

ye sancağının merkeziydi. Kosova'daki İpek'le (Peç / Peja) Podgoriça, Drivasto, Žabljak ve Medun kaleleri de sancağa dahildi.

II. Bayezid tarafından inşa ettirilen cami ile birlikte İşkodra giderek nüfusuyla da İslâmî bir hüviyete bürünmeye başladı. 890'da (1485) müslüman nüfusun oranı % 28 dolayında iken 934'te (1528) % 73'e, 978'de ise (1570-71) % 89'a ulaştı. 934'te (1528) 119 müslüman, kırk üç hristiyan hâne (yaklaşık 750-850 kişi), 978'de (1570-71) 217 müslüman, yirmi yedi hristiyan hâne (yaklaşık 1200-1300 kişi) kaydedilmişti. Şehirdeki bu tedricî İslâmlaşma'nın bir başka işareti de Tekelü Türkmenleri'ne mensup olup Safevîler'in Azerbaycan valiliğinde bulunmuş, sonradan onlarla anlaşmazlığa düşerek Osmanlılar'a iltica etmiş ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İrakeyn Seferi sonrasında İşkodra'ya gönderilmiş olan Ulama Bey tarafından 946'da (1539) inşa ettirilen cami, medrese ve hamamdan müteşekkil külliyesidir.

Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl İşkodra'sını on beş mahallesi ve 1800 hanesi olan orta ölçekli bir kasaba olarak zikretmektedir. Evliya Çelebi ayrıca şehirde bulunduğunu yazdığı on bir camiden sadece II. Bayezid, Hüseyin Bey ve Kara Hasan camilerinin adını verir. *Seyahatnâme*'de geçen mescid ve medrese sayıları gibi rakamların çoğu ya abartılıdır ya da baskı hatası olmalıdır. 1070 (1660) tarihli medrese listesinde sadece bir medresenin (Ulama Bey) adı kaydedilir.

İşkodra XVIII. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başladı. Bunun sebebi şehrin Arnavut Buşatlı ailesinin merkezi olmasıdır. Buşatlı ailesi burada, bütün ülkenin en önemli ve en büyük camisi olan Kurşunlu Cami'yi yaptırdı (1187/1773). XVIII. yüzyılın sonlarında Ermeni coğrafyacısı İnciciyan İşkodra'nın Tophane, Terzihan ve Tabaki semtlerine ayrılmış yirmi beş mahallesiyse gelişmiş bir ticaret merkezi olduğunu, müslüman nüfusun 8000, Katolikler'in ise 600 hâne bulunduğunu, ayrıca kırk camiye karşılık bir kilisenin faaliyet gösterdiğini kaydetmiştir. Kalede de 150 müslüman hâne ve iki cami mevcuttu. Şehirde Buşatlı ailesinin hükümranlılığı 1756-1831 yılları arasında sürmüştür. 1831'de Osmanlılar bu aileyi bölgeden çıkardılar. İşkodra, XIX. yüzyıl boyunca Arnavutluk'un en önemli ticaret ve sanat şehri olma özelliğini korudu. Tanzimat döneminde şehir bütün Kuzey Arnavut-

luk'u kapsayan bir vilâyetin merkezi oldu. 1870'te başlayan Balkan demiryolu inşaatının İşkodra'yı dışarıda bırakması şehrin gelişmesini olumsuz yönde etkiledi.

1810 tarihli Fransız konsolosluk raporları nüfusun 40.000 civarında olduğunu kaydeder. Şemseddin Sâmî *Kâmûsü'l-a'lâm*'da yüzyılın sonlarında şehirde 4500 hâne, 1500 dükkân ve 37.000 nüfusu bulunduğunu zikretmektedir. 1870'te dükkân sayısının 2500 civarında olduğunu bilmesi şehirdeki ekonomik zayıflamanın bir başka işaretidir. XX. yüzyılda şehir Sırp ve Karadağ orduları tarafından altı aylık bir kuşatma ile bunalıldı. 1913'te Avrupa devletlerinin baskısıyla yeni kurulan Arnavutluk Devleti'nin sınırlarına dahil edildi. I ve II. Dünya savaşları arasında uzun bir durgunluk devri yaşandı. Komünist döneminde yeniden yapılanmaya gidilerek eski Pazar bölgesi yıkıldı. Kurşunlu Cami etrafındaki yerleşim alanı da 1865'teki büyük sel baskını sırasında harap olmuştu. 1967'deki kültür devriminin ardından biri dışında bütün camiler yıkıldı. XIX. yüzyılda yapılan Roma Katolik kilisesi de spor salonuna çevrildi.

