

itibaren yerleşmiştir. Osmanlılar'da önemli tayinler yetkili âmirin teklifi, sadrazamın arzı, padişahın onayı tarzında üçlü karar halinde, hatta meselâ müneccimbaşı tayinlerinde olduğu gibi bu işlem hekimbaşının inhası, şeyhülislâmın teklifi, sadrazamın telhisi (arz) ve padişahın onayı tarzında dörtlü muâmelât şeklinde de olurdu. XV ve XVI. yüzyıllarda ilmiye tevcihâtı kazaskerlere ait olduğundan şeyhülislâm işâret-i aliyyesine rastlanmamakta, bu tabir daha ziyade XVI. yüzyıl sonlarından itibaren görülmektedir. Şeyhülislâmlar müderris, kadı, nakîbüleşraf kaymakamı, müftü tayinlerinde yerleşmiş formüller kullanarak altına mütat imzalarını atarlardı. Meselâ şeyhülislâmın sadrazama teklif yazısında sadrazam, Üsküdar kazasının Eyüp Kadısı Şâban Efendi'ye şeyhülislâmın işaretleri mücibince tevcihini IV. Mehmed'e sunmuş, bu telhis üzerine padişah hatt-ı hümayun yazarak ifade etmiştir (BA, İbnülemin - Tevcihat, nr. 79). Aynı şekilde İstanbul kadısı, daha sonra kazasker ve müderris tayinlerinde de aynı prosedür takip edilmiştir. Silsile halinde on beş - yirmi tayinin birbiriyle bağlantılı olarak teklifinde şeyhülislâmın işâret-i aliyyesi ile başlayan muâmelât padişahın hatt-ı hümayunu ile sonuçlanırdı. Bunun tipik bir örneği I. Mahmud'a sunulan bir tayinde görülmektedir. Şeyhülislâm Dürrî Mehmed Efendi'nin teklif yazısından sonra Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa bütün tevcihâtı silsile halinde sıralayıp "ma'lûm-ı hümayunları oldukça 'işaretleri mücibince amel oluna' deyü mübârek hatt-ı hümayûn-ı inâyet-makrûnları keşide buyurulmak bâbında" şeklinde padişahın nasıl ifade kullanması gerektiğini de belirtmektedir. Nitekim bu telhis üzerine I. Mahmud, "İşaretleri mücibince amel oluna" hatt-ı hümayununu yazarak tayin muamelesini tamamlamıştır. Aynı şekilde 1731'de Rumeli ve Anadolu kazaskerliklerinin tevcihi için Şeyhülislâm Paşmakçızâde Abdullah Efendi'nin teklifi üzerine Sadrazam Kabakulak İbrâhim Paşa yazdığı telhiste konuyu arzetmiş ve "işbu telhis üzerine 'işaretleri mücibince amel oluna' deyü mübârek hatt-ı hümayunları keşide buyurulmak bâbında" şeklinde padişaha ne yapması gerektiğini ifade etmiştir. Hatiplik, vâzilik, imamlık, müezzinlik, duâgûluk, cüzhanlık gibi cihetlerin tevcihinde genellikle ilgili vakıf mütevellisinden şeyhülislâma gelen arzlar üzerine şeyhülislâm, "Arz mücibince tevcih olunmak buyurulur"; "Sadaka bu-

yurulmak mercûdur" tarzında işâret-i aliyyesiyle sadrazama teklifte bulunur, sadrazam telhisi ve padişah hatt-ı hümayunu alınarak dörtlü (mütevelli, şeyhülislâm, sadrazam ve padişah) muamele tamam olurdu. Bu durum, Osmanlı muâmelâtının gelişme çizgisini göstermesi bakımından önemlidir. II. Mustafa, hocası Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'ye zaaf derecesindeki hürmet ve bağlılığı sebebiyle âdeta şeyhülislâm sadrazamın üstünde yer almış, bu durum muâmelâtta yerleşmiş bazı ifadelerin değiştirilmesine kadar varmıştı. Nitekim o zamana kadar kullanılan, "Tevcih olunmak mercûdur" yerine âmirane, "Tevcih buyurula" işâret-i aliyyesi yazılmaya başlanmıştır (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 1563). XIX. yüzyılda kazaskerlerin önemli davalara bakmaları hususunda da şeyhülislâmın işâret-i aliyyesi gerekirdi (Rumeli Kazaskeri Emin Efendi'nin 12 Cemâziyelâhîr 1224'te [25 Temmuz 1809] davaya bakmasıyla ilgili Şeyhülislâm Dürrîzâde'nin işâreti için bk. BA, Cevdet-Adliye, nr. 2792).

