Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
The Journal Of Social Sciences Institute

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
THE JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES INSTITUTE

ISSN: 1302-6879

DERGİMİZ

TARAFINDAN TARANMAKTADIR

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİDİR

YIL/YEAR: 2017 SAYI/NUMBER: 34

Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,
The Journal of Social Sciences Institute
Sayı/Number:34 – Sayfa / Page:
ISSN: 1302-6879 VAN/TURKEY

Makale Bilgisi / Article Info
Geliş/Received: 15.02.2017 Kabul/Accepted:18.03.2017

HÜSÂMEDDÎN ALİ el-BİTLİSÎ'NİN CÂMİ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ İŞÂRÎ TEFSİRİNDEKİ HURÛFÎLİĞİN İZLERİ[1]

THE TRACES OF HURUFISM IN THE HUSÂMADDÎN ALI AL-BIDLISÎ'S ISHARI COMMENTARY TITLED CÂMI'U'T-TANZÎL VA'T-TA'VÎL

Öğr. Gör. Dr. Mehmet Selim AYDAY
Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.,
selimayday@yyu.edu.tr

Öz

Akkoyunlular döneminde yaşamış bir mutasavvıf olan Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî (m.1400?-1504) pek çok tasavvufî eserin yanı sıra *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl*isimli bir tefsir de yazmıştır. Bu tefsir dört ciltlik yazma bir tefsir olup henüz basımı yapılmamıştır. Bu tefsiri diğerlerinden ayıran en önemli özelliği zâhir ve bâtına aynı anda yer vermiş olmasıdır. O, âyetleri çeşitli tefsirlerden istifade ederek ilk önce zâhirî; daha sonra aynı âyetleri işâre ve te'vîl veya te'vîl ve işâre başlığı altında keşf ve ilhâma dayanarak tasavvufî yönden tefsir etmiştir. İnsanın içinde yaşadığı siyasi-sosyal-kültürel ve dinî ortamın onun yorumlarını şekillendirdiği aşikârdır. Bitlisî, hayatının büyük bir bölümünü Hurûfîliğin önemli merkezlerinden biri olarak gösterilen Tebriz'de geçirmiştir. Bu yüzden onun da yaşadığı ortamın etkisinde kaldığı gözden kaçmamaktadır. Zira onun *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* isimli dört ciltlik tefsiri incelendiğinde bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Bu çalışmada onun tefsirindeki hurûfîliğin izleri ele alınacaktır.

[1] Bu makale "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri" adlı doktora tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî, Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl, ebced, Hurûfîlik.

Abstract

At the period of Akkoyunlular a sufi scholar named Husâmaddîn Ali al-Bidlisî (G1400?-1504) he wrote many books on Sufism such as tafsir of Câmi'u't-Tanzîl ve't-Ta'vîl. This tafsir has four volumes but none of the volumes is published. What distinguishes this tafsir from other common tafsirs is that it has given place both Zahir and Batin. He benefits from various tafsirs and at first he talks on zahiri; at the very same place and same verses he explains under the chapter of ishara and ta'vîl or ta'vîl and ishara where he explains also the Keshf (observations) and inspiration is made tafsir under the sufi understandings. It is very obvious that the human is political-social-cultural and religious being and all this shapes human accordingly. Bidlisî most of his life he spent at the center of Hurufism which one of the most important centers is in Tabriz. It is seen that since he lived in that center the influence of center is obviously indicated in his lifestyle. When we examine his four volumes of tafsir Câmi'u't-Tanzîl ve't-Ta'vîl it is easy to point the Tabriz influence. In this work we will touch his tafsir and talk on the topic of hurufism.

Keywords: Ishari Commentary(Tafsir), Husâmaddîn Ali al-Bidlisî, Câmi'u't-Tanzîl ve't-Ta'vîl, ebced, Hurufism.

Giriş

İkincil kaynaklarda Akkoyunlu Devleti'nde Uzun Hasan'ın sarayında divan kâtipliği yapmış olduğu kaydedilen Bitilisî'nin yaptığı bir tefsirin, çeşitli açılardan ele alınması, hem kültür tarihi açısından hem de din-devlet ilişkileri açısından son derece önemlidir. Birçok tarikatın içiçe yaşadığı, hükümdarların ve devlet ricâlinin tarikatlara intisap ettiği bir dönemin panoraması için böyle bir çalışmanın önemi göz ardı edilemez. Zira tefsir incelendiğinde Bitlisî'nin yaşadığı yer ve zamanda yaşayan diğer din, inanç ve kültürlerden istifade ettiği ve bunları tefsirinde kullandığı görülmektedir. Bu yüzden onun yorumlarında Hurûfiliğin, Sâbiîliğin, Zerdüştîliğin, Hristiyanlığın, Yahudiliğin, Şiiliğin vb. izlerini bulmak mümkündür. Bütün bu inanç ve düşüncelerin izlerini burada ele almak makalemizin sınırlarını aşacağı için biz sadece hurûfîliğin izlerine ilişkin birkaç örnek üzerinde durmakla yetineceğiz.

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 Türk

ve İslâm Eserleri müzesinde Tefsir-i Bitlisî[2] adıyla bir nüshasının daha olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Eser elektronik ortama aktarılmadığından tüm uğraşılarımıza 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 (Dirayeti, 2010/1389: 547).[3]

Bitlisî'nin bazı eserleri, devlet adamı ve tarihçi kişiliği ile temayüz etmiş oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin eserleri ile karıştırılmıştır.[4] Kütüphane kataloglarımızda dahi bu karışıklık halen tashih edilememiştir.[5]

I. 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-Hüseyin el-Bitlisî (Çelebi, 1941: 1514) veya Hüsâmeddîn Ali b. Abdillah el-Bitlisî (Bağdatlı, 1951: 738) 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.[6]

Hüsâmeddîn Bitlisî'nin *Uzun Hasan*'ın sarayında divan kâtipliği yaptığı çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir (Hoca Sadettin Efendi, 1999: 238; Serdar, 2008: 21; Bayraktar, 2006: 14). Yaptığımız araştırmalarda, *Bitlisî'*nin yaşadığı dönemde *Ebu Bekr-i Tihrânî'*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

---

2 Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1893.

3 Bu nüshaların varlığından haberdar eden değerli hocam Prof. Dr. Necdet Tosun'a teşekkür ediyorum.

4 Mehmet Bayraktar yazdığı **Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî** adlı eserinde müellifimize ait **Kenzü'l-Hafî fî Beyânı Makâmâtı's-Sûfî** adlı eserin İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu söylemekte, üstelik bu eserin hiçbir nüshasına bugüne kadar rastlanılmadığını da ifade etmektedir. Oysaki bu eser müellifimize ait **Kitâbü'n-Nüsûs** adlı eserdir. Yanlışlıkla İdrîs-i Bitlisî adına kaydedilmiştir. (Bkz. Bayraktar, 2006**:** 59).

5 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.

6 Bitlisî'nin hayatı ile ilgili biyografi kitaplarında birbirini tekrarlayan bilgiler bkz. (Çelebi, **Keşfu'z-Zünûn,** C. II, 1514;Bağdatlı, 1951: 738; Kehhâle, 1993: 464).

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 (Molla Camî, 1378: 352).

