle demektedir:

" إله الناس: أى مربّي جوهر عقله بنعت ألوهيته وبصفة ديموميته من حيث أنه روح إلهي نفخه فيه حين خمره بيده أربعين صباحا وهي المظاهر للآقنوم الثلاثة التي عبر عنها بلسان عسوى بالام والابن وروح القدس ولهذا صار التثليث مبداء فيضان أفضل السعادات والحمل (الجمال) الخيرات ودار أمر التكوين والايجاد والتدوين عليه."

"Ulûhiyyet na‘tî ve deymûmiyyet sıfatı ile onun (insan) akıl cevherinin terbiye edicisi olan ilâh, ki o (insan) (Allah’ın) kırk sabah elleriyle hamurunu yoğurup (ruhundan) içine üflediği ilâhî bir ruhtur. Bu da İsa’nın dilinde Anne, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde ifadesini bulan uknûm-u selâse’nin mazharıdır. Bu nedenle teslîs en güzel saadetlerin ve tüm hayırların ilkeleri (prensipleri) olmuştur. Ve onun üzerinde tekvîn, icâd ve tedvîn gerçekleşmiştir.”²⁹

Kelime kelime çevirisini yaptığımız bu ifadelerden yola çıkılarak onun teslîs inancını hoş gördüğü izlenimi edinilse de o, Hz. İsa’nın, Hristiyanların iddia ettiği gibi ilâh olamayacağını kesin bir dille ifade etmektedir. Mesela O, “*Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur.*”³⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken şöyle demektedir:

“Allah dilediği şekilde yaratır. Tam-eksik, erkek-dişi, uzun-kısa, siyah-beyaz, güzel-çirkin, mutlu-mutsuz vb. bu da O’nun kudretinin mükemmelliğini, hikmetinin eksik olmadığını, iradesinin her şeyi kapsadığını gösteriyor. İsa (a.s)

Enstitüsü Dergisi (AÜİFD), 1982, S: 5, s. 144.

²⁸ Bu kavram genellikle “ekânim-i selâse” şeklinde kullanılmaktadır. Ancak Bitlisî uknûm-u selâse şeklinde kullanmıştır.

²⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. IV, vr. 242a.

³⁰ Âl-i İmrân, 3/6.

böyle olmadığı halde nasıl ilâh olsun. Mu'cizelerinden bazılarının ölüleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi, yine Allah'ın iradesiyle gerçekleşmiştir.”³¹

Bitlisî'nin bu yorumundan onun Hristiyanların Hz. İsa'ya yükledikleri anlamları yüklediği görülebilir. O halde Bitlisî'nin burada ve daha başka yerlerde kullandığı bu ifade ne anlama gelmektedir? Daha önce de müteaddid defalar ifade edildiği gibi Bitlisî, sembolik ve remizlerle örülü bir dil kullanmakta ve onun bu yaklaşımı da, burada olduğu gibi, bazen ne demek istediğini zorlaştırmaktadır. Biz, bu ve daha başka yerlerde kullandığı benzer ifadelerini birlikte değerlendirerek şöyle bir kanaate vardık: Sûflerin Hz. İsa ve Hz. Âdem ile özel olarak ilgilendikleri gözden kaçmamaktadır. Kur'ân'ı Kerîm, bu iki peygamberin yaratılışlarındaki mucizevî oluşları birbirine benzettiği için³², Bitlisî'nin de uknûm-u selâse ile Hz. Âdem arasında bir bağ kurmuş olması muhtemeldir. Zira yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla o, Hz. Âdem'den bahsetmektedir. Allah'ın Âdem'in toprağını kırk sabah kendi elleriyle yoğurduğunu ve ona ruhundan üflediğini, bu nedenle de Hz. İsa'nın dilinde ifadesini bulan uknûm-u selâsenin mazharı olduğunu, bunun için de teslîsin en güzel saadetlerin prensipleri haline geldiğini ifade etmektedir. Daha önce pek çok kere ifade edildiği gibi Bitlisî 9 sayısı ile Hz. Âdem arasında da bir ilgi kurmaktadır. Ona göre ebced hesabında ط harfinin değeri 9 olduğu için bu harf Hz. Âdem'e işaretir. Bunun yanı sıra birden dokuza kadarki sayıların toplamının 45 olması da bunu göstermektedir. Çünkü ebced hesabına göre Âdem isminin sayı değeri de 45'tir.³³ Bitlisî *وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ* 45'tir.³³ Bitlisî *“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.”³⁴* meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, Hz. Âdem ile teslîs arasında sembolik ifadelerle bağlantılar kurmaktadır. Ona göre her devrenin başlangıcı

³¹ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 151a.

³² “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol’ dedi. O da hemen oluverdi.” (Âl-i İmrân, 3/59)

³³ Daha geniş bilgi için tezimizin 3. bölümünün “Ebced Hesabı İle Hurufu Mukatta‘a’ya Yüklediği İşârî Yorumlar” başlığına bakılabilir.

³⁴ A‘râf, 7/172.

Âdem'dir. Başlangıçların başlangıcı ise Hakikat-i Muhammediyye'dir. Yine ona göre her devredeki bu zâtî tecellinin Âdem olması, dolaylı yoldan teslîsi de içerir ki bu da saadetlerin ilkeleridir (prensipleridir). Zira 3 sayısını ifade eden teslîs kendisi ile çarpıldığında 9 sayısını verir. Bu sayı da ط harfinin ebced hesabına göre karşılığıdır. Dokuz sayısı aynı zamanda ilk tek sayının karesidir.³⁵ O yüzden de ilâhî sırların ve rabbânî nurların tecellî mahallidir. Yani Âdem'dir.³⁶ Bitlisî uknûm-u selâse kavramını başka yerlerde de kullanmaktadır. Mesela o, Tâhâ sûresi 2. âyeti³⁷ tefsir ederken 1-10 arasındaki sayıların her birinin sembolik anlamını izah etmektedir. Çoğu zaman olduğu gibi burada da âyetin içeriği ile bu açıklamalar arasında her hangi bir bağ bulunmamaktadır. O, 3 sayısı için "bu uknûm-u selâsedir" demektedir. Onun kendi ifadeleri şöyledir:³⁸

" 3 هي الأقنوم الثلاثة التي هي أول ما يعتبر في كل موجود كوني بل إلهي. فإن كل كون إنما يتحقق بهذا التثليث وهو النسب الثلاثة أي الكون والمكُون."

Onun bu ifadelerine göre, her oluş bu teslîs ile meydana gelmektedir. Yukarıda Nâs sûresi ile ilgili açıklamasında, Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın yaratılışları birbirine benzetildiği için teslîs ifadesinin kullanıldığını söylemiştik. Burada ise Bitlisî'nin bütün bir oluşun temelinde uknûm-u selâseyi görmesi bir hayli ilginçtir. Yapılan araştırmalara göre yaratılışın temelinde teslîsin var olduğu düşüncesinin tarihi eski çağlara kadar uzanmaktadır. Annemarie Schimmel'e göre 3 sayısına özel göndermelerde bulunmak çok eski zamanlardan beri var olan bir gelenektir. Ona göre 3 sayısının dinler tarihindeki rolü, pek çok teslisyen grubun ve üçlemeli tanrıların oluşumuna yol açmıştır. Sümer tanrıları Anu, Enlil ve Ea'nın göğe, havaya ve yere karşılık gelmesi; eski Babil'de ay, güneş ve venüs üçlemesine tapınılması; Yunan tanrıçası Hekate'nin üç farklı özellikte gözükmesi; Hinduizm'de yaratıcı

³⁵ Bir sayısı Allah'ı sembolize ettiği için kategori dışı tutulmuştur.

³⁶ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 112b. Bitlisî'nin kendi ifadeleri şöyledir: فبداية كل دورة هي آدم وكذا نهايتها وبداية البداية ونهاية النهاية هي الحقيقة المحمدية. نظم: وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي. وذلك لأن التجلي الذاتي بالتوجه الحي الذي يتضمن التثليث الذي هو مبداء السعادات ومنشأ السعادات. إذا انبسط في نفسه ودار على نفسه صار ط وهو أول مربع من المربعات العددية الفردية الحاصل من ضرب الثلاثة في نفسه. وهو مجلى الأسرار الإلهية ومجلى الأنوار الربانية. أعني آدم.

³⁷ "(Ey Muhammed!) Biz Kur'an'ı sana sıkıntı çekesin diye indirmedik."

³⁸ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 135b.

Brahma, yok edici Şiva ve güç veren Vişnu üçlemesi, teslisin dinler tarihindeki kökenlerine işaret etmektedir.³⁹ Öte yandan yine Schimmel'e göre Şiîlikteki Allah-Muhammed-Ali üçlemesi de teslîsin bir yansıması olarak görülebilir. Bazı aşırı Şiî gruplarda ise bu inanç Muhammed-Ali ve Selman-ı Fârisî üçlemesi şeklinde kendine yer bulmuştur.⁴⁰ Bitlisî'nin tarihi çok eskilere dayanan düşünceden etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır. İran kültür havzasının içinde yetişen Bitlisî, tefsirinin herhangi bir yerinde, Muhammed-Ali-Fâtıma veya Muhammed-Ali ve Selman-ı Fârisî benzeri bir üçlü kategoriye çağrıştıracak bir yoruma da yer vermemiştir. Ancak onun, böyle bir ortamın içinde canlılığını muhafaza eden bu tür bir üçlemeyi, Hristiyanlıktaki düşünceden farklı olarak kullanmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bizim, onun bu yaklaşımını, Hristiyanlığın izleri şeklindeki değerlendirmemizin nedeni onun bu düşünceyi Hz. İsa ile ilişkilendirmesidir.

Bütün bunlara rağmen Bitlisî'nin teslîs kavramına Hristiyanlar gibi bir anlam yüklediği ile ilgili kanaatimizi muhafaza ediyoruz. Zira onun, başka âyetlerle ilgili tefsirlerine baktığımızda, teslîs inancını benimsemediği çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Mesela o, Âl-i İmrân sûresinin sebab-i nüzûlünü açıklarken, Peygamber Efendimiz'in, Necrân Hristiyanları ile yaşadığı diyalogda, Hz. İsa'yı bir kadının doğurduğunu, bizim gibi yediğini ve içtiğini, bu nedenlerle ilâh olamayacağını vurguladığını ifade etmektedir.⁴¹ Ayrıca o, Mâide sûresinin 5/72-75. âyetlerini⁴² tefsir ederken Allah'ın, bir beşer olan Hz. İsa ile özdeşleştirilmesini

³⁹ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 71-73; W. Fulton, "Trinity", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, John A. Selbie, Louis H. Gray, 2. bs., Edinburgh, T. & T. Clark, 1922, s. 458.

⁴⁰ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 78; Meir M. Bar-Asher, Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII. / XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, TTK Yay., 2005, s. 164.

⁴¹ *Câmi'u't-Tenzil*, C. I, vr. 150a.

⁴² Mâide, 5/72-75. âyetleri şöyledir: "*Andolsun, "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler kesinlikle kâfir oldu. Oysa Mesih şöyle demişti: "Ey İsrailoğulları! Yalnız, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin. Kim Allah'a ortak koşarsa artık Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur."* Andolsun, "Allah için üçüncüsüdür" diyenler kâfir oldu. Hâlbuki bir tek ilahtan başka hiçbir ilah yoktur. Eğer dediklerinden vazgeçmezlerse andolsun onlardan inkâr edenlere elbette elem dolu bir azap dokunacaktır. Hâlâ mı Allah'a tövbe etmezler ve ondan bağışlanma istemezler? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir. Onan önce

kesinlikle reddetmektedir.⁴³ Bu verilerden hareketle Bitlisî'nin Hristiyanların Teslîs inancını benimsemediği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Bitlisî'ye göre, Allah'ın, Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı bir kuş sûretine üfleyip onun canlanmasını, körü, alacalıyı iyileştirmesini ve ölüyü diriltmesini kendi iznine bağlaması⁴⁴ zihinlerdeki ulûhiyet düşüncesini bertaraf etmek içindir.⁴⁵ Yine o, *فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ إِنَّهُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنَّمَا* “...‘(Allah) üçtür’ demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilahdır. O çocuk sahibi olmaktan uzaktır...”⁴⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, âyetin “Kendi iyiliğiniz için buna son verin” kısmını, teslîsten vazgeçip tevhîde yönelin şeklinde tefsir etmektedir.⁴⁷ Bitlisî, Tevbe sûresi 9/16. âyette “sırdaş” anlamında kullanılan وليجة kelimesini tefsir ederken de Hristiyanların Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak düşünmelerini kesin bir dille şirk olarak nitelemektedir.⁴⁸ Yine o, müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyeti tefsir ederken de Hristiyanlar’ı, Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak düşündükleri için müşrik olarak değerlendirmekte ve onlarla da evlenilemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁹

C. Şîlîğin İzleri

Câmi‘u’t-Tenzîl incelendiğinde, Bitlisî’nin bazı yorumlarının Şîî müfessirlerin yorumlarına benzediği, onun Şi‘a’nın inanç esasları arasında yer alan beklenen Mehdi inancına ait kavramları kullandığı, fıkha ait bazı meselelerde Şi‘a mezhebine ait görüşleri tercih ettiği görülecektir. Bu başlık altında ilk önce Şîlîğin izleri olarak değerlendirilen örneklere yer verilecek daha sonra da onun Şîî olmadığını ortaya koyan önemli farklılıklara değinilecektir.

de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) İkisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar.”

⁴³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 11a-12b.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/49.

⁴⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, nr. 109, vr. 165a.

⁴⁶ Nisâ, 4/171.

⁴⁷ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 276a.

⁴⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 141a. Âyet şöyledir: *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا* “Yoksa Allah, sizden, cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan bırakılacağınızı mı sandınız? Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (Tevbe, 9/16)

⁴⁹ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 119b.

Bitlisî'nin kullandığı hadislerin birçoğunun Şîî karakterli rivâyetler olduğu hemen göze çarpmaktadır. “Ben ve Ali bir nurdanız”, “Ben ilmin şehriyim Ali de kapısı” “Kim zamanın imamını tanımadan ölürse cahiliye üzere ölmüş olur” gibi Şî‘a kaynaklarından ehl-i sünnet kaynaklarına geçen hadisler ile Ca‘fer Sâdık’tan yapılan alıntılar, Hz. Ali’den nakledilen şiir ve sözlerin çokluğu ilk anda dikkati çeken hususlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi, müellifimiz abdest âyetini tefsir ederken âyetin gramatik yapısından ayakların mesh edilmesinin anlaşıldığını söylemektedir. Yine o, zamanın imamına uymanın gereğinden bahsederken Şî‘a’nın kullandığı “Hüccet”⁵⁰ kavramını kullanmaktadır.⁵¹ İmâmiyye Şî‘a’sı da beklediği onikinci imam olan Muhammed Mehdî b. Hasan Askerî’nin ismini anmadan onu “Sâhibu’z-zaman, Kâim, Hüccet, Muntazar, Mehdî” şeklinde andıktan sonra “Accelallahu Feracehu” (Allah onun zuhurunu çabuklaştırsın) demektedirler.⁵² Bu yönüyle Bitlisî’nin Mehdi beklentisi, on iki imam sistemini benimseyen Şîî fırkası İsnâaşeriyye’nin beklentisine benzemektedir. Zira İsnâaşeriyye, kayıp imamı, ismini anmadan “Sâhibu’z-zaman, Kâim, Hüccet, Muntazar, Mehdî” şeklindeki lakaplarla andıktan sonra “accelellahu feraceh” (Allah zuhurunu çabuklaştırsın) duası ile anmaktadırlar.⁵³ Bitlisî tefsirinin pek çok yerinde mehdinin hicri 900 tarihinde geleceğini iddia ederken⁵⁴ sadece bir yerde bu iddiasından sonra *الهم عجل ظهور ما وعدتنا* ifadesini kullandığı dikkat çekmektedir. Başka yerlerde de sâhibü’z-zaman ve kâim tabirlerini kullanması, abdest âyetinde ayakların mesh edilebileceğini söyledikten sonra meşayihimiz böyle düşünmüştür diyerek sekiz imamın ismini sayması ve aşağıda örneklerini sıralayacağımız yorum benzerlikleri Şîîliğin izleri olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Şîî müfessirlerin, Benî Umeyye’nin saltanatının biteşine yorumladıkları bazı âyetleri Bitlisî’nin de mehdinin ortaya çıkacağı tarihe işaret

⁵⁰ Şî‘a literatüründe genellikle imam ve ondan sonra en yetkili kişi anlamında kullanılan bir terim.(bkz. İlyas Üzümlü, “Hüccet” *DİA*, C. XVIII, s. 451.

⁵¹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 282b.

⁵² Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 171.

⁵³ Ethem Ruhi Fığlalı, “İsnâaşeriyye”, *DİA*, C. XXIII, s. 143.

⁵⁴ Bu konunun ayrıntıları tezimizin 4. bölümünde “Ebced Hesabı İle Geleceğe Dair Yaptığı İşari Yorumlar” başlığı altında ele alınmıştır.

olarak yorumlaması dikkatten kaçmamaktadır. Mesela Şîî müfessirlerden el-Kummî, *“Biz istesek onlara gökten bir mûcize indiririz de derhal ona boyun eğerler.”*⁵⁵ meâlindeki âyeti yorumlarken boyun eğeceklerin Benî Umeyye olduklarını, gökten incek mucizenin ise sâhibü'l-emr adına gökten gelecek olan *sayha* (الصَّيْحَة) olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶ Bitlisî ise aynı sûrenin *“Ne zaman rahmândan kendilerine yeni bir uyarı gelse mutlaka bundan yüz çevirmektedirler.”*⁵⁷ âyetinde geçen zikir ifadesinin sâhibü'z-zamana işaret olduğunu iddia etmektedir.⁵⁸

Bazen başka konularda da Bitlisî'nin âyet yorumlarında Şîî müfessirlerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Mesela o, *تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* “Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar.”⁵⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, istifade ettiği kaynaklar burada vasıfları anlatılan kişilerin Hz. Peygamber'in ashabı olduğunu söylemelerine karşılık o, Şî'a tefsirlerinde yer alan görüşü tercih etmiştir. Buna göre âyette Hz. Ali, ehl-i beyt ve masum imamlar kastedilmiştir.⁶⁰

Bitlisî, Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen bazen de ibadetlerle ilgili meselelerde Şî'a'nın görüşlerini tercih etmiştir. Mesela o, *“Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar...”*⁶¹ âyetini tefsir ederken, kaynak olarak kullandığı Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde Zâhirîlerin, *فعدة* kelimesini nasp okuduklarını, buna göre bu kelimedenden önce *فليصم* kelimesinin takdir edildiği ve bununla da hastalıkta ve seferde

⁵⁵ Şu'ara, 26/4.

⁵⁶ el-Kummî, **Tefsîrü'l-Kummî**, s. 475. Aynı yorum Şîî müfessir Feyz Kâşânî de bulunmaktadır. (Bkz. Feyz-i Kâşânî, **Tefsîrü's-Sâfi**, C. III, s. 24.

⁵⁷ Şu'ara, 26/5.

⁵⁸ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 202b.

⁵⁹ Secde, 32/16.

⁶⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 241a. Karş. Feyz-i Kâşânî, **Tefsîrü's-Sâfi**, C. III, s. 120; Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevî Huî, **el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, 8. bs., y.y, 1981, s. 477.

⁶¹ Bakara, 2/184.

de oruç tutmanın vacip olduğu ile ilgili görüşlerini aktarırken,⁶² Bitlisî bunun yerine Şi‘a’nın görüşünü aktarmayı tercih etmiştir. Onlara göre ise böyle bir durumda iftar etmek vaciptir.⁶³ Yine o, abdest ile ilgili Mâide 5/6. âyeti tefsir ederken ayakların meshi ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ehl-i sünnet’in çoğu ayakları yıkamayı vacip saymıştır. Şi‘a’nın tümü ise ayakları yıkamanın vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara (Şi‘a) göre ayakları yıkamak sünnettir. Şeriat ilimlerinin nurlarını, dini kaidelerin özünü, Muhammedî nübüvvetin ışığından, Alevî velâyetin basamaklarından alan, Resûlullah’a vasıl olan masûm imamların tamamı ayakları mesh etmişler ve bununla da yetinmişlerdir. Bitlisî, masûm imamların tamamının ayaklarını mesh etmekle yetindiklerini belirtmesine rağmen açıklamasının devamında “Ayakları sadece mesh ile yetinmek taassuptan kaynaklanır. Aynı şekilde ayakları sadece yıkamak ile yetinmek de taassuptan kaynaklanır. Çünkü âyet mefhumu ve mantuku ile her ikisine de işaret eder. Sadece biri ile yetinmek veya sadece birine hasretmek taassuptan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte meshin delilleri daha güçlüdür ve apaçıktır” demektedir.⁶⁴

Bitlisî’nin, ahlâkî konularla ilgili uyarı niteliğindeki âyet yorumlarında da Şîî müfessirlerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Mesela o, وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُونْ مِنَ الْمُسْتَكْبِرِينَ (Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez.)⁶⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Şîî müfessirlerden el-Kummî’nin görüşünü tercih etmiştir. Ona göre وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ (Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme) ifadesi, “kendini insanlara karşı dünya menfaati için zelil gösterme ki zillate uğramayasın” demektir.⁶⁶

⁶² Beyzâvî, C. I, s. 110.

⁶³ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 100a. Şi‘a’ye göre, seferde ve hastalıkta iftar etmenin vacip olduğu ile ilgili olarak bkz. Feyz-i Kâşânî, **Tefsîrû’s-Sâfi**, C. I, s. 162; Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mes‘ûd Ayyâşî **Tefsîrû’l-Ayyâşî**, thk. Haşim Resûlî Muhallafî, Beyrut, Müessesetü’l-A‘lemî li’l-Matbu‘ât, 2010, C. I, s. 101.

⁶⁴ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 279b. Bitlisî’nin ayakları hem yıkamayı hem de mesh etmeyi tavsiye etmesi Zeydiyye mezhebinin görüşüne benzemektedir. Onlara göre ayakları hem yıkamak hem de mesh etmek farzdır. Bkz. Tabersî, **Mecma‘ü’l-Beyân**, C. III, s. 235.

⁶⁵ Lokmân, 31/18.

⁶⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. III, vr. 237b (Bitlisî’nin ifadeleri şöyledir: لَا تَحْقِرْ نَفْسَكَ عِنْدَ النَّاسِ لَطَمِ الدُّنْيَا). Karş.

Şi'a'nın Hz. Ali ile ilişkilendirdiği bazı âyetleri, Bitlisî'nin de benzer yorumlara tabii tuttuğu görülmektedir. Örneğin Şîî müfessirler, “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun...*”⁶⁷ meâlindeki âyeti Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak ileri sürmektedir.⁶⁸ Onlara göre bu âyet indikten sonra Hz. Peygamber Hz. Ali için “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” demiştir. Şîî müfessirler, bu âyetin Hz. Peygamberin Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olması gerektiğini ilan etmekten çekindiği için indiğini ileri sürmektedirler. Bitlisî ise Hz. Peygamberin “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” sözünü Hz. Ali'yi halife, emir ve vâli olarak atandığı esnada söylediğini aktarmaktadır. Hz. Aişe'nin “Her kim sana Muhammed (a.s)'ın Allah'ın kendisine indirdiklerinden bir şeyi gizlediğini söylerse muhakkak yalan söylemiştir. Çünkü Allah Teâla ‘Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et’ diye buyurmuştur” dediğini aktaran Bitlisî, bununla Şi'a'nın Hz. Peygamberin, kendisinden sonra Hz. Ali'nin halife olması ile ilgili Allah'ın emrini insanlardan çekindiği için tebliğ etmediği, dolayısıyla onların, bu âyetin Hz. Ali'nin velâyeti hakkında indiği iddiasını çürütmektedir.⁶⁹ Bitlisî'nin, Şi'a'nın, tebliğ edilmesi gereken şeyin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olması gerektiği iddialarını yumuşattığını görmekteyiz. Ona göre bu sözü, Hz. Peygamber daha hayatta iken, Medine dışına çıkarken, Hz. Ali'yi yerine vekil tayin ettiği sırada söylemiştir. Bu âyetin sebebi nüzûlüne bakıldığında, Hz. Peygamber'in risâlet görevinin ilk başlarında bir endişeye kapıldığı, bu yüzden Allah tarafından bir ikaz aldığı görülmektedir.⁷⁰

Kummî, **Tefsirü'l-Kummî**, s. 522 (Kummî'nin ifadeleri şöyledir: *لا تذلل للناس طمعا فيما عندهم*)

⁶⁷ Mâide, 5/67.

⁶⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummi, **Tefsirü'l-Kummî**, thk. Tayyib Musevi Cezairi, Mektebetü'l-Hüda, y.y, t.y, C. I, s. 171-175; Tabersî, **Mecma'ü'l-Beyân**, C. III, s. 313-314. Sünnî ve Şîî kaynaklardaki rivâyetlerin değerlendirilmesi için bkz. Allâme Muhammed Hüseyin Tabatabâî, **Mizân Fî Tefsiri'l-Kur'ân**, çev., Salih Uçan, Kevser Yay., İstanbul, 2001, C. VI, s. 61-79; Râzî, **Tefsir-i Kebir**, C. XII, s. 52-53.

⁶⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 10a. a.e, B nüshası, vr. C. I, 286a.

⁷⁰ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, C. III, s. 1737., Vâhidî bu âyetin sebebi nuzûlü arasında İbn Asakîr ve Suyûtî'den naklen “Hz. Ali ile ilgili indiği” rivâyetini de ekler. (Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi, **Esbabu nüzuli'l-Kur'ân**, rivâyet, Bedreddin Ebu Nasr Muhammed b. Abdullah Ergeyani, Dârü'l-Meyman, Riyad, 2005, s. 351.)

