

İŞRAK NAMAZI

(bk. KUŞLUK NAMAZI).

İŞRÂKIYYE

(الإشراقية)

Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin
(ö. 587/1191)

kurduğu mistik ve teosofik felsefe.

Şark kökünden türetilen işrâk kelimesi sözlükte "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağıarışı" gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşriş ise coğrafya olarak doğuyu ifade eder. Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontoloji açısından işrak, akf nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlâkî anlamda da kullanılır. İşrak ayrıca, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafi anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. "Işık doğudan yükselir" özdeyişi buradan gelmektedir. İşrâkiyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İşrâkiyyûn da bu düşüncüyü izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.

İşrâkîlik seçmeci (eklektik) bir sistemdir; ancak kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrîn olduğu tartışma konusudur. İslâm düşünce tarihinde işrak felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdi el-Maktûl, görüşlerini temellendirdiği *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin giriş kısmında İşrâkî hikmetin mahiyetini ve önceki felsefî doktrinlerle olan ilişkisini açık bir şekilde belirtir. Ona göre kadîm hikmet biri kanıtlamaya (istidlâl) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmetü'l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmetü'l-zevkîyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisinin Eflâtun'dur. Fakat burada

Eflâtun, nurla sembolize edilen kadîm Zerdüşti felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca Câmâsb, Ferşâvüşter ve Büzürghemîr gibi eski İran bilgeleri; Agathedemon, Hermes ve Asklepios gibi eski dünyanın Aristo dışındaki bütün bilgi ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini benimseyip kullanan birer İşrâkî sayılır. Ancak bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflâtun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles ve Pisagor İşrâkî hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgiler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (ruzumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerini değil sözlerinin zâhirini ilgilendirir. Sühreverdi nur ve zulmeti (aş. bk.) temel alan kadîm İran hikmetinin, şirk ve ilhâdî gerektiren kâfir Mecûsî ve Mani-heistler'in sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeker (*Hikmetü'l-İşrâk*, s. 9-11).

Her ne kadar Sühreverdi, İşrâkîliğin kaynağının kadîm İran hikmeti, kendi amacının da o felsefeyi diriltmek olduğunu sık sık vurguluyorsa da yukarıda adları sayılan Pers kökenli bilgilerden intikal etmiş orijinal hiçbir esere sahip değildi. Ayrıca o döneme ait kullandığı Pehlevîce terimler de son derece sınırlıdır. Buna isimlerini saydığı antik Yunan filozofları da eklenecek olursa Sühreverdi'de işrakın coğrafi bir anlam taşıdığı kolaylıkla savunulamaz. Dolayısıyla işrak, özellikle farklı kültürlerdeki düşünürlerin metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

Buna göre hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunların ilki nazar ve tefekküre dayanan "bahs", diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana "müteellih" denir. Sühreverdi, bahs ve teellüh yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları üç kısma ayırır. 1. Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; 2. Tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; 3. Her iki yolu takip edenler. İlkine müteellih, ikincisine hakîm, üçüncüsüne de müteellih hakîm veya ilâhî hakîm denir. Sühreverdi peygamberlerle sûfilerin çoğunu birinci grupta, Aristo ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ikinci grupta gösterir; kendisinin de dahil olduğu üçüncü gru-

bun sayısının çok az olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 11-12).

İlk sûfiler tarafından işrak kelimesi bir tasavvuf terimi olarak kullanılmamakla birlikte Yeni Eflâtuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İşrâkîlik'le paralellik arzeden kavramlar ve fikirler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle Gazzâlî, bu gelişmenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sühreverdi'den önceki en büyük ismidir. Ayrıca Gazzâlî İşrâkîliğin zulmet, nur, zevk, keşf gibi diğer temel kavramları yanında işrak kelimesini ve türevlerini bilhassa *Mişkâtü'l-envâr*'da ve *İhyâ'ü'l-ulûmî'd-dîn*'de kullanmıştır. İşrak kelimesi Rûzbihân-ı Bakfî tarafından bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmış ve ondan sonra nisbeten daha sıkça kullanılmıştır. İşrakı "gönülden çıkan tecelli şimşekleri" şeklinde tanımlayan Bakfî ilk sûfilerden Ruveym b. Ahmed'in, "İşrak vahdâniyet nurlarının parlamasıyla nefsin arzularının yok olmasıdır" dediğini nakleder (*Şerh-i Şahtıyyât*, s. 186, 550); ayrıca onu "ezelî nurun yoklukta parlaması" şeklinde de tanımlar (*Meşrebü'l-ervâh*, s. 256).