Uzun Hasan döneminin tarihçisi *Ebu Bekir Tihrânî*'nin müellifimiz Bitlisî'den hiç söz etmemiş olması, zihinlere sarayda görev almadığı ile ilgili bazı şüpheler getirmektedir. Yakup Bey döneminin tarihçisi *Fazlullah Rûzbihân'*ın, *Tihrânî*'nin *Kitâb-ı Diyârbekiriyye'*ye bir zeyl gibi yazdığı eseri *Târih-i Âlem Arâ-ı Emînî*adlı eserinde *Tihrânî*'nin adını hiç anmamıştır. *Tihrânî* gibi dönemin tek tarihçisi ve yazdığı *Kitâb-ı Diyârbekiriyye* de Akkoyunlu devletinin önemli bir kaynağı iken onun hayatı ile ilgili de çok az bilgi bulunuşu ilginçtir (Tihrânî, 1993: VII). 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 şunu söylemek mümkündür. 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.O, Bitlisî'nin tasavvuf terbiyesini *Şihâbüddînel-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 (Nûrbahş, t.y.: nr. 0003702-023, vr. 101b; t.y.: nr., 0005367-003, vr. 126a). Bu açıklama bize Bitlisî'nin; Uzun Hasan'ın, başkenti Diyarbakır'dan Tebriz'e taşımasından çok önce Tebriz ve civar bölgelerine gittiğini göstermektedir. Çünkü *Muhammed Nûrbahş'*ın yaşadığı ve mehdiliğini ilan ettiği yer bu bölgedir (Bashir, 2003).

Zihinlere *Muhammed Nûrbahş'*ın mehdiliğini kabul etmek için orada bulunmak şart değildir gibi bir itiraz gelebilir. Bitlisî'nin doğum

---

[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 yanlışı tashih ediyor (Uygur, 2007: 59-61).

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: "*Zayiçenin 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*."(Başaran, 2000: 14).

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 (Bashir, 2003: 68). Adı bu risalede zikredilen *Hüsâmeddîn Bitlisî'*nin 850/1447 tarihinde Rey şehrinin *Sûlikân* nahiyesinde olduğuna kanaat getirilebilir. Yukarıda zikredilen, *İdrîs-i Bitlisî'*nin istinsah ettiği bir mecmuanın sonunda doğum tarihini 861/1457 olarak kaydettiği bilgisi de bu kanaati pekiştirmektedir (Başaran, 2000: 14-15).

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 aldığını (Sümer 1989: 272) göz önünde bulundurduğumuzda, Bitlisî'nin bu tarihlerde Akkoyunluların sarayında görev almış olabileceğini düşünebiliriz.

Başka bir açıdan bakıldığında 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 (Başaran, 2000: 14), akıllara Bitlisî'nin Akkoyunluların Tebriz'e taşınmadan önce o bölgeye gittiği kanaatini getirmektedir. 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 İkincil kaynaklarda geçen, Akkoyunlu Devleti'nin sarayında Uzun Hasan'ın Divan Kâtipliği yaptığı ile ilgili bilgiye şüpheyle yaklaşıyoruz (Özcan, 2000: 485). 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 şüpheyle yaklaşmamıza neden olmuştur.

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(Bitlisî, t.y. :C. I, vr. 2a). Miladi 1504[8] yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, müellifin verdiği bu bilgiden 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 (Özcan, 2000: 485; ayrıca bkz Sedar, 2008; Bayraktar, 2006).

3. Eğitimi

Bitlisî'nin nerelerde eğitim aldığı ile ilgili elimizde herhangi bir kaynak mevcut değildir (Yazıcı, 2004: 490). 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.

---

[8] 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.

Hüsâmeddîn'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. 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 (Nûrbahş, t.y.: nr. 0003702-023, vr. 101b).

4. Vefat Tarihi ve Yeri

Hüsâmeddîn Bitlisî'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgilere rastlamaktayız. Kâtip Çelebi (1941: 1514), Bağdatlı İsmail Paşa (Bağdatlı,1951: 738), Ömer Rıza Kehhâle (1993: 464) ve Osmanlı Müellifleri yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi Bursalı, 1975: 105-106) 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 (Tahrir Defteri, 1952: 480; Turgay, 2013: 146). Bu tarih, miladi 31 Ocak 1504 tarihine denk gelmektedir. Bu bilgiye dayanarak Bitlisî'nin 1504 yılında Tebriz'de vefat ettiğini düşünebiliriz.[9] Ancak biyografi yazarları Bitlisî'nin vefat yeri olarak Tebriz ve Bitlis şehirlerini gösterirler. Osmanlı Müellifleri yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi onun kendi memleketinde vefat ettiğini söylemektedir (Bursalı, 1975: 105-106). Onun Tebriz'de vefat ettiğini söyleyenler sadece onun Akkoyunlu Devleti'nin başkenti olan Tebriz'de görev yaptığı bilgisine dayanmaktadırlar. Oysaki Bitlis'te Kureyşi Camii'nin batısında bulunan mezarlığın içinde yer alan ve *Tahir Gürgî* adına yaptırılan türbenin içinde ona ait olduğu söylenen

[9] 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. Kerbelâî, 1349/1970: 2.Cilt).

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 Bitlîsi'nin bu tarihten itibaren Akkoyunlu sarayındaki görevini oğlu İdrîs-i Bitlîsi'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 (Tuncel, 1992: 226-227). 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. 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 söylemekte (Bağdatlı, 1951: 738)[10] ise de tefsirini incelerken onun Şâfiî mezhebine mensup olduğu satır aralarından okunabilir. Zira Bitlisî, Beyzâvî'den alıntı yaparken, onun احتج أصحابنا veya عندنا vb. kayıtlarını aynen aktarmıştır. 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" (Bitlisî, t.y.: C. I, vr. 108b) 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 (Bitlisî, t.y.: C. I, vr. 236b). Aynı şekilde abdest ile ilgili Mâide sûresi 6. âyeti tefsir ederken de abdestin şartlarını Şâfiî mezhebine göre sıralamaktadır (Bitlisî, t.y.: C. I, vr. 279b). Bazen Beyzâvî'nin عندنا dediği yerde Bitlisî'nin عند الشافعي dediği de

[10] Öte yandan Şezerât müellifi de Hüsâmeddîn'in oğlu İdris-i Bitlisî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu söylemektedir. (Bkz. İbnü'l-'İmâd, 1993:184).

görülmektedir (Bitlisî, t.y.: C. I, vr. 109b). 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 düşündüğünü söyleyerek Şiî inancındaki on iki imamın ismini, Musa Kazım'dan başlayarak Hz. Cebrail'e kadar sayması dikkat çekicidir (Bitlisî, t.y.: C. I, vr. 279b). Onun ehl-i beyt'e olan sevgisine bakıp Şiî inancını benimsediği iddia edilemez. Çünkü pek çok Sünnî müellif ehl-i beytin fazileti ile ilgili risaleler yazmışlardır (el-Makrizî, 2002: 413-447). Kanaatimize göre bunun sebebi Bitlisî'nin tabi olduğu *Muhammed Nûrbahş'*ın soyunun *Musa Kazım'*a dayandırması olabilir.

Fuad Köprülü, müellifimiz Bitlisî'nin bağlı bulunduğu *Nûrbahşiyye'*nin *Şiî* temayülleri olan bir tarikat olduğu görüşündedir. Ona göre *Muhammed Nûrbahş'*ın hocası *Hâce İshak Huttalânî* Şiî mezhebini yaymaya çalıştığından Timurîlere özellikle de *Şahruh'*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 (Babinger, 2000: 78). Fakat bazı araştırmacılara göre, *Seyyid Nûrbahş'*a intisab edenlerin birçoğu Safeviler döneminde *Şiîliği* benimsemiştir (Tosun, 2007: 248). Hamit Algar ise Kübrevîyye halifelerinden İshak Huttalânî'nin halifesi Muhammed Nûrbahş vasıtasıyla Şiî Nûrbahşiyye'nin ortaya çıktığı görüşündedir (Algar, 2006: 500-506).