Bazen Şîî müfessirlerin dahi Hz. Ali ile ilişkilendirmediği âyetleri Bitlisî'nin onunla bağlantısını kurduğu görülmektedir. Mesela o, “*De ki: İster gönüllü verin ister gönülsüz, sizden (sadaka) asla kabul olunmayacaktır. Çünkü siz yoldan çıkan bir topluluk oldunuz.*”⁷¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, *siz yoldan çıkan bir topluluk oldunuz* ifadelerini “Belki de bu topluluk, Hz. Ali’ye ve hilâfetine karşı çıkıp, Muaviye ile barış anlaşması yaptığı gerekçesiyle, onun dinden çıktığını zannederek onunla savaşıyor topluluktur” şeklinde yorumlamaktadır.⁷² Bu âyet öncesinde yer alan âyetler, Tebük seferine katılmamak için bahane uyduran münafıklarla ilgili indiği bilinmektedir. Sözü edilen Tevbe, 9/53. âyeti ise münafıkların ahlâkî değerler uğruna yapılmış süsü vererek yaptıkları harcamalar ve toplumsal bir görevin ifası çerçevesinde zorunlu olarak yaptıkları ödemelerle ilgili olduğu halde, Bitlisî’nin Hz. Ali’ye karşı çıkan topluluk ile ilişkilendirmesi son derece zorlama bir yorumdur. Onun bu yaklaşımı, Şîî müfessirlerin birçok âyeti, bağlamından kopararak ehl-i beyt ile ilişkilendirmesine benzemektedir.⁷³

Bu verilerle birlikte, Bitlisî’nin tefsirinin bütünü incelendiğinde, onun Şî‘a mezhebine mensup olmadığı rahatlıkla anlaşılabılır.⁷⁴ Bunun yanında onun düşüncesi iyi tetkik edildiğinde, Şî‘a mezhebinin düşünceleri ile onunki arasında önemli farkların olduğu görülecektir. Mesela beklenen mehdinin zuhuru için zamanın belirlenmesi Şîîlerce mekruh görülmüştür. Ayrıca Ca‘fer Sâdık’tan gelen bir rivâyete göre de mehdinin zuhuru için zaman belirleyenlerin yalan söyledikleri ve bu kişilerin helâk olacakları ileri sürülmüştür.⁷⁵ Üstelik Şîîlerin ilk üç halife ile ilgili olumsuz düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir.⁷⁶ Bitlisî ise tefsirinin pek çok yerinde hülefâ-yı râşidîn kavramını kullanmakta ve dört halifeden rivâyetler aktarmaktadır.

⁷¹ Tevbe, 9/53.

⁷² **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 152b.

⁷³ Birkaç tane örnek yorum için bkz. Feyz-i Kâşânî, **Tefsirü’s-Sâfi**, C. III, s. 386, 558; el-Kummî, **Tefsirü’l-Kummî**, s. 679, 760.

⁷⁴ Onun hangi mezhebe mensup olduğu ile ilgili bkz. tezimizin I. Bölüm “Mezhebi” alt başlığına.

⁷⁵ Avni İlhan, “Gaybet”, **DİA**, C. XIII, s. 412.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Salih Arı, **İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife**, İstanbul, Düşün Yay., 2011, s. 91, 279, 434.

Bitlisî, masûm imam kavramını kullanmakta ve bazı âyetlerin tefsirinde bu imamlara yönelik işaretler bulmaktadır. Ancak bu konuda da düşüncesinin Şiîlerinkinden farklı olduğu görülmektedir. Mesela Şi‘a, te’vîl konusunda tek sahih kaynağın imamlar olduğunu söyleyerek bu görüşlerini Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyeti ile temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, Kur‘ân’ın te’vîlini tam anlamıyla bilenler imamlardır.⁷⁷ Bitlisî bu âyetin tefsirinde böyle bir açıklamaya yer vermemektedir. Dahası Şi‘a’da itikâdî bir mesele gibi görülen imamların masumiyeti gibi konularda Bitlisî’nin görüş beyan etmediği görülmektedir.

Yine Bitlisî Şi‘a tarafından mut‘a nikâhı için mesned olarak kullanılan *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً* “...Onlardan (nikahlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin...”⁷⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken, bu âyetin mut‘a nikâhı ile ilgili indiğinin söylendiğini, Peygamberimizin de Mekke’nin fethinde Allah’ın kıyamete kadar mut‘a’yı yasakladığını ilan ettiğini aktarmaktadır. Aynı zamanda, İbn Abbas’ın bu âyetin nesh olunmadığını söylediğini, ancak ölüm döşeginde iken bu görüşünden vazgeçtiğini ifade etmektedir.⁷⁹ Bu bilgileri Beyzâvî’den bize aktaran Bitlisî, mut‘a nikâhı konusunda da Şi‘a gibi düşünmediğini göstermektedir. Dolayısıyla onun, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdan etkilendiği, bu yüzden de Şiî müfessirlere ait görüşlerin bir kısmını tercih ettiği fakat itikâd-muamelât açısından Şi‘a-İsnaâşeriyye mezhebine bağlı olmadığı söylenebilir.

D. Hurûfliğin izleri

Bitlisî’nin yaşadığı çağdan etkilendiği tefsiri incelendiğinde çok açık bir şekilde görülmektedir. Onun yaşadığı yer ve zamanda Hurûfliğin çok yaygın olduğu daha önce zikredilmişti. Bitlisî’nin hem doğduğu ve muhtemelen gençlik yıllarını geçirdiği Bitlis; hem de ömrünün sonuna kadar yaşadığı Tebriz kentleri Hurûfliğin önemli merkezleri arasında sayılmaktadır. O tarihlerde müellifimizin Bitlis’te olup olmadığı kesin olmamasına rağmen, hurûfliğin önemli bir temsilcisi olan Emir Gıyâseddin’in (ö. 852/1449’dan sonra) Fazlullah-ı Hurûfî’nin (ö. 796/1394) torunu

⁷⁷ Mustafa Öztürk, *Tefsir’de Bâtınîlik*, s. 278.

⁷⁸ Nisâ, 4/24.

⁷⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 229a.

Emir Nurullah ile birlikte Bitlis'e gelip hurûflerin önemli temsilcileri ile görüşmüş olmaları⁸⁰ konumuz açısından son derece önemlidir. Bu durum Bitlisî'nin, Hurûf-u Mukatta'a ile ilgili değerlendirmeleri, ahir zamanda mehdinin hangi tarihte ortaya çıkacağını söylemesi, Akkoyunlu Uzun Hasan ile Fatih'in mücadelesinin tarihini ebced hesabına göre söylemesinin⁸¹ hangi kültür alt yapısı ile ilgili olduğu konusuna ışık tutmaktadır.

Bitlisî, kendi döneminde yaşayan ve ebced hesabıyla âyetlerden ve hadislerden çeşitli anlamlar çıkarmış olan Fadlullah, Gıyasî, Tihirânî, Celâleddîn Devvânî gibi ilim adamlarının⁸² izinden gitmiş ve Akkoyunluların genellikle de Uzun Hasan'ın bazı mücadelelerinin tarihini, âyet içindeki kelimelere ebced hesabına göre değerler verip elde etmeye çalışmıştır.⁸³

Bitlisî'nin hurûfî olup olmadığı akla gelebilir. İslâm tasavvufunun harflere verdiği önemi göz önünde bulundurduğumuzda, harflerin esrarına inananların hepsini hurûfî saymak pek isabetli sayılmaz. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Hurûfîlik, eklektik (seçmeci) yani biraz Hristiyanlıktan, Musevîlikten ve İran havzasındaki diğer inançlardan çeşitli yönlerin seçilip bir kaptaki eritmek suretiyle oluşturulan ve ahiret inancının olmadığı yeni bir dindir.⁸⁴ Hurûfîliğin müntesiplerinden ahirete inananlarının da bulunduğunu söyleyenler olmuşsa da, harflere değer verip ebced hesabı ile çeşitli tarihi olaylara göndermede bulunanların hepsini, Fazlullah Esterâbâdî'nin (ö. 796/1394) kurucusu olduğu Hurûfîlik cereyanından saymak doğru değildir. Pek çok mutasavvıf, yazdıkları eserlerde, harflerle ilgili çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Ebu Mansûr İclî (ö. 739), Sehl Tüsterî (ö. 283/896), Hâkim Tirmizî, (ö.320/932), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbn Arabî (ö. 560/1240) bunlardan sadece

⁸⁰ Hüsamettin Aksu, "Emîr Gıyaseddin", **DİA**, C. XI, s. 130. Hurûflerle ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Usluer, **Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, 623 s.

⁸¹ Bitlisî, **Câmi'ü't-Tenzîl**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Blm., nr. 110, vr. 78a-b-79a.

⁸² Bu konunun ayrıntıları tezimizin Giriş bölümünde "XV. Yüzyılın Kur'an Algısı" başlığı altında ele alınmıştır.

⁸³ Bu konunun ayrıntıları tezimizin 3. bölümünde "Ebced Hesabı ile Geleceğe Dair Yaptığı İşâh Yorumları" başlığı altında ele alınmıştır.

⁸⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, **Hurufîlik Metinleri Kataloğu**, TTK Yay., Ankara, 1973, s. 1-2.

bir kaçıdır.⁸⁵ Bu nedenle Bitlisî'yi Hurûfî saymanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Ancak onun bazı âyetleri yorumlarken Hurûfîlerin metodunu kullandığı, hatta onların düşüncesinden de etkilendiği iddia edilebilir. Bu kanatimizi güçlendiren bir diğer veri de Bitlisî'nin Hurûfîliğin kurucusu Esterâbâdî ile ilgili görüşüdür. O, *وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ* “Yanlarında içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat varken nasıl oluyor da seni hakem yapıyorlar, sonra bunun ardından verdiğin hükümden yüz çeviriyorlar? İşte onlar (kendi kitaplarına da, sana da) inanmış degillerdir”⁸⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, onların kalbin yedi tavrında (Etvâr-ı seb'â) zâtî, sıfatî, ef'âlî ve âsârî tecellîlere sahipken yine de haktan yüz çevirdiklerini ifade etmektedir. Bu yüz çevirmeden sonra gelen tecellîleri de kabul etmiyorlar. Bitlisî bu işârî yorumundan sonra Hurûfîler böyle yapmaktadırlar. Özellikle de son dönemde Fazlullah Esterâbâdî'nin yaptığı gibi, diye bir kayıt düşmektedir.⁸⁷ Onun bu açıklaması, kendini o dönemde çok tepki çeken Hurûfîlikten ayırma çabasına yöneliktir. Buna rağmen onun yukarıda zikredilen yorumlarının Hurûfîlerin yorumundan çok farklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Bitlisî ile Hurûfîlik arasındaki bir diğer benzerlik de Hz. Âdem'in maddi veya manevî şahsiyeti ile ilgilidir. Hurûfî metinlerinde Âdem'in kimliğini belirlemek çok güçtür. Metinlerde geçen Âdem isminin ilk insan Âdem'e mi, yoksa Fazlullah'a mı işaret ettiği net bir şekilde anlaşılmamaktadır. Onların Âdem için Âdem-i hakîkî, Âdem-i mecâzî ve Âdem-i hâkî gibi kavramları kullanmaları, Âdem ismi ile neyi kastettikleri konusunu güçleştirmektedir. Hurûfîlerin yaptığı bir hesaba göre, Âdem (ادم) ismindeki harflerin ebced hesabına göre karşılığı, sıfırlara itibar edilmeden (م harfinin 40 olan karşılığının sıfırı atılarak) 1, 4 ve 4 olmak üzere toplam 9 yapar. İlâh'ın (الله) ebcedi de aynı şekilde (ل harfinin 30 olan karşılığının sıfırı atılarak) 1, 3 ve 5 olmak üzere toplam 9'dur. Bu da Âdem'in Allah'ın kâim makamı olduğuna

⁸⁵ Fatih Usluer, **Hurufilik**, s. 109-111.

⁸⁶ Mâide, 5/43.

⁸⁷ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 2a. Burada ilginç olan Bitlisî'nin Fazlullah'ın ismini andıktan sonra “rahmet onun üzerine olsun” demesidir. Çünkü o Timulular döneminde dinden saptığı gerekçesiyle idam edilmiştir. (Bkz. Fazlullah Esterâbâdî, **Câvidân-Nâme: Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi**, haz. Fatih Usluer, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012, s. 15; Shahzad Bashir, **Fazlullah Esterabâdî**, s. 45)

delildir.⁸⁸ Bitlisî de pek çok yerde Âdem isminin (ط) harfine denk geldiğini söylemektedir. Ona göre, bu harf Âdem-i ma‘nevî’dir. Çünkü bu harfin ebced hesabına göre değeri 9’dur. Ebced hesabında, bu harf dahil, bu harfe kadarki harflerin sayısal değerlerinin toplamı 45’tir. Bu da (ادم) isminin ebced hesabına göre değeri ile aynıdır.⁸⁹ Yine müellifimiz “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarmanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz”⁹⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken âyetle ilgisiz bir şekilde الله lafzının ebced hesabına göre değerinin 66; محمد isminin ise değerinin 132 olduğunu, dolayısıyla iki tane Allah lafzının değerinin Muhammed isminin değerine, yani 132’ye denk geldiğini; ادم isminin değerinin 45; حوا isminin ise değerinin 21⁹¹ olduğunu, dolayısıyla Âdem ve Havva isimlerinin değerlerinin toplamı ise Allah lafzının değerine denk geldiğini ima etmektedir.⁹² Görüldüğü gibi Bitlisî burada hurûflerin yöntemini uygulamaktadır. Hurûfler bir kelimeden istedikleri sonucu elde etmek için bazen kelime içinde yer alan şeddeli harfleri tek harf şeklinde değerlendirmektedirler. Bitlisî burada حوا ismini şeddeli olarak okuyup 21 sayısını elde ederken tefsirinin başka bir yerinde, bu ismi şeddesiz okuyup 15 sayısını elde etmektedir.⁹³ Aynı yaklaşım ادم ismi için de geçerlidir. Hurûfler bazen bu ismin ilk harfini uzatarak آدم şeklinde okumakta ve böylece 46 sayısını elde etmekte iken;⁹⁴ Bitlisî ise baştaki harfi uzatmadan ادم şeklinde okumakta ve böylece 45 sayısını elde etmektedir.

Bitlisî her ne kadar Hurûfler gibi Âdem isminin bu sayısal değerinden dolayı Allah’ın kâim makamı olduğunu söylemese de onun bu yorumları Hurûflüğün tefsirindeki izleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra Bitlisî’nin ط harfinin ebced hesabıyla sayısal değeri olan 9 rakamının Âdem’e işaret ettiğini

⁸⁸ Fatih Usluer, *Hurufilik*, s. 311.

⁸⁹ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, nr. 110, vr. 112b., 115a.

⁹⁰ En‘âm, 6/121.

⁹¹ Bitlisî Tâhâ sûresinde Havva ismini şeddesiz okuyup değerinin 15 olduğunu söylerken; burada ise ismi şeddeli okuyup 21 sayısını elde etmektedir. (Bkz. *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 20b.)

⁹² *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C.II, vr. 65b.

⁹³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. IV, vr. 20b.

⁹⁴ Usluer, *Hurufilik*, s. 311.

düşünmesi ile İhvân-ı Safâ'nın, Âdem'e öğretilen isimlerin dokuz alamet içerisinde bir araya geldiği fikri birbirini andırmaktadır. Zira onlara göre Allah, bütün eşyayı Âdem için çeşitli şekillerdeki dokuz alamet içinde topladı. Böylelikle tüm mânâlar ve hesapların cüzleri 1'den 9'a kadar olan sayıların içinde bir araya gelmiştir. Aynı şekilde eşyanın ulvî âlemdeki varlığı da bu oran iledir. Yine onlara göre, bu harfler Allah'ın Âdem'e öğrettikleridir. Hint ehli bu harfleri şu şekilde kullanmaktadırlar: 123456789.⁹⁵ Harfler ve sayılar ile varlıklar arasında kurulan ilişkinin tarihi milattan öncesine kadar dayanmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın düşüncesini etkileyen önemli unsurlardan birinin Eski Hint düşüncesi olduğu düşünülmektedir. Bu etkinin yanı sıra onlar, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcu yorumların tesirinde kalmışlardır.⁹⁶ Ayrıca onlar sayıları tabiatı anlamada bir anahtar olarak kabul etmişlerdir.⁹⁷ Bitlisî'nin ise kaynağını belirtmese de bu konuda İhvân-ı Safâ'dan etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır.

E. Bâtınîlik ve İsmâîlîliğin İzleri

Tezimiz boyunca Bitlisî'nin, pek çok âyetin işârî tefsirinde âyetleri bağlamından kopararak yorumladığı örneklerle açıklandı. Bu başlık altında onun bu yorum metodu ile Bâtınîlerin te'vîl metodunun birbirine ne ölçüde benzediği tartışılacaktır.

Bitlisî'nin Bâtınîlerin te'vîl metodunu kullanarak elde ettiği sonuçlardan biri ve onun için en önemlisi mehdilik konusudur. O, mehdinin ortaya çıkacağı tarihi verirken, bâtinî te'vîl metodunu kullanmaktadır. Bu yönüyle onun bazı yorumları bâtinî-ismâîlî yorumları andırmaktadır. Ancak onu, İsmâîlî müelliflerden ayıran en önemli nokta onun zâhiri anlamı hiçbir zaman göz ardı etmediğidir. Onun zâhiri anlamı dışlamadığı, kendinden önceki âlimlerin söylediklerini özetledikten sonra aynı âyet gruplarını kendi görüşüne göre bir kez daha zâhirî yönden yorumlamasından anlaşılabilir. Bundan sonra işârî yorumlara geçmesi ise onun

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, Beyrut, Darü's-sadr, t.y., s. 141-142; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Karaman, İsmail Çalışkan vd., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2013, C. II, s. 119-120.

⁹⁶ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", **DİA**, C. XXII, s. 3.

⁹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay., 1985, s. 48.

bâtınîlere benzeme kaygısından ileri geldiği düşünülebilir. Çünkü İsmâîlîler bâtinî anlama daha çok önem vermişlerdir. Hatta Gazzâlî'ye göre Bâtınîler nezdinde Kur'ân'ın zâhîrinin hiçbir değeri yoktur.⁹⁸ Ancak Bitlisî'nin bu kaygısına rağmen kendisini, İsmâîlî-Bâtınî düşünceden kurtaramadığı ve onların yöntemini kullanmaktan kaçınmadığı göze çarpmaktadır. Pek çok âyetin işârî yorumunda, bağlamından kopuk iddialar öne sürmesi bunun en büyük delilidir. Mesela o, abdest ile ilgili Nisâ sûresi, 4/43. âyette geçen toprak anlamındaki صعيداً kelimesinin, zamanın imamına işaret ettiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre toprak tevazuyu çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla âyette yer alan *temiz bir toprağa yönelin* ifadesi zamanın imamına yönelin, demek olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Yine o, Müslümanların iktisâdî hayatıyla ilgili olduğu konusunda hiç tereddüt bulunmayan Tevbe sûresi 9/60. âyette geçen sadakalar ifadesini, işârî yönden, çeşitli ilimler, dini hükümler ve hâl ve makâmın zekâtı şeklinde te'vîl etmektedir.¹⁰⁰ Yine o, aynı sûrenin 9/85. âyetinde geçen “Onların malları ve evlatları seni imrendirmesin...” ifadelerini ilim, marifet, hâl, makâm, şatah ve kerametleri seni imrendirmesin şeklinde tefsir etmektedir.¹⁰¹ Bitlisî her iki âyeti de zâhîr tefsiri yaptığı yerde tamamen âyetin bağlamına uygun yorumlamaktadır.¹⁰² Bu da onu yukarıda da ifade edildiği gibi ismâîlî-bâtınî düşünceden ayırmaktadır. Fakat işâre kısmında yaptığı yorumların, âyetlerin literal anlamı ile ilgisini kurmak imkânsızlaşmaktadır.

Bitlisî'yi, İsmâîlî müelliflerden ayıran bir diğer önemli nokta ise şudur: İsmâîlîler Kur'ân âyetleri vasıtasıyla ilk üç halifeyi lanetlemektedirler. Onlara göre Kur'ân'daki tüm yergi ifadeleri ilk üç halifeye işaret etmektedir.¹⁰³ Bitlisî ise Hz.

⁹⁸ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, tah. Muhammed Ali el-Kutb, Beyrût, Mektebetü'l-Asriyye, 2001, s. 59-61; Gazzâlî, *Nur Metafizîği: Mişkâtü'l-Envâr*, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Gelenek Yay., 2004, s.63-64; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 259.

⁹⁹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 238ab.

¹⁰⁰ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 156a.

¹⁰¹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 162a.

¹⁰² *Câmi'u't-Tenzîl*, C. II, vr. 155a.

¹⁰³ Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 472-473.

Ali'yi ön plana çıkardığı halde pek çok yerde Hulefâ-yi Râşîdîn tabirini kullanmakta ve ardından Allah onlardan razı olsun demektedir.¹⁰⁴

Bitlisî, âyetlerde geçen tesniye ifadelerini de zaman zaman birbirine zıt kavramlarla te'vîl etmektedir. Mesela o, مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”¹⁰⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken bâtinî te'vîl metodunu kullanarak bu iki denizin ruh-beden, celâl-cemâl, doğu-batı, gece-gündüz, vücûb-imbân, vahdet-kesret, vücûd-‘adem, hüdûs-kıdem denizleri olabileceğini söylemektedir.¹⁰⁶ Bazen de Bitlisî, bâtinî te'vîl metodunu felsefî metot ile mezcederek âyetleri te'vîl etmektedir. Bu yolla o, iki farklı kavramın aynı anlamda, aralarındaki farkın ise itibârî olduğunu yani duruma göre değiştiğini iddia etmektedir. Mesela o, وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ “Rabbinizin bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun”¹⁰⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken, feleklerin, unsurların ve aynı şekilde cennetin de yuvarlak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre yuvarlak şekil bölünmez ve ayrılmaz. Bitlisî bu âyetin tefsirinde Bizans hükümdarı Herakl’in Peygamber Efendimize “Beni, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete davet ediyorsun da cehennem nerede?” diye bir mektup yazdığını, Efendimizin ise “Sübhaneallah gündüz geldiğinde gece nerededir? Şeklinde cevap verdiğini söylemektedir. Bitlisî bu hadisi değerlendirirken şöyle demektedir: “Cennet ve cehennem zât bakımından birdir. İtibar bakımından ise farklılık arz etmektedir. Bir durum bir kişiye göre zararlı, başka bir kişiye göre ise faydalı olabilir. İbrahim’in ateşi gibi, bâtını rahmet, zâhiri ise azap idi. Allah’ın kıbtîleri ile sıbtleri (İsrâîloğulları) imtihan ettiği su gibi. Bu su kıbtîlere nisbetle rahatsız edici, Sıbtîlere göre ise içimi kolay olan tatlı bir su idi. Hadiste de şöyle buyurulmuştur. Mü’min cehenneme girdiği zaman cehennem ona, senin nurun benim ateşimi söndürdü diye seslenir.”¹⁰⁸ Bitlisî’nin bu yorumu, bâtinî te'vîl metodunu Kur’ân âyetlerine

¹⁰⁴ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 233a.

¹⁰⁵ Rahmân, 55/19.

¹⁰⁶ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. IV, vr. 138b.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁰⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 198b, C. IV, 25ab.

uygulayan Kâdiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu Mevlânâ Muhammed Ali'nin yorumuna benzemektedir.¹⁰⁹ O, Âl-i İmrân sûresi 3/133. âyet ile benzer ifadeleri içeren سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ “Rabbinizden bir mağfirete; Allah’a ve peygamberlerine inananlar için hazırlanmış olup genişliği gökle yerin genişliği kadar olan cennete koşuşun...”¹¹⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken, cennet ve cehennemi bir mekân olarak değil de bir hâl ve durum olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre, âyette gökle yerin genişliği kadar olan bir cennetten söz edilmiş ise uzay boşluğunda cehenneme yer kalmamış olması gerekir.¹¹¹ M. Ali, bu âyetin açıklamasında, Bitlisî’nin Bizans Hükümdarı Herakl ile ilgili aktardığı rivâyetle görüşünü desteklemektedir.¹¹² Bitlisî’nin kaynakları arasında Şihâbüddîn el-Hindî adında birinin varlığı onun Hint alt kıtasında gelişen düşüncelerden etkilendiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kâdiyânîliğin Lahor temsilcisi M. Ali’nin, Bitlisî’den çok sonraları yaşadığı açıktır.¹¹³ Ancak onun böyle düşünmesini sağlayan alt yapının, Bitlisî’nin de düşüncesini etkileyen unsurlarla aynı olma ihtimali bulunmaktadır.

İsmâîlîlerin, harf ve sayıların taşıdığı ileri sürülen bâtinî manâlara dayanarak kendilerine has bir kozmoloji anlayışı ve devrî tarih ilkesi ile Bitlisî’nin devir ve kevir nazariyesi arasındaki benzerliklere, tezimizin üçüncü bölümünde “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığı altında işlendiği için burada tekrar etmek istemiyoruz.

¹⁰⁹ Kâdiyânîlerin Kur’ân’ı kendi mezhebî görüş ve düşünceleri dorultusunda nasıl tercüme ettikleri ile ilgili olarak bkz. Aydar, **Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi**, s. 316.

¹¹⁰ Hadîd, 57/21.

¹¹¹ Söz Konusu ifadeler şöyledir: “It shows clearly that heaven and hell are not the names of two places, but are really two conditions, because if paradise were the name of a particular place, hell could not exist, as paradise would according to these verses extend over the whole of space.”

¹¹² Maulana Muhammad Ali, **The Holy Quran: Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction**, Ohio, 2002, s. 1063. (Çevrimiçi) <http://www.muslim.org/english-quran/quran.htm> 27 Temmuz 2015; Mevlânâ Muhammed Ali, **Kur’ân-ı Kerîm: Arapça Metinli Türkçe Meal ve Tefsir**, çev. Ender Gürol, y.y, 2008, s. 1038. (Fotokopi nüshadır.); Hadiye Ünsal, **Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur’ân**, Ankara Okulu Yay., 2011, s. 114.

¹¹³ Mevlânâ Muhammed Ali 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasında yaşamıştır.

F. Zerdüştlük, Sâbîlik ve Gnostisizm'in İzleri

Bitlisî'nin tefsiri incelendiğinde onun düşüncesini, nur-zulmet, iyi-kötü, insî-cinnî, celâl-cemâl düalitesi üzerine kurduğu görülmektedir. Bu düalite hem Zerdüştlük'te hem Sâbîlik'te hem de diğer gnostik akımlarda bulunduğu için bu din ve düşünceler aynı başlık altında ele alınmıştır. Sâbîliler son gnostikler¹¹⁴ olarak değerlendirilmelerine rağmen bizim, gnostisizmi ayrı bir kategoride değerlendirmemizin nedeni, onun tek başına bağımsız bir din olmaktan ziyade Ortadoğu'nun birçok dinsel geleneğinde içkin olan bir söylem olarak karşımıza çıkmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁵ Bu izler sürülürken bu düşünce kaynakları ile Bitlisî'nin düşüncesi arasındaki benzerlikler, kullandıkları kavramlardan ve bu kavramlara yükledikleri anlamlardan hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Aradaki benzerliklerin daha iyi anlaşılması için Zerdüştlük, Sâbîlik ve gnostisizmde söz konusu kavramlar ile bu kavramlara yüklenen anlamlar hakkında kısaca bilgi verilmesi faydalı olacaktır.