Şüphesiz Sühreverdi ruhî arınmayı esas alan İşrâkîliği kurarken isimlerini hayranlıkla andığı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi İslâm sûfilerinden ve bu konudaki zengin tasavvuf literatüründen yararlanmıştı. Ontik varlığı nur kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında Kur'an'daki, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) âyetiyle bu âyeti yorumlamak üzere Gazzâlî'nin yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*'da idealize edilen nur fikrinin onun için bir ilham kaynağı olabileceği de göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu arada İhvân-ı Safâ ve Karmatîler'deki imâmet ve kutup kavramları, Yeni Pisagorcular ve Sâbiîler'in yıldızlara yaptıkları dua ve münâcâtlar, hulâsa kadîm Hermetik ve gnostik kültürde mevcut olan birçok unsuru İşrâkîliğin satır aralarında bulmak mümkündür (geniş bilgi için bk. M. Ali Ebû Reyân, *Üşûlü'l-felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 71-119). Dolayısıyla Sühreverdi, uzlaştırılması çok zor kadîm kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak oluşturduğu sisteme İşrâkiyye adını vermiştir.

Sühreverdi, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İşrâkî felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Bu arada Sühreverdi özellikle İbn

Sînâ'ya çok şey borçludur. Çünkü İbn Sînâ kendisinden önce, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonel sezgiyi temel alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştu. Arapça'da "doğu" anlamındaki meşrikiyye ile aydınlatıcı demek olan müşrikiyye kelimelerinin ikisi de sıfat olarak işrakın türevleridir. İbn Sînâ'nın bu amaçla kaleme aldığı eserlerden sadece *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'nin mantık bölümü günümüze ulaşmıştır (*Manṭıku'l-meşrikiyye* [nşr. Muhibbuddin el-Hatîb], Kahire 1338). Sühreverdî, İbn Sînâ'nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat Husrevânîler denilen eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilâhî hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler (*el-Meşârî' ve'l-muṭârahât*, s. 195). Ayrıca Sühreverdî, İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*, *Selâmân ve Ebsâl ile Risâletü't-tayr* gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş ve ışığın anayurdunun Doğu olduğu fikrini benimsemiş, hatta aynı doğrultuda *Kışsatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye* ve *Heyâkilü'n-nûr* gibi risâleler kaleme almıştır. Bu arada İbn Sînâ'nın bazı risâlelerini Farsça'ya çevirmiştir. Bütün bunlar, İsrâkî felsefenin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Aristocu olmayan son dönem eserlerine, özellikle onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının "Makâmâtü'l-ârifin" başlıklı son kısmındaki görüşlere dayandığını göstermektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 417). Nihayet İsrâkîlikteki elektrik sistemin omurgasını İbn Sînâ ve onun felsefesine yansıdığı ölçüde Yeni Eflâtunculuğun oluşturduğunu belirtmek gerekir.

Sühreverdî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-ârşîyye*, *el-Lemeḥât*, *el-Mukâvemât* ve *el-Meşârî' ve'l-muṭârahât* adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem sağlam ve güzel olmakla birlikte hakîm-i müteallih (teosofist) olmak için yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce keşfe ve ruhî tecrübeye ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında akıl tahlilini yapmak gerekir (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 10-13). Fakat Sühreverdî, Aristo'yu İslâm Meşşâîleri'nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîler'in yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşıp da çözemediği bilgi proble-

mini rüyasında imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözdüğünü bildirir. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlık alanında değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (huzûrî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfilerin başardığını, gerçek anlamda hakîmin de bunlar olduğunu söyler (*et-Telvîhât*, I, 74). Böylece Sühreverdî, hakîki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğunu Aristo'ya tasdik ettirerek kendi sistemi adına onun güçlü otoritesinden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu konuda Sühreverdî'ye kılavuzluk eden gerçekte Aristo değil, yanlışlıkla ona mal edilen *Eş'ûlûcyâ* adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotin'dir; dolayısıyla İsrâkîliğin ilham kaynaklarından biri de Yeni Eflâtunculuk'tur. Böylece Gazzâlî'nin eleştirileriyle büyük bir darbe yiyen Yeni Eflâtuncu karakterdeki İslâm felsefesi Sühreverdî ve takipçilerinin gayretleriyle, Gazzâlî'nin de dahil olduğu mutasavvıf düşünürlerden gelen birikimden yararlanıp ilham olarak yeni bir form kazanmak suretiyle tekrar canlanmıştır.