6. Nûrbahşiyye Tarikatına İntisabı

Hüsâmeddîn Bitlisî tasavvufî eserlerinin mukaddimesinde kendisini "**en-Nûrbahşî**" nisbesiyle tanıtmaktadır. Bundan dolayı onun Nûrbahşî olduğunu kabul etmek durumundayız (Bitlisî, t.y.: nr. 1777m, vr. 2a; Bitlisî, t.y.: nr. 0000606-014, vr. 137b).[11] Fakat ne zaman bu tarikata intisab ettiği, Muhammed Nûrbahş'ın 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'ın, *Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserinin 101b nolu varağında, halifelerinin isimlerini sayarken *Hüsâmeddîn Ali Bitlisî* ile ilgili söyledikleridir (Nûrbahş, t.y.: nr.

[11] Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî'de **Şerhu Kitâbi'l-Hakki'l-Yakîn** adlı eserinde kendi künyesini yazarken babasının Nûrbahşiyye'ye intisâbını da vurgulamıştır. (Bkz. **a.e.,** vr. 175b)

0003702-023, vr. 101b). Muhammed Nûrbahş'ın Bitlisî ile ilgili söylediklerini önemine binaen aşağıya aynen alıyoruz:

حسام الدين البدليسي سلم الله تعالى وزاده فيما رآه كان عالما بالعلوم الظاهرة عارفا (بالمعارف) الباطنة موحد محققا وبالاحوال والمقامات والمكاشفات والتجليات والسير في العوالم اللطيفة والطير في المنازل االشريفة والسّكر من الشراب الطهور (وبحار؟) النور والفناء والبقاء والمظهرية شأنه رفيع رباه شهاب الدين الجوراني. وهو الآن في صحبتي (محبتي؟) يجلس في الخلوة والعزلة و يشتغل بحقايق التوحيد و التصوف عندي و بالعلوم 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; kudsi menzillerde tayr ve temiz içeceklerle kendinden geçmiş (manevi 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 Tevhidin 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 لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْياً اَوْ مِنْ وَرَاۤئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَاۤءُ اِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ *"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."* (Kur'an, 42/51) meâlindeki âyeti tefsir ederken *Muhammed Nurbahş'*a intisap ettiğini ve onun yanında halvete girdiğini anlatmaktadır.[12]

Şerefhan, Şerefname adlı ünlü eserinde *Hüsâmeddîn'*in tasavvuftaki tarîkatının *Şeyh Ammâr Yâsir Bitlisî'*ye (ö. 590/1194?) ulaştığını söylemektedir (Bitlisî, t.y.: C. I, s. 351).*AmmârYâsir* (ö. 590/1194?), *Kübreviyye* tarikatının bir kolu olan *Nûrbahşiyye'*nin silsilesinde 25. sırada yer almaktadır (Bashir, 2003: 46; Ammar Yâsir el-Bitlîsî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yâsir**,** 1999).

Hüsâmeddîn Bitlisî *Abdurrahman Molla Câmî* ile çağdaştır. Bitlisî ile çağdaş olmasına rağmen, Molla Câmî'nin *Nefahât'*ında ondan bahsetmeyişi, onun Nûrbahşîyye'ye mensubiyetine bağlanabilir. Çünkü Nûrbahşiyye tarikatı mehdiliğini ilan eden Muhammed

---

[12] Bitlisî'nin (t.y.:C. IV, vr. 85b) söz konusu ifadeleri şöyledir: لما وفقني الله بخدمة شيخي وسيّدي وسندي سيّد محمد الملقّب بنوربخش قدّس الله سرّه العزيز فأمرني أوّلا بالخدمة ثمّ أجلسني بالخلوة وأمرني بالذّكر الخفيّ فلمّا بلغ خمسة أيّام في الخلوة قد تجلّى الله لي على وجوه لا يعلم إلّا الله

Nûrbahş'a nisbet edilmektedir. Ni'metullahîliğin kurucusu Şah Ni'metullah'tan bahsetmeyişi de bu tarikatın Şiî eğilimde olduğuna gerekçe olarak gösrterilmektedir (Babinger, 2000: 78). Nitekim Câmî'nin Nefahât'ı Şiî veya Şiî temayüllü sûfî ve âriflere yer vermediği için bazı araştırmacılar tarafından tenkid edilmiştir (Uludağ, 2006: 521). Muhammed Nûrbahş'tan da bahsetmeyişi bu sebebe bağlanabilir.

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," demesi(Btilisî, t.y.: C. II, vr. 85b-86a) 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) tarihinde vefat etmiştir.[13] Bu tarihte Bitlisî'nin yanında olduğu kişi başka biri olmalıdır.

II. CÂMİ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL

Bu eser Bitlisî'nin makalemize 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 (Bağdatlı, 1951: 738). 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 *Hediyyetü'l-'Ârifîn* adlı eserinde *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl'*in beş büyük ciltten ibaret olduğu yazıldığı için bu isimsiz eserin fiziksel özelliklerine bakıp Bitlisî'ye ait olduğu zannedilmiş olabilir.

---

[13] Bitlisî'nin Muhammed Nurbahş'ın yanında tasavvufî terbiyesini aldığı kesindir. Zira o, tefsirinin bir yerinde Nurbahş'tan "Şeyhim, Seyyidim, Senedim"(t.y.: C. IV, vr. 85b.) şeklinde bahsetmekte ve onun yanında halvete girdiğini söylemekte, fakat herhangi bir tarih vermemektedir.

A. CÂMİ'U'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL'DE HURÛFÎLİĞİN İZLERİ

1. 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 kullanmışardır. Bunun kökenlerini Mısır, Yakındoğu ve Hint medeniyetlerine dayandıranlar vardır. Bununla birlikte benzer inançların Yahudi, Hıristiyan 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 (Schimmel, 2000: 21).

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. Sûfîler genellikle tasavvufî tecrübeler esnasında yaşadıkları halleri yanlış anlamalara yol açma veya gördüklerini tam ifade edememe endişesinden dolayı sembollere başvurmuşlardır. Onlara göre harfler ve sayılar aşkın hakikati ifade etme aracı olan sembollerdir (Ayrıntı için bkz. Schimmel, 2004: 427-444).

Harflerin ve sayıların bir takım sırlı semboller olduğu inancı eski çağlara kadar uzansa da İslâm tarihindeki ilk temsilcisinin İbn Arabî olduğu düşünülmektedir. Farklı görüşlerin yanında[14] İbn Arabî'nin, bunun teorik ve felsefî yapısını kuran ve geliştiren kişi olduğu kabul edilmektedir (Demirli, 2013: 166). İbn Arabî kendi felsefî sistemini kullanmak için harfleri, harekeleri, harflerin şekillerini, ibdâl ve irâb kaidelerini birer sembolik araç olarak kullanmaktadır (Uluç, 2007: 183). 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(Bitlisî, t.y.: C. I, 16a). 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 *Istılâhâti's-Sûfîyye* 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.

---

[14] Massignon, İslâm geleneğinde harflere özel anlamlar yükleme akımının ilk temsilcilerinin Gulât-ı Şi'a olduğunu iddia etmektedir(akt. Uluç, 2007: 182).