Zerdüştlükte kötülüğü temsil eden güç Ehrimen;¹¹⁶ iyiliği temsil eden güç ise Hürmüz ya da Ahura Mazda¹¹⁷ diye isimlendirilir. Bu iki güç sürekli karşı karşıya savaşmaktadır. Avesta'da¹¹⁸ ve Mezdiyesnâ¹¹⁹ dinsel edebiyatında Ehrimen bütün devler, cadılar ve perilerin önderi, aynı zamanda Ahura Mazda'nın en büyük düşmanı olarak geçmektedir. Tüm kötülükler, pislikler, olumsuzluklar,

¹¹⁴ Şinasi Gündüz, **Sâbîliler: Son Gnostikler, İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara, Vadi Yay., 1995, 213 s.

¹¹⁵ Gündüz, "Gnostik Antropoloji", s. 2.

¹¹⁶ *Ehrimen*: Pehlevice bir kelime olup Zerdüştlük'te kötülük ve yalancılık tanrısı olarak "kötü ruh" diye tanımlanır. Yüce Tanrı Ahura Mazda'nın rakibi ve düşmanıdır. (Bkz. Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, çev. Ali Erbaş, İstanbul, İnsan Yay., 1997, s. 327; Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay., 1998, s. 22.)

¹¹⁷ *Ahura Mazda (Ohrmazd)*: Mecûsîlikteki herşeyi bilen, yüce yaratıcı tanrı. Ahura "ilâhî varlık", Mazda ise "hikmet, aydınlanma" gibi anlamlara gelir. Ahura Mazda gerçeğin, kutsalın, iyiliğin ve sağlığın yaratıcısıdır. Ondan kötülük meydana gelmez; dolayısıyla o, Ehrimen'in karşısında yer alır. (Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 22.)

¹¹⁸ *Avesta*: M.S III. Ve IV. yy'lar arasında kaleme alınmış, Zerdüştlüğün eski kutsal metinlerinin derlemesidir. Bu derleme, dinin kurucusu Zerdüş'tün bizzat kendisine mal edilen bölüm olan *Gathalar*'ı da içine alır. (Bkz. Eliade, Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, s. 319.)

¹¹⁹ *Mezdiyesnâ*: Mecûsî geleneği için kullanılan ve Mazda tapıcılığı anlamına gelen bir kavramdır. Bu kavram Mecûsîliğin Zerdüş sonrası adı haline gelmiş ve Sasaniler döneminde öne çıkmıştır. (Bkz. Mehmet Alıcı, **Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı**, İstanbul, Ayışığıkitapları, 2012, s. 6.

anlaşmazlıklar, kavgalar, karanlıklar, bilgisizlikler ve zülmün kaynağı odur.¹²⁰ Avesta'ya göre iyilik tanrısı ise Ahura Mazda'dır. Mezdiyesnâ inancının temel özellikleri arasında, Ahura Mazda ile Ehrimen arasında bir savaşın bulunmasıdır. Bu mücadelede Ahura Mazda'nın imşâspendân, izedân denilen yardımcıları ve destekçileri olduğu gibi Ehrimen'in de genel olarak dîv (dev) diye bilinen ve ona destek veren güçleri vardır. Bütün bu güçleri ile birlikte dahi iyilik güçlerinin karşısında dayanamaz ve Zerdüş'tün doğumuyla birlikte yeryüzünden kaçır. Ehrimen, Fars edebiyatında bazen kötülüğün simgesi olarak "tanrıların karşısında" yer alırken bazen de Sâmî rivâyetlerin etkisiyle "İblis" adıyla "meleklerin karşısında" bir güç şeklinde yer almaktadır. Çok sayıda şairin dizelerinde yer alan ifadelerden de anlaşıldığı gibi İslâm kültüründe Ehrimen "Şeytan" ve "İblis" sözcüklerinin karşılığı olarak kabul edilmiştir.¹²¹

Zerdüştlük'te Ehrimen, iyi olarak var edilen maddi ve manevî her şeyi bozmak ve kirliletmek, olumsuz ve kötü her şeyin kaynağı ve kökeni olarak tezahür etmektedir.¹²² Ahura Mazda ise yeryüzündeki iyilikten sorumludur. İyilikler konusunda Hürmüz'e olduğu gibi kötülük konusunda da Ehrimen'e bazı ruhanî varlıklar (amahra spentas) yardımcı olmaktadır. Zerdüştlük'te, Avesta'daki birtakım anlatımlara dayanılarak dünyanın ömrünün 3000'er yıllık dört dönemden ibaret olacağı kabul edilir. İlk iki dönemde Hürmüz ve Ehrimen'in kuvvetleri, karşılıklı mücadele halindedirler, üçüncü dönemde ise Tanrı'nın vahyi ile Zerdüş gelerek Ehrimen ve onun kötü güçleriyle savaşmıştır. Son dönemde ise her bin yılda bir bâkire kız, Zerdüş'tün spermelerinin bulunduğu gölde yıkanıp ondan gebe kalarak bir kahraman doğuracaktır. Saoşyant adlı üçüncü kurtarıcı dönemde kıyamet kopacak, Ehrimen

¹²⁰ Bitlisî de "Bir de cinleri Allah'a bir takım ortaklar yaptılar. Oysa onları da O (Allah) yarattı..." (En'âm, 6/100) meâlindeki âyeti tefsir ederken pek çok değişik görüş içinden, bu âyette kastedilen kişilerin Mecûsîler olduğu görüşünü tercih etmiştir. Çünkü onlara göre, iyilikleri Yezdân, kötülükleri ise Ehrimen yaratmıştır. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzil**, C.II, vr. 54a.)

¹²¹ Nimet Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2008, s. 272-273. Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî'nin dizelerinde bu etkiyi görmek mümkündür. Duymuştum Ehrimen, kıskançlığından, Gitmiş huld cennetine ve aldatmıştı Âdem'i (Ferâhânî için Bkz. Nimet Yıldırım, Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî, **NÜSHA**, Y: II, S: 5, Bahar, 2002, s. 8.)

¹²² Mehmet Alıcı, **Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı**, İstanbul, Ayışığıkitapları, 2012, s. 215.

güçsüz hale gelecek, Hürmüz her yönüyle hâkim duruma geçecek ve böylece kötülük yeryüzünden silinip atılacaktır.¹²³

Öte yandan İran'ın kadim dinlerinden etkilenen Sâbiîlik'te de benzer unsurlar bulunmaktadır. Çeşitli göçler sırasında kendilerine bir koruma kalkını oluşturmak maksadıyla İran kültürüne sevgi ve bağlılık duyan Sâbiîler Mitraizm, Zerdüştlük ve Parsizm¹²⁴ gibi İran ekolüne ait dini geleneklerden pek çok unsuru zamanla kendi dinlerinin içine dahil ettiler.¹²⁵ Sâbiî inancında da birbirine zıt özelliklere sahip iki güç sürekli mücadele halindedirler. Buna göre bir taraftan iyiliği, ışığı, hayatı, verimliliği ve mükemmelliği temsil eden âlem olan ışık âlemi ve buna bağlı olan unsurlar, diğer taraftan ise kötülüğü, yokluğu çirkinliği, eksikliği ve kuraklığı temsil eden karanlık âlemi ve buna bağlı unsurlar söz konusudur.¹²⁶ Zaman tasavvuru konusunda da Sâbiîler ile Zerdüştlük arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Sâbiîler de Âdem'le Havva'nın yaratılışından dünyanın sonuna kadar ki zamanı dört ana devreye ayırırlar. Bunlar dünya devri olarak nitelenir. Bu devirlerden her biri bir felaketle sonuçlanır. Bu felaketlerin sonunda, inanan bir çiftin dışında bütün insanlar helak olur. Bu devirlerde çeşitli silahlar ile donatılmış bir ışık ruhu yeryüzündeki kötü ve karanlık güçlere karşı doğru yolda olanların koruyuculuğunu üstlenir. Mesela birinci devrede ilâhî ışık elçisi *Manda d Hiia*, ikinci devrede ışık ruhu *Hibil*, üçüncü devrede ışık ruhu *Şitil*, son devrede ise ışık ruhu *Anuş Uthra* inananların koruyuculuğunu ve eğiticiliğini üstlenir.¹²⁷

Yukarıda sözü edilen unsurların benzerlerinin gnostisizmde de yer aldığı görülmektedir. Yunanca gizli/özel bilgi ya da hikmet anlamlarına gelen “gnosis”

¹²³ Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, çev. Ali Erbaş, İstanbul, İnsan Yay., 1997, s. 310; Mustafa Sinanoğlu, “Hürmüz”, **DİA**, C. XVIII, s. 496; Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, **DİA**, C. XXVIII, s. 282.

¹²⁴ *Parsizm*: Günümüzde Hindistan'da, Bombay, Karaçi ve civarında yaşayan Mecûsî cemaatine verilen isimdir. İran menşeli olduklarından dolayı kendilerine bu ad verildiği söylenir. (Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 301-302)

¹²⁵ Şinasi Gündüz, **Son Gnostikler: Sâbiîler, İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara, Vadi Yay., s. 46.

¹²⁶ Gündüz, **Son Gnostikler**, s. 67-68.

¹²⁷ Şinasi Gündüz, **Son Gnostikler**, s. 96-99.

teriminden türetilen gnostisizmin¹²⁸ Arapça'daki karşılığı olarak İrfâniyye terimi kullanılmaktadır. Gnostisizm başta Tanrı olmak üzere varlık, olaylar ve dini konulara ilişkin gerçek ve derûnî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye ve burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilhâm yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî bir akımdır.¹²⁹ İslâm'ın sonradan yayıldığı bölgelerdeki din ve kültürlerin mistik boyutunu oluşturduğu; İslâm'ın bu bölgelere sonradan yayılmasıyla Müslümanların bu tür akımlarla tanışıp onlardan etkilendiği, böylece irfânîliğin İslâm kültür havzasında yeni formlar kazanarak devam ettiği düşünülmektedir. Bu anlayışın mutasavvıflar, Şîî-İsmâîlî düşünceye mensup kişiler ve filozoflarca benimsendiği görülmektedir.¹³⁰

Bu girişten sonra Bitlisî'nin tefsirindeki bu din ve düşüncelere ait izlere geçilebilir. Bitlisî, Hz. Âdem'den önce yeryüzünde var olduğu söylenen ve Allah'a isyan ettikleri için, Şeytan'ın başında bulunduğu bir diğer grup tarafından yeryüzünün çeşitli yerlerine, denizlerdeki, okyanuslardaki adalara veya dağlardaki mağaralara sürülen kötü ruhların Ehrimen olarak isimlendirildiklerini söylemektedir.¹³¹

Bitlisî'nin tefsirindeki Zerdüştiliğe ve Sâbiîliğe ait en belirgin izleri, onun devir ve kevir nazariyelerinde görmek mümkündür. Daha önce de devir ve kevir nazariyeleri başlığı altında ele aldığımız gibi müellifimiz yaratılışın dört ayrı devir ve kevirde tamamlandığını ifade etmektedir. Devirlerin en önemli özelliği aydınlık (nûr), kevirlerin ise karanlık (zulmet) olmasıdır. Bitlisî devirleri sürekli cemâl, kevirleri ise celâl sıfatıyla anmaktadır. Ona göre devirler ve kevirler ikizdirler. Her devrenin ve kevrenin bir süresi vardır. Bu sürenin sonunda kıyamet kopmakta ve yeni bir devre ve kevre başlamaktadır.¹³² Devrelerde Âdem, kevrelerde ise Ehrimenler

¹²⁸ Şinasi Gündüz, "Gnostik Antropoloji", *EKEV Akademi Dergisi*, C. VII, S: 14, Erzurum, 2003, s. 2.

¹²⁹ Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", *DİA*, C. XXII, s. 445.

¹³⁰ Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", s. 445.

¹³¹ *Câmi'u't-Tenzîl*, C. I, vr. 51b-52a.

¹³² Bitlisî "İşte sana, Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman ve hakkında asla şüphe bulunmayan toplanma gününün dehşetini haber vermek için böyle Arapça bir Kur'ân indirdik. Onların bir kısmı cennette, bir kısmı da cehennemde olacaktır." (Şûrâ, 42/7) meâlindeki âyeti tefsir

bulunmaktadır. Kısaca devrelerde var olan iyi şeylerin tamamının kötü tarafı kevrelerde bulunmaktadır.¹³³ Bitlisî'nin yaşadığı, daha önce sözünü ettiğimiz bazı manevî tecrübeleri esnasında büyük ve küçük Ehrimenlerin kendi vasıtasıyla Müslüman olduklarını söylemesi¹³⁴ veya bazı Ehrimenlerin kendisine taptığını ifade etmesi,¹³⁵ Bitlisî'nin tefsirindeki Zerdüştlüğün izleri olarak değerlendirilebilir. Bitlisî'nin bu iddiasını يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَفْصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?... ”¹³⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken söylemesi akla peygamber veya mehdi olduğunu iddia ettiği düşüncesini getirir de tefsirinin bütünü incelendiğinde böyle bir kanıya varmak neredeyse imkansızlaşmaktadır.

Sâbiîlerin tarihi dört ana devreye ayırmaları ve her bir devrenin bir felaketle sonuçlanması fikri ile Bitlisî'nin dört devir ve kevir nazariyesi arasındaki benzerlik çok şaşırtıcıdır. Sâbiîlerin ana vatanının eski Mezopotamya olduğunu göz önünde bulundurulduğunda Bitlisî'nin de eklektik düşünce yapısının kaynağı konusunda fikir yürütülebilir. Kadîm dinlerin ve mitolojilerin içiçe yaşadığı bu coğrafyadaki çeşitli din ve kültürlerin bir biri ile yaptıkları kültürel alış verişin bir sonucu olarak Bitlisî'nin düşünce yapısının şekillendiği görülmektedir.

Zerdüştlükteki Hürmüz ve Ehrimen çekişmesi, Altay mitolojisinde Ülgen-Erlik¹³⁷ çekişmesine karşılık gelmektedir. Burada Ülgen Hürmüz'e, Erlik ise Ehrimen'e karşılık gelmektedir.¹³⁸ Bitlisî'nin Ehrimen'den söz etmiş olmasını ve Ehrimen'in

ederken her devrede yaşayanlar farklı yaratılışta olduğu için kıyametleri ve hesapları da farklı olacaktır, demektedir. Mesela en son devre olan devre-i suğra önceki devrelerin hepsini câmi' olduğu için onun kıyameti de önceki devrelerin kıyametini de içinde barındıracaktır. (Bkz. **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. IV, vr. 81a)

¹³³ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 81a; **a.e.**, C. IV, vr. 209b.

¹³⁴ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, 67a.

¹³⁵ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. I, vr. 240a. Bu konunun ayrıntıları tezimizin 3. bölümünde “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığı altında ele alındı.

¹³⁶ En'âm, 6/130.

¹³⁷ **Ülgen-Erlik**: **Ülgen** Altay Türklerinde yüce tanrıya verilen isimdir. Bu kavram bazen “Ulu Zengin” anlamında Bay Ülgen şeklinde de kullanılmıştır. **Erlik** ise Eski Türk dininde kötü tabiatlı tanrısal varlık için kullanılmıştır. (Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 119.)

¹³⁸ Esat Korkmaz, **AnsiklopedikŞeytan Tasarımı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., 2006, s. 226.

yardımcılarına Farsça'da دیو (dev veya dîv) dendiğini belirtmesi,¹³⁹ onun içinde bulunduğu coğrafya ile açıklanabilir. Şâyet müellifimiz Altay'ın bozkırlarında doğup yetişen biri olsaydı muhtemelen Ehrimen'in yerine Erlik'i kullanacaktı. Bu da müfessirin içinde yaşadığı çağın ve bölgenin kültürünün ne kadar etkisinde kaldığını ortaya koymaktadır.

Şîî-İsmâîlî düşüncede bazı inançlar gnostik ve Yeni Eflatuncu unsurlarla karıştırılarak yeni bir felsefî form içinde devam ettirilmiştir. Hz. Ali ve diğer imamlara mitolojik ve yarı tanrısal niteliklerin izafe edilmesi bunun sonucudur.¹⁴⁰ Bitlisî de Hz. Ali ile ilgili bazı yorumlarında, mitolojik unsurlara çokça yer vermektedir.¹⁴¹ Mesela Bitlisî, şu sözleri Hz. Ali'ye dayandırmaktadır: “Ben içinden on iki pınarın fışkırdığı kayayım, ben Allah'ın kendisi ile darbı mesel verdiği sineğim. Ben ilk Âdem'im ve ilk Nuh'um. Ben ateşe atıldığında İbrahim'im. Ben Musa'nın ateş aldığı nurum”¹⁴² “Gaybın anahtarı bendedir. Muhammed'den sonra benden başka hiçkimse gaybı bilemez. Ben içinde 12 pınar fışkıran kişiyim. Allah'ın kendisi ile örnek verdiği sinek benim. Arş'ın altında ve üstünde olan şeyleri bana sorun. Bunların dışında istediğinizi bana sorun.”¹⁴³ Bitlisî'nin Hz. Ali'ye yukarıda geçen sözleri dayandırması ve onun çeşitli devirlerde ve kevirlerde zuhûr ettiğini söylemesi,¹⁴⁴ gnostik ve Yeni Eflatuncu unsurlardan etkilenen Şîî-İsmâîlîliğin Hz. Ali'ye yükledikleri yarı tanrısal ve mitolojik kahramanlık öykülerini andırmaktadır.¹⁴⁵

Genellikle harf ve sayılarla bazı sırrî ve manevi bilgilerin elde edildiği iddiasıyla, bâtinî te'vîllerin yapıldığı irfânî düşünce sisteminde, bir kozmoloji ve devrî kutsal

¹³⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 50ab.

¹⁴⁰ Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, s. 445.

¹⁴¹ Bu konunun ayrıntılarını tezimizin 3. bölümünde “Hz. Ali'den Nakledilen Tefsir Örnekleri ve Şiirler” alt başlığında ele alınmıştır.

¹⁴² **Câmi'u't-Tenzîl**, C.I, vr. 185b. Aynı ifadeler C.II, vr. 2b'de de geçiyor.

¹⁴³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 192a. Bitlisî, Hz. Ali ile ilgili bu bilgileri ayrıntılı bir şekilde **Şerhu Hütbeti'l-Beyân** adlı eserinde de yazdığını söylemektedir. (Bkz. Bitlisî, **Şerhu Hütbeti'l-Beyân**, vr. 21a-29a.)

¹⁴⁴ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. II, vr. 192a.

¹⁴⁵ Ferhad Defteri, “Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri”, **Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali**, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, TTK Yay., 2005, s. 55-78.

tarix anlayışı önemli yer tutmaktadır.¹⁴⁶ Bitlisî'nin harf ve sayılarla pek çok yorum geliştirmesi ve devrî bir tarix anlayışını benimsemesi gnostisizmin izleri olarak değerdendirilebilir. Bitlisî değışik din, kùltür ve inanç biçimlerinin hüküm sürdüğü İran coğrafyasında yetiştiğı için, onun düşünce yapısında Fars gnostisizminin izlerini görmek mümkündür. Örneğın Fars gnostisizmde evren, nûr ve zulmet denilen iki kuvvet arasında çatışma halindedir. Bu kuvvetlerin adı Farsça'da “Yezdân” ve “Ehrişen”dir.¹⁴⁷ Bitlisî Yezdân kavramını kullanmasa da Ehrişen kavramını kullanmaktadır. Ona göre Âdem'e secde etmekten kaçınan Ehrişen'dir. Onun, insan fıtratında mündemiç olduğunu düşündüğü insî varlık ile cinnî varlık düalizmi, Fars gnostisizmdeki veya İşrâkîlik'teki nûr ve zulmet denilen iki kuvvete denk gelmektedir. Ona göre Allah'ın, Âdem'e secde edin emri, cinnî varlığın insî varlığa boyun eğme emridir. Yine ona göre, kişinin içinde var olan cinnî varlığın insî varlığa boyun eğmesi insanı iyi yapar. Bitlisî bu düşüncesini Hz. Peygamberin “Her insanla birlikte bir cinnî varlık doğar.” hadisine dayandırmaktadır. Bazen bu hadisin farklı varyantlarını kullanan Bitlisî, sahabelerin Hz. Peygambere seninle birlikte de mi? diye sorduğunu; onun da “Evet, ancak benimki bana itaat etmiştir” dediğini aktarmaktadır.¹⁴⁸

Varlığı, düalist bir anlayışla, karşıt iki gücün mücadelesi üzerine kurgulayan düşünce biçimleri sadece Fars gnostisizmde mevcut değildir. Mesela nûr ve zulmet düalizminin bir benzeri “ışık” ve “karanlık” veya “madde” ve “ruh” arasındaki mücadele şeklinde yine gnostik bir dini hareket olarak görülen Sâbiîliğin temel esasları arasında yer alır.¹⁴⁹ Bu tür benzerlikleri, çeşitli sebeplerle birbiri ile iletişime geçen farklı inanç ve kùltürlerin etkileşimi olarak değerdendirmek mümkündür. Bitlisî'nin de Mezopotamya kùltür havzasında neşv u nema bulan bu düşüncelerden etkilendiğı açıktır. Onun yetiştiğı kùltür havzasında adı geçen inanç ve kùltürlerinin

¹⁴⁶ Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, s. 445.

¹⁴⁷ Yusuf Benli, “Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, **XVII. Kelam Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okùltizm Sempozyumu**, 2012, sayı: 1, s. 182-183.

¹⁴⁸ **Câmi'ü't-Tenzîl**, C. II, vr. 118b-119b. Bitlisî bu konuyu tefsirinin pek çok yerinde işlemektedir: Örnek olarak bkz. **a.e.**, C. II, vr. 151b, C. III, vr. 236a, C. IV, 57b, 148a.

¹⁴⁹ Şinasi Gündüz, “Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiiler”, **Tezkire Dergisi**, S: 7-8, Ankara, 1994, s. 56.

çoğunun var olması, bu düşüncesinin kaynağını tespit etmemizi zorlaştırsa da, biz onun, yukarıda sözü edilen düşüncelerinin, bu inanç ve felsefi akımların tesiri altında geliştiğini söyleyebiliriz.

G. Brahmanizm'in İzleri

Bitlisî tefsirinde pek çok kişi veya grubun çeşitli konularla ilgili görüşlerine yer vermektedir. O, meleklerin mahiyetleri ile ilgili olarak pek çok değişik görüşün yanında kendilerinden Hind, Sind ve Çin hukemâsı diye söz ettiği Berâhime'nin görüşlerine de yer vermektedir. Bu görüşleri, Brahmanizmin izleri şeklinde değerlendirmemizin nedeni, onun bu görüşleri tenkid etmeden düşüncelerine dayanak yapmasıdır. O, *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا*, *"Hani, Rabbin meleklerle, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.' demişler, Allah da, 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti."*¹⁵⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken meleklerin ve Âdem'in mahiyeti ile ilgili pek çok görüş aktarmaktadır. Âlemin hadis olduğunu anlatırken şöyle demektedir:

"Berâhime'nin görüşlerine gelince bil ki, Allah Teâla Âdem'i, gökleri ve yeri yaratmadan 36 bin yıl önce yaratmıştır. O zaman o, gıdaya ihtiyaç duymayan rûhânî bir varlık idi. Bundan sonra Güneşi, ayı ve sabit ve seyyare (dönen) yıldızları yarattı. Âdem kendini gördüğünde yalnızlık hissetti ve Allah'tan bir arkadaş (Mûnis) istedi. Allah sol yanından Havva'yı yarattı. (...) Pek çok hayvan cinsini de yarattı. Bunlar gıdasız rûhânî bir şekilde 4000 sene yaşadılar. Onların yanında ateş yoktu bu yüzden İsrâkiler ateşi aslî unsur saymıyorlar. (...) 4000 senenin sonunda hepsi helak oldu. Bir kez daha Allah bu sefer nefis ile birlikte Âdem ve Havva'yı yarattı. Onlar da bu sefer gıda istediler. Allah onlara ateşi, nebâtâtı ve hayvanları yarattı. Böylece devirlerin ve asırların geçmesiyle ziraat, ağaçlar, hayvanlar ve ürünler ortaya çıktı. Bir şeyi bir defa ettiklerinde onu bir sene içinde yedi defa hasat ediyorlardı. Bu devirde yaratıklar cömert idi. Onlardan biri isyan ettiğinde Allah isyanları sebebiyle onlardan 70 bin nefer helak etti. Bunlar dört devir yaşadılar. Allah onların tümünü helak edip üçüncü defa başka bir Âdem yarattı. Sonra cinleri, şeytanları yarattı. Onlara Farsça *ديو* deniyordu. Cinlerin şekli yaratılışta organları ve bölümleri bakımından insan gibiydi. Ne var ki onların organları çift idi. Her tarafta ikişer el, ikişer ayak vb. (...) bazılarının da her tarafında dörder organ vardı. Şeytanların da organları

¹⁵⁰ Bakara, 2/30.

cinlerin ki gibi idi. Fakat onların on tane başı vardı. O başlardan bir tanesi insan başına, ikincisi ise eşek, inek, fil, domuz, ayı, maymun vb. hayvanlardan birinin başına benzerdi. Boyları çok uzun idi. Senede iki kez ürün alırlardı. Onlardan birinin günahıyla ilgili dürüst davranmadıklarında, yalanları yayıldığında, yedi grup yok oldu. Yalanları doğruluklarını aştığında ise tümü helak oldu. Sonra Allah dünyayı ortaya çıkardı ve Âdem'i, cinleri ve şeytanları yarattı. Saf Âdem'e gelinceye kadar, Allah onu 70 çeşit Âdem'den sonra yarattı.¹⁵¹ Peygamberimiz buna işaret ederek şöyle buyurmuştur. 'Allah dünyayı yedi âbâd üzere yarattı. Bir emed uzun bir dehrdir. Allah'tan başka kimse onu sayamaz.' Âdem'den önce dünyadan 6 tane âmâd gitmiştir. Allah'ın Âdem'i yarattığından kıyametin kopacağı zamana kadar siz bir emeddesiniz. Sözü bu kadar uzatmamızın sebebi cismânî ve rûhanî âlemin hadis; ve bir başlangıcının ve sonunun olduğuna dikkat çekmektir. Âlemin kadîm olduğunu savunan ilk çağlardan filozoflardan çok az bir topluluk olmuştur."¹⁵²

Bitlisî'nin, burada Berâhime'nin görüşünü aktardıktan sonra her hangi bir eleştiriye tabi tutmadan Peygamber Efendimizin hadisi diye de zayıf bir rivâyet ile desteklemeye çalışması ilginçtir. Onun mitolojik unsurlarla örülü bu anlatımı aktarması, Brahmanizmin yaratılış ile ilgili inançları konusunda bazı okumalar yaptığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Zira onun düşünce dünyasında önemli bir yeri olan devir ve kevir nazariyesinin de buradaki anlatılan içerikle benzerlikleri bulunmaktadır.¹⁵³ Bu okumalarının sonucunda elde ettiği bu bilgiyi kendi görüşlerine dayanak yapması ise Brahmanizmin tefsirindeki izleri olarak görülebilir.