Gazzâlî, Allah'ın semaların ve arzın nuru olduğunu ifade eden âyete dayanarak (en-Nûr 24/35) daha sonra Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İsrâkiyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirmiştir. Ona göre Allah en yüce ve hakîki nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Ruhânî-cismanî, mânevî-maddî bütün varlıklar aslında o nurun yansımalarıdır. Nûr-ı envâr denilen ilk ve hakîki nurdan uzaklaştıkları nisbette diğer nurların nurluluk derecesi azalır, O'na yakın oldukları nisbette artar. Öte yandan kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldıkça karanlıkları (zulmet) artar. Nurun kaynağından feyzan suretiyle meydana gelen bu nurların sayılmayacak kadar dereceleri vardır. Allah'a en yakın nur, nurların ve mârifetlerin insanlara yansımaları için vasıta olan Peygamber'in kutsal ruhu olduğundan Kur'an da ışık saçan meşale (el-Ahzâb 33/46) olarak nitelendirilmiştir. Gazzâlî, düzenli bir dizi oluşturan nurların, başkasına nur saçan, ama başkasından nur almayan ilk ve öz bir nura dayandığını anlatırken, "İşte bütün nurlar bir tertip üzere ondan işrak (zuhur, tecelli) eder" der. Başka bir yerde Allah'ın varlığının çok açık olduğunu, ancak nurunun işrakı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale geldi-

ğini vurgular (*Mışkâtü'l-envâr*, s. 54, 60, 64; *İhyâ*, I, 290; III, 11-14). Gazzâlî, "İlâh, insanın ibadet ve teellühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir" derken Sühreverdî'de sıkça geçen teellüh kelimesini kullanması ilgi çekicidir (*Mışkâtü'l-envâr*, s. 60). Gazzâlî'nin yer verdiği hayalî ruh, akıl ruh, fikrî ruh, nebevî-kut-sî ruh deyimleri de Sühreverdî tarafından işrak-ı ilâhî, işrak-ı huzûrî, işrak-ı akıl vb. şeklinde kullanılmıştır.

Gazzâlî, nur ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirirken bir yandan Kur'an ve hadise, diğer yandan kendisinden önceki sûfilere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin üçüncü kaynağı ise son döneminde İsrâkîliğe meyleden İbn Sînâ'nın ilâhiyât ve nefisle ilgili eserleri ve görüşleridir. Aslında tasavvufun doğuşunda ve gelişmesinde Eflâtunculuk ve Yeni Eflâtunculuk'la hermetik geleneğin, eski İran hikmetinin etkili olduğu her zaman ileri sürülmüştür. Doğruluk payı bulunan bu görüşe göre Gazzâlî, ilk sûfilerden beri süregelen adı konmamış bir İsrâkîliğe yeniden şekil vermiş, bu da Sühreverdî için ilham kaynağı olmuştur. İlk sûfilerde ilham ve keşf gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan işrak Gazzâlî'den sonra özellikle "şeyh-i işrak" ve "hakîm-i ilâhî" diye tanınan Sühreverdî'nin çalışmalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf haline gelmiştir.

Sühreverdî, İsrâkî doktrinini temellen-dirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Meselâ Aristoculuk'ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriyi cevher, hareket, izâfet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımadaki bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristo'dan değil Pisagorcun bir filozof olan Arkhutos'tan alındığını iddia eder (*et-Telvîhât*, I, 11-12). Aslında Sühreverdî, mânevî varlıkları hesaba katmadan varlığı sadece maddeye indirgeyerek kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel formları saymanın yanlış olduğu kanısındadır. Esasen ona göre kategorilerin ilme pek fazla katkısı da yoktur (*el-Meşârî' ve'l-muṭârahât*, s. 284). Bundan başka Sühreverdî, Aristo'nun tarif anlayışını da eleştirir. Buna göre eğer bir şeyin tarifi o şeyin cinsiyile faslından (temel özellik) yapılacak olursa herkes o temel özelliği bilemeyeceğinden böyle bir tarif istenilen kesin bilgiyi vermeyecektir. Kaldı ki tarifi yapan kişi-

nin o şeyin temel özelliğini doğru olarak belirlediğinin güvencesi de yoktur. Şu halde bu konuda Meşşâîler, "Bir bilinmeyene ancak bir bilinen kanalıyla ulaşılır" şeklindeki kendi kurallarına ters düşmüşlerdir (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 20-21).

Yine Meşşâîler'e göre cevher heyûlâ ve sûretten oluşan bir bileşiktir. Onlar, cismin ayırıcı vasfı olarak kesintili ve kesintisiz (ittisâl ve infisâl) olmanın temeline heyûlâyı koyarlar ve cismi tanımda miktarın bir rolü olmadığını savunurlar. Sühreverdi'ye göre bu da yanlış bir yaklaşımdır. Zira kesintisizlik iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese de cisimden ayrı bir şeydir. Buna karşılık miktar asla cisimden ayrılmaz. Öyleyse cisim üç boyutlu bir miktardan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle cisim hacimden ibarettir. Buna göre mutlak cisim (heyûlâ) mutlak miktardan, özel cisimler ise özel miktarlardan oluşur. Nitekim aynı mimum erimiş haliyle katı hali arasında miktar bakımından herhangi bir fark yoktur. Bu da gösteriyor ki Meşşâîler'in cismin temeline mahiyeti belirsiz olan heyûlâyı koymaları anlamsız bir şeydir (*a.g.e.*, s. 75).