Padişahattan hatt-ı hümayun alındıktan sonra sadrazam genellikle, "Bâ-îşâret-i aliyye ve bâ- hatt-ı hümayun tevcih buyuruldu" ifadesiyle buyrulduğunu yazıp evrakı ruûsu yazılmak ve işlemleri tamamlanmak üzere kaleme gönderirdi (Şânîzâde, I, 154-155, 188, 201). İlimiye ve vakıflara ait cihet tevcihâtı XIX. yüzyılda nizamnâmelerle bir düzene bağlanmıştır. Mevlâ tayiniyle ilgili 14 Cemâziyelâhîr 1291 (29 Temmuz 1874) tarihli nizamnâmenin 4. maddesinde "... mazbata fetva makamınca tasdik edilip yazılacak işâret-i aliyye üzerine emr-i âlîsi yazılması" prensip olarak kabul edilmiştir (Düstur, Birinci tertip, III, 105-107). Bazan şeyhülislâm işâret-i aliyyesini ahaliden gelen şikâyet, mahzar ve kadıdan gelen i'lâm üzerine yazardı. Nitekim Hısnımansûr (Adıyaman) müftüsünün rüşvet aldığı ve fetvayı para ile sattığı, ahaliye eziyet ettiğine dair halkın arzuhalleri ve mahzarına istinaden Hısnımansûr nâibinin yazdığı i'lâm üzerine şeyhülislâm, "Ahalinin iştikâlarına binâen Edirne'ye nefy ü iclâ buyurulmak mercûdur, ed-dâi es-seyyid Mehmed Ârif Dürrîzâde, afâ anhü" tarzında işâret-i aliyyesini yazarak sadrazama sunmuş, o da "İşaretleri mücibince Edirne'ye nefy ü iclâsiyü'ne eyalet valisine ve mahallî kadıya hitaben hüküm buyuruldu, 6 Cemâziyelâhîr 1210 (18 Aralık 1795)" şeklindeki buyrulduğunu yazmıştır (BA, Cevdet-

Adliye, nr. 2848). Bu örnekte de görüldüğü gibi işâret-i aliyyede tarih bulunmamakta, sadece şeyhülislâmın kısa müta laası, ismi ve imzası yer almaktadır. İlimiyeden olmasına rağmen hekimbaşî tayinlerinin şeyhülislâm işâreti ve sadrazam telhisiyle olmayacağı şeyhülislâmın bir arzından anlaşılmaktadır (TSMA, nr. E 668).

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E 668, E 9351; BA, HH, nr. 1459, 1555, 1560, 1580, 1855; BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 853; BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 1563; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2792, 2848; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 9715; BA, İbnülemin - Tevcihat, nr. 79; Vâsîf, Târih (İlgürel), s. 239, 361; Şânîzâde, Târih, I, 154-155, 188, 201; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1293, III, 105-107; Uzunçarşılı, İlimiye Teşkilâtı, s. 182.



MEHMET İPŞİRLİ

İŞÂRÎ TEFSİR

Sûfilere göre Kur'an'da mevcut kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zahr-zâhir) anlamlarından başka

Sözlükte "bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma" gibi mânalara gelen işâret, tasavvufta "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mâna" şeklinde tanımlanmış, keşf ve ilhamla Kur'an âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de işâri (remzi) tefsir adını almıştır. Söz konusu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğü için tasavvufa "işâret ilmi" denmiştir (Serrâc, s. 294, 296, 414; Kelâbâzî, s. 87). Tasavvuf literatüründe bir metnin gizli anlamının açığa çıkarılması yapılan yorumun serbestlik derecesine göre "istinbat, işâret, itibar" gibi kelimelerle ifade edilmekte, bu metotla ulaşılan anlam için de "hakikat, latife, sır" vb. terimler kullanılmaktadır. Nitekim işâri tefsirlerden Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin eseri *Hakâ'îku't-tefsir*, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Letâ'ifü'l-îşârât*, Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrû'l-ḥakâ'ik* ve Reşîdüddîn-i Meybûdî'ninki *Keşfü'l-esrâr* adını taşır.

Sûfilere göre Kur'an'da mevcut kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zahr-zâhir) anlamlarından başka

bunların sūfinin mârifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (batn-bâ-tın) mânaları da vardır. Bu mânaya ulaşmak, bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetinin yanında ahlâkî olgunluğu da gerektirir. Kur'an'ın dış anlamını Arapça bilenler, iç anlamını ise yakîn ehli olan ârifler bilir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 108; Gazzâlî, *İhyâ*², I, 105, 296; Süyûtî, II, 184). Bununla birlikte mütedil mutasavvıflar zâhirî mânaya ve bu mânalardan çıkan şer'î hükümlere de büyük önem verirler; bâtinî mânanın dış anlamı geçersiz kılmaması gerektiğini özellikle belirtirler.

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinin dil kullarlarına, âyet ve hadislerle diğer rivayetlere, akıl ve duyu verilerine dayanarak ortaya koydukları tefsirlerin yanında zâhidlerle mutasavvıflar da kendilerine has bir bilgi aracı olarak kabul ettikleri ilham ve mânevî tecrübelerine göre Kur'an'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Bu yorumlar, I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda nisbeten dış anlamından farklı şekilde açıklanmaya elverişli az sayıdaki âyetlerle sınırlı tefsir tarzında iken daha sonra bu sınır genişletildi, böylece önemli miktarda âyetlerin tasavvufî yorumlarını içeren tefsirler ortaya çıkmaya başladı.