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*" (Bitlisî, t.y.: nr. 1134, vr. 118b). 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 fıtrata (Bitlisî, t.y.: nr. 1134, vr. 172b), ص harfinin (sıdk) doğruluğa (Bitlisî, t.y.: nr. 1134, vr. 172b), و harfinin Allah'ın vechine ve vücûduna (varlığına) (Bitlisî, t.y.: nr. 1134, vr. 51a) delalet ettiğini söylemektedir.[15] 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 نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ*"O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir..."* (Kur'an, 10/5) meâlindeki âyeti tefsir ederken ayın 28 menzilinin adını zikrederek, her bir harfin bu menzillerden birine tekabül etiğini söylemektedir(Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 174ab).

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 اَشُدَّهُ وَاسْتَوٰٓى اٰتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ*"Musa olgunluk çağına ulaşıp gelişimini tamamlayınca biz ona ilim ve hikmet verdik. Biz iyilik edenleri böyle mükâfatlandırırız."* (Kur'an, 27/14)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 işarettir. Çünkü bu sayıların toplamı 40 sayısını vermektedir. Bitlisî bu düşüncesini de *"Musa'ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik..."* (Kur'an, 2/51) ve *"Musa'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı..."* (Kur'an, 7/142)meâlindeki âyetlerle de desteklemektedir(Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 221a).

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*

---

[15] Başka örnekler için bkz. Bitlisî, **Şerhu Istılâhâti's-Sûfîyye**, vr. 66a, 73a, 76b, 78b, 81b.

ve umreyi tamamlayın" ifadelerini tefsir ederken şöyle demektedir: "Haccın rükünleri beştir: İhram, tavaf, sa'y, vakfe ve halk (saçı kesmek). Bu sayı da 'avâlim-i hamseye[16] işarettir," demektedir (Bitlisî, t.y.: C.I, vr. 109b). Yine ona göre namazın beş vakit farz olması 'avâlim-i hamseye işarettir. Abdestin de altı şartı merâtib-i sitteye[17] işarettir. هو zamiri de hem 'avâlim-i hamseye hem de merâtib-i sitteye işarettir. Çünkü هـ harfinin değeri 5, و harfinin değeri de 6'dır (Bitlisî, t.y.: C.I, vr. 282a; t.y.: nr. 1134, vr. 1b, 21b).

Bitlisî'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"* (Kur'an, 2/51)âyetindeki *kırk* sayısını, Hz. Âdem'in yaratılışındaki hakikate ve eczasının adedine işaret olduğunu düşünmektedir. Ona göre hadisi kudside de "Âdem'in toprağını *kırk* sabah ellerimle yoğurdum" buyurulması bunu göstermektedir. Bu şu anlama da gelir. Âdem'in hakikatinin inişinin başlangıcı Ahadîyyetü'l-Cem'iyyet[18]; bitişi ise Âlem-i Nasût'tur.[19] Bu arada kırk durak vardır. Bu duraklar şunlardır: Allah'ın yedi ismi, on akıl,[20] dokuz felek, yedi yıldız, dört unsur[21] ve üç mevâlîd[22]'dir. Cem'iyyet-i Ahadiyyet mertebesinden sûret-i nev'i beşer mertebesine kadar kırk durak vardır. Bu mertebeleri kat etmeyen sâlik visale eremez, kelamı güzel bir şekilde telakki edemez (Bitlisî, t.y.: 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."* (Kur'an, 7/54) meâlindeki

---

16 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, 2009: 68).

17 Buna Merâtib-i küllîyye de denir. Bu mertebeler şunlardır: 1-Zât-ı ahâdiyet, 2-Hazret-i vâhidiyet, 3-Mücerred ruhlar, 4-Nefsler (Misal ve Melekût âlemi), 5-Mülk âlemi, 6-Kevn-i câmî (İnsân-ı Kâmil) (Bkz. Uludağ, 2005: 243); Kâşânî'nin yaptığı tasnife göre ise mertebeler şunlardır: Gayblerin gaybı mertebesi, 2-Mutlak gayb mertebesi, 3-Ruhlar mertebesi, 4-Misal âlemi mertebesi, 5-Cisimler âlemi, 6-İnsân-ı kâmil mertebesi (Bkz. Kâşânî, 2004: 501-502); Bitlisî'ye göre ise bu mertebeler şunlardır: lâhût, ceberût, melekût, berzah, mülk ve nasût(Bkz. Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 202a; t.y.: nr. 1134, vr. 21a)

18 *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, 2004: 39; Uludağ, 2005: 27).

19 Buna Mülk âlemi de denir. Yani Cisim ve cismânî şeyler âlemi ya da zâhir âlem. (Bkz. Kâşânî,
2004: 362; Uludağ, 2005: 261).

20 İbn Sîna felsefesindeki birden on'a kadarki akıllar.

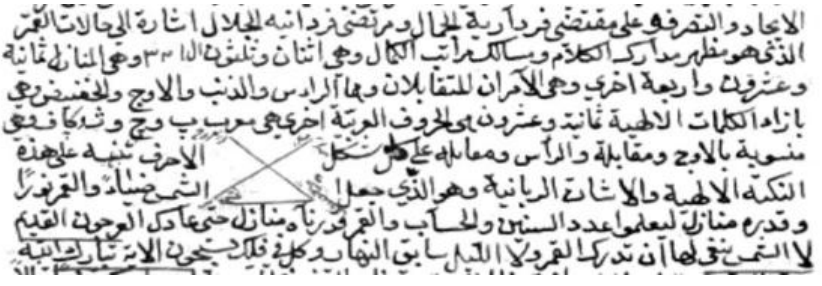
21 Hava, Su, Toprak, Ateş

22 Mevâlid-i selâse: Cemâdât, Nebâtat, Hayvanât.

âyette geçen 6 sayısının Kur'ân sûrelerine işaret olabileceğini söylemektedir. Ona göre, 114 sayısının rakamlarını topladığımızda (1+1+4) 6 sayısını elde ederiz (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 90a., C. II, vr. 202a). Bitlisî bu âyetin işârî yorumunda ise vâhidiyyetteki vav harfinin ebced hesabına göre değeri 6 olduğundan merâtıb-i sitteye işaret olabileceğini söylemektedir (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 91a). 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…."* (Kur'an, 11/7)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 işarettir. Bu mertebeler de lâhût, ceberût, melekût, berzah, mülk ve nasût'tur (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 202a).

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 (Bitlisî, t.y.: C. IV, vr. 200b).

Bitlisî *"…Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir"* (Kur'an, 7/54) meâlindeki âyeti tefsir ederken âyette güneş ve aydan bahsedildiğinden müellifimiz âyetteki tenbih edatı olarak kullanılan **الا** ifadesinin ayın hallerine işaret ettiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre "dikkat edin" anlamındaki **الا** tenbih edatının ebced hesabına göre değeri 32'dir. Bunun 28'i ayın menzillerine; 4'ü ise sonradan alfabeye eklenen **پ چ ژ گ** harflerine işarettir. Bitlisî bunu şöyle bir şekille göstermektedir (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 90a; ayrıca bkz. t.y.: C. II, vr. 174b).



Buna göre Arapça'da 28, Farsça'da ise 32 harf bulunmaktadır. Arapça'da, alfabeden sayılmayan (لا) harfleri şekilde de görüldüğü gibi içinde dört köşe barındırmaktadır. Bu köşeler de Farsça'daki پ چ ژ گ harflerine işarettir.