Sühreverdi, Meşşâîler'in bilgi problemini getirdikleri çözümü de eleştirmektedir. Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdi'ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı heyûlânın (güç halindeki soyut madde) doğrudan algılanması gerekirdi. Halbuki heyûlâ ancak bir form (sûret) kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İsrâkîlik'te ise algının sebebi nurdur. Her şey nurdan sudur eder ve yine nura döner. Bir şeyin algılanması o şeyin terkipteki nurun miktarına bağlıdır (*a.g.e.*, s. 115). Ayrıca Meşşâîler, bir şeyin algılanışı esnasında algılayanla (nefis, akıl) algılanan şeyin sûretinin birleşip özdeşleştiğini, yani bilen özne ile bilinen nesnenin bir ve aynı şey haline geldiğini söylerler. Sühreverdi'ye göre bu yanlış bir temellendirmedir; zira gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleştikten sonra nefisle sûret (özne ile nesne) ayrı ayrı şeylerdir; bir başka ifadeyle algılanan ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun veya ne kadar yenilenip tekrarlanırsa tekrarlanırsın algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdi'nin deyişiyle, "Algı olsun veya olmasın daima sen sensin" (*el-Meşârî' ve'l-mutârahât*, s. 475).

İsrâkî felsefede sistemin bütününe hâkim olan nur gayet açık ve seçik olduğu

için apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir (Meşşâîler varlık kavramı için aynı ifadeyi kullanırlar). Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 114). Meşşâîler'in varlığı zorunlu-zorunsuz (vâcip-mümkin) diye ikiye ayırdıkları gibi İsrâkîler de varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan "saf nur" (nûr-i mücerred, nûr-i cevherî) ve varlığı başkasından olan "arazî nur" diye ikiye ayırırlar. Ayrıca kendi kendine kâim olan karanlığa "gasak", başkasına bağımlı olan karanlığa da "hey'e" adını verirler. Özü itibarıyla bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar saf nurdur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda "kâhîr nurlar" denilir. Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Ayrıca bunlar "müdebbir nurlar" diye de anılır. Cisimler ve fizikî nesneler gibi şuurdan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder. Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasında biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur.

İsrâkîlik'te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki akılların yerini İsrâkîlik'te nurlar almış, sudûr da işrak diye adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunur (Meşşâîler'de el-mebdeü'l-evvel, vâcibü'l-vücûd). Mutlak anlamda bir olan nurlar nurundan bir tek şey çıkar ki o da ilk nurdur. Meleklerin reisi olan ve Behmen diye adlandırılan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. İlk nur çift karakterlidir; nurlar nuruna en yakın nur olduğu için zengin ve yetkin, özü itibarıyla de fakir ve eksik sayılır. İlk nur kaynağını idrak etmekle ondan ikinci nur, fakirliğini idrak etmekle de en yüksek berzah (Meşşâîler'de en dıştaki felek) denilen ilk gölge meydana gelir. Gerçekte bütün varlık nurlar nurunun gölgesi (eseri) sayılır. Böylece her nur bir nuru ve bir berzahı yani feleği meydana getirmek üzere işrak devam eder. Meşşâîler'de sudûr onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulunduğu halde İsrâkîlik'te nurların sonsuza kadar devam ettiği düşünüldü (*a.g.e.*, s. 125-149). Sühreverdi, ulvî âlemle süffî

âlem (fizikî âlem) arasına "berzah" adını verdiği aracı bir âlem koyar ki bu Eflâ-tun'un matematik idealarına tekabül etmektedir. Nitekim Sühreverdi, bazan bunu muallak örnekler (el-müsülû'l-muallaka) adıyla anar. Nurlar nurundan taşıyıp yayılan bu nur tabakalarının oluşturduğu kâinat nurlar nuru gibi ezeldir (Meşşâîler'de de âlem Allah ile zamandaş yani ezeldir). İsrâkîliğin varlığı nurlar hiyerarşisi veya nur tabakaları şeklinde tasvir etmesi son tahlilde kâinatın akıllı, dinamik ve sonsuz hareket eden muazzam bir kitle olduğu izlenimini vermektedir. Bu nûrânî birliğin vahdet-i vücûd diye adlandırılması akla pek uzak gelmemektedir (M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 410-411).

İsrâkîlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşâhede yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteallih hakîm feyz yoluyla nûrû'l-envârdan mârifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak sürekli'dir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir. Kutub bazan gizli de olabilir. Sühreverdi ve İbn Seb'in'in bu konudaki ifadelerinden nübüvvetin kesintisiz olarak devam ettiği ve nebî olmanın mümkün olduğu gibi bir anlam çıkarılabilir. Nitekim İbn Teymiyye bu iki İsrâkî hakîmin peygamber olmaya heveslendiklerini ileri sürer. Ancak Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî'ye göre bu itham isabetli değildir. Zira her iki filozof da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmiş, fakat konuya Allah'ın kudreti açısından bakılınca teorik olarak belirtilen fikirlerin imkânsız olmadığını anlatmak istemiştir (*İbn Seb'in ve hikmetü'l-İsrâk*, s. 295-296).