Sûfiler, Kur'an-ı Kerim'de işârî ve bâtinî mânalar bulunduğunu kanıtlamak üzere başta Kur'an'ı tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertil ile okumayı öğütleyen âyetler olmak üzere (meselâ bk. el-Bakara 2/219, 266; el-En'âm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; el-Müzzemmil 73/4) bazı âyetlerle hadisleri delil gösterirler. Allah, inanmayanların Kur'an'ı iyice düşünerek okumadıkları için onu anlamadıklarını bildirmektedir (en-Nisâ 4/78, 82; el-Haşr 59/13). Kur'an Arapça nâzil olduğuna ve muhatapları da Arapça bildiğine göre bazılarının onu anlamamasından bahsedilmesi, âyetlerin zâhirî mânalarının yanında bâtinî mânalarının da bulunduğu ve bunlar üzerinde düşünmek gerektiğine işaret eder (Gazzâlî, *İhyâ*², I, 105). Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'an'ı halka açıklamaktır; bu da Kur'an'ın dış anlamının yanında bir iç anlamının bulunduğu ve bu anlamı ilk defa Resûl-i Ekrem'in açıkladığını gösterir. Gazzâlî'nin İbn Mes'ûd'a nisbet ettiği, "Gönül gözü açık olan kimse için öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimleri Kur'an'da mevcuttur" şeklindeki ifade (a.g.e., I, 295) tasavvufta yer alan genel telakkiyi yansıtır. Tasavvufî kaynaklarda bu hususta son derece abartılı iddialara rastlanır.

Meselâ Hz. Ali'nin Fâtiha sûresine yetmiş deve yükü tefsir yazabileceği ileri sürülmüştür. Şa'rânî'nin naklettiğine göre Ali el-Havvâs yalnızca Fâtiha sûresinden en az 250.000 anlam çıkarmıştır (a.g.e., I, 296; Goldziher, s. 277-278).

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan âbid ve zâhidler Kur'an'ı derin bir dikkat ve duyarlılıkla okumaya büyük önem veriyorlardı. Kur'an'ın bu şekilde okunmaya çalışılmasıyla giderek zühhd, takvâ, ihlâs, niyet, korku ve ümit gibi ahlâkî ve mânevî konulara ağırlık veren yorumlar yapılmaya başlandı. Bu yorumlar ayrıca insanlarda dünyayı ve nefsi kötöleme, âhirete yönelme, bunun için de ibadet ve kulluk görevlerini mümkün olduğu ölçüde en iyi şekilde yerine getirme sorumluluğunu güçlendirmeyi hedefliyordu. Zühhd ve zâhidler hakkında bilgi veren eserler bu tür yorumlarla doludur. Başta Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'i olmak üzere birçok kitapta nakledilen ve Muhammed Abdürrahîm tarafından *Tefsîrü'l-Hasan el-Başrî* adlı eserde derlenen (Kahire 1992) Hasan-ı Basrî'ye ait yorumlar bu çizginin ilk ve en önemli örneklerindedir.

İlk sûfiler, zâhidlerin Kur'an'ı yorumlama tarzına uymakla beraber buna haşyet, fenâ, bekâm, muhabbet, mârifet, keşf gibi yeni kavramlar ekleyerek bu kavramlar çerçevesinde yorumlara gitmişlerdir. Meselâ, "Karada ve denizde fesad ortaya çıktı" (er-Rûm 30/41) meâlindeki âyette geçen kara ile insanın dış organlarına, denizle de kalbine ve ruhuna işaret edildiği ileri sürülmüştür. Buna göre âyette insanların yapıp ettikleri yüzünden bedenlerinin de ruhlarının da bozulduğu bildirilmektedir. Yine, "Allah'ın rahmetinin eserlerine bakın" (er-Rûm 30/50) meâlindeki âyetin zâhirî mânası yeryüzünün yağmurla canlanması, bâtinî mânası ise zikirle kalbin hayat bulmasıdır. Levh-i mahfûz (el-Burûc 85/22) müminin kalbi, beytülma'mûr da (et-Tûr 52/4) mümin kalbi şeklinde tefsir edilmiştir (benzeri yorumlar için bk. Sehl et-Tüsterî, s. 112, 124; Serrâc, s. 126; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 469, 511).

İlk dönemlerden itibaren sûfiler ahlâk, ibadet ve kıssalara dair âyetler yanında fikhî hükümlerle ilgili âyetlerin de bazı bâtinî anlamlara işaret ettiğini söylemişlerdir. Zira bir hükümün dış görünüşte bir hukuk normu olarak sunulması veya ibadetlere ilişkin olması o hüküm üzerinde

tefekkür edip işârî anlamlara ulaşılmasına engel değildir. Sehl et-Tüsterî'ye göre abdest âyetindeki dört organın yıkanmasıyla (el-Mâide 5/6) helâl lokma, doğruyu söyleme, günahlardan uzak durma ve mânen huzur halinde olmaya işaret edilmiştir (*Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-âzîm*, s. 50, 122). İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde fikhî âyetlerin işârî yöntemle yorumunu gösteren çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür (Goldziher, s. 264-270). Bazı sûrelerin başında yer alan hurûf-ı mukattaanın ilâhî hakikatlerin işaretleri olarak açıklanması geleneği de ilk sûfilerle başlar. Meselâ Bakara sûresinin başındaki harflerden elif Allah'ın eşyayı dilediği gibi telif etmesine, lâm ezeli lutfuna, mîm de müteal (aşkın) oluşuna; diğer bir yoruma göre elif Allah'a, lâm kula, mîm Hz. Muhammed'e veya elif Allah'a, lâm Cebrâil'e, mîm Hz. Muhammed'e işaret eder; buna göre elif-lâm-mîm harfleri, "Kul Peygamber'i örnek alarak mevlâsına erer" anlamına gelir (Sehl et-Tüsterî, s. 9, 12; Serrâc, s. 124).