Komünist rejimin çökmesinden sonra ayakta kalan tek cami olan Kurşunlu Cami 1996'da tekrar ibadete açılırken Katolik kilisesi de yeniden kilise haline getirildi. XVIII. yüzyıla ait hamamlar ve XIX. yüzyıla ait idarî yapılar kültür varlıkları olarak koruma altına alındı. Kalede bulunan II. Mehmed Camii'nin kalıntıları ile minaresi de aynı şekilde tarihî eser ilân edildi. Günümüzde nüfusu 80.000'i aşan İşkodra'da en önemli sanayi faaliyeti olarak bakır tel fabrikaları vardır ve bu ürünün % 80'i ihraç edilir. Ayrıca çeşitli makine ve deri sanayii yaygındır.

İşkodra yetiştirdiği Osmanlı sımaları bakımından da ünlüdür. Osmanlı edebiyatının klasik döneminden İşkodralı Ahmedî ve İşkodralı Bâlî, XVIII. yüzyıldan Sa'diyye tarikatının Âciziyye kolunun kurucusu şair Süleyman Efendi ilk akla gelen isimlerdir. Buşatlı ailesine mensup vezirlerden İbrâhim Sıdkı Bey, Mahmud Hamdi Efendi, İsmâil Zihni Bey ile ailenin iki büyük şahsiyeti, İşkodra'da pek çok medrese, kütüphane, cami yaptıran Rumeli Valisi İbrâhim Halîlî Paşa ve Balkanlar'da birçok yerde valilik görevinde bulunan Hasan Hakkı Paşa zikredilmelidir. İşkodra'ya değerli bir kütüphane kazandıran Hasan Hakkı Paşa Türkçe, Arap-

ça, Farsça, Fransızca ve Arnavutça konuşup yazabilen bir Mevlevî dervişi ve şairdir.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, TD, nr. 367, s. 305; nr. 500, s. 18-20; BA, MAD, nr. 5625; M. Barletius, *De Obsidione Scodrensi*, Venezia 1505; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 107-112; *İşkodra Vilâyeti Salnâmesi*, İşkodra 1310/1892; T. Ippen, *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*, Sarajevo 1907; J. et Jean Tharaud, *La bataille à Scutari d'Albanie*, Paris 1913; F. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München 1953, s. 363-366, 398-401; S. N. Naçi, *Pashallëku i Shkodrës në sundimin e Bushatlljive, 1757-1796*, Tirana 1964; a.m.f., *Pashallëku i Shkodrës në vitet e para të shek. XIX (1796-1831)*, Tirana 1986; a.m.f., "Le pashalik de Shkodër considéré dans son développement économique et social au XVIII^e siècle", *St.A*, III (1966), s. 123-144; S. Pulaha, "Elementi Shqiptar Sipas onomastikës së krahinave të sanxhakut të Shkodrës në vitet 1485-1582", *Shqiptarët dhe Trojet e Tyre*, Tiranë 1982, s. 334-372; Z. Shkodra, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare*, Tiranë 1984, s. 241-273, 354-362, 412-414, 422-424, 440; a.m.f., "Le marche albanais au XVIII^e siècle", *St.A*, III (1966), s. 159-172; M. Köhbach, "Nordalbanien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das Pashalik Shkodër unter Herrschaft der Familie Bushatli", *Albanien Symposium* (ed. Klaus Beitzl), Kitzsee 1986, s. 133-180; *İşkodra Savunması ve Hasan Rıza Paşa*, Ankara 1987; M. Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912*, İstanbul 1990, s. 226-242; *İşkodra Şairleri ve Ali Emiri'nin Diğer Eserleri* (haz. Hakan T. Karateke), İstanbul 1995; K. Jireček, "Skutari und sein Gebiet im Mittelalter", *Illyrisch-Albanische Forschungen* (nşr. L. von Thallóczy), I, Leipzig 1916, s. 94-124; L. Mile, "Le pashalik de Shkodër sous les Bushatli", *St.A*, II (1965), s. 187-193; G. Shpuza, "La lutte pour la défense de Shkodër dans les années 1474 et 1478/79", a.e., VI (1968), s. 181-190; Semavi Eyice, "İşkodra'da Kurşunlu Cami", *BTTD*, sy. 17 (1969), s. 73-76; V. Kamsi, "Le citadelle de Shkodër et sa restauration", *Monumentet*, I, Tirana 1971, s. 165-171; P. L. İnciciyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. D. Andreasyan), *GDAAD*, sy. 2-3 (1974), s. 72; S. Luzati, "Aperçu historique et urbaniste de la ville de Shkodër pendant la domination ottomane et jusqu'à la moitié du XIX^e siècle", *Studime Historike*, XLI/2, Tirane 1987, s. 123-127; *Kâmûsü'l-a'lâm*, II, 977-978.