H. Tenâsuha Dair Yorumları

Bitlisî, bazı âyet yorumlarında tenâsühe dair açıklamalara yer verdiği için biz de tezimizde bu konuya yer verdik. Onun, bazen tenâsüh ehlinin görüşlerine, bu görüşleri tenkit etmeden yer vermesi veya tenâsüh kavramına başka anlamlar yüklemesi onun düşüncesini tam olarak anlamamızı da zorlaştırmaktadır.

Sözlükte “gidermek, bir şeyi silip yok etmek” anlamındaki nesh kökünden türeyen tenâsüh “bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, birşeyi

¹⁵¹ Bitlisî tefsirinin başka bir yerinde Nâsireddîn Tûsî'nin Zîc-i İlhanî isimli eserinde “Kırkdört bin seneden beri, Hint ve Çin'de yetkiyi elinde bulunduran bir grup saf Âdem'in soyundan olmadıklarını iddia ediyorlar” sözünü aktarmaktadır. (Bkz. *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. III, 229b)

¹⁵² *Câmi'ü't-Tenzîl*, C. I, vr. 50ab.

¹⁵³ Bkz. Tezimizin 3. Bölümü “Devir ve Kevir Nazriyeleri” başlığı.

iptal ederek onun yerine başka bir şeyi koymak” gibi anlamlara gelir.¹⁵⁴ Terim olarak “ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçmesidir.”¹⁵⁵ Tenâsühün *nesh*, *mesh*, *fesh* ve *resh* olmak üzere dört çeşidi vardır. Ruh, bir insanın bedeninden, diğer bir insanın bedenine geçtiğinde *nesh*; dört ayaklı veya yırtıcılar gibi bir hayvanın bedenine geçtiğinde *mesh*; daha aşağı ve zararlı hayvanların bedenine geçtiğinde *fesh*; bitki, ot ve cansızlara geçtiğinde ise *resh* diye isimlendirilmektedir.¹⁵⁶

İslâm âlimlerinin çoğu, tenâsüh inancını, dinin temel esasları ve özellikle ahiret inancıyla çelişkili görmektedirler. Tenâsühün bütün şekillerini reddeden kelâmcılar, taraftarlarını da küfürle itham etmişlerdir. İslâm âlimleri, ruhun bu dünyada herhangi bir bedene iadesinin mümkün olmadığını, bunun ancak ahiretin başlangıcını teşkil eden ba‘s döneminde söz konusu olabileceğini belirtirler.¹⁵⁷ Klasik dönem mutasavvıfları da ruhların bedenlerde dolaşım yoluyla tekâmülünü reddetmiştir. Tenâsüh inancı Fârâbî, İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm filozofları nezdinde de kabul görmemiştir.¹⁵⁸ Tarih boyunca birçok kültürle karşılaşan ve onların faydalı yönlerini alan İslâm düşünürleri, ruh göçünü hep şüpheyile karşılamış ve reddetmiştir.¹⁵⁹

Bitlisî’nin tefsirindeki tenâsüh ile ilgili açıklamalar şöyledir:¹⁶⁰ O, **كُلَّمَا نَضِجَتْ** *“Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”*¹⁶¹ meâlindeki âyeti tefsir ederken “bazı zayıf akıllılar ve kıt anlayış sahipleri bu âyete dayanarak, ruhun, bu dünyada maddi bir bedenden başka bir maddi

¹⁵⁴ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, N-S-H md., C. III, s. 61.

¹⁵⁵ Cürçânî, **Kitâbü’t-Ta‘rifât**, s. 132.

¹⁵⁶ Tehânevî, **Istılâhâtü’l-Fünûn**, C. I, s.512; Cevad Meşkûr, **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011, s. 540.

¹⁵⁷ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, **DIÂ**, C. XL, s. 444.

¹⁵⁸ Yitik, “Tenasüh”, s. 444.

¹⁵⁹ Yitik, “Tenasüh”, s. 445.

¹⁶⁰ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, nr. 109, vr. 241b.

¹⁶¹ Nisâ, 4/56.

bedene geçişi anlamına gelen tenâsühün var olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶² Fakat kim, ruhun dünyevî bedenden ilişkisini kestikten sonra, uhrevî başka bir bedene, maddi bedende iken yaptığı her türlü iyi şeylerin sonucuna göre, haşrı, neşri, ba‘ sı ve kıyameti inkâr etmeden, geçtiğini söyleser, böyle bir tenâsüh, çeşitleri ile birlikte vardır. Bu âyet ve daha önceki semâvî kitaplar buna işaret etmiştir. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: *يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى صُورِ أَعْمَالِهِمْ فَمِنْهُمْ الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ وَعَبْدَةُ الطَّاغُوتِ* ‘*İnsanlar amellerinin suretinde haşrolunurlar. Onlardan kimisi maymun, kimisi domuz, kimisi de tağutun kulu suretinde dirilirlir.*¹⁶³ Peygamber Efendimiz başka bir hadisinde de şöyle buyurmuştur: *إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ يَرِدُ عَلَيْكُمْ* “*Amelleriniz size dönderilir*”¹⁶⁴ Görüldüğü gibi Bitlisî tenâsüh kavramına farklı bir anlam yüklemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Bitlisî, ruhların, bu dünyadaki tekâmülünü tamamlamak için bedenden bedene veya insandan hayvana veya bitkiye geçtiği şeklindeki tenâsühü kesin olarak reddetmektedir.

Bitlisî’nin düşüncesindeki tenâsühta ahireti inkâr yoktur. Çünkü pek çok yerde ahiretten, ceza ve mükâfattan bahsettiğini görmekteyiz. Oysaki tenâsühe inananlar, ruhların mükemmelleşmek için sürekli beden değiştirdiklerini söylemektedirler. Dolayısıyla mükemmelleşen ruhlar için ahirette, ceza ve mükâfata da gerek kalmamıştır.¹⁶⁵ Bitlisî, tefsirinde imanın şartlarını sayarken ahirete imanı da saymaktadır.¹⁶⁶ Bundan dolayı onun tenâsühü benimseyip ahireti inkâr ettiği iddia edilemez. Ancak onun “dünyevî bedenden çıkan ruhun, ahirette uhrevî bir bedene geçişini” tenâsüh olarak düşünmesi, onun bu kavrama farklı bir anlam yüklediğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra Bitlisî, bazen hiçbir yorum yapmadan tenâsühe inananların görüşünü aktarmaktadır. O, Mu‘tezile’nin görüşlerini aktarırken doğru bulmadıklarını tenkit ettiği halde, tenâsüh ehlinin görüşlerini aktarmakla yetinmesi

¹⁶² Bitlisî’nin burada bahsettiği kişi ve grup İhvân-ı Safâ olabilir. Çünkü onların söz konusu bu âyete dayanarak tenâsühü kabul ettikleri ileri sürülmektedir. (Bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, y.y, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., C. II, s. 303.)

¹⁶³ Hadisin kaynağı tesbit edilemedi.

¹⁶⁴ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 241b. Bu hadisin kaynağı tesbit edilemedi.

¹⁶⁵ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, **DİA**, C. XL, s. 442.

¹⁶⁶ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 194a, C. IV, vr. 52a, 117b.

bu konudaki düşüncesini net bir şekilde öğrenmemizi de güçleştirmektedir. Mesela o, *“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ”* gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır...¹⁶⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken tenâsüh ehlinin bu âyeti, “hiçbir millet yoktur ki bir ayağı tenâsühe saplanmış olmasın” şeklinde yorumladıklarını söyleyerek, onların bu âyeti görüşlerine delil olarak getirdiklerini ifade etmektedir.¹⁶⁸

Kanaatimizce Bitlisî’nin tenâsüh düşüncesi onun devirler ve kevirler fikri ile yakından ilgilidir.¹⁶⁹ Çünkü yukarıda sözü edilen Nisâ sûresi 4/56. âyet ile ilgili yorumunun devamında Bitlisî şöyle demektedir: “Tenâsüh ve burûzât ancak devirler ve kevirler ile gerçekleşebilir. قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ “Onlar da şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?’”¹⁷⁰ meâlindeki âyet buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: *خلق الله آدم على سبعة أمداد والأمد هو الدهر الطويل ونحن في الأمد الأخير yaratmıştır. Emed dehrdir. Biz ise son emeddeyiz*”¹⁷¹ Bitlisî’ye göre, bir devir ve kevir biterken bir diğeri başlamaktadır. Her bir devirdeki ve kevirdeki a’yân ve ekvân bir sonrakine nasıl ve ne şekilde geçtiği tam net olmamakla birlikte, eserinin bir yerinde Bitlisî’nin “bu dört kevrede Ehrimenler bana tapıyordu, sonra Allah beni kevrelerden devrelere indirdi ve beni terbiye etti” diye bir ifade kullanması¹⁷² kozmolojik bir tenâsüh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Dahası o, dört devreyi dört mevsime benzettiği bir açıklamasında, kış mevsimini sûra birinci üfürüş; ilkbaharı ise ikinci üfürüş mesabesinde görmektedir. Ona göre, kış mevsimindeki hikmet, nebâtâtın, hayvanâtın ve madenin istidâdlarının tamamlanması içindir. Saatin gelmesi ve kıyametin kopmasının hikmeti ise a’yân-ı nûriyyenin tekrar yer edinmeleri, a’yânların istidâdlarının tamamlanması ve ikinci devrede kemâlâtlarını

¹⁶⁷ En’âm, 6/38.

¹⁶⁸ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 36a. Söz konusu ifadeler şöyledir: (قد تمسك أصحاب التناسخ بهذه الآية على ما ذهبوا إليه في إثبات التناسخ و لذا قيل ما من ملة إلا وله قدم راسخ في التناسخ)

¹⁶⁹ Bitlisî’nin devirler ve kevirler ile ilgili görüşünü ayrıntılı bir şekilde tezminin üçüncü bölümünde “Devir ve Kevir Nazariyeleri” başlığı altında ele aldık.

¹⁷⁰ Mü’min, 40/11.

¹⁷¹ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 241b.

¹⁷² **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 240a.

ortaya koymaları içindir.¹⁷³ Onun, bazı a‘yânların kemâlâtlarını ortaya koymasından bahsetmesi, tenâsüh fikrini çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle Bitlisî’nin bu düşüncesi Hint kozmolojisindeki tenâsühe benzemektedir. Hint kozmolojisinde, evrenin kendisi de insan ve diğer varlıklar gibi tenâsühe tabidir. Buna göre, bir evrenin ömrü bittiğinde, başka bir evren doğar. Önceki varlığında evrenin iyi veya kötü oluşu yeni hayatındaki konumunu da belirler. Bu nedenle Hint kozmolojisinde tarih birbirini takip eden devrelerden oluşur ve bu varoluş devreleri sonsuza kadar sürüp gider.¹⁷⁴ Bitlisî’nin, tefsirinin kaynaklarını sayarken, uzun bir zamandan beri elde etmeye çalıştığı *Şihâbü’-d-dîn el-Hindî*’nin tefsirinden söz etmesi, onun Hint alt kıtası ile kültürel etkileşimde bulunduğuna kanıt olarak ileri sürülebilir. Bu açıdan bakıldığında, onun da tarihi dört devreye ayırdığını görmekteyiz. Onun bu devirleri dairevî olarak düşünmesi ve bu devirlerin bir yerde başlayıp bir yerde son bulduğunu ve her birinin içindeki a‘yanların farklı olduğunu ve yine her bir devrenin yerinin, göğünün, Âdem’inin, şeytanlarının, kıyametinin ve saatinin olduğunu söylemesi, Hint kozmolojisine olan benzerliği açısından şaşırtıcıdır. Bitlisî’nin devirler ve kevirler ile ilgili görüşlerinin eklektik bir yapı arz ettiğini düşünüyoruz. Yukarıda anlatıldığı kadarıyla, devirlerin dairevî hareketlerle bir yerde başlayıp bir yerde son bulması açısından Hint kültürüne; bu devirlerin nur, kevirlerin ise zulmet ile nitelenmesi ile Zerdüştlüğe, her bir devrede bir esmâ-i ilâhiyenin bulunduğunu söylemesi¹⁷⁵ ile de İsrâkîliğe benzemesi dikkati çekmektedir. Bu durumu, Bitlisî’nin coğrafi olarak o bölgeye yakınlığının ve bu yakınlıktan kaynaklanan kültürel alış verişin bir neticesi olarak düşünebiliriz. Hint kültürünün Bitlisî üzerindeki etkisi bu açıklamaları ile sınırlı değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi o, âlemin muhdes olduğunu anlatmak için Berâhime ve Sind âlimleri dediği bilginlerden uzun alıntılar yapmış, bu alıntılardaki maksadının ise âlemin muhdes olduğunu ispatlamak olduğunu söylediğini aktarmıştık. Üstelik bu alıntılar da Hint düşüncesindeki

¹⁷³ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 83b.

¹⁷⁴ Ludo Rocher, “Concepts of Time in Classical India”, ed. Ralph M. Rosen, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2004, s. 92-97; Mehmet Bulğen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2011/1), s. 69-70.

¹⁷⁵ *Câmi‘u’t-Tenzîl*, C. III, vr. 60a.

tenâsühü çağrıştıran “samsara”yı hatırlatmaktadır. Hinduizm’de varlığı, sonsuza kadar yeryüzüne gelmeye mahkûm eden ruh göçü *samsara* kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Ancak Bitlisî, varlığı sonsuza kadar yeryüzüne gelmeye mahkûm olarak görmemekte ve varlığın, bizim içinde bulunduğumuz devre-i sügrâda son bulacağını düşünmektedir.

Bitlisî’nin zihin dünyasında maddi âlemdaki varlıkların, devreler adını verdiği âlemde de çeşitli karşılıkları vardır. Mesela Yunus sûresi 10/62. âyette yer alan Allah’ın dostları ifadesini işârî yönden açıklarken a’yan-ı kâmile diye açıklamaktadır. Bununla devrelerdeki a’yanların kemâle erenlerinin kastedildiğini düşünmektedir. Ona göre bu a’yanlar, dört devrede ya açık ya da gizli bir şekilde mevcuttur. Tıpkı bu görünür âlemde Allah dostlarının gizli ve açık olmaları gibi. Çünkü Allah bir hadis-i kutside şöyle buyurmuştur: “Velilerim kubbelerimin (aba) altındadır. Onları benden başkası bilemez.”¹⁷⁷ Bitlisî’ye göre, “evliyânın halleri, makamları farklı farklıdır. Tasarrufları, şüûnâtı, zuhûr ve burûzâtı bulunur. Onlardan bazıları devirlerde ve kevirlerde dolaşmaktadır. Peygamberimizin Hz. Ali’ye *يا علي كنت مع الأنبياء سرًا وصرت معي جهرا* “Ey Ali sen peygamberlerle birlikte bir sır idin. Benimle birlikte açığa çıktın”¹⁷⁸ demesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Hz. Ali böylece kemâle ererek tüm esmâ ve sıfatları kâinatta tasarrufta bulunacak şekilde gerçekleştirmiştir. Bu gerçeğe Hz. Ali şöyle işaret etmiştir. ‘Gaybın anahtarı bendedir. Muhammed’den sonra benden başka hiçkimse gaybı bilemez. Ben içinde 12 pınar fışkıran kişiyim. Allah’ın kendisi ile örnek verdiği sinek benim. Arş’ın altında ve üstünde olan şeyleri bana sorun. Bunların dışında istediğinizi bana sorun.’”¹⁷⁹

Bitlisî’nin bazı evliyânın devirlerde ve kevirlerde dolaştıklarını söylemesi, buna Hz. Ali’yi örnek vermesi ve Hz. Peygamber’in Hz. Ali ile ilgili “Ya Ali, sen

¹⁷⁶ Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *DİA*, C. XVIII, s. 115.

¹⁷⁷ Sadece bazı tasavvuf kitaplarında geçmektedir. Hadis mecmualarında yer almamaktadır. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 285).

¹⁷⁸ Kaynağı tespit edilemedi.

¹⁷⁹ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. II, vr. 192a. Bitlisî, Hz. Ali ile ilgili bu bilgileri ayrıntılı bir şekilde *Şerhu Hütbeti’l-Beyân* adlı eserinde de yazdığını söylemektedir. (Bkz. Bitlisî, *Şerhu Hütbeti’l-Beyân*, vr. 21a-29a.)

peygamberlerle birlikte bir sır idin. Benimle birlikte açığa çıktın” dediğini aktarması, onun bu konudaki düşüncesini tam olarak anlamayı güçleştirmektedir. Kanaatimizce onun bu sözlerini İbn Arabî’nin a’yân-ı sabite (merâtibü’l-vücûd) fikriyle birlikte yorumlamak gerekir. Buna göre henüz varlık sahnesine çıkmamış a’yân ve ekvânlar devirlerden ve kevirlerden çeşitli hallere bürünebilir. Tasavvuf literatüründe buna benzer görüşler olduğu için onun bu düşüncesinin tasavvufta bir karşılığı olsa da âyetlerin zâhirî anlamları ile bağlantısını kurmak güçleşmektedir. Onun bu konuda hem İbn Arabî hem de mensubu olduğu Nûrbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nûrbahş’ın etkisinde olduğu açıktır. Muhammed Nûrbahş da *Risâletü’l-Hüda* adlı eserinde Hz. Ali’nin burûzundan bahsetmekte ve bunun tenâsüh olmadığını özellikle vurgulamaktadır.¹⁸⁰ Bitlisî de çeşitli vesilelerle enbiyâ veya evliyânın çeşitli şekillerde ortaya çıkmalarının tenasüh ile bir ilişkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Mesela o, *فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا*, *تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ* “Eğer sırt çevirerseniz bilin ki size ulaştırmakla görevli olduğum şeyi size bildirdim. Rabbim yerinize başka bir kavmi getirebilir. Siz O’na hiçbir engel çıkaramazsınız. Şüphesiz rabbim her şeyi gözetendir.”¹⁸¹ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken *Rabbim yerinize başka bir kavmi getirebilir* ifadelerini, gelecek devirlerde ve kevirlerde idrak etmeleri ve kabul etmeleri şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre ahirete intikal etmiş ruhların burûz yoluyla tasarrufları devam edebilir. Bunun da tenâsüh ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Bitlisî’nin, yukarıda Hz. Ali’nin burûz yoluyla tasarrufunun devam ettiğine dair aktarılan görüşünü, Hz. Hûd için de tekrarladığı görülmektedir. Buna göre Hz. Hûd’un ruhu (nefsi) hâtemü’l-velâyet’in ruhu (nefsi) ile bağlanmış (تعلقت) ve onunla bir yola girmiştir. Bunun tenâsüh ile bir ilgisinin olmadığını özellikle vurgulayan Bitlisî, yukarıda Hz. Peygamber’e atfen aktardığı “Ya Ali, sen peygamberlerle birlikte bir sır idin. Benimle birlikte açığa çıktın” sözünü burada da delil olarak kullanmaktadır. Bitlisî’ye göre bir ruhun başka bir ruhla, onu irşad etmesi için bağlantı kurması mümkündür. Mürşid-i kâmilin müridini irşad etmek için veya müridin mürşid-i kâmilin kendisini doğru yola iletmesi için karşılıklı ruhların

¹⁸⁰ Nûrbahş, *Risâletü’l-Hüdâ*, vr. 87a.

¹⁸¹ Hûd, 11/57.

(nefislerin) birbirine bağlanmaları bunu göstermektedir.¹⁸² Bitlisî'nin bu konudaki ifadelerini buraya almanın faydalı olacağını düşünüyoruz:

"فإن نفس هود قد تعلقت إلى نفس خاتم الولاية المقيدة وسلكت بها سلوكا تاما ووصلت إلى المقامات التامة وتحققت بالحالات العامة وليس هذا هو التناسخ إذ التناسخ إنما هو التعلق بالبدن لا النفس في البدن كما أشار إليه بقوله يا علي كنت مع الأنبياء سرا وصرت معي جهرا وربما يتعلق نفس في بدن إلى نفس أخرى في بدن أما للتكميل والإرشاد كما يتعلق نفس المرشد الكاملة إلى نفوس المريدين المسترشدين لإرشادها وتكميلها وربما يتعلق نفس المرید إلى نفس المرشد لكمال الاستكمال والاسترشاد وهذا مما علّمني الحس البصر."

II. DÖNEMİN SİYASİ-SOSYAL ANLAYIŞININ VE HALK İNANÇLARININ İZLERİ

İslâm'ın Arabistan Yarımadasının dışına yayılması ile bu dine giren insanların önceki inançlarını tamamen terketmedikleri veya edemedikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Yapılan pek çok bilimsel incelemeler sonucunda, büyük göçler veya savaşlar sonucunda, kitleler halinde Müslüman olan insanların önceki inançlarının bir kısmını değişik formlarla İslâm'ın içinde sürdürdükleri tespit edilmiştir.¹⁸³ Daha ilk yüzyıldan itibaren son derece erken sayılabilecek bir zaman diliminde İslâm'ın yayıldığı yerlerde siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel pek çok değişimin yaşandığı görülmektedir. Hülefâ-yı râşidîn döneminin son yıllarında meydana gelen buhranlar, hemen sonrasında Arap asabiyetine dayalı siyaseti ile hilâfeti saltanata dönüştüren Emevî hanedanının, Arap olmayan unsurlara karşı uyguladığı mevâlî siyaseti ile bunun doğurduğu rahatsızlık duygusu, Abbasiler döneminde devam eden iç siyasi çalkantılar vb. sebepler İslâm'dan önceki inançların izlerini ve kalıntılarını korumuştur.¹⁸⁴ Bu izleri kültür tarihimize ait menâkıbnâmeler ve velayetnâme tarzı eserlerde görmek mümkündür. Ancak halk arasında yaygın olan aşağıda örneklerini sunacağımız tılsım, vefk, tefe'ül, fal ve burçların insan karakteri üzerinde etkisinin

¹⁸² Câmî'u't-Tenzîl, C. II, vr. 212b-213a.

¹⁸³ Bu konu ile ilgili değişik örnekler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **İslâm- Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007; a.y., **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 2. bs., Ankara, TTK Yay., 1997.

¹⁸⁴ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, 2. bs., Ankara, TTK Yay., 1999, s. 3.

olduğuna dair inanç ve düşüncelerin bir tefsirde yer alması çok şaşırtıcıdır. Üstelik Mekkeli müşriklerin bu ve benzeri inançları, bizzat Kur’ân tarafından yerilmişken bir müfessirin bunları çeşitli şartlarla yumuşatmaya ve hoşgörmeye çalışmasının izahı son derece güçtür.

Bu olumsuzluklara rağmen Bitlisî’nin, yaşadığı toplumun sorunlarına çareler üreten bir mutasavvıf olduğunu yorumlarında görmek mümkündür. Onun bazı âyet yorumlarının, toplumun siyasi ve sosyo-ekonomik sorunlarına çare üretme kaygısı taşıdığı görülmektedir. Mesela o Âdem ile Havva’nın imtihana tabi tutulmasını sosyal bir gerçekliğe bağlaması bu açıdan anlamlıdır. Ona göre, Allah Âdem ve Havva’yı eğitmek istediğı için onları imtihana tabi tuttu. Böylece bu imtihan onların nesli için de bir yol gösterici olmuştur. Bunun sonucunda insanlar önemli meselelerle karşılaştıklarında tecrübe ve pratiğı olan olgun insanlara müracaat edebilmişlerdir. Allah’ın, peygamberleri, çeşitli imtihanlara tabi tutup onları tam bir tecrübesi oluştuktan sonra, onlara ilâhî kitap göndermesi bu yüzdendir.¹⁸⁵ Yine ona göre Allah’ın Âdem’i yaratmadan önce meleklerle danışması, sosyal hayatın bir gereğı olarak danışmanın ve istişâre etmenin önemini vurgulamak içindir.¹⁸⁶

Bitlisî’nin, içki ve kumarın zararlarının anlatıldığı Bakara sûresi 2/219. âyeti tefsir ederken, belli bir para şart koşularak oynanan zar, tavla, satranç vb. her türlü oyunun kumar olduğunu söylemesi, iktisâdî açıdan toplumun dertlerine çareler üretme çabasından ileri gelmektedir.¹⁸⁷ Bunu özellikle ifade etmesi, o dönemin sosyal ve kültürel ortamında, bu tür oyunların oynandığı şeklinde de değerlendirilebilir.

Bütün bu örneklerin yanında aşağıda çeşitli başlıklar halinde ele alacağımız konularda, Bitlisî’nin hoşgörü göstermesini tefsirindeki halk inançlarının izleri şeklinde değerlendirilebilir.

¹⁸⁵ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 57a.

¹⁸⁶ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr 51a

¹⁸⁷ Câmî‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 117b.

A. Siyasi Olayların İzleri

Hiçbir müellif döneminden bağımsız olarak değerlendirilemez. Tezimizin girişinde de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, Osmanlı ile Akkoyunlular ve Akkoyunlular ile Karakoyunluların sürekli birbiriyle çekişme ve savaş halinde olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu karışıklığın Bitlisî'nin ruh haline yansımalarını, tefsirinin çeşitli yerlerinde görmek mümkündür. Örneğin *“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnız benden korkun”*¹⁸⁸ meâlindeki âyeti tefsir ederken, Peygamberimizin şu hadisini nakletmektedir:¹⁸⁹ *“İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a şükredemez. Allah’ın nimetlerini anmak şükürdür. Anmayı terketmek küfürdür. Cemaat rahmettir. Ayrılık azaptır.”* Pek çok hadis kaynağında bu hadisin sadece *“İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a şükredemez”* kısmı varken sadece bir kaynaktan bulduğumuz diğer bölümünü tercih etmesi onun siyaseten karışık bir dönemde yaşadığına işaret olarak değerlendirilebilir. Bu karışıklığın en büyük göstergelerinden bir tanesi de, onun her fırsatta bir Mehdi'nin geleceğine işaret etmesidir.¹⁹⁰ Bitlisî'nin yaşadığı dönemin son derece çalkantılı bir dönem olduğu tarihen de sabittir. Akkoyunlu sultanlarının kendi aralarındaki taht kavgaları, taht kavgası sonrasında Karakoyunlularla giriştikleri mücadeleler, bu mücadeleden başarıyla çıktıktan sonra da Osmanlı Devleti ile stratejik ve jeopolitik zaruretler gereği karşıkışıya gelmesi bu dönemin birkaç siyasi çekişmesine örnek olarak verilebilir. Bitlisî'nin tefsirinde, döneminin yukarıda zikrettiğimiz siyasi çekişmelerin izini bulmak mümkündür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müellifimiz bazı kelimelere ebced hesabıyla değerler verip tarihler elde ederek kendi döneminin siyasi olaylarına ve savaşlarına işaretler elde etmeye çalışmaktadır.¹⁹¹ Daha önce çeşitli başlıklar altında bu konunun ayrıntıları işlendiği için burada tekrar etmekten kaçınılmıştır.