Tasavvuf kaynaklarında mutasavvıfların Kur'an'daki işârî anlamları kavramak için onu büyük bir dikkatle ve vecd içinde defalarca okudukları bildirilir; otuz yılda ancak bir defa hatim indirebilen âriflerin bulunduğundan söz edilir. Rivayete göre işârî tefsir hareketinin ilk temsilcilerinden sayılan Ebû Süleyman ed-Dârânî, anlamını iyice kavrayabilmek için bir tek âyeti dört beş gece boyunca okurdu (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 105; Gazzâlî, *İhyâ*², I, 289, 295).

Sûfiler, işaret yoluyla çıkarılan anlamın geçerli sayılması için onun zâhirî mânaya aykırı düşmemesini, ayrıca başka bir nashta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunmasını gerekli görürler. Ebû Saîd el-Harâzî'nin zâhire aykırı düşen her bâtinin bâtil olduğunu söylemesi, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin, "Kalbime gelen bir ilhamın doğruluğunu iki âdil şahit (Kur'an ve hadis) tasdik etmedikçe doğru kabul etmem" (Sülemî, s. 78, 231) demesi onların bu konudaki hassasiyetinin ifadesidir.

Bazı âyetlerin lafzî ve zâhirî anlamının tasavvufî anlayışa uygun düşen mânayı yansıttığı düşünülduğünden bunlar için ayrıca bir işârî mânadan söz etmeye gerek kalmadığı belirtilmiştir (meselâ bk. el-Enfâl 7/17; en-Nûr 24/35; Kâf 50/16). Öte yandan Kur'an'daki bazı mecazî ifadeler, benzetmeler ve meseller de geniş

ölçüde tasavvufî yorumlara imkân verir. Güzel sözün güzel bir ağaca (İbrâhîm 14/24, 25), yağmurun hakka, sel üzerindeki çerçöpün bâtıla (er-Ra'd 13/17), imanını nura, inkârın zulmete (el-Bakara 2/257) benzetildiği âyetler buna örnek olarak zikredilebilir. Gazzâlî, aslında İhvân-ı Safâ'dan aldığı işârî bir yorumla (*Resâ'il*, IV, 77) Ra'd sûresinin 17. âyetindeki benzetmede yer alan suyu Kur'an, vadileri gönüller, çerçöpü inkâr ve münafıklık olarak yorumlar (*İhyâ'*, I, 108). Kur'an'daki kıssalar da mutasavvıfların önüne işârî yorumlar için geniş ufuklar açmış, insandan halife olarak bahseden âyet (el-Bakara 2/30), Hz. Mûsâ'nın Hızır'la yaptığı yolculuk (el-Kehf 18/60-82), Allah'ın tecelisi karşısında Mûsâ'nın kendinden geçmesi (el-A'râf 7/143) vb. olaylar onlar için ilham kaynağı olmuştur. Kur'an'daki mecazi ifadelerle ilgili işârî yorumların en dikkate değer örneklerinden biri, zulmet ve nurdan söz eden âyetlere dair (el-Bakara 2/257; en-Nûr 24/35) Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da yaptığı açıklamalardır. Aynı eserde, kutsal Tuva vadisinde bulunan Hz. Mûsâ'ya pabuçlarını çıkarmasının (hal'u'n-na'leyn) emredildiğini bildiren âyete (Tâhâ 20/12) getirilen bâtinî açıklamalar da kıssalardan esinlenerek yapılan işârî yorumların en çarpıcı örneklerinden biri olarak görülmüştür. İbn Kasî, *Hal'u'n-na'leyn ve iktibâsü'n-nûr min mevzi'i'l-âdemeyn* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174) adlı eserini yazarken söz konusu tasavvufî sembollerden yararlanmıştı.

Gazzâlî gibi Muhyiddin İbnü'l-Arabî de ilke olarak Kur'an'dan çıkarılan bâtinî ve işârî mânaların lafzî ve zâhirî anlamla çelişmemesi gerektiğini belirtmişse de kendisi zaman zaman işârî ve bâtinî yorumlarında Gazzâlî'den ileri gitmiş ve genellikle işârî tefsire mûsamaha ile bakan İbn Teymiyye gibi âlimlerin dahi ağır eleştirilerine mâruz kalmıştır. İbnü'l-Arabî, sûfîlerin Kur'an'ı keşf ve ilhamla yorumlamalarını gerçek anlamda tefsir olarak değerlendirdi. Zira Kur'an'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır. Böylece vahiyyle birlikte keşf ve ilhamın kaynağı da ilâhî olduğuna göre gerçek anlamda tefsir Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanarak yapılan yorumdur. Bununla birlikte mutasavvıflar "rûsûm ulemâsı" dedikleri âlimlerden çekindikleri için bu yorumlara tefsir yerine işaret demişlerdir (*el-Fütûhât*, I, 364; *Kitâbü'l-Kurbe*, s. 90-91, 95). İbnü'l-Arabî "kötülemeye benzeyen bir övme" şeklinden de bahseder.

Meselâ hırs mutlak olarak kötü, mukayyet olarak iyi olabilir. Nitekim haset de kötü olmakla birlikte bazı durumlarda tavsiye edilmiştir (Buhârî, "İlim", 15, "Tevhîd", 45). İbnü'l-Arabî buna dayanarak, "İşârî yorum zâhirî mânaya aykırı olmamalıdır" şeklindeki temel kurala aykırı yorumlarda bulunmuştur. Meselâ Bakara sûresinin 6. âyetinde geçen "Allah'ı inkâr edenler" ifadesini, "Allah sevgisiyle dolup taşan gönüllerini dış dünyaya kapatanlar" şeklinde açıklamakta ve söz konusu âyetin bütününü zâhirî mânanın tam aksi bir anlayışla yorumlamaktadır (*el-Fütûhât*, I, 49, 161, 179).

Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'nin *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân*'ı, İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-bevân*'ı gibi işârî tefsirlerin çoğunda rivâyet ve dirâyete dayalı yorumlara da yer verilmiştir; aynı eserlerde menkıbe, hikâye, mesel, kıssa, siyer, tarih, hikemiyat ve ahlâka dair literatürden, hatta İsrâiliyat'tan geniş ölçüde istifade edilmiştir. Buna karşılık ahkâm âyetleri üzerinde fazla durulmazken hadis diye nakledilen nasihat, edep ve terbiyeye dair uydurma veya zayıf rivayetlerden faydalanmakta sakınca görülmemiştir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'den itibaren işârî tefsirlerde varlık ve bilgi teorisi gibi soyut felsefî konulara da yer verilmiştir. Özellikle geç dönemlerde yazılan işârî tefsirlerde ulûm-i garîbe (occult arts) denilen esrarengiz bilgilere dair literatürün de etkisi görülür. Taşköprizâde havâss-ı Kur'ân, havâss-ı hurûf, cefr gibi konulardan bahsederken esrarlı ilimlerle Kur'an arasındaki ilişkiye de temas eder (*Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 396, 427-428; II, 220, 244-246). Mutasavvıflar arasında Kur'an'daki bazı harf, kelime ve ibarelerin ileride meydana gelecek önemli olaylara işaret ettiğini ileri sürenler de vardır. Ebced harflerine tekabül eden sayılarla bu işaretler tesbit edilir (bazı örnekler için bk. Âlûsî, I, 6-7). İsmâil Hakkı Bursevî *Esrârü'l-hurûf* adlı eserinde bu usulü geniş ölçüde kullanmıştır. Said Nursi de bu usule dayanarak Kur'an'ın kendi teliflerinin genel adı olan *Risâle-i Nûr Külliyyatı*'na işaret ettiğini söylemiştir (*Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 60, 86).

Mutasavvıfların bazı bâtinî ve işârî yorumları Kur'an'ın lafzına ve mânasına uygun düşmediği, Arap dili ve edebiyatı kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle hem ulemâ hem de mütedil sûfîler tarafından eleştirilmiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin, Ebû Zür'a ed-Dimaşkî'nin nefisle ilgili işârî ma-

hiyetteki açıklamalarını bid'at ve dalâlet saydığı söylenir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 161). Serrâc hatalı, lâubalice ve tahrif niteliğinde bulduğu bu tür işârî yorumları Allah'a iftira olarak değerlendirir (*el-Lûma'*, s. 126). Gazzâlî de işârî tefsir adı altında yapılan bazı zorlama yorumları bid'at şeklinde niteler ve Bâtinî akımların bu yorumları kötü maksatlarına alet ettiklerini söyler (*İhyâ'*, I, 43, 108, 298).

Tasavvufî tefsirlere en sert tepkiyi tefsir âlimi Ali b. Ahmed el-Vâhidî göstermiştir. Vâhidî'ye göre güvenilir sûfîler Kur'an'a dair kendi açıklamalarının tefsir olduğunu söylememişlerdir. Bunun aksine kendi görüşlerini tefsir sayanlar Bâtinîler'in yolunu tutmuş olur. Sûfîlerin Kur'an'la ilgili açıklamalarını tatminkâr ve güven verici bulmayan İbnü'l-Cevzî onların bu husustaki cüretli tutumunu eleştirir (*Telbisü'l-İblis*, s. 158). İbnü's-Salâh, Zerkeşî, Zehebî gibi âlimler de bu hususta Vâhidî gibi düşünmektedir. Zehebî, genel olarak takdir ettiği Süleimî'nin yorumlarında câiz olmayan unsurlar bulunduğunu, bazı âlimlerin zındıklık işareti saydıkları bu tür yorumların Karmatîler'in tahriflerinden ibaret olduğunu söyler (*A'lâmü'n-nübela'*, XVII, 252). İbn Teymiyye, umumiyetle işârî tefsirleri sakıncalı bulmamakla birlikte bazı tasavvufî yorumların Bâtinîler'in te'villerine benzediğine dikkat çeker. Ona göre sûfîler delilde, Bâtinîler ise hem delilde hem medlûlde hata etmişlerdir. Gazzâlî'nin Kur'an'daki kalem kelimesine "aklı evvel", levh-i mahfûza "felek nefsi" demesi de Bâtinîler'in te'villerine benzer (*Mecmû'u fetâvâ*, I, 243-245; V, 551; XIII, 362; XVII, 113; *Nakzû'l-manâtik*, s. 70, 79, 84). Şâtîbî de sûfîlerin bazı işârî yorumlarına mûsamaha ile bakmakla birlikte, "Hz. İbrâhîm'in içine atıldığı ateşten maksat Nemrud'un öfkesidir, Hz. Mûsâ'nın âsâsından maksat onun ortaya koyduğu delillerdir" gibi yorumların kabul edilemez nitelikte olduğunu belirtir (*el-Muvâfaqât*, III, 382-405). Süyûtî naslara, Arap dilinin kurallarına ve akla aykırı düşen birçok işârî tefsir ve te'vil örneği vererek bunları reddeder (*el-İtkân*, II, 178, 184).