MACHIEL KIEL

İŞKODRALI MUSTAFA PAŞA

(bk. MUSTAFA PAŞA, Buşatlı).

İŞMAM

(الإشمام)

Harekeye sessizce dudaklarla işaret etmek anlamında kıraat terimi (bk. REVM).

İŞRAK NAMAZI

(bk. KUŞLUK NAMAZI).

İŞRÂKIYYE

(الإشراقية)

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

kurduğu mistik ve teosofik felsefe.

Şark kökünden türetilen işrâk kelimesi sözlükte “güneşin doğuşu sırasındaki ışığa, aydınlanma, parlama, tan ağarışı” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşriğ 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. Ontolojik açıdan işrak, akî nurların tecellisi sonucunda varlığın zühur 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 coğrafî anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. “Işık doğudan yükselir” özdeyişi buradan gelmektedir. İşrâkiyye terimi, İslâm düşünce tarihinin 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 düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.

İşrâkîlik seçmeci (eklektik) bir sistemdir; ancak kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrin olduğu tartışma konusudur. İslâm düşünce tarihinde işrak felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, görüşlerini temellendirdiği *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin giriş kısmında işrâkî 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'z-zevkiyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisinininki Eflâtun'dur. Fakat burada

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

Her ne kadar Sühreverdî, işrâkîliğin 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 değildir. Ayrıca o döneme ait kullandığı Pehlevîce terimler de son derece sınırlıdır. Buna isimlerini saydığı antik Yunan filozofları da eklenince olursa Sühreverdî'de işrakın coğrafî 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. Sühreverdî, 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. Sühreverdî peygamberlerle süfîlerin 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 sûfîler 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 Sühreverdî'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 'ulûmi'd-dîn*'de kullanmıştır. İşrak kelimesi Rûzbihân-ı Bakî tarafından bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmış ve ondan sonra nisbeten daha sıkça kullanılmıştır. İşrakı “gönülden çıkan tecelli şimşekleri” şeklinde tanımlayan Bakî ilk sûfîlerden 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 Sühreverdî ruhî arınmayı esas alan İşrâkîliği kurarken isimlerini hayranlıkla andığı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi İslâm sûfîlerinden 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 Karimatiler'deki imâmet ve kutup kavramları, Yeni Pisagorcular ve Sâbîîler'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, *Uşûlü'l-felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 71-119). Dolayısıyla Sühreverdî, uzlaştırılması çok zor kadîm kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak oluşturduğu sisteme İşrâkiyye adını vermiştir.

Sühreverdî, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İşrâkî felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Bu arada Sühreverdî 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 (*Mantıku'l-meşrikiyye* [nşr. Muhibbüddin el-Hatîb], Kahire 1338). Sühreverdi, İbn Sînâ'nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat Husrevânîler denilen eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilâhî hikmetin kaynağını tanımadığı için bunu başaramadığını söyler (*el-Meşârî' ve'l-mu'târahât*, s. 195). Ayrıca Sühreverdi, 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 *Kışşatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye* ve *Heyâkilü'n-nûr* gibi risâleler kaleme almıştır. Bu arada İbn Sînâ'nın bazı risâlelerini Farsça'ya çevirmiştir. Bütün bunlar, İşrâkî felsefenin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Aristocu olmayan son dönem eserlerine, özellikle onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'inin "Makâmâtü'l-ârîfin" başlıklı son kısmındaki görüşlere dayandığını göstermektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 417). Nihayet İşrâkîlik'teki eklektik sistemin omurgasını İbn Sînâ ve onun felsefesine yansıdığı ölçüde Yeni Eflâtunculuğun oluşturduğunu belirtmek gerekir.