¹⁸⁸ Bakara, 2/40.

¹⁸⁹ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 58b. Söz konusu hadisin metni şöyledir. لا يشكر الله من لا يشكر الناس والتحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر والجماعة رحمة والفرقة عذاب.

¹⁹⁰ Bu konunun ayrıntıları için bkz. tezimizin 3. bölümü “Ebced Hesabı ile Geleceğe Dair Yaptığı Yorumlar” başlığına.

¹⁹¹ Bu konunun ayrıntıları tezimizin 4. bölümünde “Hurûflüğün İzleri” başlığı altında işlendi.

Bitlisi إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ “O, elbette değerli bir Kur’ân’dır” meâlindeki Vâkıa sûresi 56/77. âyeti tefsir ederken, Kur’ân’ın zamanın sonsuz hadiselerine remizlerle işaret ettiğini söyledikten sonra A’raf sûresinin ilk,¹⁹² Rûm sûresinin ilk dört,¹⁹³ Vâkıa sûresi 56/77. âyetlerinin buna örnek olduğunu ifade etmektedir. O, Sâd sûresinin ص وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿٢﴾ “Sâd. Öğüt veren Kur’ân’a yemin ederim ki, küfredenler, (iddia ettiklerinin) aksine, bir gurur ve tefrika içindedirler.”¹⁹⁴ meâlindeki âyetleri tefsir ederken, ilk iki âyetin harflerini birleştirmeden yazmış. Fakat bunların neye delalet ettiğini yazmamıştır. A’raf sûresindeki المص ile Rûm sûresindeki بضع kelimelerinden ise çeşitli tarihler elde ederek, Uzun Hasan’ın ülkesinin birliğini sağladığı tarih ile onun Fatih Sultan Mehmed’e karşı Otlukbeli savaşında yenildiği tarihi elde etmektedir.¹⁹⁵ Çok ilginçtir ki, Sâd sûresinin tefsirine baktığımızda ilk âyetin tefsirinin yerinde yaklaşık olarak iki varanın boş bırakıldığı görülmektedir.¹⁹⁶ Bitlisi’nin Sâd sûresindeki bu ilk âyetin tefsirinde Fatih Sultan Mehmed aleyhinde bazı yorumlarda bulunmuş olma ihtimali vardır. Bu yüzden müstensihler ilgili yeri boş bırakmış olabilirler. Aynı sûrenin ikinci âyetinin yorumu ise şöyle yapılmıştır: “Fakat inkâr edenler bir büyülenme ve ayrılık içindedirler.”¹⁹⁷ “Yani Rum’dan, Şam’dan, Mısır’dan ve daha başka yerlerdeki Arapların ve Acemlerin birkaç sene içinde bu devlete karşı çıkan, bozgunculuk çıkaran ve bu yöneticilere isyan eden muhalifler” demektedir.¹⁹⁸ Bu âyetin yorumundan önceki yerler boş bırakıldığı için burada sözü edilen devletin hangisi olduğu anlaşılmamaktadır. Bu nedenle siyasi bazı kaygılarla bu varakların

¹⁹² المص olan ilk âyete Bitlisi’nin zamanın sonsuz hadiselerine işaret eden anlamlar yüklemesi onun Kur’ân’ın her bir harfi ayrı bir manâya delalet eder görüşüne metodolojik olarak uygun olsa da bu harflerin anlamları konusunda Peygamberimizin bir şey söylememiş olması bakımından gerçeğe uymamaktadır.

¹⁹³ الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾

¹⁹⁴ Sâd, 38/1-2.

¹⁹⁵ Câmi’u’t-Tenzîl, C. IV, nr. 112, vr. 146b.

¹⁹⁶ Câmi’u’t-Tenzîl, C. IV, nr. 112, vr. 42b, 43ab.

¹⁹⁷ Sâd, 38/2.

¹⁹⁸ Câmi’u’t-Tenzîl, C. IV, nr. 112, vr. 43b. Tefsirin çeşitli varaklarında bazı yerlerin yarısının boş bırakıldığı görülmektedir. Bu boşluklarda herhangi bir bilginin bulunmadığı, boş yerlere düşülen “boş bırakıldı” anlamında بياض صحيح veya بياض صرف kayıtlarıyla anlaşılmaktadır. (Bkz. a.e., C. I, vr. 22b, 31b, 285b.) Fakat a.e., C. IV, vr. 42b-43ab’de bırakılan boşluklarda böyle bir kaydın yer almaması bu boşluklarda bazı bilgilerin bilinçli yazılmadığı anlamına gelebilir.

boş bırakıldığı düşünülebilir. Benzer bir karışıklığın Rûm sûresinin tefsirinde de olduğu görülmektedir. Bu sûrenin de ilk âyetlerinin tefsir edildiği sayfalar mevcut değildir. Ankebût sûresinin 29/55. âyetinden sonra, bu sûrenin devamı şeklinde, Rum sûresinin 30/26. âyetinden itibaren tefsire devam edilmiştir.¹⁹⁹

Bitlisi'nin bazı âyetlerin yorumunda, onun Akkoyunlu sultanları ile olan ilişkilerinin seyrini takip etmek mümkündür. Daha önce başka başlıklar altında ele aldığımız gibi²⁰⁰ onun “Allah bana hitap etti” dediği yerde “Ey Allah'ım Rüstem'e maddi saltanatı verdin manevî saltanatı da bahşet” diye bir istekte bulunması veya “Bir gün Uzun Hasan ile Dede Ömer Rûşenî'ye rastladım” demesi, tefsirinin mukaddimesinde İslâm ülkelerinin siyasi bir karışıklığın içinde bulunduğu bir sırada Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey'in ölümünün üzüntü verici olduğunu özellikle vurgulaması ve üzüntüsünü dile getirmesi onun aynı zamanda siyasi otorite ile olan yakınlığına birer delil olarak yorumlanabilir.

Bitlisî Bakara sûresi 2/221. âyetindeki “*Putperest kadınlarla evlenmeyin...*” ifadelerini tefsir ederken, Yahudiler, Üzeyr Allah'ın oğlu; Hristiyanlar da İsa Allah'ın oğludur dedikleri için müşrik kadınlar grubuna dahil olduklarını söylemektedir.²⁰¹ Bitlisî'nin istifade ettiği kaynakların²⁰² bazıları bu âyetin Maide sûresi 5/5. âyet ile nesh olunduğunu, bazıları ise söz konusu bu âyetle tahsis edildiğini söylerken Bitlisî, bu konuda hiçbir yorumda bulunmamıştır. Onun yaşadığı dönemde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kendi dininde kalmak ve dinini serbestçe yaşayabilme şartıyla bir Hristiyan prenses ile evlendiğini düşündüğümüzde, Bitlisî'nin bu evliliğe sıcak bakmadığı yorumu yapılabilir.

B. Burçların İnsan Karakteri Üzerindeki Etkisi

Burç sözlükte ortaya çıkmak, yükselmek veya bir şeyi çevrelemek mânalarına gelen برج (berece) fiilinden türeyen bir isimdir.²⁰³ Terim olarak ise güneşin bir yılda

¹⁹⁹ Câmî'ü't-Tenzîl, C. III, nr. 111, vr. 233a.

²⁰⁰ Bkz. Tezimiz 3. bölümü “Bitlisi'nin Şathiyyât Kabilinden Yorumları” başlığı.

²⁰¹ Câmî'ü't-Tenzîl, C. I, vr. 119b.

²⁰² Zemahşerî, Keşşâf, C. I, s. 431; Beyzâvî, Envâr, C. I, s. 124-125.

²⁰³ Luîs Ma'lûf, el-Müncid fi'l-Luga, y.y., Fetâhî Yay., hicri 1374, s. 31.

belli bir yörüngeyi takip ederken yörünge boyunca uğradığı düşünülen on iki takımyıldızından her birine verilen isimdir.²⁰⁴

İnsanoğlunun gökyüzüne ve burçlara ilgisi çok eski tarihlere uzanmaktadır. Elimizdeki yazılı kaynaklara göre burçlarla ilgili bilgiler, ilk kez Sümerler'e ait çivi yazılı tabletlerde geçmektedir. Bunun yanı sıra Akkadca, Elamca ve Hititçe metinlerinde de Burçlarla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Asurlulara ait kral kütüphanesinde bulunan metinlerde, Tanrı Marduk'un yörüngeyi on iki burca böldüğü anlatılmaktadır. Bu erken devir metinlerinde yer alan bilgilere göre bu burçların, aynı zamanda hareketleri ile yeryüzündeki hayatı etkilediğine inanılırdı. Bu nedenle Mezopotamya geleniğinde de insanlar hangi burcun altında doğarlarsa o burcun tanrısının etkisi ve himayesinde olduğuna inanılırdı. İslâm öncesi dönemde daha çok burçların insan üzerindeki etkileri işlendiği görülmektedir. Bunun sebebi gök cisimlerinin tanrı olarak telakki edilmesi idi.²⁰⁵ İslâmî dönemde ise Müslüman bilginler, namaz vakitleri ile kıblenin belirlenmesi gibi ihtiyaçların karşılanması amacıyla astronomi ile ilgilenmişlerdir. Müslümanlar, İran ve Hint kaynaklarından sonra, Grek kaynakları ile tanışmışlardır.²⁰⁶ *Asronomia* ve *astrologia* terimleri Grekçe'de birbirinin yerine kullanıldığı için Arapça ve Farsça'da da bu iki terim arasında belirgin bir fark bulunmuyordu. Bazı filozoflar astronomiyi matematiğin, astrolojiyi ise tabiat felsefesinin veya bazen de gizli ilimlerin bir dalı olarak sınıflandırmışlardır. Bu yüzden klasik metinlerde müneccim teriminin geçtiği yerlerde astronomların mı veya astrologların mı kastedildiğini belirlemek zordur.²⁰⁷ İslâm astrolojisinin kaynakları büyük ölçüde Grek eserleridir. Bunların arasında Sidonlu Dorotheus, Batlamyus, Antiochus gibi isimleri saymak mümkündür. Bunun yanında Grekçe metinlerin ve Hint astrolojisine ait eserlerin Pehlevice'ye yapılmış tercümelerinden oluşan Sâsânî yazıları da İslâm astrolojisine kaynaklık etmiştir. Çoğu Müslüman düşünür, astrolojinin yalnızca kozmolojik düzeni ilgilendiren

²⁰⁴ Kürşat Demirci, "Burç", **DİA**, C. VI, s. 421.

²⁰⁵ Demirci, "Burç", s. 421-422.

²⁰⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm ve Bilim: İslâm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 96.

²⁰⁷ Nasr, **İslâm ve Bilim**, s. 95.

yönüyle ilgilenmişlerdir. Bundan dolayı da astroloji ile gelecekte meydana gelecek olayları haber vermek hususunda tereddütlerini belirtmişlerdir.²⁰⁸

İslâm bilginlerinin bu tereddütlerine rağmen Bitlisî'nin burçlarla ilgili yorumları bir hayli ilgi çekicidir. Mesela o, وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler...”²⁰⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken, kocası ölen kadının dört ay on gün beklemesinin hikmetini şöyle açıklamaktadır: “Bu süredeki amaç, rahmin temiz olduğunu anlamamız ve neseplerin birbiriyle karışmasını önlemektir. Bunun sırrı şudur: Ölüm hayatın zıddıdır. Bu hayat da yani kadının, rahminde bir canlı olup olmadığını anlamak ancak bu müddet ile anlaşılır. Çünkü âyette Allah şöyle buyuruyor: “*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.*”²¹⁰

Bitlisî'ye göre yukarıdaki âyette sözü edilen dönüşümler ancak bu süre içinde, yani dört ay on gün içinde olabilir. Çünkü “Allah gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir”²¹¹ Bitlisî, yukarıda geçen Mü'minûn sûresi 23/12-14. âyetlerdeki yaratılış aşamalarının her birisinin yıldızlara tevdi edildiğini söyleyerek ilginç bir görüş serd etmektedir.²¹² Ona göre “Allah'ın gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetmesi” demek işlerin yıldızlara tevdi edilmesi demektir. Allah “nütfe'nin idaresini” ve nütfe'deki değişiklikleri kırk gün boyunca Zuhâl yıldızına; ‘alak’ın tedbirini Müşteri yıldızına; yine aynı şekilde, mudğa'nın tedbirini ve cüzlerinin tafsilini, organlara taksimini ve tasviri işini de, Merih yıldızına tevdi etmiştir. Sonra

²⁰⁸ Nasr, **İslâm ve Bilim**, s. 127.

²⁰⁹ Bakara, 2/234.

²¹⁰ Mü'minûn, 23/12-14.

²¹¹ Secde, 32/5.

²¹² Aynı görüşünü yaratılış aşamalarının anlatıldığı Hac sûresi, 22/5. âyetin tefsirinde de dile getirmektedir. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 161b)

tedbir Güneşe geçtiği zaman on gün içinde ona ruh üflenmiş olur. Bu sürelerin toplamı dört ay on gündür. Buna Peygamberimiz şöyle işaret etmiştir. “Allah sizden birinizin yaratılışını ana rahminde 40 gün nütfe halinde toplar, kırk günde alaka, kırk günde de mudğa şeklinde toplar sonra ona dört kelime ile birlikte dört melek gönderir.”²¹³ Bitlisî’ye göre, ana rahmindeki nutfe burçların etkisindedir. Onun ana rahmindeki nutfenin her bir yaratılış safhasına karşılık bir burcun bulunduğunu söylemesi son derece ilginçtir. Bitlisî, وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”²¹⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken de burçların ana rahmindeki ceninin üzerindeki etkisini tekrarlamaktadır.²¹⁵ Bunun yanı sıra Bitlisî, yıldızların ve burçların, Hz. Âdem’in yaratılışı esnasındaki konumlarının, onun karakteri üzerinde de etkili olduğunu ileri sürmektedir.²¹⁶ Bitlisî فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجَسٌ “...Artık onların peşini bırakın. Çünkü onlar pistir...”²¹⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken pis anlamına gelen رَجَسٌ (pis) kelimesini نجس (necis) şeklinde açıklayarak, “onların ameli çirkin, talih yıldızı da necistir” demektedir.²¹⁸ O, bu yorumuyla müşrüklerin pis olmasını onların ana rahmindeyken yıldızların etkisine bağlamaktadır.

Oysaki burçların insan karakteri ve davranışları üzerindeki etkisine inanmak İslâm’ın ilahî iradeye atfettiği mutlak hâkimiyet prensibi ile bağdaşmamaktadır. Buna rağmen mutasavvıfların bir kısmı burçları astrolojik sistemle buna bağlı semboller, kâinatı bütünüyle kavramaya imkân veren bir cazibeye sahip olması dolayısıyla ilgiyle karşılaşmışlardır.²¹⁹ Bitlisî’nin bu konuda İhvân-ı Safâ’dan etkilendiği açıktır. Çünkü onlara göre nütfenin ana rahmine düşmesinden itibaren her

²¹³ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 126a; C. IV, vr. 191a. (Hadis için bkz. Buhârî, Enbiyâ, 60/1, h. no: 3332, II/451).

²¹⁴ Nahl, 16/78.

²¹⁵ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. III, vr. 68ab.

²¹⁶ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. I, vr. 57a.

²¹⁷ Tevbe, 9/95.

²¹⁸ Câmi‘u’t-Tenzîl, C. II, vr. 163b. Söz konusu ifadeler şöyledir: (إِنَّهُمْ رَجَسٌ: نجس وعملهم قبيح وكوكب) (طالعهم نجس)

²¹⁹ İlhan Kutluer, “Burç”, İslâm Literâtüründe Burç, DİA, C. VI, s. 424.

bir ayda ceninin idaresi, bir yıldıza tevdi edilir.²²⁰ Bitlisî'nin İhvân-ı Safâ dışında başka İslâm filozoflarının da etkisinde kaldığı, onun bazı açıklamalarından anlamak mümkündür. Çünkü o, filozofların, zamanın olaylarının feleklerin ve yıldızların konumlarına bağlı olduğunu ve bütün bunların da Fâil-i Muhtâr'ın takdiri ile meydana geldiğini ifade ettiklerini aktarmaktadır.²²¹ Bitlisî'nin sözünü ettiği filozoflardan biri, benzer görüşlere sahip olan İslâm filozofu Kindî olabilir. Çünkü İslâm filozofları, Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini, Yeni Eflatuncu yorumlarla geliştirerek feleklerin dönüşü ile ay altı âlemindeki fizikî değişmeler arasında illiyet fikrine dayalı bir irtibat kuran bazı sistemler geliştirmişlerdir. Mesela Kindî'ye göre feleklerin konum ve hızları yeryüzündeki oluş ve bozuluşun yakın sebeplerini teşkil eder. Bu değişmeler dört unsurda meydana gelerek iklimlerde, türlerde, ahlâk ve karakterlerde farklılığa sebep olmaktadır. Ancak İslâm filozoflarına göre bu değişimler hiçbir zaman, kâinata bu düzeni koyan Allah'ın irade ve yönetiminden bağımsız değildir. Çünkü felekler bu yüce kudret karşısında secde halindedirler. Bu secde de itaat anlamına gelmektedir.²²²

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, İsrâkîliği bilmeyenin, eserlerini anlayamayacağını söylemektedir. Onun tefsirinde İran, Hint, Yunan vb. düşüncelerin ve kültürlerin izine rastlamak bu yüzden şaşırtıcı değildir. Çünkü İsrâkî Felsefe'nin kaynağı için farklı görüşler ileri sürülse de, İslâmî kaynakların yanında kadîm İran hikmeti, Platon'un fikirleri, Yeni Eflatunculuk, Hermes, Sâbiîlik ve Hint metafiziğinin, bu felsefenin kaynakları arasında yer aldığını söyleyenler olmuştur.²²³ Bitlisî'nin, burçların insan karakteri ve davranışları üzerindeki etkisi ile ilgili görüşlerinin kökeninde de İsrâkîliğin izleri olduğu görülmektedir. Çünkü işrâkî felsefe akımının kurucusu Sühreverdî el-Maktûl'e (ö. 587/1191) göre, felekî hareketlerin yenilenmesi ile işrâk yenilenir. İsrâkın yenilenmesi ile de hareket

²²⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, çev. Abdullah Karaman, İsmail Çalışkan vd., İstanbul, Ayrintı Yay., 2013, C. II, s. 291-300. (İbn Hazm İhvân-ı Safâ'nın yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerini şirk ile itham etmiştir. (Bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", **DİA**, C. XXII, s.5.)

²²¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 35b.

²²² İlhan Kutluer, "Felek", **DİA**, C. XXII, s. 303.

²²³ İsmail Erdoğan, "İsrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri", **Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 8, (2003), s. 166, (S.159-178)

yenilenir ve devam eder. Böylece felekî hareketler ile süflî âlemde hâdiselerin meydana gelişi birbirini izler. Ancak feleklerin hareketleri âlemdeki hâdiseleri icat edici değildir. Fakat eşyanın istidâtlarını meydana çıkarır.²²⁴ Bitlisî'nin de felekî hareketlerle ana rahmindeki ceninin karakteri arasında irtibat kurması gözden kaçmamaktadır.

Yine Bitlisî, çok ilginç bir şekilde “*Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriyi çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de sayısız rızık verirsin*”²²⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken “Allah’ın, âlemin idaresini ve nizamını göklerin, gezegenlerin ve gece ile gündüzün birbirini takip etmesine ve güneşin hareket hususiyetine tevdi ettiğini söylemektedir.”²²⁶ Ancak Bitlisî, bu görüşünden sonra Güneş’in hareketleri ile gece ve gündüz sürelerinin enlemlere göre değişmesini bilimsel bir şekilde izah etmektedir. Bu açıklamalarından onun, Allah’ın kâinatın işleyişi için belirlediği düzeni kastetmiş olduğu sonucu da çıkarılabilir.

Bitlisî'nin bu düşüncesinin oluşmasında, Hermesçiliğin de etkisinin olduğu düşünülebilir. Çünkü İslâm kültüründe Hermes’in karşılığı Hz. İdrîs’tir. İşrâkî filozoflar da Hermes’i ya da İdrîs peygamberi hikmetin kaynağı, filozofların ve bilgelerin ilki saymaktadırlar.²²⁷ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bitlisî'nin bizzat kendisi, İşrâkîliği bilmenin öneminden bahsetmektedir. İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdi de kendi düşünce silsilesini verirken, hikmet geleneğinin kendisine geldiği kanalların başında, Hermes’i saymaktadır.²²⁸ Aynı şekilde Bitlisî, mürşid-i kâmilin taşınması gereken şartları sıralarken, keşif sahibi olması gerektiğini vurgulamakta ve bu tür bir keşfin ilk defa peygamberlerde zühûr ettiğini, bu peygamberlerin başında da Hz. İdrîs’in geldiğini söylemektedir. Bunun yanı sıra o, Hz. İdrîs’in göğe çıktığını, yıldızlarla birlikte yörüngelerinde 30 yıl dolaştığını daha

²²⁴ İbrahim Agâh Çubukçu, “Suhreverdi ve İşrakiye Felsefesi”, **AÜİFD**, C. XVI, yıl, 1968, s. 181. (S.177-200).

²²⁵ Âl-i İmrân, 3/27.

²²⁶ **Câmi‘u’t-Tenzîl**, C. I, vr. 156b. Söz konusu ifadeler şöyledir: **فَلَاِنَّ اللهَ فَوْضَ تَدْبِيرِ الْعَالَمِ وَنَظَامِهِ إِلَى تَحْرِيكِ السَّمَوَاتِ وَالْكَوَاكِبِ**

²²⁷ Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, **DİA**, C. XVII, s. 232.

²²⁸ Kılıç, “Hermes”, s. 232

sonra tekrar yeryüzüne inerek orada gördüklerini anlattıklarını iddia etmektedir.²²⁹ Hz. İdrîs'in göğe yükselebilmek keyfiyetini onun bedeninin, cennetin toprağından yaratılmış olmasına bağlayan Bitlisî,²³⁰ bu görüşünü "hükiye" kaydıyla şöyle bir olaya dayandırmaktadır: "Anlatılır ki İdrîs peygamber âlem-i histen âlem-i kuds'e çekilerek Zuhal yıldızının merkezine (yörüngesine) oturmuştur. Zuhal yıldızı ile birlikte otuz sene o yörüngede dolaşarak, seyyare yıldızların halleri, hareketleri, durumları, kemmiyetleri ve keyfiyetleri onda inkişaf etmiştir. Bundan sonra o tekrar his âlemine dönmüş ve orada gördüklerini anlatmıştır.²³¹ Bitlisî aynı bilgileri وَادُّكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسُ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا "Kitapta İdrîs'i de an. Hakikaten o, pek doğru bir insan, bir peygamberdi. Onu üstün bir makama yücelttik"²³² meâlindeki âyetleri tefsir ederken de aktarmaktadır.²³³

C. Tefe'üle Cevaz Vermesi

Arapça iyimser olmak anlamındaki فَال (fe-e-le) fiilinden türeyen تَفَاءَل kelimesi, bir şeyi iyiye ve hayra yormak anlamına gelmektedir. Hasta olan birisinin, başkasından Ya Sâlim! diye bir hitabı duyduğunda, iyileşeceğine yorması buna örnek olarak verilebilir.²³⁴ İyimserlik anlamındaki fal kelimesi zamanla gerçek anlamının dışında "gelecekte olacak işlere ait işaret" anlamında kullanılmıştır.²³⁵ Özellikle kişinin kaderini, talihini ve geleceğini ilgilendiren konularda ipuçları bulabilmek maksadıyla

²²⁹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 238ab.

²³⁰ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 128a. Bitlisî "Şüphesiz, Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmrân ailesini (soyunu) seçip âlemlere üstün kıldı." (Âl-i İmrân, 3/33) meâlindeki âyeti tefsir ederken soyun seçilmesini peygamberlerin bedenlerinin cennetin toprağından yaratılmış olmak ile açıklamaktadır. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 161a.) Elmalılı ve Süleyman Ateş buradaki seçmeyi ıstıfa kanunu ile açıklamaktadırlar. Onlara göre Yüce Allah, âlemi bir tekâmül kanununa göre yaratmıştır. Bu kanuna göre beşer cinsi (âdem) bütün mevcudâtın içinden süzülerek yaratılmıştır. Yani önce anorganik maddeler yaratılmış. Bunlar süzülerek bitkiler vücuda getirilmiş. Bitkileri de olgunlaştıra olgunlaştıra canlılar yaratılmış, canlılar da geliştirilerek Âdem ortaya çıkarılmıştır. (Bkz. Ateş, **Çağdaş Tefsir**, C. I, s. 461; Elmalılı, **Hak Dîni**, C. II, 308-315.)

²³¹ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 238ab. Bitlisî ayrıca, Hz. İdrîs'in ilm-i nücûmu, hikemi ilimleri, hendese, matematik ve musiki ilimlerini vahiy ile aldığını da söylemektedir. (Bkz. **Câmi'u't-Tenzîl**, C. I, vr. 115b.)

²³² Meryem, 19/56-57.

²³³ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. III, vr. 128a.

²³⁴ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, Fe-e-le md. s. 3335; Luîs Ma'lûf, **el-Müncid fi'l-Luga**, y.y., Fetâhî Yay., hicri 1374, s. 566.

²³⁵ Halil Ersoylu, "Fal, Falnâme ve 'Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan'", **İslâm Medeniyeti**, C. V, S. 2, 1981, s. 69.

çeşitli metotlar kullanılarak kehanette bulunmak anlamını kazanmıştır.²³⁶ Osmanlıca'da tefe'ül kelimesi bazı hâdiseleri, tevâfukları uğurlu saymak anlamında kullanılmıştır. Mesela bir kitabı rast gele açarak ilk tevâfuk eden yeri okuyup ona dikkat ederek onu uğurlu saymak gibi. Bu kelimenin zıddı teşe'ümdür.²³⁷ Bunun en yaygın çeşidi Kur'ân falı da denilen Kur'ân ile tefe'ülde bulunmaktır. Ancak Kur'ân'da kâfirler, müşrikler, Hıristiyanlar, Yahudiler vb. inanç grupları şiddetle eleştirildiği için bazı İslâm ulemâsı bunu hoş karşılamamıştır. Çünkü böyle bir durumda karşılaşılan olumsuz ifade insanı ye'se sürükleyebilir. Günümüz Türkçesi'nde ise tefe'ül kelimesi fal açma, fala bakma, birşeyi uğurlu sayma ve hayra yorma anlamlarında kullanılmaktadır.²³⁸ Tefe'ülü caiz görenler, Peygamber Efendimiz'in Hudeybiye seferinde Süheyl b. Amr'ın ismiyle tefe'ülde bulunmasını delil olarak kullanmaktadırlar. Bilindiği gibi Hudeybiye'de Müslümanlar Kureyş ile antlaşma imzalamak zorunda bırakılmıştır. Antlaşmanın şartlarını görüşecek Kureyş heyetinin başında Süheyl b. Amr'ın olduğu duyulunca, Hz. Peygamber uysallık ve yumuşaklık ifade eden (Süheyl) ismiyle tefe'ül ederek ashabına: "Artık işiniz kolaylaştı!" buyurmuştur.