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bâtinî ve işârî yorumlarına yöneltilen itiraz ve tenkitler ise çok daha ağırdır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin te'villerini tahrif olarak değerlendirir ve bunları zâhirî mânaları ve hükümleri geçersiz kılan Bâtinî te'villerle aynı mahiyette görür. Ali el-Kârî, Alâeddin Abdülazîz el-Buhârî, Bikâî gibi âlim-

ler; İbnü'l-Arabî'nin yaptığı yorumların küfür ve ilhâd olduğunu ileri süren eserler yazmışlardır. Çağdaş araştırmacılar- dan İhsan İlâhî ez-Zâhir, tasavvufî yorum diye takdim edilen mânaların aslında Yahudilik'ten Şîlîğe, oradan tasavvufa geçen bilgiler olduğunu savunmuş, Kâmil Mustafa eş-Şeybî de Kur'an'ı yorumlama konusunda mutasavvıfların geniş ölçüde Şîi-Bâtîni hareketlerin etkisi altında kaldığını ispata çalışmıştır.

Abdürrezzâk el-Kâşânî, Abdurrahman-ı Câmî, Dâvûd-ı Kayserî, Abdullah Bosnevî ve Sofyalı Bâlî Efendi gibi *Fuşûşü'l-hikem* şârihleri ise İbnü'l-Arabî'yi ve izleyicilerini savunmuşlardır. Her velînin Kur'an ve Sünnet üzerine yeni bir anlama tarzı ortaya koyduğunu söyleyen Şa'rânî'ye göre mutasavvıfların bahis konusu ettikleri işârî mânaların Kur'an ve hadis- le bağdaştırılması mümkündür. İsmail Fenni Ertuğrul'un *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî* adlı eseri de bir savunmadır.

Tasavvufî mahiyette tefsir yazan ilk kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu kabul edilir. Ancak onun eseri zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın bu eserden yaptıkları alıntılar Paul Nwlyia tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (*Nuşûş şîfiyye gayru menşûre*, Beyrut 1986). Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin yazdığı tasavvufî tefsir de günümüze kadar gelmemiştir. Sülemî bu eser hakkında bilgi vermektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nisbet edilen *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Kahire 1908) her sûreden bir veya birkaç âyetin tefsirini içerir. Sehl'in tefsirle ilgili sözlerini öğrencisi Ebû Yûsuf es-Siczî aktarmış, Ebû Bekir el-Beledî de bunları yazıya geçirmiştir.

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin *Hakâ'îku't-tefsîrî* (Süleymaniye Ktp., Fâtîh, nr. 260), sûflerin çeşitli âyetler hakkındaki yorumlarını bir araya getirmesi bakımından önem taşır. Sülemî, bu eserini yazdıktan sonra bulduğu bazı âyetlerle ilgili yorumları da *Ziyâdâtü Hakâ'îki't-tefsîrî*'de toplamıştır (nşr. Gerhard Böwering, Beyrut 1995; ayrıca bk. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîrî*, tür.yer.). Bu tefsîr Vâhidî, İbnü's-Salâh, İbnü'l-Cevzî ve Zehebî tarafından Bâtînîler'in Kur'an'ı yorumlama tarzına uyduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Ebû İshak es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*'ı (Süleyma-

niye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 79) esasen bir rivayet tefsiri olmakla beraber Sülemî'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer verdiği için işârî tefsirler arasında sayılmaktadır. Necmeddîn-i Dâye *Te'vilât-ı Necmiyye*'nin telifinde Sa'lebî'den de yararlanmıştı. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Sülemî'nin *Hakâ'îku't-tefsîrî*'i başta olmak üzere önceki işârî tefsirlerden de faydalanarak *Le'tâ'ifü'l-işârât*'ı telif etmiştir (nşr. İbrâhim Besyûnî, Kahire 1967-1970). Eser *Hakâ'îku't-tefsîrî*'den daha düzenli ve kapsamlıdır. Diğerleri gibi *Le'tâ'ifü'l-işârât*'ta da ahkam âyetlerinin tefsirine fazla yer verilmez. Hâce Abdullah-ı Ensârî işârî bir tefsir yazmışsa da eser günümüze kadar gelmemiştir. Reşîdüddîn-i Meybüdî'nin *Keşfü'l-esrâr ve 'üddetü'l-ibrâr* adlı tefsiri (nşr. Ali Asgar, Tahran 1331) geniş ölçüde Ensârî'nin görüşlerinden oluşur. Eser, Ensârî'nin özgün görüşlerini içermesi yanında ilk Farsça işârî tefsir olması bakımından da önemlidir.

Gazzâlî'nin işârî tefsir alanında özel bir yeri vardır. Başta *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* olmak üzere çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik bir çerçeve çizen Gazzâlî bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, birçok âyeti buna göre yorumlamış, sûflerin Kur'an'la ilgili yorumlarını aktarmıştır. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*'da Nûr sûresinin 35. âyeti başta olmak üzere bazı âyetlerin tasavvufî yorumlarını yapmıştır. Eser, remzî ve işârî yorumlar yanında İsrâkî filozofların yorumlarını andıran görüşler de içerir. Bu görüşleriyle tefsir konusunda mutasavvıflarla birlikte Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcılar ve İsrâkî filozofları da etkileyen Gazzâlî filozofların tesirinde kalarak te'vilde aşırı gittiği, Kur'an'a Karmatîler'in görüşlerini hatırlatan yorumlar getirdiği gerekçesiyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî'nin ağır eleştirilerine mâruz kalmıştır (*Mecmû'ü fetâvâ*, I, 245; XXII, 113; *Telbîsü İblîs*, s. 160). Şâtîbî de bu tür yorumlardan rahatsızlık duyar (*el-Muvâfakât*, III, 405).