Sühreverdi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrini gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Telvihâtü'l-levhiyye* ve *'l-ârşîyye*, *el-Leme'hât*, *el-Muqâvemât* ve *el-Meşârî'* ve *'l-mu'târahât* 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-işrâk*, s. 10-13). Fakat Sühreverdi, Aristo'yu İslâm Meşşâîleri'nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîleri'nin yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşp 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 sūfîlerin başardığını, gerçek anlamda hakîmin de bunlar olduğunu söyler (*et-Telvihât*, I, 74). Böylece Sühreverdi, hakiki 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 Sühreverdi'ye kılavuzluk eden gerçekte Aristo değil, yanlışlıkla ona mal edilen *Eşûlûcyâ* adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotin'dir; dolayısıyla İşrâkîliğin ilham kaynaklarından biri de Yeni Eflâtunculuk'tur. Böylece Gazzâlî'nin eleştirileriyle büyük bir darbe yiyen Yeni Eflâtuncu karakterdeki İslâm felsefesi Sühreverdi ve takipçilerinin gayretleriyle, Gazzâlî'nin de dahil olduğu mutasavvıf düşünürlerden gelen birikimden yararlanıp ilham alarak 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 Sühreverdi'nin ortaya koyduğu İşrâkiyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirmiştir. Ona göre Allah en yüce ve hakiki nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Ruhanî-cismanî, mânevî-maddî bütün varlıklar aslında o nurun yansımalarıdır. Nûrû'l-envâr denilen ilk ve hakiki 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, düzensiz 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 (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 54, 60, 64; *İhyâ'*, I, 290; III, 11-14). Gazzâlî, "İlâh, insanın ibadet ve teallühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir" derken Sühreverdi'de sıkça geçen teellüh kelimesini kullanması ilgi çekicidir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 60). Gazzâlî'nin yer verdiği hayalî ruh, akıl ruh, fikrî ruh, nebevî-kutsî ruh deyimleri de Sühreverdi 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 sūfîlere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin üçüncü kaynağı ise son döneminde İşrâkîliğe 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 sūfîlerden beri süregelen adı konmamış bir İşrâkîliğe yeniden şekil vermiş, bu da Sühreverdi için ilham kaynağı olmuştur. İlk sūfîlerde ilham ve keşf gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan işrak Gazzâlî'den sonra özellikle "şeyh-i işrak" ve "hakîm-i ilâhî" diye tanınan Sühreverdi'nin çabalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf haline gelmiştir.

Sühreverdi, İşrâkî doktrinini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Meselâ Aristoculuk'ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriye cevher, hareket, izâfet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımada bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristo'dan değil Pisagorcu bir filozof olan Arkhutos'tan alındığını iddia eder (*et-Telvihât*, I, 11-12). Aslında Sühreverdi, 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-mu'târahât*, s. 284). Bundan başka Sühreverdi, 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 Meşşâiler, “Bir bilinmeyene ancak bir bilinen kanalıyla ulaşılır” şeklindeki kendi kurallarına ters düşmüşlerdir (*Hikmetü'l-işrâk*, s. 20-21).

Yine Meşşâiler'e göre cevher heyûlâ ve sûretten oluşan bir bileşiktir. Onlar, cismin ayırıcı vasfı olarak kesintili ve kesintisiz (ittisâl ve infisâl) olmanın temelinde heyûlâyı koyarlar ve cismi tanımada 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 hal arasında miktar bakımından herhangi bir fark yoktur. Bu da gösteriyor ki Meşşâiler'in cismin temelinde mahiyeti belirsiz olan heyûlâyı koymaları anlamsız bir şeydir (*a.g.e.*, s. 75).

Sühreverdi, Meşşâiler'in bilgi problemini getirdikleri çözümü de eleştirmektedir. Meşşâiler, 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. İşrâkîlik'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 Meşşâiler, 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 temellendirilmedi; zira gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleşikten 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 tekrarlanırsa algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdi'nin deyişle, “Algı olsun veya olmasın daima sen sensin” (*el-Meşâri' ve'l-muârahât*, s. 475).