Tarih boyunca fal ve falcılara insanların ilgisi eksik olmamıştır. Ne yazık ki İslâm toplumlarında da bu ilgi hep var olmuştur. Kültür tarihimizde bir bakıma fal çeşidi olan veya kitap falı diye adlandırılan tefe'ül bunun bir çeşididir. Söz konusu kitap falı, Kur'ân ile yapıldığı için, buna dini bir veçhe de katılmıştır. Bu nedenle bazı tasavvuf erbabının da buna tevessül ettiği müşahede edilmektedir. Mesela Niyâzî Mısırî, bazen bir olayın âkibetinin ne olacağına dair Kur'ân ile tefe'ülde bulunmakta ve karşısına çıkan âyetten, ebced hesabına göre bir takım hesaplar yaparak öngörülerde bulunmaktadır.²³⁹

Bazı dinlerde din adamları aynı zamanda kâhinlik de yapmıştır. Bazı belgelere göre, milattan önce 4000 yıllarında Mısır'da, Çin'de, Bâbil'de ve Kalde'de falcılık-

²³⁶ Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 125.

²³⁷ (Çevrimiçi): <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=tefe%FCI&t=%40> 03.08.2015.

²³⁸ Komisyon, **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu, 1998, s. 2166.

²³⁹ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 139.

kâhinlik yapıldığı tespit edilmiştir. Falın en eski menşeyinin Mezopotamya olduğu tahmin edilmektedir²⁴⁰ Bu nedenle Bitlisî'nin, Kur'ân'ı tefsir ederken bu konuyu işlemiş olması ve bir anlamda da hoşgörü ile karşılanamayacak kadar, Kur'ân fâlına bazı kayıtlarla cevaz vermesi, onun içinde yetiştiği ortamın kültürel etkileşimi ile açıklanabilir.

İslâm dini Cahiliye adetlerinden biri olan şans okları ile (أزلام) fal tutup işe koyulmayı şiddetle yasaklamıştır.²⁴¹ Böyle bir uygulama hem tevhid akidesini zedelemekte hem de insanı gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoymaktadır. Hz. Peygamber'in Câhiliye dönemi Arap toplumunda görülen kuşların sesleri ve hareketleri ile uğursuz anlamlar çıkarma veya çakıl taşı, nohut, bakla vb. nesnelerle tefe'ülde bulunmayı yasakladığı bilinmektedir.²⁴² Buna rağmen İslamî dönemde en yaygın fal türü olan ve hakkında pek çok eser yazılmış bulunan fal çeşidi, Kur'ân veya kitap falıdır.²⁴³ Bu tür faaliyetlerin, ilmî ve fikrî hayatın durakladığı devirlerde arttığı görülmüştür. İran'da basılan bazı Mushafların sonuna, beş on sayfalık falnamelerin veya fal değerlendirme cetvellerinin eklendiği görülmüştür.²⁴⁴

El falı çeşidi de yaygın olan bir geçmiş ve geleceği okuma biçimidir. Bitlisî, el falını andıracak şekilde, insanın elinde, ayağında, alnında, gözünde ve burnunda veya vücudunun herhangi bir yerinde bulunan çizgilerin geçmiş, gelecek ve hal ile ilgili bilgiler içerdiğini söylemektedir. Kâinata büyük bir insan nazarıyla bakan Bitlisî ondaki felekleri ve içindeki yıldızları, gezegenleri, unsurları ve içinde olup biten her şeyi ile evrendeki oluşlara işaretler olduğunu savunmaktadır. Allah'ın bunun içine, pek çok ilmi, esrarı, hikmeti, nuru ve sonsuz anlayışları yerleştirdiğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın kelâmı bu ilimlerin tamamını kapsamaktadır. Çünkü âyette “*onun*

²⁴⁰ Mehmet Aydın, “Fal”, **DİA**, C. XII, İstanbul, 1993, s. 135.

²⁴¹ “Ey iman edenler! (Akli örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” (Mâide, 5/90), “...dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...” (Mâide, 5/3)

²⁴² Aydın, “Fal”, s. 139.

²⁴³ Kur'ân veya Kitap falı, daha çok gözü kapalı olarak Kur'ân'ı veya söz konusu kitaplardan birini açarak yedi sayfa gerisinden ilk göze çarpacak âyeti veya sayfayı okumak şeklinde uygulanmıştır. (Bkz. Aydın, “Fal”, s. 139)

²⁴⁴ Halil Ersoylu, “Fal, Falnâme ve ‘Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan’”, s. 73.

ilminden hiçbir şey gizli kalmaz ne yerde ne de gökte ne küçük ne de büyük”²⁴⁵ buyurulmaktadır. Bitlisî Kur’ân’ın mucizevî oluşunun iki yönünün bulunduğunu söyleyerek geleceğe dair bilgiler içermesi ile şöyle bir ilgi kurmaktadır:²⁴⁶ Ona göre bu mucizevî yönün birincisi, Kur’ân’ın güzel nazmı, belagatı ve fesahatıdır. Bu konuda Kur’ân öyle bir mertebeye ulaşmış ki ona ulaşmak imkânsız olmuştur. İkincisi ise Kur’ân’ın ezelden ebede, zamanın sonsuz hadiselerini ve ilâhî hakikatleri kapsayan bir kitap olmasıdır. Bitlisî’ye göre Kur’ân’ın sadece her âyetinin ve kelimesinin değil, her harfinin sûret, hey’et, aded, yazı, mucize, mucize sayısı ve mucizelerin sayılarını açıklama olmak üzere yedi iç yüzü vardır. Bunlar vücûd mertebelerini ve bu mertebelerdeki ‘âbid ve Ma’bûd’un hallerinin mücmel ve mufassal olarak ortaya çıkışını müjdelemektedir.²⁴⁷ Bitlisî’nin, bu bilgileri Kur’ân’ın i’câz yönünü anlatırken aktarması ilginçtir. O "قال الصادق" diyerek Ca’fer Sâdık’tan şu sözü nakletmektedir: “Kur’ân’da ibare ve işaret tekrarı yoktur. Her âyet ve kelime ayrı bir manaya farklı bir şekilde delalet etmektedir. Bunun için Kur’ân’a karşı çıkanlar ve onun bir benzerini getirmek isteyenler olduğu halde, bir benzeri getirilememiştir.”²⁴⁸

Bitlisî “...dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...”²⁴⁹ melindeki âyeti tefsir ederken, bazı şartlarla tefe’üle cevaz vermektedir. O, fal okları ile kısmet aramanın âyetteki ifadesi ile fıkı olduğunu, çünkü bunun gayb alanına girdiğini, gayb bilgisinin de sadece Allah’ın bilgisine has olduğunu söyledikten sonra, istihâre ve kitap ile tefe’ülde bulunmanın, Allah’tan bilgi ve hayırlısını istemek (isti’lâm) olduğunu ifade etmektedir. Bitlisî’ye göre, şayet bir müneccim veya remil falı yapan ve kehanette bulunanlar elde ettikleri her bilginin yalnızca Allah’tan olduğuna ve müsebbibü’l-esbâbın O olduğuna

²⁴⁵ Yunus, 10/61.

²⁴⁶ Söz konusu ifadeler şöyledir: *العلم أن كون القرآن معجزاً لأمرين أحدهما أنه بلغ في حسن النظم في مراتب البلاغة ومناقب الفصاحة والصناعة إلى حد امتنع الصعود إليه. الثاني أنه مشتمل على بيان الحقائق الإلهية و الحوادث الزمانية الغير المتناهية من الأزل إلى الأبد. فإن كل آية وكلمة بل كل حرف بحسب الصورة والهيئة والعدد والوزير والبيئات وعدد البيئات وبيئات عدد البيئات إلى سبعة أبطن بشر إلى مراتب الوجود وظهورات ما فيها من أحوال العابد والمعبود و أطوار ما اشتملت هي عليها مجملاً و مفصلاً.*

²⁴⁷ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 40a, 40b.

²⁴⁸ *Câmi’u’t-Tenzîl*, C. I, vr. 40a, 277a.

²⁴⁹ Mâide, 5/3.

inanırlarsa, bu inanç keşif ehli, ilim ve irfan erbabının katında en doğrusudur ve imana da uygundur.²⁵⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî, ana rahmindeki nütfenin ve ceninin yıldızların hareketlerinin etkisinde olduğunu savunmaktadır. Onun yıldızlar ve burçlar ile ilgili bu kanaatinin, fal ve tefe'ül ile ilgili yaklaşımını da şekillendirdiği düşünülebilir. Çünkü o En'am sûresindeki Hz. İbrahim ile ilgili âyetleri²⁵¹ tefsir ederken müneccimlerin ve kâhinlerin Nemrud'a, bu sene içinde doğacak bir çocuğun, saltanatına son vereceğini söylediklerini aktardıktan sonra; onlar (müneccimler ve kâhinler) bunu nübüvvet ışığından elde etmişlerdir, diyerek nerede ise müneccimlerin ve kâhinlerin söylediklerini vahiyle elde edilen bilgilerle eş değerde görmektedir.²⁵² Yine o, *عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ* *يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* *"O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır. Çünkü O, bunun önünden ve ardından gözcüler salar."*²⁵³ meâlindeki âyetleri tefsir ederken, bu âyetin maksadının, gaybî şeyleri ve zamanın hadiselerini, Peygamberler dışında kimsenin bilemeyeceğini bildirmek değildir, demektedir. Ona göre, bilakis kâhinler, müneccimler, reml atanlar (kum falı), meczublar ve daha bunun dışında başkaları da gaybî şeyleri bilebilir.²⁵⁴ Bitlisî pek çok defa yaptığı gibi burada da Hz. Ali'nin bazı sözlerini kendisine dayanak yapmaktadır. Buna göre o, şöyle demiştir: "Gaybın anahtarları yanında olan benim, bundan dolayı Muhammed'den sonra benden başkası gaybı bilemez. Ben her şeyi bilirim ve ben levh-i mahfuzum. Bana arşın altında ve üstünde olan şeyleri sorun. Bana dilediğinizi sorun." Ayrıca Bitlisî müneccimlerin ay

²⁵⁰ Câmî'u't-Tenzîl, C. I, vr. 278ab.

²⁵¹ Enâm, 6/74-80

²⁵² Câmî'u't-Tenzîl, C. II, vr. 47b. Söz konusu ifadeler şöyledir: *وَهُمْ قَدْ أَخَذُوا ذَلِكَ عَنْ مُشْكَاةِ النَّبَوَةِ* (Bu düşünce aynen Begavî ve Sa'lebî'de de mevcut oradaki ifade ise şöyledir. *إِنَّهُمْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي كُتُبِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ*)

²⁵³ Cin, 72/26-27.

²⁵⁴ Bitlisî'nin ifadeleri şöyledir: *واعلم أنه لا بد من القطع بأنه ليس مراد الله من هذه الآية أن لا يطلع على شيء من المغيبات من الحوادث الزمانية والحوادث السبحانية إلا الرسل فقط بل يقع من غيرهم كالأولياء والكاهنين والمنجمين والرمالين والمجذوبين وغير ذلك.*

ve güneş tutulmalarının vaktini bildirmelerini de bu kategoride değerlendirmektedir.²⁵⁵

İnsanoğlunun geleceği bilme merakı, arz talep dengesi içinde zamanla pek çok ilim dalının ortaya çıkmasına dayanak oluşturmuştur. İlm-i cifr, ilm-i remil, İlm-i Tefe'ül, İlm-i nücûm, İlm-i Kef, İlm-i Kiyâfet, İlm-i sima, İlm-i iyâfe vb. bunlardan bir kaçıdır. Bitlisî'nin Kur'ân ile tefe'ülde bulunmaya cevaz vermesi ile İlm-i tefe'ülü; insanın avuç içinde ve simasında geleceğe dair işaretler barındıran çizgilerin olduğunu kabul etmesi ile İlm-i Kef, İlm-i sima; burçların insan karakteri üzerinde etkisinin olduğunu söylemesi ile İlm-i nücûmu; bazı harflere ebced hesabıyla değerler verip geleceğe dair haberler vermesi ile de İlm-i cifri kabul ettiğini göstermektedir. Aslında derin bir Astronomi bilgisine sahip olan Bitlisî'nin Astroloji ile ilgilenmemiş olması düşünülemez. Gerekçesi ne olursa olsun yukarıda anılan İlm-i cifr, İlm-i tefe'ül vb. gibi ilimler geleceği bilme iddiasını içinde barındırdığı için, Kur'ân'ın, yerde ve göklerdeki bilgiyi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini vurgulayan âyetlerine aykırıdır.²⁵⁶ Bu âyetlere ve yukarıda sözü edilen Cin sûresi 26-27. âyetlerine rağmen Bitlisî'nin müneccimlerin, kâhinlerin vb. kişilerin de gaybî bilgilere muttali olabileceklerini düşünmesi, İslâm'ın inanç esasları ile hiçbir şekilde telif edilememektedir. Zira yukarıda sözü edilen Cin sûresi 26-27. âyetler, geleceği Allah'ın elçilerinin dışında başka varlıkların yani cinlerin bilebileceği iddiasını çürütmek için gelmiştir.

Dünden bugüne pek çok farklı uygulama biçimiyle karşımıza çıkan bu tür geleceği okuma veya yorumlama çabaları, zaman içerisinde pek çok edebî türün ortaya çıkmasına da dayanak oluşturmuşlardır.²⁵⁷ Bugün yazma eser

²⁵⁵ **Câmi'u't-Tenzîl**, C. IV, vr. 195b.

²⁵⁶ “De ki: ‘Götekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirler.’” (Neml, 27/65), “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi bilir. Gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilir. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir.” (Tegâbün, 64/4), “Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dahilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.” (En'âm, 6/59)

²⁵⁷ Yusuf Ziya Sümbüllü, “İlm-i Tefe'ül ve Tefe'ül-nâme (Kur'ân Falı) Üzerine Bir Değerlendirme”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2008, cilt: I, sayı: 2, s. 385.

kütüphanelerimizde müellifi belli olmayan pek çok eserin yanında, Hz. Ali olmak üzere özellikle Ca'fer Sâdık'a atfedilen Kur'ân falı, ilm-i cıfr, tefe'ülnâme ve falnâme tarzında pek çok eser bulunmaktadır.²⁵⁸ Bu durum geçmişten günümüze Kur'ân falına olan ilginin bir tezahürüdür.

D. Vefk

Vefk (الوفاق) sözlükte iki şey arasındaki uyumluluk veya iki şeyin birbirine mutabık olması anlamına gelmektedir.²⁵⁹ Terim olarak ise harf ve sayıların çeşitli sıhrî anlamlar taşıdığına inanıldığı için kare ve dikdörtgen şekillerin içine bu harflerin ve sayıların belli zaman dilimlerinde yazılması uygulamasına verilen addır.²⁶⁰ Bu uygulamaya kötülüklerden korunma, evlenemeyen kızların kismetlerinin açılmasını sağlama, birinin sevgisini celbetme, iki kişinin arasına kin ve nefreti koyma vb. amaçlarla başvurulur.²⁶¹ Bu inancın temelini milattan öncesine kadar götürenler olmuştur.²⁶² İslâm kültüründe ise vefklerin ilk örneklerine Câbir b. Hayyân ile İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde görülmektedir.²⁶³

Bitlisî de hem tefsirinde hem de başka eserlerinde, halk kültüründe ve diğer din ve inançların içinde yer alan, geometrik şekillerle belirli amaçlara ulaşmayı sağlayan bu tür yorumlara yer vermiştir. Vefk, tılsım ve bedûh²⁶⁴ olarak adlandırılan bu uygulamaların, İslâmî bir temeli olmadığı açıktır. Bu konu İslâm âlimlerince reddedilmesine rağmen folklorda ve halk inançlarında yaşatılmış; konu havâs literatüründe yer almış ve bu uygulamalar devam edegelmiştir.²⁶⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi Bitlisî de İhvân-ı Safâ ve hurûfîler gibi 9 sayısı ile Âdem ismi arasında sayısal değer itibarıyla bir ilgi kurmaktadır. 1-9 arasındaki sayıların veya ebced hesabına göre harf karşılıklarının, bir karenin içine yazılıp buna

²⁵⁸ Bu konu ile ilgili olarak birkaç örnek için bkz. Âlim Yıldız, "İslâmî Türk Edebiyatında Kur'ân Falları", **I. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu**, 29-30 Nisan 2012 İstanbul, s. 195-232.

²⁵⁹ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, V-F-K md.; Ma'lûf, **el-Müncid**, s. 911.

²⁶⁰ İlyas Çelebi, "Vefk", **DİA**, C. XLII, s. 605.

²⁶¹ Çelebi, "Vefk", s. 605.

²⁶² Bu konuda Elâtun'a da bir eser nispet edilir. (Bkz. Çelebi, "Vefk", s. 606)

²⁶³ Çelebi, "Vefk", s. 606.

²⁶⁴ Eskiden kullanılan bir tılsım çeşidi (Cengiz Kallek, "Bedûh", **DİA**, C. V, s. 336-337)

²⁶⁵ Çelebi, "Vefk", s. 606.

çeşitli anlamlar yükleme inancı, eski Çin'e kadar uzanmaktadır. Bir anekdotta anlatıldığına göre eski Çin'de M.Ö 2205-2198 yılları arasında adaletiyle şöhret bulmuş imparator Yu, bir gün derin düşüncelere dalmış bir şekilde nehir kenarında otururken, Hi adında tanrısal bir kaplumbağa gözüktür. Kaplumbağanın sırtında modern sayılara çevrilirse şöyle gözüken sayılardan oluşan bir şeklin varlığı dikkat çeker.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Sayıların, eski Çin'de çok değer verilen 5'in çevresinde öbeğlendiği hemen görülmektedir. Bütün yatay ve dikey satırların toplamı, köşegenlerde de olduğu gibi, 15'tir. Bu kare İslâmî gelenekte de çok yaygındır. Bu sayıların her birinin ebced hesabına göre bir karşılığı vardır. Bu da Arap alfabesinin ilk 9 harfi olup Âdem'i göstermektedir.²⁶⁶ Bitlisi'nin de pek çok yerde ط harfinin Âdem'e işaret ettiğini, çünkü bu harfin değerinin 9; 1-9 arasındaki sayıların da toplamının 45; bu sayının da ادم isminin ebced hesabına göre 45 olan değeri ile aynı olduğunu söylediği daha önce ifade edilmişti.

Gazzâlî'den sonraki İslâmî literatüre hâkim olan anlayışa göre, bu vefk ile Hz. Âdem arasında bir ilişki bulunmaktadır. Buna delil olarak da Âdem ادم ismindeki harflerle, bu vefkte yer alan bütün rakamların ebced değerlerinin toplamının birbirine eşit olması (45=45) gösterilmektedir. Aynı şekilde bu iddia, Havvâ حوا adıyla bu vefkin cüzlerini teşkil eden her bir sıra, sütun veya köşegenler üzerindeki sayılar için de geçerlidir (15=15).²⁶⁷ Yani bu vefkin her bir sütununda yer alan sayıların toplamı 15 rakamını vermektedir. حوا isminin de ebced hesabına göre karşılığı (ح: 8, و: 6, ا: 1) 15'tir.²⁶⁸

²⁶⁶ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2000, s. 39-40.

²⁶⁷ Kallek, "Bedûh", s. 336.

²⁶⁸ Bu konu ile ilgili ayrıntılı bir açıklama için bkz. tezimizin 4. bölümü "Hurûfliğin İzleri" başlığı.

Bitlisî'nin de vefk uygulamasına itibar ettiğini, bazı âyetlerin içindeki kelimelere ve esmâü'l-hüsna'ya bunu uyguladığını görmekteyiz. Mesela o, “*Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarıyoruz*”²⁶⁹ meâlindeki âyeti tefsir ederken şöyle demektedir: Kim insanlardan gizlenmek istiyorsa, âyetteki الغم kelimesinin ال takısı dışındaki harflerini 3x3 şeklinde bir karenin içine, yıldız yerin, ay da güneş ışınlarının altında olduğu bir saatte yazsın şeklinde bir vefk örneğini tavsiye etmekte ve şöyle bir şekil çizmektedir.²⁷⁰

م	م	غ
غ	م	م
م	غ	م

Bitlisî'nin bu konuda sihir ve tılsım ile ilgili eserleriyle tanınan Mısırlı âlim Ahmed b. Ali Bûnî²⁷¹ (ö. 622/1225)'den etkilendiği görülmektedir. Çünkü Bitlisî, Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye adlı eserinde esmâü'l-hüsna ile ilgili bir vefk örneğini verirken, kaynak olarak Bûnî'yi göstermektedir. Onun aktardığı bilgiye göre Bûnî'nin fakir bir arkadaşı fakirliğinden şikâyet edince, o da ona Allah'ın Muğnî ismini şu şekilde bir karenin içine yazmasını, kırk gün boyunca halvete girip sürekli bu ismi, bu kareye bakarak, zikretmesini tavsiye etmiştir.²⁷²

ي	ن	غ	م
39	1001	49	11
52	12	38	988
999	37	13	

Bitlisî bu şekli verdikten sonra, herhangi bir açıklama yapmadığı için onun karenin içine yerleştirdiği rakamların neyin karşılığı olduğunu anlamlandıramadık.²⁷³

²⁶⁹ Enbiyâ, 21/88.

²⁷⁰ Câmi'ü't-Tenzîl, C. III, vr. 159b

²⁷¹ Bkz. Süleyman Uludağ, “Bûnî”, DİA, C. VI, s. 416-417.

²⁷² Bitlisî, Şerhu Istılâhâtî's-Sûfiyye, vr. 162a. Karenin sağ alt kutucuğu müellif tarafından boş bırakılmıştır.

²⁷³ Başka vefk örnekleri için bkz. Bitlisî, Şerhu Istılâhât, vr. 41a, 48b.

O, “*Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık...*”²⁷⁴ meâlindeki âyeti tefsir ederken “*tırnaklı hayvanların hepsi*” ifadesi ile harflerin havâsı, kudsî kelimeler, geometrik şekiller gibi ilâhî ilimler, yüksek idrakler ve dirâyetlerin kastedildiğini düşünmektedir. Ona göre Tevrat’ta, “kırklı şekiller (الاشكال الاربعينية) bir evde çizildiğinde, Allah o evi ta’ûn ve vebâ hastalığından korurdu” şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Bitlisî, Yunan topraklarında, Büyük İskender zamanında vebâ hastalığı esnasında, halkın Eflatun’a başvurduğunu, onun da öğrencisi Aristo’ya altıgen bir şekil yapmasını emrettiğini, bu sayede halkın Allah’ın izni ile vebâdan kurtulduğunu söylemektedir.²⁷⁵

Bu tür yaklaşımların nesnel bir kriteri olmadığı için Kur’ân’a istenilen ve insan zihninde dolaşan her tür anlam yakıştırılabilmektedir. Bu tür yorumlarla, Kur’ân, içindeki âyetlerle birlikte, ihtiyaca göre parçalanıp kullanılabilen kutsal bir nesneye dönüştürülebilmektedir. Bu nesneler zamanla eski din, inanç ve kültürlerde yer alan ve kötülüklerden koruduğuna inanılan tılsımlar haline gelebilmektedir. Oysaki aslolan âyetin ilk okunduğunda zihne gelen anlam olması gerektiği, selef âlimleri tarafından vurgulanmış ve Kur’ân’a bu metot ile söylenen manâların ise merdud olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁶

²⁷⁴ Enâm, 6/146.

²⁷⁵ **Câmi’u’t-Tenzîl**, C. II, vr. 73a.

²⁷⁶ Hayati Aydın, “Kur’ân’ı Nasıl Sahih Olarak Anlayıp Tefsir Etmeliyiz? (Tefsir Metodolojisi)”, **Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, yıl. 2014, S. 37, s. 28-30.

SONUÇ

Tefsir tarihi incelendiğinde, Peygamber Efendimizin vefatından sonra Kur'ân'ın okunması ve doğru anlaşılması için Müslüman ilim adamlarının yoğun bir çaba sarf ettikleri görülmektedir. İslâm fetihleriyle birlikte Arapça bilmeyen milletler, kitleler halinde İslâmiyet'i seçince, Kur'ân'ın doğru anlaşılma problemi ortaya çıkmış ve bu problem günümüze kadar da devam etmiştir. Bu sorunu aşmak için pek çok müfessir yoğun bir çabanın içine girmiş ve Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmıştır. Bunlardan bazıları ağırlıklı olarak rivâyetlere dayanırken diğer bazıları ise rivâyetlerin yanında re'ye de başvurmuştur. Diğer taraftan da akıl ve naklin dışında keşf, ilhâm ve sezgi ile âyetlerin derûnî bazı mânalarına ulaştığını iddia eden bir ekol daha ortaya çıkmıştır. Bunlara da işârî tefsir ekolü denmiştir.

Bitlisî de bir mutasavvıf olmasına rağmen hem akli dışlamadan nakle de itibar ederek Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şihabüddin el-Hindî (ö. 849/1445) gibi müfessirlerden, hem de keşf, ilhâm ve sezgiye dayanarak kendisinden önce yaşayan Ca'fer Sâdık, Rûzbihân Baklî, İbn Arabî, vb. mutasavvıflardan da alıntılar yapmıştır. Bunların yanı sıra İhvân-ı Safâ, İbn Sina, Fârâbî gibi filozoflardan da yararlanmıştır. Âlemin ilk maddesi ile ilgili olarak ilk çağ filozoflarının görüşleri ile ilk yaratılışı açıklarken İslâm filozoflarının sudûr nazariyesini delil getiren Bitlisî'nin, pek çok konuda Hakikat-i Muhammediyye ile âlemin ilk maddesi arasında bağ kurarak felesefe ile tasavvufu birleştirdiği anlaşılmaktadır.

Bitlisî'nin, tarih boyunca ortaya çıkmış birçok felsefî-tasavvufî ve işârî yorum çeşitlerini birleştirmiş olması onun düşüncesinin eklektik bir yapıda olmasına bağlanabilir. Zira onun, yaşadığı kültür havzasında bulunan düşünce, inanç ve kültürlerden istifade ettiği gözden kaçmamaktadır. Onun işâre ve te'vîl başlığı altında geliştirdiği yorumlarını, âyetlerin literal anlamlarıyla bağdaştırmanın imkânsızlığı buradan kaynaklanmaktadır.