Mistik, gnostik ve gizemli olan her düşünce tarzının insanlara cazip geldiği bilinen bir gerçektir. İsrâkîlik de özünde bu nitelikleri barındırdığından özellikle süffî ve Şîî çevrelerde büyük ilgi uyandırmıştır; günümüzde de hâlâ canlı bir düşünce akımı olarak varlığını sürdürmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Meşşâî felsefenin zayıflaması üzerine onun yerini büyük ölçüde İsrâkîlik almış ve bu teosofik felsefe İbnü'l-Arabî'nin beslediği başlıca kaynaklardan biri olmuştur (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire 1939, I, 290; III, 11-14; a.mlf., *Mışkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 54-64; Sühreverdi el-Mak-tûl, *Hikmetü'l-İsrâk* (nşr. H. Corbin), İstanbul

1952, s. 9-13, 20-21, 75, 114, 115, 125-149, 173, 298; a.mlf., *et-Telvîhâtü'l-levhîyye ve'l-'arşîyye* (nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica* içinde), İstanbul 1945, I, 11-12, 70-74; a.mlf., *el-Meşârî' ve'l-mu'târahât* (nşr. H. Corbin, a.e. içinde), s. 195, 284, 475; a.mlf., *Kışsatü'l-gurbetü'l-ğarbiyye* (nşr. H. Corbin, *Hikmetü'l-İsrâk* içinde), İstanbul 1952, s. 276-297; a.mlf., *Heyâkilü'n-nûr*, Kahire 1376/1957; Baklî, *Şerh-i Şahtîyyât*, Tahran 1360 hş./1981, s. 186, 550; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh*, İstanbul 1983, s. 256; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ* (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 375-392; M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut 1973, s. 410-411; a.mlf., *Uşûlü'l-felsefeti'l-İsrâkiyye*, İskenderiye 1987, s. 71-119; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'in ve hikmetü'l-İsrâk*, Kahire 1974, s. 291-320; İbrâhim Medkûr, "Beyne's-Sühreverdî ve İbn Sînâ", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Şeyhü'l-İsrâk Şihâbüddîn es-Sühreverdî*, Kahire 1974, s. 63-83; Hasan Hanefî, "Hikmetü'l-İsrâk ve'l-fenomolocya", a.e., s. 169-253; Seyyid Hüseyin Nasr, *Çiç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 65-94; a.mlf., "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl" (*İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerîf içinde), İstanbul 1990, I, 417, 433-434; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 214-215; Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 265-281; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 105-144.



MAHMUT KAYA

Tasavvuf. Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Sâfâ'da mevcut olan İsrâkî eğilimlerin Sühreverdî tarafından tasavvufa sokulması, Sühreverdî dönemi ve sonrasında terim olarak değilse bile kavram olarak mutasavvıfların bu hususa ilgi duymasına sebep olmuştur. Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri İsrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûda bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle *Mışkâtü'l-envâr*'da ışık ve karanlığı (nur-zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazzâlî olmuştur (yk. bk.).

İsrâkîlik Gazzâlî'den önce de İbn Sînâ tarafından *Hay b. Yakzân*, *Selâmân ve Ebsâl*, *e't-Tayr*, *el-'İşk*, *el-Kaşidetü'l-'ayniyye* ve *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* gibi eserlerde ele alındığı gibi İbn Sînâ'nın bu eserlerdeki fikirleri Gazzâlî ve Sühreverdî ile birlikte Sühreverdî'nin çağdaşı olan İbn Tufeyl'i de etkilemiştir. İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı felsefî romanında bu etki ve İsrâkî temayül açık olarak görülür.

İsrâkiyye hareketi ve hikmet-i meşrikiyye Sühreverdî'den sonraki dönemlerde ilgi odağı olmuş, bu harekete hikmet-i müteâl (transendental felsefe), hikmet-i