Görüldüğü gibi Bitlisî burada Hurûfîlerin yöntemini kullanmaktadır. Zira Hurûfîliğin 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 sesten oluşmaktadır. Bu sesler Farsça'da olup Arapça'da olmayan پ چ ژ گ (P, Ç, J, G) harflerini ikame eden harfler olarak kabul edilmektedir. Hurûfîlere 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 (Bashir, 2013: 66). Böylece لا ile Arapça'daki 28 olan harf sayısı, Farsça'nın 32 harfine denk gelmiş olmaktadır.

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."* (Kur'an, 30/54)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'iyyet yani Âdem ve Havva mertebesidir. Allah ise Sûret-i Cem' mertebesidir (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 235ab). 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.[23] İkisinin toplamı

[23] Bitlisî tefsirinin başka bir yerinde ise, bu ismi şeddesiz okuyup 15 sayısını elde etmektedir. (Bkz. (Bitlisî, t.y.: C.IV, vr. 20b**).**

66'dır. Allah lafzının da ebced hesabına göre değeri 66'dır. Daha da ilginci insanın yaşlılık evresi ise 120 veya 132 yaşlarıdır. Bu yaşlardan birincisi kemâl-ı nübüvvet; ikincisi ise kemâl-ı nübüvvet ve velâyet mertebesidir. O da Hakîkat-i Muhammediyye'dir. Çünkü Muhammed isminin ebced hesabına göre değeri 132'dir (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 235b). Bitlisî başka bir eserinde de İhlâs sûresinin başında bulunan قل emrinin Hakîkat-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 almadığı[24] için (م ح م د) buradaki dört tane 4 rakamının da dört devreye işaret ettiğini iddia etmektedir (Bitlisî, t.y.: nr. 1134, vr. 21b).

Bitlisî'nin bu yorumlarında çağının tesiri altında kaldığı açıktır. Zira onun yaşadığı yer ve zamanda, Uzun Hasan döneminin tarihçisi Ebu Bekr-i Tihrânî, eserine hem kendi lakabının hem de Uzun Hasan'ın yurdu olan bölgenin isminin ikinci kelimesini seçerek Kitâb-ı Diyârbekiriyye ifadesini kullanmıştır. Bu ismin de güzel bir tesadüf eseri olarak ebced hesabı ile konunun çoğunun yazılmış olduğu 875/1470-1471 yılına isabet ettiğini ilave etmektedir (Tihrânî, 1993: XVI). Bitlisî ile aynı yer ve zamanda yaşayan ünlü Eş'arî kelamcısı Celâleddîn Devvânî'nin de Risâle-i Hurûf adında bir eser yazdığı bilinmektedir(Usluer, 2009: 23). Bunun o dönemde yaygın bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Tihrânî 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 sûfîler de bu yöntemle Kur'ân'dan işaret çıkarmaya karşı çıkmıştır. Dolayısıyla bu hesapla yapılan yorumların hiçbirisi, Kur'ân tefsirinde kullanılmamalıdır, bu yorumların hiçbir tefsir değeri yoktur(Ay, 2011: 140).

2. Hurûfiliğin İzleri

Bitlisî'nin yaşadığı çağdan etkilendiği tefsiri incelendiğinde çok açık bir şekilde görülmektedir. Onun yaşadığı yer ve zamanda Hurûfîliğin çok yaygın olduğu daha önce zikredilmişti. Bitlisî'nin hem doğduğu ve muhtemelen gençlik yıllarını geçirdiği Bitlis; hem de

[24] Sıfırlar dikkate alınmadığında (م:4، ح:8، م:4، م:4، د:4) şeklinde olur.

ömrünün sonuna kadar yaşadığı Tebriz kentleri Hurûfîliğin önemli merkezleri arasında sayılmaktadır. O tarihlerde müellifimizin Bitlis'te olup olmadığı kesin olmamasına rağmen, hurûfîliğin önemli bir temsilcisi olan Emir Gıyâseddin'in (ö. 852/1449'dan sonra) Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) torunu Emir Nurullah ile birlikte Bitlis'e gelip hurûfîlerin önemli temsilcileri ile görüşmüş olmaları (Aksu, 1998: 130)[25] 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 söylemesinin (Bitlisî, t.y.: nr. 110, vr. 78a-b-79a) 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, Giyasî, Tihrânî, Celâleddîn Devvânî gibi ilim adamlarının izinden gitmiş ve Akkoyunluların genellikle de Uzun Hasan'ın bazı mücadelelerinin tarihini, âyet içindeki kelimelere ebced hesabına göre değerler verip elde etmeye çalışmıştır.

Bitlisî'nin hurûfî olup olmadığı akla gelebilir. İslâm tasavvufunun harflere verdiği önemi göz önünde bulundurduğumuzda, harflerin esrarına inananların hepsini hurûfî saymak pek isabetli sayılmaz. Abdulbaki Gölpınarlı'ya göre Hurûfîlik, eklektik (seçmeci) yani biraz Hıristiyanlıktan, Musevîlikten ve İran havzasındaki diğer inançlardan çeşitli yönlerin seçilip bir kapta eritmek suretiyle oluşturulan ve ahiret inancının olmadığı yeni bir dindir(Gölpınarlı, 1973: 1-2). 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 bir kaçıdır(Usluer, 2009: 109-111). 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 Hurûfiliğin kurucusu Esterâbâdîile ilgili görüşüdür. O, وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللّٰهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ"*Yanlarında içinde Allah'ın hükmü*

[25] Hurûfîlerle ilgili geniş bilgi için (bkz. Usluer, 2009: 623).

bulunan Tevrat varken nasıl oluyor da seni hakem yapıyorlar, sonra bunun ardından verdiğin hükümden yüz çeviriyorlar? İşte onlar (kendi kitaplarına da, sana da) inanmış değillerdir" (Kur'an, 5/43) meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, onların kalbin yedi tavrında (Etvâr-ı seb'a) zâti, sıfatî, ef'âlî ve âsârî tecellîilere 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 (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 2a).[26] 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 (اله) 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 delildir (Usluer, 2009: 311). Bitlisî de pek çok yerde Âdemisminin (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 (Bitlisî, t.y.: C. II, nr. 110, vr. 112b., 115a). 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 uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz"* (Kur'an, 6/121) 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

[26] Burada ilginç olan Bitlisî'nin Fazlullah'ın ismini andıktan sonra "rahmet onun üzerine olsun" demesidir. Çünkü o Timurlular döneminde dinden saptığı gerekçesiyle idam edilmiştir(Bkz. Esterâbâdî,2012: 15;Bashir, 2013: 45).

geldiğini; ادم isminin değerinin 45; حوا isminin ise değerinin 21[27] olduğunu,dolayısıyla Âdem ve Havva isimlerinin değerlerinin toplamı ise Allah lafzının değerine denk geldiğini ima etmektedir (Bitlisî, t.y.: C.II, vr. 65b). Görüldüğü gibi Bitlisî burada hurûfîlerin yöntemini uygulamaktadır. Hurûfîler bir kelimeden istedikleri sonucu elde etmek için bazen kelime içinde yer alan şeddeli harfleri tek harf şeklinde değerlendirmektedirler. Bitlisî burada حوّا ismini şeddeli olarak okuyup 21 sayısını elde ederken tefsirinin başka bir yerinde, bu ismi şeddesiz okuyup 15 sayısını elde etmektedir (Bitlisî, t.y.: C. IV, vr. 20b). Aynı yaklaşım ادم ismi için de geçerlidir. Hurûfîler bazen bu ismin ilk harfini uzatarak آدم şeklinde okumakta ve böylece 46 sayısını elde etmekte iken (Usluer, 2009: 311), Bitlisî ise baştaki harfi uzatmadan ادم şeklinde okumakta ve böylece 45 sayısını elde etmektedir.