Tefsirin bütünü incelendiğinde ilk göze çarpan husus, onun zâhirî tefsir ile işârî tefsiri birbirinden ayırt etmiş olmasıdır. Bunu da zâhirî tefsiri verdikten sonra işâre

ve te'vîl başlığı ile belirtmeye çalışmaktadır. Bitlisî'nin bu başlık altında verdiği bilgiler bâtinî yorum olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle bu yorumları âyetlerin ilk akla gelen mânasıyla bağdaştırmak mümkün olmamaktadır. Onun zâhir ve bâtin ayırımını başlıklarla belirtmesi ve zâhir tefsire de öncelik vermesi kendisinin İsmâilî-Bâtinî bir çizgide olmadığına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Zira aynı çaba, Hurûflerin bazı görüşlerinin aşırı olduğunu söylerken de görülmektedir. Bütün bu yaklaşımları onu yine de Bâtinîlerin ve Hurûflerin yöntemlerini kullanmaktan ve benzer görüşler ileri sürmekten alıkoymamaktadır.

Bitlisî'nin âyetleri rivâyet ve dirâyet açısından zâhirî yönden tefsir ettikten sonra “işâre ve te'vîl” veya “te'vîl ve işâre” başlığı altında işârî yönden te'vîl etmesinden, onun, Kur'an'ın zâhirî manasını öncelediği, âyetlerin işârî yorumlarının zâhirî mânayı gölgelemesine izin vermek istemediği izlenimini edinmek mümkündür. Yer yer fıkha dair ahkâmı zikretmesi, mezheplerin görüşlerini mukayese etmesi, kelâmî konularda yorum yapması, onun zâhir-bâtin dengesini koruduğunu göstermektedir. Onun bu tavrı, tefsirini İsmâilî-Bâtinî düşünceden ayıran en önemli özellik olarak değerlendirilebilir.

Bitlisî pek çok kaynaktan istifade ederek âyetleri çok çeşitli açılardan ele almıştır. Bazen kaynağının adını verse de özellikle zâhirî yönden yaptığı tefsirde kaynaklarının adını çok az yerde zikretmektedir. Onun bu eserinde astronomi, matematik, tıp, felsefe, kelâm, fıkıh, tarih ve tasavvuf ile ilgili açıklamalara rastlamak mümkündür. Bitlisî bir bakıma eklektik davranmış ve taassuba kaçmadan dinî, felsefî, tasavvufî ve ilmî olmak üzere her tür bilgiyi kullanmaktan çekinmemiştir. Yaptığımız bu incelemenin sonunda Bitlisî'nin tefsir ilmine ve tarihine yeni bir soluk getirdiğini iddia etmek kolay değildir. Ancak onun bu eseri, her şeyden önce İslâm'ın altın çağı olarak nitelenen hicri X. asırda (XV) İslam dünyasının bir bölgesinin din, bilim, felsefe ve tasavvuf düzeyini aksettirmesi açısından oldukça önemlidir.

Bitlisî'nin düşünce dünyası eklektik bir yapı arz ettiğinden, onun durduğu yeri tam tespit etmek çok zordur. Fakat bâtinî yorumları ile **İsmâilî** düşünceden;

devrelerin nur, kevrelerin ise zülmet içinde olması ile ilgili yorumları ile **Zerdüştlük'ten**; bu devre ve kevrelerin dörde ayrıldığını ve her birinin belli bir süre sonra sona ereceğini söylemesi ile **Sâbîlik'ten**; kendilerinden Hind, Sind ve Çin hükemâsı diye söz ettiği Berâhime'nin görüşlerine yer vermesi ile **Brahmanizm'den**; Hz. Ali'ye mitolojik nitelikler izafe etmesi ile **Fars Gnostisizmi'nden**; ebced hesabı ile bazı yorumlar geliştirmiş olması bakımından **Hurûfilik'ten**; abdestte ayakların meshini daha uygun görerek, Şi'a inancındaki masum imamlar ile ilgili “meşayihimiz böyle düşünmüş ve uygulamaları da böyle idi” demesi ve Hz. Ali'ye ayrı bir konum tahsis etmesi ile **Şîlik'ten** etkilendiği çok açıktır.

Ancak Bitlisî'yi İsmâîlîler'den ayıran en önemli özellik onun, âyetlerin zâhirî anlamlarını inkâr etmeyişiştir. Hatta onun önce zâhirî manayı vermesi, işârî mânâyı ikinci planda görmesinden kaynaklanmaktadır. İsmâîlîler ise zâhirî mânâyı inkâr etmekte ve bâtinî yorumun asıl olduğunu iddia etmektedirler. Bunun için de tefsirlerinde rivâyete yer vermemekte, daha çok indî yorumlara dayanmaktadırlar. Oysaki Bitlisî işârî yorumlarında “kalbime yazılanları karaladım” şeklinde bir iddiada bulunsa da Ca'fer Sâdık, Ruzbihân Baklî, Sehl et-Tüsterî, İbn Arabî, Sühreverdî vb. mutasavvıfların görüşlerine de yer vermektedir. Bitlisî'yi Şîî müfessirlerden ayıran en önemli özellik ise onun Hülefâ-i Râşidîn tabirini kullanmasıdır. O, Hz. Ali'ye farklı bir konum tahsis etse de Şîîler gibi hilâfetin (imâmetin) Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğuna dair bir iddia da asla bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra o, Şi'a'nın, Âl-i İmrân sûresinde geçen ilimde derinleşenlerin masum imamlar olduğu iddiasına benzer herhangi bir iddiada bulunmamaktadır.

Sâbîîlerin ana vatanının eski Mezopotamya olması; onun yaşadığı Tebriz'in Hurûfilik'in merkezi olarak sayılması ve Şîîliğe dayalı bir devletin Tebriz'de kurulması göz önünde bulundurulduğunda, Bitlisî'nin de eklektik düşünce yapısının kaynağı konusunda fikir yürütülebilir. Kadim dinlerin ve mitolojilerin iç içe yaşadığı

bu coğrafyadaki çeşitli din ve kültürlerin bir biri ile yaptıkları kültürel alış verişin bir sonucu olarak Bitlisî'nin düşünce yapısının şekillendiği düşünülebilir.

Bitlisî'nin pek çok defa ısrarla dile getirdiği bazı görüşlerinin âyetlerle bağlantısını kurmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Onun devir ve kevir nazariyesi, Hakikat-i Muhammediyye, Hakikat-i Murtazaviyye, hicrî 900 tarihinde bir mehdinin ortaya çıkacağı inancı, ebced hesabıyla bazı kelimelere yüklenen anlamlar, hurûf-ı mukatta'a'nın vefk yöntemi ile kâğıtlara, kurşun levhalara ve yüzüklere yazılarak çeşitli dileklere ulaşılacağı inancı, Kur'an ile tefe'ülde bulunmayı hoş görmesi, tenasüh düşüncesine farklı bir anlam yüklemesi, burçların insan karakteri üzerinde etkisinin olduğuna inanması vb. bu görüşlerinden bazılarıdır.

Bitlisî'nin yetiştiği kültür havzasında adı geçen inanç ve kültürlerin çoğunun var olması, onun bu eklektik düşüncesinin kaynağını tespit etmemizi zorlaştırmaktadır. Ancak Mezopotamya kültür havzasında neşv u nemâ bulan bu düşüncelerden etkilendiği ve bunları tefsirine yansıttığı açıktır. Bu tarz yorumlarının öznellik ve keyfilikten uzak olmadığı, nesnel kriterlerle doğruluğu test edilemeyeceği aşîkârdır.

Bitlisî'nin aynı âyetleri ayrı başlıklar halinde hem zâhirî hem de işârî yönden tefsir etmiş olması **Câmi'u't-Tenzîl** adlı bu tefsire ayrı bir hususiyet kazandırmıştır. Bitlisî'nin tefsirinin bu yönü ile II. Bayezid'e ithaf etmiş olmasını bir arada düşündüğümüzde, tefsirinin yüzyıllardır ilim dünyası tarafından görmezden gelinmesinin sebeplerinin sorgulanması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Şüphesiz bunun pek çok sebebi olabilir. Ancak onun Ca'fer Sâdık'tan çokça alıntı yapması, Şi'a'nın görüşlerine benzer görüşlerinin olması, Hurûfiliği çağrıştıracak derecede ebced hesabını kullanarak bazı yorumlar geliştirmesi, bu tefsirin Sünnî çevrelerde meşruiyetini zedelemiş olabilir. Zira onun tefsirini yazdığı dönemde Hurûfiler takibata uğramakta ve pek çok hurûfî kişi yakılarak cezalandırılmakta idi. Böyle bir ortamda saydığımız özellikte bir tefsirin Osmanlı ilim dünyasında görmezden gelinmiş olması muhtemeldir.

Bitlisî'nin tefsirini, Osmanlı padişahlarından II. Bayezid'e ithaf etmiş olmasına bakarak Osmanlı tefsir mirası içinde değerlendirmek doğru olmayabilir. Çünkü bu tefsir tamamen İran kültürünün etkisinde ve Akkoyunluların hüküm sürdüğü yerde ve zamanda yazılmıştır. Dolayısıyla bu tefsir iyi tetkik edildiğinde İran havzasında hayat bulan tasavvuf kültürünün etkisinde olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra bu coğrafyada hüküm süren Akkoyunluların ilişkide bulunduğu devletlerle yaşadığı tarihi hadiseler ve hükümdarlarına ait motiflerin varlığı da bunu kanıtlamaktadır.

Sonuç olarak Bitlisî'nin bu tefsirini, nazarî sûfî tefsir kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan Bitlisî'nin İbn Arabî ile benzerliği dikkat çekmektedir. Tefsirin, işâre ve te'vîl bölümünde Felsefî-tasavvufî açıklamalar hâkim olduğundan, felsefî açıdan yüksek lisans düzeyinde; ayrıca devir ve kevir konusunun da aynı şekilde ayrı bir çalışmaya konu edilmesi mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahlatî, Hüseyin: **Risâle-i Cifr-i Câmi'**, Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa, nr. 00103-004.
- Aksu, Hüsamettin: "Hurûfîlik", **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 408-412.
- Aksu, Hüsamettin: "Emîr Gıyaseddin", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 130-131.
- Algar, Hamid: "Nakşibendiyye", **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 335-342.
- Algar, Hamid: "Necmeddîn Kübra", **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 498-506.
- Algar, Hamid: **Nakşibendîlik**, haz. A. Cüneyd Kösal, İstanbul, İnsan Yay., 2007.
- Algar, Hamid: "Nurbakhshiyya", EI, (İng.), Leiden, 1995, C. VIII, s. 134-136.
- Alıcı, Mehmet: **Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı**, İstanbul, Ayışığı kitapları, 2012.
- Ali b. Ebî Tâlib: **Divanü Emiri'l Mü'minin İmam Ali b. Ebî Tâlib**, Der. Abdülaziz el-Kerem, y.y., t.y.
- Ali, Maulana Muhammad: **The Holy Quran: Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction**, Ohio, 2002, s. 1063. (Çevrimiçi) <http://www.muslim.org/english-quran/quran.htm> 27 Temmuz 2015;
- Ali, Mevlânâ Muhammed: **Kurân-ı Kerîm: Arapça Metinli Türkçe Meal ve Tefsir**, çev. Ender Gürol, y.y. (Fotokopi nüshadır)
- Allahverdiyev, İbrahim: "Abdurrahman Câmî ve Tasavvufî Görüşleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul, 2009.
- Alper, Ömer Mahir: "İrfânîyye", **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 444-447.

- Anay, Harun: “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, (Yayımlanmamış Doktora tezi), İÜSBE, Felsefe Blm., Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1994.
- Anay, Harun: “Devvânî”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. IX, s. 257-262.
- Arı, Mehmet Salih: **İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife**, İstanbul, Düşün Yay., 2011.
- Arpa, Abdulmuttalip: “Rûm Suresi Çerçevesinde Beytü'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. II, S: 3.
- Arslan, Hulusi: “Erken Dönme Şîî Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi”, **İnönü Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz, 2011/2(2).
- Asher, Meir M. Bar, Kofsky, Aryeh: “Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII. / XIII. Yüzyıldan Kalma Yayımlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi”, **Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali**, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2005.
- Aşkar, Mustafa: “Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. I, S. 3, Ankara, 2000.
- Ateş, Süleyman: “Hazarât-ı Hams”, **DİA**, İstanbul, 1998 C. XVII, s. 115-116.
- Ateş, Süleyman: “Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 1975, C. XX, s. 127-146.
- Ateş, Süleyman: **İşârî Tefsîr Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bs., İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman: **Kur'an Ansiklopedisi**, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, (t.y).
- Ateş, Süleyman: **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, y.y, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

- Avcı, Seyit: “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, (Çevrimiçi):http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1127410772_0404090428.pdf, 09/06/2015.
- Ay, Mahmut: “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, **İÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, 2011, S: 24.
- Aydar, Hidayet: **Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi**, 2.bs., İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.
- Aydar, Hidayet: **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.
- Aydar, Hidayet: **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-2**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.
- Aydar, Hidayet: **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-3**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.
- Aydemir, Abdullah: **Tefsirde İsrâiliyyât**, Ankara, DİB Yay., 1979.
- Aydın, Cengiz: “Ali Kuşçu,” **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 408-410.
- Aydın, Hayati: “Kur’an’ı Nasıl Sahih Olarak Anlayıp Tefsir Etmeliyiz? (Tefsir Metodolojisi)”, **Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, yıl. 2014, S. 37.
- Aydın, Mehmet: “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ’tizalleri”, **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi** [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1982, sayı: 5, s. 141-156.
- Aydüz, Salim: “Semerkand Rasathânesi”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 486-487.
- Aydüz, Salim: “Rasathâne”, **DİA**, İstanbul, 2007, C. XXXIV, s. 456-458.
- Ayyâşî: **Tefsirü'l-Ayyâşî**, thk. Haşim Resûlî Muhallatî, Beyrut, Müessesetü'l-A‘lemî li'l-Matbu‘ât, 2010.
- Babinger, Franz, Köprülü Fuad: **Anadolu’da İslamiyet**, çev. Ragıp Hulusi, yay. haz. Mehmet Kanar, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

- Bağdatlı, İsmail Paşa: **Hediyetü'l Arifin, Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannifin**, MEB Basım Evi, C. I, İstanbul, 1951.
- Bakırcı, Saffet: "Me'âlimü't-Tenzîl", **DİA**, Ankara, 2002, C. XXVIII, s. 203-204.
- Baklî, Ebu Muhammed Rûzbihân b. Ebî'n-Nasr el-Fesevî: **Kitâbu 'Abheri'l-'Âşıkîn**, tsh. Henry Corbin, Muhammed Mu'în, Tahran, İntişârât-ı Menuçîhr, 1987.
- Baklî, Ebu Muhammed Sadreddin Ruzbihân b. Ebi Nasr: **'Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an**, tahlk. Ahmet Ferit el-Mezîdî, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Baktır, Mustafa: "Beylikler Döneminde Anadolu'da Ulema-Ümera Münasebetleri", **Türkler Ansiklopedisi**, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Baltacı, Cahit: "Fahreddîn Acemî", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XII, s. 82.
- Barbaro, Josaphat: **Anadolu'ya ve İran'a Seyahat**, çev. Tufan Gündüz, İstanbul, Yeditepe Yay., 2005.
- Bashir Shahzad: **Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam**, South Carolina, University of South Carolina Press, 2003.
- Bashir, Shahzad: **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yay., 2013.
- Başaran, Orhan: "İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtîme'si: Metin-İnceleme-Çeviri," (Yayımlanmamış Doktora Tezi,) Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Erzurum, 2000.
- Başaran, Selman: "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", **Uludağ Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. III, S: III, Yıl: III, 1991, s. 67-68.
- Başaran, Selman: "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi", **Uludağ Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. III, S: III, Yıl: III, 1991.

- Baykal, Sıtkı Bekir: “Uzun Hasan'ın Osmanlılara Karşı Katî Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı Akkoyunlu Harbinin Başlaması”, **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, Nisan 1957, C. XXI, S. 82, s. 261-263.
- Bayraktar, Mehmet: **İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi**, TDV y., 5. bs., Ankara, 2007.
- Bayraktar, Mehmet: **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Ankara, Kitabiyât Yay., 2001.
- Bayraktar, Mehmet: **Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî**, İstanbul, Biyografi Net Yay., 2006.
- Belhî, Mevlana Celâleddîn Muhammed: **Mesnevi Ma'nevî**, tsh. Nicholson Reynold, Niznüddîn Nûrî, Tahran, Kitab Âbân, 1384.
- Benli, Yusuf: “Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, **XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu**, 2012, sayı: 1.
- Beyzâvî, Nasîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî: **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil**, tah. Mahmud Abdulkadir el-Arnaut, 2. bs, C. I, Beyrut, Daru Sadır, 2004.
- Beysanoğlu, Şevket: **Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi: Akkoyunlular'dan Cumhuriyete Kadar**, 2. bs., Diyarbakır, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yay., 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn**, İstanbul, Bilmen Yay., 1974.
- Birişik, Abdülhamit: **Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2012.
- Birişik, Abdülhamit: “İsrâiliyat”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 199-2002.
- Bitlisî, Şerefhân: **Şerefnâme**, çev. Muhammed Ali Avnî, gözden geçirerek yeniden yayımlayan, Yahya Hişâb, Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-'arabiyyeti, Kahire, t.y.

- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl**, Yazma Eser, Bitlis Mutki Yukarı koyunlu Medresesi Kütüphanesi, B nüshası, n. y.
- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Câmi‘u’t-Tenzîl ve’t-Te’vîl**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa blm. 4 C. nr. 109, 110, 111, 112.
- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Kitâbü’n-Nüsûs**, Yazma eser, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa blm. nr. 1437.
- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Şerhu Gülşen-i Râz**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Blm., 606-014 nolu mecmuanın içinde, vr. 137b.
- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Şerhu Hutbeti’l-Beyân**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1777m.
- Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali: **Şerhu Istîlâhâtı’s-Sûfiyye**, Yazma Eser, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1134.
- Bitlisî, İdris b. Hüsâmeddîn Ali: **Haşiye ala Envâri’t-Tenzîl ve Esrâri’t-Te’vîl**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya blm. nr. 00303M, 145 vr.
- Bitlisî, İdris b. Hüsâmeddîn Ali: **Terceme-i Çil Hadîs**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 469-01.
- Bitlisî, İdris b. Hüsâmeddîn Ali: **el-Hakku’l-Mubîn fî Şerhi Risâleti’l-Hakki’l-Yakîn**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 0002338.
- Bitlisî, Mevlana Hakimüddin İdris b. Ali: “İdris-i Bitlisi’nin Tesbit Edilebilen İkinci Te’lif Eseri: Risala-i Rabi‘al- Abrar‘ın Türkçe Tercümesi” çev. Abdüsselam Uygur. y.y., t.y. 37 y. (Yayımlanmamış makale)
- Bitlisî, İdris b. Hüsâmeddîn Ali: **Haşiye ala Envâri’t-Tenzîl ve Esrâri’t-Te’vîl**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 00303M, 145 vr.

Bitlisî, İdris b. Hüsâmeddîn Ali:

el-İbâ ‘an Mevâki’i’l-Vebâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2033/2.

Bolay, Süleyman Hayri: “Akıl”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 238-242.

Bozhüyük, Mehmet Emin: “Hurûf”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 397-401.

Brockelmann, Carl: **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çev. Neşet Çağatay, 2. bs., Ankara, TTK Yay., 2002.

Bulğen, Mehmet: “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, **M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 40(2011/1)

Bursalı, Mehmet Tahir Efendi:

Osmanlı Müellifleri, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1975.

Ca‘fer Sâdık:

Tefsirü’l-Kur’an, Yazma nüsha, Süleymaniye Ktp., Nâfız Paşa, nr. 65.

Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. bs., İstanbul, Kitapevi Yay., 2001.

Camî, Ebü’l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed:

Nameha-yı ve Münşeat-ı Câmî, tashih, İsamüddin Urbaev, Esrar Dahmanov, Tahran, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1378.

Cebecioğlu, Ethem:

Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 5. bs., İstanbul, Ağaç Kitapevi Yay., 2009.

Cerrahoğlu, İsmail:

Tefsir Usûlü, 7. bs., Ankara, TDV Yay., 1989.

Cerrahoğlu, İsmail:

“Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vil”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 260-261.

Cerrahoğlu, İsmail:

Tefsir Tarihi, 3. bs., Ankara, Fecr Yay., 2005.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî el-Hanefî:

Kitâbü’t-Ta‘rîfât, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşî, 2. bs, Beyrut, Dârü’n-Nefâis, t.y.

- Çakmaklıoğlu, Mustafa: “Hüsametdin Bitlisi’nin Kitâb’ün-Nüsûs İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1998.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib: **Keşfu’z-Zünûn an Esmâ’i’l-Kütübi ve’l-Fünûn**, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, MEB, 1941.
- Çınar, Mahmut: **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, İstanbul, Rağbet Yay., 2013.
- Çoşkun, Ali: **Mehdilik Fenomeni**, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Çubukçu, İbrahim Agâh: “Sureverdi ve İsrakiye Felsefesi”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, C. XVI, yıl, 1968, s.177-200.
- Daftary, Farhad: **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk Yay., 2005.
- Daftary, Farhad: **The Isma‘ilis: Their History and Doctrines**, 2. bs., Lodon, Cambridge University Press, t.y.
- Defteri, Ferhad: “Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali’nin Yeri”, **Tarihten Teolojiye İslam inançlarında Hz. Ali**, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, TTK Yay., 2005, s. 55-78.
- Demir, Ziya: **Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Mehmet: “Hazret”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 146-147.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Tarihi**, 3. bs. İstanbul, İFAV Yay., 2008.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Tarihi**, 25. bs. İstanbul, İFAV Yay., 2015.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Usûlü**, 7. bs., İstanbul, İFAV y., 2008.
- Demirci, Kürşat: “Burç”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. VI, 421-422.
- Demirci, Kürşat: “Hinduizm”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 112-116.
- Demirci, Kürşat: **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2013.
- Demirli, Ekrem: **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufî Kitap, 2013.

- Dindar, Bilal: “Bedreddin Simâvî”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 331-334.
- Dumlu, Ömer: “Suhuf”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. LVII, s. 477-478.
- Dumont, Marianne Schmidt: **Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tarih al-Giyatı**, Freiburg, Klaus Schwarz Verlag, 1970, s. 29-31.(Eserin içinde Arapça aslı mevcuttur.)
- Düzenli, Yaşar: “İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu,” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987, s. 13, 167. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Düzenli, Yaşar: **Kur’an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, İFAV Yay., 2000.
- Düzenli, Yaşar: **Üslub ve Semantik Açısından Kur’an ve Şefaat**, 2. bs., İstanbul, Pınar Yay., 2008.
- Efendi, Sadettin Hoca: **Tacü’t-Tevarîh**, Kültür Bakanlığı Yay., sad. İsmet Parmaksızoğlu, 4. bs., Ankara, 1999.
- Eliade, Mircea, Couliano, Ioan P.: **Dinler Tarihi Sözlüğü**, çev. Ali Erbaş, İstanbul, İnsan Yay., 1997.
- Eraydın, Selçuk: **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 7. bs., İstanbul, İFAV Yay., 2004.
- Erdal, Mesut: “İdrîs-i Bitlisî’nin (H. 926/M. 1520) Tefsir Yönünün Değerlendirilmesi”, **I. Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Mehmet Bilen, Veysel Gürhan, Ercan Gümüş, İstanbul, Beyan Yay., 2008.
- Erdebîlî, İbni Cebrâil Şeyh Safiyeddîn İshak: **Makâlât: Şeyh Safi Buyruğu**, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak, İstanbul, Horasan Yay., 2008.
- Erdem, İlhan, Uyar, Mustafa: “Akkoyunlular, Akkoyunluların Tarih Sahnesine Çıkışı”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.

- Erdoğan İsmail: “İşrâkîlik’in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 8, (2003), s.159-178.
- Ersoylu, Halil: “Fal, Falnâme ve ‘Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan’”, **İslâm Medeniyeti**, C. V, S. 2, 1981.
- Erşahin, Seyfettin: “Türk Hakimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hakimiyet Anlayışı Ve Yönetim Yapısı”, **Türkler Ansiklopedisi**, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Erşahin, Seyfettin: **Akkoyunlular: Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih**, Ankara, Bizim Büro Basım Evi, 2002.
- Ertuğrul, İsmail Fenni: **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, haz. Mustafa Kara, 2. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Esterâbâdî, Fazlullah: **Câvidân-Nâme: Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi**, haz. Fatih Usluer, İstanbul, Kabcacı Yay., 2012.
- Eş‘ari, Ebû’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshâk: **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdiü’l-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay., 1980.
- Fehd, Tevfik: “İlm-i Felek”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 126-129.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, 7. bs., Ankara, Selçuk Yay., 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: **İmâmiyye Şîası: Câferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, İstanbul, Selçuk Yay., 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: “İsnâşeriyye”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 142-147.
- Fulton, W.: “Trinity”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, John A. Selbie, Louis H. Gray, 2. bs., Edinburgh, T. & T. Clark, 1922, 24 c.

- Gaybî, Seyyid Hüseyin İbn Seyyid: **Şerhu Hutbeti'l-Beyân: İnceleme-Metin**, haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta, Fakülte Kitapevi, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid: **Fedâihu'l-Bâtînîyye**, tah. Muhammed Ali el-Kutb, Beyrût, Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid: **Nur Metafizîgi: Mişkâtü'l-Envâr**, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Gelenek Yay., 2004.
- Gökbilgin, M. Tayyip: **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mükataalar**, İÜEF Yay., No. 508, Üçler Basımevi, İstanbul, 1952.
- Gökbulut, Süleyman: “Necmeddin Kübra’nın Risâle-i Sefine’si ve Tesviyetü’l-İmâd Adlı Şerhi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XII, S: 28, İstanbul, 2011.
- Göker Lütfi: **Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi**, İstanbul, MEB Yay., 1995.
- Gölcük, Şerafettin: “Rızık”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 73-74.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1973.
- Göngör, Mevlüt: “Begavî”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, 340-341.
- Gördük, Yunus Emre: “İmam Cafer Sâdık’a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A. B. D, Tefsir Bilim Dalı, Urfa, 2010.
- Güllüce, Veysel: **Kur’ân Işığında Reenkarnasyon**, İstanbul, Rağbet Yay., 2004.
- Muhyî-yi Gülşenî: **Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-Zâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarikat-i Gülşenîye**, haz., Tahsin Yazıcı, Ankara, TTK Basımevi, 1982.
- Gündüz Şinasi: **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay. 1998.
- Gündüz, Şinasi: “Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiiler”, **Tezkire Dergisi**, S: 7-8, Ankara, 1994, s. 43-56.