Coşkulu bir tasavvuf anlayışına sahip olan Rûzbihân-ı Baklî'nin *'Arâ'isü'l-beyân* adlı eseri (Haydarâbâd 1301) Sülemî ve Kuşeyrî'nin eserlerine dayanır. Fakat Baklî, âyetleri yorumlarken içine doğan cüretli mânaları eklemeyi de ihmal etmez. İbn Kasî'nin Gazzâlî'den etkilenecek kaleme aldığı *Hal'u'n-na'leyn ve iktîbâsü'n-nûr min mevzi'l-kademeyn* daha sonraki Endülüs mutasavvıflarını etkilemiştir. İbnü'l-Arabî bu esere bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasof-

ya, nr. 1879). Endülüs'lü mutasavvıf İbn Berrecân'ın *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 73) tasavvufî yorumlardan başka harflerin havas ve esrarına da yer verir. Necmeddîn-i Dâye'nin daha çok *Te'vilât-ı Necmiyye (et-Tefsîrü'n-Necmiyye)* diye bilinen *Bahrü'l-hakâ'ik* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 153) isimli tefsiri bazı kaynaklarda yanlışlıkla Necmeddîn-i Kübrâ'ya nisbet edilir. Necmeddîn-i Kübrâ da bu alanda bir tefsir yazmakla birlikte eser günümüze ulaşmamıştır (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 140-143). İsmâil Hakkı Bursevî *Rûhu'l-beyân*'da Necmeddîn-i Dâye'den sık sık alıntılar yapar.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fuşûşü'l-hikem*, *Kitâbü'l-Kurbe*, *İşârâtü'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-İslâm* (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 7838/1), *Kitâbü Şerhi Hal'u'n-na'leyn* (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 7838/5), *el-Makşadü'l-esnâ* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1341/17), *Faşlün müfid fi tefsîri'l-Fâtîha* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1341/16) adlı eserlerinde işârî tefsirin örneklerine çokça rastlanır. İbnü'l-Arabî, *el-Cem' ve't-tafşîl fi esrârî'l-me'ânî ve't-Tenzîl* adıyla Kehf sûresine kadar bir tefsir yazdığını söylüyorsa da eser günümüze ulaşmamıştır. Mahmud el-Gurâbî, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif âyetler hakkındaki işârî yorumlarını *Rahmetün mine'r-Rahmân fi tefsîri ve işârâtü'l-Kur'ân min kelâmî's-Seyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnî'l-Arabî* (Dımaşk 1989) adlı eserinde bir araya getirmiştir (ayrıca bk. Ebû Zeyd Nasr Hâmid, *Felsefetü't-te'vil: Dirâse fi te'vili'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbnî'l-Arabî*, Beyrut 1993).

İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışından sonra bu alanda onun en önemli takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî olmuştur. Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Kahire 1283, 1317) adlı işârî tefsiri yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye maledilerek *Tefsîru İbnî'l-Arabî* diye tanınmıştır. Kâşânî, bu eseri İbnü'l-Arabî'den esinlenerek yazmakla beraber yorumları daha ılımlıdır. Eser *Te'vilât-ı Kâşânîyye* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Ali Rıza Doksanycedi, Ankara 1987). Sadreddin Konevî'nin *İ'câzüzü'l-beyân fi te'vili (tefsîri) Ümmi'l-Kur'ân* (Kum 1949; Kahire 1969) adlı Fâtîha tefsiri de İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerinin etkisiyle yazılmıştır. Ebû'l-Berekât Cemâleddin es-Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*'ı (Süleyma-

niye Ktp., Fâtih, nr. 390), Muhammed Pârsâ'nın Kur'an'ın son on sekiz sûresine yazdığı tefsir (Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 72), Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'nin *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reġâ'ibü'l-Furkân* (Kahire 1321; Beyrut 1968) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin *Tefsîrü'l-Câmî* diye de anılan *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 405; Esad Efendi, nr. 78) adlı eserleri de kayda değer tasavvufî tefsirlerdendir.

Osmanlılar döneminde yaşayan mutasavvıflar da Kur'an'ın tamamına veya bir kısmına çok sayıda işarî tefsir yazmışlardır. Bunların başlıcaları şunlardır: Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân* (İstanbul 1325; Konevî tefsiri tarzında yazılmış bir Fâtîha tefsiridir); Cemâl-i Halvetî, *Tefsîrü'l-Fâtîha ve'd-Duġâ* (Osmanlı Müellifleri, I, 51); Bâyezid Halife, *Secencelü'l-ervâh* (*Tefsîrü'l-Fâtîha*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 3/1; Osmanlı Müellifleri, I, 40); Muhyiddin Niksârî, *Tefsîru sûreti'd-Duġân* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 450); Ni'metullah Nahcuvânî, *el-Fevâtîhu'l-ilâhiyye ve'l-ma'rifetü'l-ġaybiyye* (İstanbul 1326); Aziz Mahmud Hüdâyî, *Nefâisü'l-mecâlis* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 172-174); Ankaravî İsmâil Rusûhî, *Fütûhât-ı Ayniyye* (İstanbul 1328); Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîrü'l-Fâtîha* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 620); Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tefsîrü'l-Fâtîha* (Osmanlı Müellifleri, I, 168). Osmanlılar döneminde yazılan işarî tefsirlerin en kapsamlısı ve en çok ilgi göreni İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-be-yân*'dır (İstanbul 1137/1725, 1255, 1330). En önemli kaynakları *Te'vilât-ı Necmiyye* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır. Eşrefzâ-