Bitlisî her ne kadar Hurûfîler gibi Âdem isminin bu sayısal değerinden dolayı Allah'ın kâim makamı olduğunu söylemese de onun bu yorumları Hurûfîliğin tefsirindeki izleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra Bitlisî'nin ط harfinin ebced hesabıyla sayısal değeri olan 9 rakamının Âdem'e işaret ettiğini 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 (İhvân-ı Safâ, t.y.: 141-142; İhvân-ı Safâ, 2013: 119-120). 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 (Uysal, 2000: 3). Ayrıca onlar sayıları tabiatı anlamada bir anahtar olarak kabul etmişlerdir (Nasr, 1985: 48). Bitlisî'nin ise kaynağını belirtmese de bu konuda İhvân-ı Safâ'dan etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır.

[27] Bitlisî Tâhâ sûresinde Havva ismini şeddesiz okuyup değerinin 15 olduğunu söylerken; burada ise
ismi şeddeli okuyup 21 sayısını elde etmektedir. (Bkz. Bitlisî, t.y.:C. IV, vr. 20b.)

B. EBCED HESABI İLE YAPTIĞI İŞARİ YORUMLAR

1. Ebced Hesabı İle Hurufu Mukatta'aya Yüklediği 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 müteşâbihâttan 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 zülmânî diye ikiye ayırmakta ve 29 sûre başındaki harflerin tekrarları atıldığında geriye kalan 14 harfi nûrânî, diğer harfleri ise, zülmânî olarak değerlendirmektedir. Fâtiha sûresinin nûr ve rahmet (hidâyet kaynağı) olduğu için, onda yer almayan yedi harfi de en zülmânî 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 الر، حم، ن bir araya geldiğinde Allah'ın الرحمن ismi ortaya çıkar" (Bitlisî, t.y.: C. I, 16a).[28] 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 nûranî 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 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" (Bitlisî, t.y.: C. I, 17b). Bitlisî daha sonra "bazı âlimler şöyle demişlerdir" diyerek ilginç bilgiler aktarmaktadır: "Kim nûranî harfleri telaffuz edip ardından da ismi 'azamı söylerse, 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" (Bitlisî, t.y.: C.

---

[28] Bitlisî kaynak vermese de bu görüşleri Sehl Tüsterî'nin tefsirinden almıştır (Bkz. et-Tüsterî, 1908: 12).

I, vr. 17b). 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."[29] Bu bilgilerin kaynağının Bitlisî'nin yaşadığı ortam olduğunda kuşku yoktur. Çünkü onun yaşadığı bölge, fal, sihir ve büyünün 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.

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 (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 122a; Bitlisî, t.y.: nr. 1134, 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.[30] 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 işarettir. Çünkü ebced hesabında ا- ط arasındaki harflerin sayı değerlerinin toplamı ادم isminin 45 olan sayı değeri ile aynıdır. ا – ه arasındaki harflerin sayı değerleri ise حوا isminin 15 olan sayı değerine eşittir. Bu nedenle طه ile يس Âdem ve Havva'ya işarettir (Bitlisî, t.y.: C. IV, vr. 20b). 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 (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 134a).

Bitlisî, bazen de sûre başlarındaki mukatta'a harflerinin tekrarlanma sayılarını, düşüncesinde çok önemli bir yeri olan devir ve kevir nazariyesinedayanak yapmaktadır. Mesela ona göre Kur'ân'da ardarda yer alan dört sûrenin[31] başındaki الم harfleri dört devreye işaret

---

[29] Hadisin metni şöyledir: عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه. Tirmizi bu hadise garib hadis demiştir.

[30] Bitlisî bazen حوّا ismini şeddeli okuyup 21 sayısını elde etmektedir. (Bkz. (Bitlisî, t.y.:C. III, vr. 235b).

[31] 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 32/Secde sûreleri.

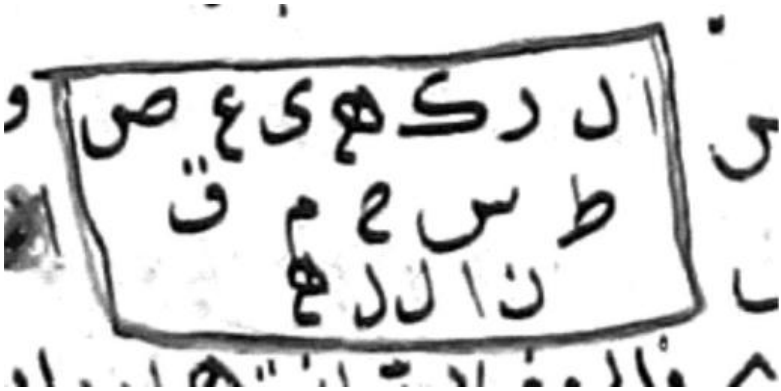
etmektedir (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 227a; t.y.:C. III, vr. 236a). Yine Hûd sûresinin başındaki الر devre ve kevrelerin birikteliğine işaret etmektedir. Ona göre buradaki *elif* devirlere, *ra* ise kevirlere, *lâm* harfinin ikisinin ortasında yer alması ise devrelerin ve kevrelerin birlikteliğine işaret etmektedir (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 200b. Başka örnekler için bkz. t.y.:C. III, vr. 236a, 239b). Yine ona göre, *Hâ-mîm*in ebced hesabına göre karşılığı olan 48 sayısı devre ve kevrelerin aslî ve fer'î olan tüm cüzlerine işarettir (Bitlisî, t.y.:**,**C. II, vr. 194b; t.y.: C. IV, vr. 60a). Bu harflerin Kırkıncı ile kırkaltıncı sûrelerin[32] başında olmak üzere toplam yedi defa tekrar edilmiş olması da devrelerde ve kevrelerde tasarrufta bulunan Allah'ın 'Alîm, Hayy, Kadîr, Mürîd, Semî', Basîr ve Mütekellim isimlerine işaret etmektedir (Bitlisî, t.y.:,C. IV, vr. 60a, 71a, 80b, 86a, 94b).

Bitlisî'nin,hurûf-u mukatta'anın bazı menfaatleri temin etmede kullanılması 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:

> "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" (Bitlisî, t.y.:,C. II, vr. 227a).

---

[32] Bu sûreler şunlardır: 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye,
46/Ahkâf.



Şekil, 1.

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.

2. Ebced Hesabı İle Geleceğe Dair Yaptığı İşârî 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. Onun farklı içerikteki âyetlerin işârî tefsirinde aynı olaylara işaretler bulması, Bitlisî'nin bu yorumlarının sübjektifliğine en büyük delildir.

Mesela Bitlisî Vâkıa sûresi إِنَّهُ لَقُرْاٰنٌ كَرِيمٌ *"o, elbette değerli bir Kur'ân'dır"* (Kur'an, 56/77) 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 اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بِضْعِ سِنِينَ *"Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye*

uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir…" (Kur'an, 30/2-4) 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 (Bitlisî, t.y.:,C. II, vr. 78a-79b, t.y.:,C. IV, vr. 146b). Çünkü âyetteki بضع kelimesinin ebced hesabına göre değeri 872'dir.[33] 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 (Bitlisî, t.y.:,C. II, nr. 110, vr. 79a). 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 بضعkelimesinden 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 tarihedenk 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 (ا) harfinin sayısal değeri birdir (1). Şayet bununla istedikleri tarih elde edilemiyorsa bu harfin açılımına başvurmaktadırlar. 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 (Ayrıntılı bilgi için bkz. Usluer, 2009:303-313).