- Gündüz, Şinasi: “Gnostik Antropoloji”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. VII, S: 14, Erzurum, 2003.
- Gündüz, Şinasi: “Mecûsîlik”, **DİA**, Ankara, 2003, C. XXVIII, s. 279-284.
- Gündüz, Şinasi: **Sâbüler: Son Gnostikler, İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara, Vadi Yay., 1995.
- Gürer, Dilaver: “Ontolojik Bir Hakikatin Bir İnanç İlkesine Dönüştürülerek Tahrifi: Tarihsel Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din Sempozyumu**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., 2014.
- Hacı Yusuf, Muhammed: **İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji**, çev. Kadir Filiz, İstanbul, Nefes Yay., 2013.
- Hakîm, Suad: **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kâbalcı Yay., 2005.
- Halkîn, Léon E.,: **Tarih Tenkidinin Unsurları**, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, Türk Tarih K. Yay., 1989.
- Hamidullah, Muhammed: “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-ı İslâmî Menşeli Rivâyetler”, çev. İbrahim Canan, **EAÜİİFD**, S: 2, Ankara, 1977, s. 297-298.
- Hamidullah, Muhammed: **İslam’a Giriş**, çev. İbrahim Arif Koçtak, Veysel Uysal, İstanbul, Beyan Yay., 2003.
- Hamidullah, Muhammed: “Halku’l-Kâinât ve Aslu’l-envâ’ı Hasbe’l-Kur’an ve’l-Müfekkiri’l-Müslimîn”, **İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Prof. M. Tayyip Okiç Armağanı, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1978.
- Hamidullah, Muhammed: “İmparator Heraklius’un Yanında Halife Ebubekir’in Bir Elçisi ve Bizansın Kaderiyle İlgili Kehanet Kitabı”, çev. Talat Sakallı, **Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, 2007/1, S. 18, s. 139-154.

- Hamidullah, Muhammed: **Hız. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, İstanbul, Beyan Yay., 1998.
- Hamidullah, Muhammed: **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, 4. bs., İstanbul, İrfan Yay., 1980.
- Harman, Ömer Faruk: "Teslis", **İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, ed. İbrahim Kafi Dönmez, İstanbul, İFAV Yay., 1997.
- Harun, Abdüsselam Muhammed: **Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm**, thk. Nebîl Abdüsselam Harun, Kahire, Mektebetü'l-Kur'an, 2006.
- el-Hasenî, Abdülhay b. Fahrüddin: **el-İ'lâm bi-Men fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm: Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır**, 8 c., Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1999.
- Hinz, Walther: **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi**, çev. Tefvik Bıyıklıoğlu, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1992.
- Hikmet, Ali Asgar: **Câmî Hayatı ve Eserleri**, çev. M. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul, 1994.
- Hindî, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki: **Kenzü'l-Ummal fî Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al**, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1364/1945-1369/1950.
- Hindî, Şihâbüddîn Ahmed b. Şemsiddîn b. Ömer ez-Zâvulî ed-Devletâbâdî: **el-Bahrü'l-Mevvâc**, Yazma Eser, Nuruosmaniye Ktp., nr. 234, 235.
- Hoca, Nazif: "Baklî", **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, s. 545-547.
- Huî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşım Musevî: **el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, 8. bs., y.y. t.y.
- Hûlî, Emîn: **Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar**, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçın, Ankara, Kitâbiyât, 2006.

- Huncî, Ebü'l-Hayr Eminüddin Fazlullah b. Ruzbihan b. Fazlillah İsfahânî:
Tarih-i Alemârây-ı Eminî= Tarikh-i Alam-Ara-yi Amini, 927/1521, (İngilizce tercümesi ile birlikte) Ed. John E. Woods, trc. Vladimir Fedorov Minorsky, The Royal Asiatic Society, London, 1992.
- Haz. Ali:
Divân, çev. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Ed. Saliha Şener Özburun, İstanbul, Kaktüs Yay., 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn:
Fusûsü'l-Hikem, şerh, Mustafa b. Süleyman Bâlizâde, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2007.
- İbn Arabî, Muhyiddîn:
Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, C. I, İstanbul, Litera y., 2007.
- İbnü'l-Arabî:
Fusûsü'l-Hikem, çev. ve şerh, Ekrem Demirli, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2008.
- İbn Berrecan:
el-İrşâd, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 77.
- İbn Arabî, Muhyiddîn:
Tefsiru İbn Arabî, Beyrût, Daru Sadır, 2002.
- İbn Haldûn:
Mukaddime, takdim, Muhammed el-İskenderânî, Beyrut, Dârü'l-Kitap el-Arabî, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri:
el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ-ı ve'n-Nihal, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, 2. bs. 5 c, Beyrût, Dârü'l-Cîl, 1996, C. II.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed:
Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab, thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî:
Lisânü'l-'Arab, Beyrut, Dâru Sadır Yay., t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim:
Mukaddime fî Usûli't-Tefsir, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1980.
- İdiz, Ferzende:
"Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", **EKEV Akademi Dergisi**,

Bahar 2014, Y. 18, S. 59.

- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Karaman, İsmail Çalışkan vd., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2013.
- İhvân-ı Safâ: **Resâil**, III, Beyrut, Darü's-sadr, t.y.
- İlhan, Avni: "Gaybet", **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 410-412.
- İmâm-ı Rabbânî: **Mektubât-ı İmâm Rabbânî**, çev. Kasım Yayla, İstanbul, Merve Yay., 1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb: **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrût, Dârü'l-Ma'rifeti, t.y.
- Kara, Mustafa, "Gülşeniyye", **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIV, s. 256-259.
- Karadaş, Cağfer: "Teceddüd-i Emsâl", **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 239-241.
- Karaismailoğlu, Adnan: "Şebüsterî", **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 400-401.
- Kâşânî, Feyz: **Tefsîrû's-Sâfi**, thk. Hüseyin A'lamî, Beyrut, Müessesetü'l-A'lamî, 2008.
- Kaya Mahmut: "İşrâkiyye", **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 435-438.
- Kaya Mahmut: "Sûret", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, s. 539-540.
- Kaya, Mahmut: "Sudûr", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, s. 467-468.
- Kayserî, Dâvûd: **Vahdet-i Vücûd Felsefesi: Felsefî ve Tasavvufî Risâleler**, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, İFAV Yay., 2012.
- Kehhâle, Ömer Rıza: **Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü'l-Müsennifi'l-Kütübü'l-'Arabiyye**, 4 c., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kehribar, Mehmet Sadık: **Tasavvufun İncelikleri**, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi Yay., 1974.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin: **Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân**, nşr. Ca'ferSultan Kurraî, 2 c, Tahran, 1349/1970.

- Keskioğlu, Osman: **Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: (Ulum-ı Kur'an)**, 2. bs., Ankara, TDV Yay., 1989.
- Kılıç, Mahmud Erol: **İbn Arabî düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber**, 4. bs., İstanbul, Sufî Kitap, 2013.
- Kılıç Mahmut Erol: “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücud ve Merâtibü'l-vücûd), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 1995.
- Kılıç, Mahmut Erol: “Hermes”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 228-233.
- Kılıç, Remzi: “Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri”, **Erciyes Üniversitesi, SBED**, S: 14, 2003/1, (s. 95-118).
- Kırlangıç, Hicabi: **İdris-i Bidlîsî Selim Şah-Nâme**, Ankara, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Kültür Eserleri Dizisi, 2001.
- Kindî, Ya'kub b. İshâk: **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, thk ve çev. Mustafa Çağrı, İstanbul, TDV Yay., 2012.
- Kitâb-ı Mukaddes: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.
- Koç, Haydar: “Fatih Dönemi Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) **Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2007.
- Komisyon: **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, TDK Yay., 1998.
- Konur, Himmet: “Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf”, **Türkler Ansiklopedisi**, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Korkmaz, Esat: **Ansiklopedik Şeytan Tasarımı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., 2006.
- Köprülü, M. Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 9. bs., yay. haz. Orhan F. Köprülü, Akçağ Yay., Ankara, 2003.
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh “Şeyh Saduk”: **Risaletü'l-İ'tikâdi'l-İmâmiyye**, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978.

- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim:
Tefsirü'l-Kummî, thk. Komisyon, Müessesetü'l-A'lamî, Beyrut, 2007.
- Kurt, Yaşar:
“Ni‘metullah b. Mahmud”, **DİA**, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 132-133.
- Kurt, Yaşar:
“Ni‘metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri A.B.D, Samsun, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr:
el-Câmi‘u li-Ahkâmî'l-Kur‘ân, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutluer, İlhan:
“Burç”, İslâm Literâtüründe Burç, **DİA**, İstanbul 1992, C. VI, s. 422-424.
- Kutluer, İlhan:
“Felek”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XXII, s. 303-306.
- Kübra, Necmüddin:
Tasavvufî Hayat: Usulü ‘Aşare / Risâle ile'l-Hâim: Fevâihu'l-Cemâl, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 1996.
- Küçük, Hasan:
Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri, 2. bs. İstanbul, Türedav Basım ve Yayım, 1980.
- Ma'lûf, Luîs:
el-Müncid fi'l-Luga, y.y., Fetâhî Yay., hicri 1374.
- Macit, Muhsin:
“Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerin Edebi Faaliyetleri”, **Türkler Ansiklopedisi**, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali:
“Ehl-i Beyt'in Fazileti,” çev. M. Mahfuz Söylemez, **AÜİFD**, 2002, C. XLIII, S: 2, s. 413-447.
- Margoliouth, D. S.:
“Nûrbahşiye”, **İA**, MEB, Eskişehir, 1997, C. IX, s. 355-356.

- Mazioğlu, Hasibe: “Dede Ömer Rûşenî ve Çoban-Nâme’si”, **I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yay., 1988.
- Meşkûr, Cevad: **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, Çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011.
- Minorsky, V.: “Uzun Hasan”, **İA**, MEB, Eskişehir, 1997, C. XIII, s. 91-96.
- Molla Câmi, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed: **Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim**, Yazma eser, Âtîf Efendi Ktp., nr. 172-002.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman: **Süleymaniye Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Tefsirler: Metot ve Kaynakları**, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yay., 2007.
- Musakhanov, Orkhan, Tosun, Necdet: “Tefsîru’l-Ceylânî’nin Abdülkâdir Geylânî’ye Nisbeti Meselesi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XXXIII, S: 1, İstanbul, 2014.
- Mûsevî Seyyid Abdurresûl: **eş-Şîa fi’t-Târîh**, Kahire, Mektebetü Mebdûla, 2002.
- Muslu, Ramazan: “Halvetiyye’de ‘Atvâr-ı Seb’a’ Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Y: 8 (2007), S: 18, (s. 43-63).
- Muslu, Ramazan: **Ali Semerkandî’nin Keşfü’l-Esrâr Adlı Eserinde Zâhir-Bâtın İlişkisi**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 2, s. 167-184.
- Müneccimbaşı, Ahmet Dede: **Müneccimbaşı Tarihi: Sahâifü’l-Ahbâr fî Vekâyü’l-Âsâr**, çev. İsmail Erünsal, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.
- Nahcuvânî, Ni‘metullah b. Mahmûd: **el-Fevâtihü’l-İlâhiyye ve’l-Mefâtihü’l-Gaybiyye**, Mısır, Dâru Rükâbî, 1999.

- Nahcuvânî, Ni‘metullah b. Mahmûd:
el-Fevâtihü'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihü'l-Gaybiyye,
İstanbul, Matbaay-ı Osmaniyye, hicri 1325.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay., 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **İslâm ve Bilim: İslâm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay., 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî**, 4. bs., çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 2009.
- Nûrbahş, Muhammed: **Risâle fi-Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr., 0005367-003.
- Nûrbahş, Muhammed: **Risâletü'l-Hüdâ**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 0003702-023.
- Nûrbahş, Muhammed: **Nûru'l-Hak**, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 03702-022, vr. 69b-85a.
- Nursî, Bediüzzaman Said: **Kastamonu Lahikası**, y.y, Tenvir Neşriyat, t.y.
- Nursî, Bediüzzaman Said: **Sikke-i Tasdik-ı Gaybî**, 10. bs., İstanbul, Rnk Neşriyat, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **İslam- Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 2. bs., Ankara, TTK Yay., 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, 2. bs, Ankara, TTK Yay., 1999.
- Okumuş, Mesut: **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, Araştırma Yay., Ankara, 2003.
- Okumuş, Ömer: **“Câmî Abdurrahman”**, DİA, İstanbul, 1993, C. VII, s. 94-99.

- Onat, Hasan: “Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **AÜİFD**, 1992, C. XXXII, s. 89-110.
- Onat, Hasan: “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, **AÜİFD**, 1997, C. XXXVI, s.79-118.
- Öngören, Reşat: “Safeviyye”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 460-462.
- Öngören, Reşat: “Safiiyyüddîn Erdebîlî”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 476-478.
- Öngören, Reşat: “Tarikat”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 95-105.
- Öngören, Reşat: **Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2003.
- Öngören, Reşat: “Rûşeniyye”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 271-272.
- Öngören, Reşat: “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, S. 5, s. 85-96.
- Öngören, Reşat: “Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet”, **İslâmî İlimler Araştırma Vakfı: Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi**, 45, ed., Mahmut Kaya vd., İstanbul, Ensar Neşriyat, 1. bs., 2006.
- Öngören, Reşat: **Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)**, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2003.
- Öngören, Reşat: “XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, **XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997.
- Öz, Mustafa, eş-Şek‘a, Mustafa Muhammed: “İsmâiliyye”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 128-133.
- Öz, Mustafa: **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, İstanbul, M.Ü İFAV Yay., 1995.
- Özcan, Abdülkadir: “İdrîs-i Bitlisî”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXI, s. 485-488.
- Özek, Ali: “Keşşâf”, **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 329-330.

- Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, Mehmet Suat:
“Zemahşerî”, **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIV, s. 235-238.
- Öztürk, Mustafa: **Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği**, İstanbul, Düşün Yay., 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Enel Hak İsyanı, Hallâc-ı Mansûr: Darağacında Mîraç**, 5. bs., İstanbul, Yeni Boyut Yay., 2011.
- Pakiş, Ömer: “Rû’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu‘tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, **MÜİFD**, S: 21, 2001/2.
- Paydaş, Kâzım: “Akkoyunlularda Devlet Teşkilatı”, **Türkler Ansiklopedisi**, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Pazarbaşı, Erdoğan: “Osmanlı Dönemi Kur’an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler,” **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Y: 2001, S: 11.
- Polat, Selahattin: “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: ‘Metin Tenkidi’” **Hadis Tetkikleri Dergisi**, C. VI, S: 1, 2008.
- Râsim Efendi, Seyyid Mustafa,:
Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil, haz. İhsan Kara, 2.bs., İstanbul, İnsan Yay., 2013.
- Râzî, İmam Muhammed Fahreddîn İbnü’l-Allâme Diyâü’l-dîn Ömer:
Mefâtihü’l-Gayb: Tefsir-i Kebir, Beyrut, Darü’l-Fikr, 1981.
- Rocher, Ludo: “Concepts of Time in Classical India”, ed. Ralph M. Rosen, Philadelphia, **University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology**, 2004.
- Sa’düddin Efendi, Müstakîmzâde Süleyman:
“Tuhfe-i Hattâtîn”, naşir, İbnü’l-Emin Mahmud Kemal, Ankara, Türk Tarih Encümeni, 1928.
- Sarıkaya, M. Saffet: “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, S: 4, s. 11-34.

- Sa‘lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi:
el-Keşf ve’l-Beyân: Tefsirü’s-Sa‘lebî, tah. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, Beyrut, Dâru İhya-i Tûrâsî’l-Arab, 2002.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem: **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Samsun, Sidre Yay., 1997.
- Sayılı, Aydın: **Uluğ Bey ve Semerkanddeki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kâşî’nin Mektubu**, Ankara, TTK Basımevi, 1985.
- Schimmel, Annemarie: **İslam’ın Mistik Boyutları**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- Schimmel, Annemarie: **Sayıların Gizemi**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2000.
- Selvi, Dilaver: **“Her Ayetin Bir Zahirî Bir Batınî Vardır?” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler**, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com], 2011, cilt: XI, sayı: 2, s. 7-41.
- Serdar, M. Törehan: **Mevlâna Hakîmüddin İdris-i Bitlisî**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Sezer, Sennur: **Osmanlı’da Fal ve Falnameler**, İstanbul, Milliyet Yay., 1998.
- Sezgin, Fuat: **İslam’da Bilim ve Teknik**, çev. Abdurrahman Aliy, Eckhard Neubauer, İBB Kültür A.Ş. Yay., 2. bs., Nisan, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa: **“Hürmüz”, DİA**, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 495-496.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, Demir, Abdullah:
Arşiv Belgeleri Işığında Molla Hasan Banukî, İstanbul, Araştırma Yay., 2010.
- Sümbüllü, Yusuf Ziya: **“İlm-i Tefe‘ül ve Tefe‘ül-nâme (Kur’ân Falı) Üzerine Bir Değerlendirme”**, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2008, C. I, S: 2.

- Sümer Faruk: **Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yay., Ankara, 1976.
- Sümer, Faruk: "Akkoyunlular", **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 273-274.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn: **İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara TDV, 1990.
- Şahinoğlu, M. Nazif: "Abdulkerîm el-Cîlî", **DİA**, İstanbul, 1988, C. I, s. 250.
- Şahinoğlu, M. Nazif: "Arâisü'l-Beyân", **DİA**, İstanbul, 1995, C. III, s. 265.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim: **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhmmmed, 3 c., Beyrut, Dârü's-sürûr, 1948.
- Şelebi, Abdülcelil: "Bâtınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX, yıl, 2004, S: I.
- Şîrazî, Al-Sayh Abû Muhammed Rûzbihân al-Baklî: **Kitâb Maşrab al-Arvâh: Va Huva'l-Maşhûr Bi-Hazâr u Yak Makâm (Bi-Alfi Makâmin va Makâmin)**, neş. Nazif M. Hoca, İstanbul, İÜ, Edebiyat Fakültesi Yay., 1974.
- Tabatabâî, Allâme Muhammed Hüseyin: **Mîzân Fî Tefsîri'l-Kur'an**, çev. Salih Uçan, Kevser Yay., İstanbul, 2001.
- Tabatabâî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin: **el-Mîzân Fî Tefsîri'l-Kur'an**, Müessesetü'l-A'lami li'l-Matbuati, Beyrut, 1997.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid: **Câmi'ü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân: Tefsirü't-Taberi**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl: **Mecma'ü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dârü'l-Mürteda, 2006.
- Tahrâlî, Mustafa: "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı

- Bâzı Meseleler”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, ter. ve şerh, Ahmet Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 5. bs., İstanbul, İFAV Yay., 2010.
- Tahralı, Mustafa: “Kur’an ve Tasavvuf: Kur’an-ı Kerimi Anlamada Tasavvufun Katkısı Neler Olabilir?”, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000.
- Tahrir Defteri: İBB Atatürk Kitaplığı, **Muallim Cevdet Yazmaları**, nr. 071.
- Tavakkoli, Hasan: “Kanun-i Şâhinşahi, Tenkitli Neşri ve Türkçe Tercümesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 1974.
- Tehânevî, Muhammed Ali: **Mevsû’âtu Keşşâf-ı Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm**, ed. Refik el-‘Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsça’dan Arapça’ya çev. Corc Zeynâtî, Abdullah Hâlidî, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tih râni, Abû Bakr: **Kitâb-i Diyârbakriyya: Ak-Koyunlular Tarihi**, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK, Ankara, 1993.
- Togan, A.Zeki Velidî: **Tarihte Usûl**, 4. bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1985.
- Tosun Necdet: “Nûrbahşiyye”, **DİA**, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 248-249.
- Tosun, Necdet: “Osmanlı Dönemi Sûfilerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni‘metullah Nahcuvânî’nin Şerh-i Gülşen-i Râz’ı”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. IX, S: 22, Erzurum, 2005.
- Tosun, Necdet: “Sıddîkıyye”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, s. 98.
- Tosun, Necdet: **Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkâtı, (XII-XVII. Asırlar)**, 4. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2012.
- Tuncel, Metin: “Bitlis”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. VI, s. 225-228.
- Turgay, Nurettin: “Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsâmüddîn Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği”, **Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-**, Ed. Bilal

- Gökkır vd., İlim Yayma Vakfı Yay., İstanbul, 2013, s. 145-166.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah:
Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm: Tefsirü't-Tüsterî, nşr., Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî el-Halebî, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1908. (Fotokopi nüshadır)
- Uluç, Tahir: **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, İnsan Yay., 2007.
- Uludağ Süleyman: "Halvetiyye", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 393-395.
- Uludağ Süleyman: "Hebâ", **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 147-148.
- Uludağ Süleyman: "İşârî Tefsir", **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 424-428.
- Uludağ Süleyman: "İşrâkıyye" (Tasavvuf), **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 438-439.
- Uludağ, Süleyman: "Bûnî", **DİA**, İstanbul, 1992, C. VI, s. 416-417.
- Uludağ, Süleyman: "Hallâc-ı Mansûr", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 377-381.
- Uludağ, Süleyman: "Nefehâtü'l-Üns", **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 521-522.
- Uludağ, Süleyman: "Şathiye", **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 370-371.
- Uludağ, Süleyman: "Şerh-i Şathiyyât", **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 568-569.
- Uludağ, Süleyman: **İbn Arabî**, Ankara, TDV Yay., 1995.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- Unat, Yavuz:
Usluer, Fatih: "Yer", **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIII, s. 478-482.
Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- Uyar, Mazlum: "Safîviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Kasım, 2000-Nisan, 2001, yıl, 2, S: 7-8.
- Uygur, Abdüsselam: "İdris-i Bitlisi ve Eserleri Üzerinde Yapılan Bazı

- Bilimsel Araştırmalara Tenkidi Bir Yaklaşım” İstanbul Üniv., Edebiyat Fak., **Şarkiyat Mecmuası**, S. X, 2007.
- Uysal, Enver: “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 1-6.
- Uysal, Muhittin: **Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**, Konya, Yediveren Y., 2001.
- Uzun, Mustafa: “Dede Ömer Rûşenî”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. IX, s. 81-83.
- Uzun, Mustafa: “Devriyye”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. IX, s. 251-253.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı: **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, 3. bs., Ankara, TTK Yay., 1984.
- Ünsal, Hadiye: **Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur’an**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011.
- Üzüm, İlyas: “Hüccet” **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 451-452.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi: **Esbâbu nüzulî'l-Kur’an**, rivâyet, Bedreddin Ebu Nasr Muhammed b. Abdullah Ergeyani, Dârü'l-Meyman, Riyad, 2005.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî: **Esbâbu'n-Nüzûl**, tah. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Demmâm, Dârü'l-İslâh, 1996.
- Vicdâni Sâdık: **Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı ‘Aliyye)**, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995.
- Vural, Mehmet: **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Ankara, Elis Yay., 2011.
- Woods, John E.: **300 Yıllık Türk İmparatorluğu: Akkoyunlular**, çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Milliyet Yay., 1993.
- Yakıt, İsmail, Durak, Nejdî: **İslâm’da Bilim Tarihi**, Isparta, Tuğra Matbaası, 2002.
- Yakıt, İsmail: **Türk İslâm Kültüründe Ebcî Hesabı ve Tarih Düşürme**, 3. bs., İstanbul, Ötüken Yay., 2010.
- Yâsir, Ammar: **Behcetü't-Taife ve Savmü'l-Kalb** Tahkik: Edward Badeen, Beyrut, 1999.

- Yavuz, Yusuf Şevki: “Arş”, **DİA**, İstanbul, 1991, C. III, s. 406-409.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ebû Hanîfe” (Akâide Dair Görüşleri), **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, s. 138-143.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Fahreddîn er-Râzî”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XII, s. 89-95.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kümûn”, **DİA**, İstanbul, 2002, C. XXVI, s. 552.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Levh-i Mahfûz”, **DİA**, İstanbul, 2003, C. XXVII, s. 151.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Te’vîl” **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLI, s. 27-28.
- Yazıcı, Tahsin: “Hosâm-al-din ‘Ali Bedlisi Nurbahsi”, **Encyclopaedia Iranica**, C. XII, New York, 2004, s. 490.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: **Hak Dîni Kur’an Dili**, sad. M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen vd. İstanbul, Çelik-Şura Yay., t.y.
- Yeşilyurt, Temel: “Rü’yetullah”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 311-314.
- Yıldırım Ahmet: **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, 3. bs., Ankara, TDV Yay., 2013.
- Yıldırım, Enbiya: “Hadiste Metin Tenkidî”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Temel İsl. Bil. A.B.D, Hadis Bilim D. Bursa, 1996.
- Yıldırım, Nimet: “Edîbu’l- Memâlik-i Ferâhânî”, **NÜSHA**, Y: II, S: 5, Bahar, 2002.
- Yıldırım, Nimet: **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2008.
- Yıldız, Âlim: “İslâmî Türk Edebiyatında Kur’ân Falları”, **I. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu**, 29-30 Nisan 2012 İstanbul, s. 195-232.
- Yılmaz, İrfan: **Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin**, İstanbul, Yitik Hazine Yay., 2009.
- Yılmaz, Hasan Kâmil: **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, 2. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997.

- Yitik, Ali İhsan: “Tenâsüh”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 441-443.
- Yurdagür, Metin: “Devir”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. IX, s. 232.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin:
el-İsrâiliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs, 2. bs., Dimaşk, Dârü'l-İman, 1985.
- Zehebi, Muhammed Seyyid Hüseyin:
et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 3. bs, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1985, 2 C.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin:
Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât, çev. Enbiya Yıldırım, Asiye Yıldırım, İstanbul, Rağbet, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer:
el-Keşşâf ‘an Hakâikı Gavâmizi’t-Tenzîl ve ‘Uyuni’l-Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl, tah. Âdil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah:
el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Mektebetu Dâri’t-Tûras, 4 C., 1984.

Elektronik Kaynaklar.

- (Çevrimiçi): <http://shiaonlinelibrary.com/> (27.07.2014)
- (Çevrimiçi): <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=tefe%FCl&t=%40> 03.08.2015.
- (Çevrimiçi): <https://evreninvarolusu.wordpress.com/tag/geometri/> (26.04.2015)
- (Çevrimiçi): www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=67398 (20.03.2015)
- (Çevrimiçi): www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php#3.3. (11.02.2015)
- (Çevrimiçi): www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client= (14.03.2013)

ÖZGEÇMİŞ

1978 yılında Bitlis'in Ahlat ilçesi Ovakışla köyünde dünyaya geldi. İlköğrenimini kendi köyünde tamamladı. 1994 yılında Bitlis İmam Hatip Lisesi'nden, 1999 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak "Muhammed Hamidullah'ın Kur'an'a Yaklaşımı ve Kur'an Eksenli Çalışmaları" isimli teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. 1999-2011 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli ilk ve orta öğretim okullarında öğretmenlik yaptı. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Öğretim Görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir.

Mehmet Selim AYDAY

selimayday@hotmail.com