hâlîde, ezeli-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf (teosofik mistisizm) ve ilm-i ilâhî gibi isimler verilmiştir. Günümüz İran düşüncesinde ise irfâniyye olarak bilinmekte ve etkisini sürdürmektedir. İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hükemâ-i müteellihîn, hakîm-i ilâhî, bazan da urefâ, ehl-i irfân veya irfâniyyûn şeklinde anılan bilgiler ve düşünürler bunlardır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerîf el-Cür-cânî Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Bunlardan Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *et-Telvîhât* ve *Hikmetü'l-İsrâk*'ına şerh yazmış, İbn Kemmûne bu eserlerden ilkinin, Kutbüddîn-i Şîrâzî de ikincisini şerhetmiştir. Kutbüddîn-i Şîrâzî hem Nasîrüddîn-i Tûsî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğundan Sühreverdî'den gelen İsrâkîlik ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufunu birleştirdi; bundan sonra İbnü'l-Arabî ve onun tasavvuf anlayışının önem kazanmasıyla İsrâkîlik geri plana itildi, bununla beraber hiçbir zaman bütûnün unutulmadı. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvufuna bağlı olan mutasavvıflar Sühreverdî'den de etkilendiler. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'te Sühreverdî'yi evliya arasında zikretmesi ona olan ilginin derecesini göstermektedir.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren İsrâkîliğe olan ilgi, İbn Sînâ'nın İsrâkî eğilimli felsefesinin de etkisiyle farklı bir şekil aldı. Bu dönemde müslüman düşünürlerin bir kısmı hikmetle ilgili dörtlû bir sınıflandırmaya yaparak bunların birini kabul edip diğerlerini red yerine hepsini uzlaştırmaya yoluna gittiler; böylece Meşşâî felsefe, İsrâkîlik, tasavvuf ve kelâm uzlaştırılmış oldu. Seyyid Şerîf el-Cür-cânî, Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi bu akımın temel fikirlerini şöyle özetlerler: Ebedî mutluluk ancak ilim ve amelle gerçekleşir. Bu ikisi birbirinin hem sebebi hem sonucudur. İlmi olup ameli olmayan veya ameli olup ilmi olmayan eksiktir. Ebedî saadete ulaşmanın yolu yüce yaratıcı hakkında mârifet sahibi olmaktır. Bunun da biri nazar ve istidlâl, diğeri riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki yolu vardır. Birinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa kelâmcı, aksi halde Meşşâî, ikinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa sûfî, kalmazlarsa İsrâkî sayılırlar (*Hâşiyetü Me'tâlî'l-envâr*, s. 12-13; *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 312, 320, 337; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 678; *Tehânevî*, I, 42, 406).

Taşköprizâde *Mevzûâtü'l-ulûm*'da (I, 345) Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Kutbüddîn er-Râzî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cür-cânî, Hocaâde Muslihuddin Efendi ve Muslihuddin Kestelî gibi âlimleri büyük hakimler arasında sayar. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu geniş ölçüde İsrâkîliği içerdiğinden Sadreddin Konevî, Abdurrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Müeyyidüddin Cendî, Şemseddin Fenârî, İbn Kemal, Kınalızâde Ali Efendi, Abdullah Bosnevî, Kâtib Çelebi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyh Galib gibi Osmanlı ilim ve fikir adamlarının önemli bir kısmı İsrâkî sayılır. Bunlar genellikle felsefenin burhanını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştirmişlerdir. İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinde müderris olan Dâvûd-i Kayserî'nin İsrâkîlik'te ağırlıklı bir yeri bulunması oldukça önemlidir. Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî, Aziz Nesevî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fâriz, İbn Seb'in gibi mutasavvıflar da genellikle irfan hareketinin mensupları sayılmışlardır. Yukarıda da geçen kelâmcıların yanı sıra Adudüddin el-İcî, Celâleddin ed-Devvânî gibi kelâmcılar da İsrâkîlik'ten etkilenebilirler. Bunların tasavvufa ilgi duymaları ve eserlerinde tasavvufî meselelerden bahsetmeleri bu etkiden kaynaklanır.

İbnü'l-Arabî'nin etkisindeki mutasavvıfların genellikle İsrâkîliğe olumlu baktıkları doğru olmakla beraber bu felsefeye tepki gösterenler de olmuştur. *Avârîfü'l-ma'ârif* müellifi Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Keşfü'n-neşâ'ihî'l-İmânîyye* ve *keşfü'l-fezâ'ihî'l-Yûnânîyye* isimli eserinde felsefeye ilgi duyanları eleştirmiştir. Osmanlı müelliflerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi ve İsmâil Hakkı Bursevî de felsefeye karşıdır. Bursevî ayrıca İsrâkîler'in sayısının çok az olduğunu ileri sürer (*Rûhu'l-Mesnevî*, I, 26).

İsrâkîlik, XVII. yüzyılda Şîî akideyi güçlendiren Safevîler yönetimindeki İran'da yeni ve ciddi bir gelişme göstermiştir. Bahâeddin Âmilî ve İsrâk mahlasıyla şiirler yazan Mîr Dâmâd ile bunların öğrencisi olup İran'da modern zamanların en büyük filozofu olduğunda ittifak edilen (Macid Fahri, s. 274) Sadreddîn-i Şîrâzî sayesinde İsrâkîlik İran'da yeniden canlandı. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İsrâk*'ı, Esîrûddin el-Ebherî'nin *el-Hidâye fi'l-hikme*'si ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın bazı bölümlerine yazdığı şerhler yanında çok sayıda telifi bulunan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin

en önemli eseri *el-Hikmetü'l-müte'âliye* adlı hacimli kitabıdır. Eser, onun çeşitli risâlelerindeki birçok felsefî problemi aldığı gibi İslâm düşüncesinin İbn Sînâ'dan sonra kazandığı yeni yapı çerçevesinde müellifin felsefesini ortaya koymasına bakımından da büyük önem taşır. Zamanında felsefenin dışlanması üzüntü duyan Şîrâzî, İsrâkî felsefenin aydınlanma yöntemine uygun olarak felsefe öğrenimini tamamlaması yanında uzun süre dünya ile ilgisini kesti ve bu sayede üzerine "ilâhî âlemin nuru" doğunca bahs ve nazar yoluyla öğrendiği bilgilerin doğruluğunu keşf yoluyla da teyit etti. Sonuçta onun "dört sefer" (*el-Esfârü'l-erba'a*) adını da verdiği *el-Hikmetül-müte'âliye* ortaya çıktı. Ruha ait bu seferler şöyle sıralanır: Halktan Hakk'a yolculuk, Hak ile Hakk'a yolculuk, Hak'tan halka dönüş ve yaratılmışlardaki tecellisiyle Hakk'a yolculuktur (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 13). Sühreverdî gibi Şîrâzî de peygamberlerin ortaya koyduğu hakikatle sûfî ve felsefî gelenekteki hakikatin birliğine inanıyor, bütünüyle hakikat nurunun "nübüvvet feneri"nden alındığını söylüyordu (Macid Fahri, s. 274-275).

İran'da Sadreddîn-i Şîrâzî ile yeniden güç kazanan İsrâkiyye, aralarında oğulları İbrâhim ve Ahmed ile damatları Abdürrezzâk el-Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî'nin de bulunduğu çok sayıdaki öğrencisinin çalışmalarıyla devam ettirildi. Ebû'l-Kâsım Findiriskî, Molla Muhammed Bâkır'ın babası Muhammed Takî Meclisî, Recebali Tebrîzî, Ni'metullah Şüsterî bu dönemde İsrâkiliğin diğer tanınmış temsilcilerindendir. Muteâl hikmet veya ilâhî hikmet olarak bilinen İsfahan merkezli bu hareket, daha sonraki dönemlerde Hâdî-i Sebzevârî ve Hakîm-i İlâhî Aka Ali gibi temsilcileri vasıtasıyla günümüze kadar devam etmiştir (Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû*, s. 246-266). Bunlardan İran'da Kaçar döneminin en büyük filozofu kabul edilen Hâdî-i Sebzevârî, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin eserleri konusunda otorite sayılan hocalardan sekiz yıl boyunca dersler okudu; kelâm, Meşşâî felsefe, İsrâkî teosofi ve Şîlilik etkisindeki irfanî öğretisinin sentezine dayanan görüşler ortaya koydu.

Son dönemde daha çok irfâniyye olarak bilinen bu hareket Sühreverdî ve İbn Sînâ kadar, hatta onlardan daha fazla Gazzâlî'ye ve İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî ve Dâvûd-i Kayserî gibi İbnü'l-Arabî'nin takipçilerine; ayrıca Attâr, Abdurrahman-ı Câmî, Fahreddîn-i İrâkî, Şebüs-

terî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî gibi Sünnî mutasavvıflara dayanmaktadır. Bundan dolayı İsrâkîlik, Şîî medresesini temsil eden ulemâ tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Ni'metullâhiyye'nin müceddidi Ma'sûm Ali Şah, halîfesi Nûr Ali Şah ve Muzaffer Ali Şah gibi sûfilerin katline fetva verdiği için Sûfikûş diye tanınan Muhammed Ali Bihbehâî'nin *Risâle-i Hayrâtiyye* ve *Kat'u'l-makâl*'i, Mukaddes-i Erdebîlî olarak da bilinen Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'nin *Hâdîkatü's-Şî'a'sı*, Molla Muhammed Tâhir-i Kumî'nin *Hikmetü'l-ârifin* ve *el-Fevâ'idü'd-dîniyye*'si gibi eserler sûfilîği ve İsrâkiliği red için yazılmıştır. Tasavvuf ve İsrâkîlik Şîlîği ikiye ayırmış, azınlıkta olan aydınlar bu hareketleri benimserken çoğunlukta olan medrese ulemâ'sı ve Usûlîler karşı çıkmışlardır.

İrfânîlerin savundukları tasavvuf şeyhe bağlı kalmayı, bir tarikat disiplini içine girmeyi, tekkelerde raks, semâ ve zikretmeyi esas alan kurumuşmuş tasavvuftan farklıdır; irfânîler ve İsrâkîler bu tür tasavvufa her zaman karşı çıkmışlardır. Nitekim Molla Sadrâ, *Kesru esnâmi'l-câhiliyye* adlı eserinde bu tür tasavvufu şiddetle eleştirmiştir.