Bitlisî de benzer yöntemler uygulamakta ve zihnindeki tarihi elde etmek için farklı yollara başvurmaktadır. Mesela o, A'râf sûresi ilk âyetinde yer alan المصharflerinin Uzun Hasan'ın Akkoyunluları dağılmaktan kurtardığı tarihe işaret ettiğini iddia etmektedir (Bitlisî, t.y.:,C. II, vr. 78a). Aslında ebced hesabına göre ا ل م صharflerinin toplam değeri (90 :ص ،40 :م ،30 :ل ،1 :ا) 161 iken Bitlisî istediği tarihi elde etmek için buradakiص 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

[33] Ebced hesabına göre بضع kelimesindeki harflerin değeri şöyledir. ب: 2, ض: 800, ع: 70.

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.[34] Bitlisî'nin zorlama te'vîllerle 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."* (Kur'an, 56/77) meâlindeki âyeti tefsir ederken Kur'ân'ın, eşyanın hakikatinden, hallerinden, özelliklerinden, gerekliliklerinden ve olayların meydana gelişlerinden bahsettiğini, her bir harfinin ve kelimesinin sonsuz hadiselere, remizlerle işaret ettiğini ifade etmektedir (Bitlisî, t.y.:,C. IV, vr. 146b).

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 Kudüs h. 583/m. 1187 yılında Selahaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedilmiştir (İbn Berrecan, t.y.: nr. 77, vr. 449a-450a; Ateş, 1998: 132-133; Arpa, 2014: 211-215). İbn Berrecân'ın bu kehanetini aktaran İbn Arabî de ondan farklı bir hesap ile yine Kudüs'ün fetih tarihini elde etmeye çalışmıştır (İbn Arabî, 2007: 162). Niyâzî Mısrî'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 vâlidesinin kendisini zehirlemeye teşebbüs edeceğini, ancak muvaffak olamayacağını çıkarmaya çalışır (Ay, 2011: 140).

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 öngörüde bulunmaktadır. Bu öngörüye göre, آخر زمان(ا ا خ ر زم ا ن) (1+1+600+200+7+40+1+50=900) ifadesinin

[34] Hicrî 871 tarihinin milâdî karşılığı 1466/1467; h. 872 tarihinin karşılığ ise 1467/1468'dir.

Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan m. 1467 tarihinde Karakoyunlulara son vermiştir (Sümer, 1989: 272).

karşılığı olan hicrî 900 tarihinde bir mehdî ortaya çıkacaktır.[35] Onun bu konuyu pek çok âyetle irtibatlandırması, bu konunun onundüşünce dünyasında çok güçlü bir şekilde yer edindiğini de göstermektedir.[36] 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 keyfi bir okumaya nasıl tabi tuttuğuna ilginç bir örnektir. Metnin orijinalini buraya aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz:

"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 تمّت دابرتها واستكملت دورتها بتقدير العزيز العليم الرحيم الذي قدر دائرة قمر الولاية المطلقة دائرة في منازل بروج تعينات 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 تعين في فلك مشحون المطهر الموعود صاحب الزمان المهدي المعهود بأن يخرج في آخر زمان 1+1+600+200+7+40+1+50 = 900" (Bitlisî, t.y.: C. IV, vr. 20a).

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 zaman*da hicrî 900 tarihinde *sâhibü'z-zaman* olan *mehdi* sûretinde ortaya çıkacaktır.[37]

---

[35] Bitlisî'nin bu konuyu tefsirinde ayrıntılı olarak ele alındığı yerler için bkz. (Bitlisî, t.y.:,
C. II, vr. 65ab, 78b, 189ab; C. III, vr. 123a, 161a, 202b, 210a, 239b; C. IV, vr. 20a).

[36] 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. Bitlisî, t.y.:C. IV, vr. 193b)

[37] Bitlisî hicrî 900 tarihinde mehdinin ortaya çıkacağı ile ilgili iddiasını A'râf sûresinin besmelesinde de dile getirmektedir. (Bkz. Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 78b)

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.

Öte yandan Bitlisî başka âyetlerden yola çıkarak son derece karmaşık ve anlaşılması güç hesaplamalarla farklı tarihler de elde etmektedir. Mesela o وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ *"Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık."* (Kur'an, 21/105)meâlindeki âyeti tefsir ederken "burada söz verilen mehdînin geleceğine işaret vardır" demektedir. Ona göre *zikir*(ذكر) kelimesinin ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 920 tarihi geldiğinde doğu tarafından *sâhibü'z-zaman* ortaya çıkacak ve yeryüzüne hâkim olacaktır. Bitlisî اِنَّ فِي هٰذَا لَبَلَاغاً لِقَوْمٍ عَابِدِينَ *"İşte bunda, Allah'a kulluk eden topluluk için yeterli açıklama vardır."* (Kur'an, 21/106)meâlindeki âyetten yola çıkarak, âyetin içinde yer almadığı halde يوم الخروج ifadesinin ebced hesabına göre hicrî 896 olan karşılığını[38] da zuhûrun başlangıç tarihi olarak değerlendirmektedir (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 161a). Bitlisî aynı konu ile ilgili farklı birkaç tarih daha vermektedir. O, ...وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْراً حَسَناً *"...iyi iş ve davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için, içinde ebedî kalacakları (cennette) güzel bir ecir bulunduğunu müjdelemek için…. dosdoğru Kitab'ı indirdi."* (Kur'an, 18/2)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 ifadeden 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."* (Kur'an, 21/105)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 takısı ile birlikte ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 951 tarihine kadar devam

[38] ي و م ا ل خ ر و ج 10+6+40+1+30+600+200+6+3=896.

edecek, hicrî 1000 yılında ise sona erecektir (Bitlisî, t.y.: C. III, vr. 101b).

Bunun yanı sıra Bitlisî'nin, bazen âyetin içindeki bir kelimenin sözlük anlamından hareketle de Mehdi ile ilgili senaryolar ürettiği görülmektedir. Mesela وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ "*Mûsâ'nın kavminden (insanları) hak ile doğru yola ileten ve onunla adaletli davranan bir topluluk da vardı*"(Kur'an, 7/159) 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 alıntıladığı 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 (Bitlisî, t.y.: C. II, vr. 107b). 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 **يهدون** 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 iddiasının[39] 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 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 (Gaybî, 2004: 42). Farklı bölgelerde fakat aynı yüzyılda yaşayan bu iki mutasavvıfın farklı kelimelere ebced hesabına göre 900 tarihini mehdinin ortaya çıkacağı tarih olarak belirlemeleri son derece

[39] Bitlisî'nin bu konuyu tefsirinde ayrıntılı olarak ele alındığı yerler için (bkz. Bitlisî, t.y.:

C. II, vr. 78b; C. III, vr. 123a, 161a, 202b, 210a, 239b; C. IV, vr. 20a).

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 Şiî 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.[40]

Mehdilik düşüncesinin 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 Yahudîlik 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 Nûrbahşiyye'nin dünya görüşü ve onun bizzat dönemin siyasi aktörleri ile olan yakınlığı ile açıklamak mümkündür.

Sonuç

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

[40] Mehdilik konusu öteden beri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için (bkz.Coşkun, 2004; Öz, 1995; Çınar, 2013; Sarıkçıoğlu, 1997). Mehdilik fikrinin, Bitlisî'nin de mensubu bulunduğu Nûrbahşiyye tarikatının perspektifinden nasıl ele alındığı ile ilgili olarak (bkz. Bashir, 2003).