de İzzeddin Efendi'nin *Enîsü'l-cinân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı da (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 976-986) oldukça kapsamlıdır.

Mutasavvıfların ölçülü işarî yorumları dirâyet metoduyla yazılan tefsirleri de kısmen etkilemiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ġayb* ve *Levâmî'u'l-bey-yinât*, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Elmalılı Muhammed Hamdi'nin *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserlerinde zaman zaman âyetlerin tasavvufî yorumlarına da yer verilir. Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'sinde de tasavvufî etkiler açıkça görülür.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 38; Buhârî, "İlim", 15, "Tevhîd", 45; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, Kahire 1408/1987, s. 322, 329, 330, 339; Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Beyrut 1406/1986, s. 152, 288; Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Râmpür 1965, s. 9, 12, 24, 50, 99, 112, 122, 124; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 124-128, 294-296, 303, 414; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, Beyrut 1407/1986, s. 86-87; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, Kahire 1961, I, 103-108, 469, 511; Sülemî, *Tabakât*, s. 78, 231; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 44; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, I, 43, 55, 105, 108, 287, 289, 295-296, 298; III, 196, 225, 395; IV, 185, 238; a.mlf., *Mişkâtü'l-enuâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affîf), Kahire 1383/1964, s. 73; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, IV, 77; İbnü'l-Arabî, *Fușûş* (Affîf), s. 73-74; a.mlf., *el-Fütûhât*, I, 49, 161, 179, 364; a.mlf., *Kitâbü'l-Kurbe* (*Resâ'ilü İbn 'Arabî* içinde), Beyrut 1997, s. 88-95; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, Diyarbakır, ts., s. 29; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, Dimaşk 1948, s. 158-161; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, I, 243-245; V, 551; XIII, 359, 362; XVII, 113; XXII, 113; a.mlf., *Fî 'ilmi'l-bâṭın ve'z-zâhir* (*Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-müniriyye* içinde), Kahire 1343, s. 235-253; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-kübrâ*, Kahire 1923, I, 50; II, 96; a.mlf., *Naḡzü'l-manṭık*, Kahire 1951, s. 70, 79, 84; Zehebî, *A'lâmü'n-nü-*

belâ, XVII, 252; Sübkî, *Tabakât*, III, 62; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 382-405; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 170; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Kahire, ts., V, 142; Süyûtî, *el-İtkân*, Kahire 1951, II, 178, 184, 186, 193; Şa'rânî, *et-Tabakât*, Kahire 1951, I, 6; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 396, 427-429, 538; II, 220, 244-246; *Keşfü'z-zunûn*, I, 432-443, 450, 673; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 6-7; Osmanlı Müellifleri, I, 40, 44, 51, 168, 186; Şeyh Saffet, *Tasavvufun Zaferleri*, İstanbul 1340, s. 109-119; İzmirli İsmail Hakkı, *Mutasavvife Sözleri mi, Tasavvufun Zaferleri mi?*, İstanbul 1341, s. 25-52; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Kahire 1372, I, 546; Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul 1960, s. 60, 86; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381/1961-62, III, 18-82; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyû'*, Kahire 1969, I, 407-422; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, tür.yer.; a.mlf., *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, tür.yer.; İhsan ilâhî ez-Zâhir, *et-Taşavvuf: el-Menşe' ve'l-meşâdir*, Lahor 1986, s. 243-259; Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, tür.yer.; I. Goldzher, *İslam Tefsir Ekolleri* (trc. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 199-284; Ali Vasfî Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 600; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *DİA*, III, 213.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

İŞBÂ' (الإشباع)

Beytin bir ve ikinci mısralarının sonlarının dolgu ögesi olarak uzatılması (bk. KAFİYE).

İŞBİLİ

(bk. EBÜ'L-HAYR el-İŞBİLİ).

İŞBİLİYE (إشبيلية)

İspanya'nın güneyinde Endülüs bölgesinde yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan ve günümüzde Sevilla adıyla anılan şehir.



İşbiliye'den
(Sevilla)
bir görünüş

Eskiçağ ve Roma dönemindeki adı Hispalis olan şehir 93'te (712) Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedildi ve Endülüs'ün ilk idarî merkezi oldu. İşbiliye halkı ertesi yıl anlaşmayı bozup isyan edince Mûsâ b. Nusayr, oğlu Abdülazîz kumandasında bir ordu göndererek şehri tekrar hâkimiyeti altına aldı. Emevîler'in Endülüs valisi Hür b. Abdurrahman'ın Endülüs'ün idarî merkezini İşbiliye'den Kurtuba'ya (Cordoba) nakletmesi şehrin önemini azaltmadı. Şehirde ticaret hayatı zeytinyağı üretimine