İran'da İsrâkîlik zaman zaman medreselerde de okutulmakla beraber daha ziyade Ni'metullâhiyye, Zehebiyye, Nûrbahşiyye ve Gunâbâdiyye gibi Şîî tarikatlarına mensup olanlar arasında taraftar bulmuştur. Yine de bu tarikatlar üzerinde İbnü'l-Arabî'nin etkisi Sühreverdî'den daha fazladır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 42, 406; Seyyid Sâdık-ı Güherîrî, *Şerh-i İştîlâhât-ı Taşavvuf*, Tahrân 1367, "İsrâkiyye" md.; Sühreverdî el-Maktûl, *Mecmû'a-i Muşannefât-ı Şeyh-i İsrâk*, Tahrân 1397, I-III, tür.yer.; Bakî, *Şerh-i Şatîhiyyât*, Tahrân 1360 hş./1981, s. 186, 550; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh*, İstanbul 1983, s. 256; Haydar el-Âmûlî, *Câmî'u'l-esrâr*, Tahrân 1969, s. 265, 450, 479; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiyetü Metâli'l-envâr*, İstanbul 1303, s. 12-13; Câmî, *Nefehât*, İstanbul 1289, s. 658; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul 1320, I, 312, 320, 337, 345; Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, Kum, ts. (Mektebetü'l-Mustafavî), I, 4-15; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 678; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul 1287, I, 26; Kâsım Ganî, *Târîh-i Taşavvuf der İrân*, Tahrân 1340, s. 151; Ebû'l-Alâ Afîfî, *et-Taşavvuf: Şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 263, 286; R. A. Nicholson, *Fi'l-Taşavvufi'l-İslâmî* (trc. Ebû'l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 13; Seyyid Hüseyin Nasr, "Şeyhü'l-İsrâk", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Şeyhü'l-İsrâk Şihâbüddîn Sühreverdî*, Kahire 1974, s. 13-36; M. Ali Ebû Reyân, "el-İsrâkiyye: Medrese Eflâtûniyye İslâmiyye", a.e., s. 37-61; İbrâhim Medkûr, "Beyne's-Sühreverdî ve İbn Sî-

nâ", a.e., s. 63-80; G. Nogales, "Sühreverdî ve devruh fi'l-meydânî'l-felsefî", a.e., s. 103-132; Hasan Hanefî, "Hikmetü'l-İsrâk ve Fenomolocya", a.e., s. 168, 252; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, "İbn Seb'în ve Hakîmü'l-İsrâk", a.e., s. 291-320; Muhammed el-Behî, "Devrû's-Sühreverdî fi 'âlemiyyeti's-şekâfe", a.e., s. 255-289; *el-Mu'cemü's-şûfî*, s. 369; A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları* (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 227-248; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Taşavvufi İrân*, Tahrân 1369 hş., s. 246-266, 300-308; a.mlf., *Erzî-i Mirâs-ı Şûfiyye*, Tahrân 1369 hş., s. 125; Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 274-279.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

İSTİKAK

(الاشتقاق)

Aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimeden birinin diğerinden türetilmesi ve bu alanda yazılmış eser türü, bir cinas nevi.

Sözlükte "bir şeyin yarısını almak" anlamına gelen *İştikâk* kelimesi, terim olarak "aralarında mânâ ilişkisi bulunan iki kelimeden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi" demektir. Kendisinden türetilen asıl (kök) kelimeye *müştâk* (me'hûz) *minh*, ondan türeyen fer'î (tâli) kelimeye de *müştâk* (me'hûz) veya *İştikâk* adı verilir.

Arapça kelimelerin hepsinin *müştak* olduğunu veya hiçbirinin *müştak* sayılmadığını ileri süren iki uç görüşe karşılık çoğunluğun görüşü bu kelimelerin kısmen *müştak*, kısmen *câmid* olduğu şeklindedir (Süyûtî, I, 348). Klasik dilciler *İştikâk* fiile has bir hadise olarak görürken Basralı dil âlimleri türeyen bütün kelimelerin aslının *masdar*, Kûfeliler ise mâzî kipinin *müzekker üçüncü tekil şahsı* olduğunu söylemişlerdir. Abdullah Emîn, Fuâd Hannâ Tarzî ve Emîl Bedî Ya'kûb gibi çağdaş araştırmacılar, Arapça'da türemiş kelimelerin asıllarının sadece *masdar* veya mâzî fiil olmadığını, mekân, kabile ve organ isimleri gibi somut isimler, tabiat seslerinin taklidinden meydana gelen isimlerle (onomatope) mânâ harfleri (edatlar) gibi kelimelerin de bu arada sayılması gerektiğini örnekleriyle açıklamışlardır.

Klasik dilciler üç tür *İştikaktan* söz etmişlerdir. 1. *el-İştikâku's-sagîr*. Kipleri ayrı olmakla birlikte asıl harfleriyle sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir. Arap dilini zenginleştiren vasıtalar olan bu türde *İştikak* kolayca far-