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 bâtınî yorum olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle bu yorumları âyetlerin ilk akla gelen mânasıyla bağdaştırmak mümkün olmamaktadır. Onun zâhir ve bâtın ayırımını başlıklarla belirtmesi ve zâhir tefsire de öncelik vermesi kendisinin İsmâilî-Bâtınî bir çizgide olmadığına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Zira aynı çaba, Hurûfîlerin bazı görüşlerinin aşırı olduğunu söylerken de görülmektedir. Bütün bu yaklaşımları onu yine de Bâtınîlerin ve Hurûfîlerin yöntemlerini kullanmaktan ve benzer görüşler ileri sürmekten alıkoymamaktadır.

Kaynakça

Aksu, Hüsamettin, "Hurûfîlik", ***DİA***, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 408-412.

Algar, Hamid, "Necmeddîn Kübra", ***DİA***, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 498- 506.

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).

Arpa, Abdulmuttalip, "Rûm Suresi Çerçevesinde Beytü'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi", ***Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, 2014, C. II, S: 3, s. 211-215.

Ateş, Süleyman, ***İşârî Tefsîr Okulu***, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bs.,İstanbul,1998.

Ay, Mahmut, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", ***İÜ İlahiyat Fak. Dergisi***, 2011, S: 24, s. 103-148.

Aydar, Hidayet, ***Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi***, 2.bs., İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.

Babinger, Franz, KÖPRÜLÜ, Fuad, ***Anadolu'da İslamiyet*****,** çev. Ragıp Hulusi, yay. haz. Mehmet Kanar, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

Bağdatlı, İsmail Paşa, ***Hediyyetü'l Arifin, Esmaü'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannifîn,*** MEB Basım Evi, C. I, İstanbul, 1951.

Bashir, Shahzad, ***Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik***, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yay., 2013.

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

Başaran, Orhan, "İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtime'si: Metin- İnceleme-Çeviri," (Yayımlanmamış Doktora Tezi,) Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Erzurum, 2000.

Bayraktar, Mehmet, ***Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî*****,** İstanbul, Biyografi Net Yay., 2006.

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., 0000606-014 nolu mecmuanın içinde, vr. 137b.

Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali, ***ŞerhuHutbeti'l-Beyân*****,** Yazma Eser, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1777m.

Bitlisî, Hüsâmeddîn Ali, ***Şerhu Istılâhâtu's-Sûfiyye*****,** Yazma Eser,Manisa İl Halk Ktp., nr. 1134.

Bitlisî, Şerefhân, ***Şerefnâme***, çev. Muhammed Ali Avnî, gözden geçirerek yeniden yayımlayan, Yahya Hişâb, Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-'arabiyye, Kahire, t.y.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, ***Osmanlı Müellifleri***, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1975.

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

Demirli, Ekrem, ***İbnü'l-Arabî Metafiziği*****,** İstanbul, Sufî Kitap, 2013.

Dirayeti, Mustafa, ***Fihristvâre-i destnüvisthâ-yı İran (dena),*** Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şurâ-yı İslâmî, Tahran, 2010/1389.

Esterâbâdî, Fazlullah, ***Câvidân-Nâme: Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi*****,** haz. Fatih Usluer,İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.

Gaybî, Seyyid Hüseyin İbn Seyyid, ***Şerhu Hutbeti'l-Beyân: İnceleme-Metin***, haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta, Fakülte Kitapevi, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, ***Fedâihu'l-Bâtınîyye*****,** tah. Muhammed Ali el-Kutb, Beyrût, Mektebetü'l-Asriyye, 2001.

Gazzâlî, ***Nur Metafiziği: 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.

Gölpınarlı, Abdülbaki, ***Hurufilik Metinleri Kataloğu*****,** TTK Yay., Ankara, 1973.

Hoca Sadettin Efendi, ***Tâcü't-Tevârîh,***Kültür Bakanlığı Yay., sad. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, 1999.

İbn Arabî, Muhyiddîn, ***Fütûhât-ı Mekkiyye***, çev. Ekrem Demirli, C. I, İstanbul, Litera y., 2007.

İbn Berrecan, ***el-İrşâd***, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 77.

İbnü'l-'İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, ***Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb,*** thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1993.

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.

Kâşânî, ***Tasavvuf Sözlüğü***: Letâifu'l-'alam fi İşârâtı Ehli'l-İlhâm. çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

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

Kehhâle, Ömer Rıza, ***Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü'l-Müsennifi'l-Kütübü'l-'Arabiyye*****,** 4 c., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kerbelâî, Hâfız Hüseyin, ***Ravzatü'l-Cinân ve Cennetü'l-Cenân*****,** nşr. Ca'fer

Sultan Kurraî, 2 c, Tahran, 1349/1970.

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

Molla Camî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, ***Nameha-yı ve Münşeat-ı Câmi*****,** tashih, İsamüddin Urbaev, Esrar Dahmanov, Tahran, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1378.

Nasr, Seyyid Hüseyin, ***İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*****,** çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay., 1985.

Nûrbahş, Muhammed, ***Risaletü'l-Hüda,*** Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 0003702-023.

Nûrbahş, Muhammed,***Risale fi-Tasavvuf***, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr., 0005367-003.

Özcan, Abdülkadir, "İdrîs-i Bitlisî", ***DİA*****,** İstanbul, 2000, C. XXI, s. 485-488. Öztürk, Mustafa, ***Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği***, İstanbul, Düşün Yay., 2011.

Öztürk, Yaşar Nuri, ***Enel Hak İsyanı, Hallâc-ı Mansûr: Darağacında Miraç***, 5. bs., İstanbul, Yeni Boyut Yay., 2011.

Schimmel, Annemarie, ***İslâm'ın Mistik Boyutları*****,** 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.

Schimmel, Annemarie, ***Sayıların Gizemi*****,** çev. Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2000.

Serdar, M. Törehan,***Mevlâna Hakîmüddin İdris-i Bitlisî***, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

Sümer, Faruk, , "Akkoyunlular", ***DİA*****,** İstanbul, 1989, C. II, s. 273-274.

Tahrir Defteri, İBB Atatürk Kitaplığı, ***MuallimCevdet Yazmaları***, nr. 071.

Tihrânî, Abû Bakr,***Kitâb-i Diyârbakriyya: Ak-Koyunlular Tarihi*****,** yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, TTK Yay., Ankara, 1993.

Tosun, Necdet, "Nûrbahşiyye", ***DİA*****,** İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 248-249.

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.

et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl, ***Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm: Tefsirü't-Tüsterî,***Kahire, Matbaatü's-Saade, 1908, (Fotokopi nüshadır).

Uluç, Tahir, ***İbn Arabî'de Sembolizm***, İstanbul, İnsan Yay., 2007.

Uludağ Süleyman, "Nefehâtü'l-Üns", ***DİA*****,**İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 521-522.

Uludağ, Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", ***DİA***, İstanbul, 1997, C. XV, s. 377-381.

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

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

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.

Ünsal, Hadiye, ***Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'ân,*** Ankara Okulu Yay., 2011.

Yâsir, Ammar**,** ***Behcetü't-Taife ve Savmü'l-Kalb,*** Tahkik: Edward Badeen, Beyrut, 1999.

Yazıcı, Tahsin, "Hosâm-al-din 'Ali Bedlisi Nurbahsi", ***Encyclopaedia Iranica***, Vol. XII,