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

çipn apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir (Meşşâiler varlık kavramı için aynı ifadeyi kullanırlar). Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır (*Hikmetü'l-işrâk*, s. 114). Meşşâiler'in varlığı zorunlu-zorunsuz (vâcip-mümkün) diye ikiye ayırdıkları gibi İşrâkîler 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 “kâhir nurlar” denilir. Allah, melekler, idealer 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 nesnelere 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.

İşrâkîlik'te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki akılların yerini İşrâkîlik'te nurlar almış, sudûr da işrak diye adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunur (Meşşâiler'de el-mebdeü'l-ewvel, 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 (Meşşâiler'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. Meşşâiler'de sudûr onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulunduğu halde İşrâkîlik'te nurların sonsuza kadar devam ettiği düşünülür (*a.g.e.*, s. 125-149). Sühreverdi, ulvî âlemle süflî

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-müsülü'l-muallaka) adıyla anar. Nurlar nurundan taşıp yayılan bu nur tabakalarının oluşturduğu kâinat nurlar nuru gibi ezeldir (Meşşâiler'de de âlem Allah ile zamandaş yani ezeldir). İşrâkîliğin 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).

İşrâkîlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşâhede yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteellih hakîm feyz yoluyla nûrû'l-envârdan mârifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. 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 çıkarırlar olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye bu iki İşrâkî 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-işrâk*, s. 295-296).

Mistik, gnostik ve gizemli olan her düşünce tarzının insanlara cazip geldiği bilinen bir gerçektir. İşrâkîlik de özünde bu nitelikleri barındırdığından özellikle sûfî 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 İşrâkîlik 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., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affî), Kahire 1383/1964, s. 54-64; Sühreverdi el-Mak-tûl, *Hikmetü'l-işrâk* (nşr. H. Corbin), İstanbul

1952, s. 9-13, 20-21, 75, 114, 115, 125-149, 173, 298; a.m.f., *et-Telvîhâtü'l-levhîyye ve'l-'arşîyye* (nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica* içinde), İstanbul 1945, I, 11-12, 70-74; a.m.f., *el-Meşârî' ve'l-mu'târahât* (nşr. H. Corbin, a.e. içinde), s. 195, 284, 475; a.m.f., *Kışsatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye* (nşr. H. Corbin, *Hikmetü'l-İşrâk* içinde), İstanbul 1952, s. 276-297; a.m.f., *Heyâkilü'n-nûr*, Kahire 1376/1957; Baklı, *Şerh-i Şahtîyyât*, Tahran 1360 hş./1981, s. 186, 550; a.m.f., *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.m.f., *Uşûlü'l-felsefetü'l-İşrâkiyye*, İskenderiye 1987, s. 71-119; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'in ve hikmetü'l-İşrâk*, Kahire 1974, s. 291-320; İbrâhim Medkûr, "Beyne's-Sühreverdî ve İbn Sînâ", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Şeyhü'l-İşrâk Şihâbüddîn es-Sühreverdî*, Kahire 1974, s. 63-83; Hasan Hanefî, "Hikmetü'l-İşrâk ve'l-fenomolocya", a.e., s. 169-253; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 65-94; a.m.f., "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl" (*İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif 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 Kutluver, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 105-144.



MAHMUT KAYA

Tasavvuf. Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da mevcut olan İşrâkî 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 işrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûdla bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle *Mişkâtü'l-envâr*'da ışık ve karanlılığı (nur-zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazzâlî olmuştur (yk. bk.).

İşrâkîlik Gazzâlî'den önce de İbn Sînâ tarafından *Hay b. Yakzân*, *Selâmân ve Ebsâl*, *e't-Şayr*, *el-'İşk*, *el-Kaşîdetü'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 İşrâkî temayül açık olarak görülür.

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

hâlîde, ezeli-ebedi 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-İşrâk*'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 İşrâkîlik ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufunu birleştirdi; bundan sonra İbnü'l-Arabî ve onun tasavvuf anlayışının önem kazanmasıyla İşrâkîlik geri plana itildi, bununla beraber hiçbir zaman büsbütün unutulmadı. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvufuna bağlı olan mutasavvıflar Sühreverdî'den de etkilendiler. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehatü'l-üns*'te Sühreverdî'yi evliya arasında zikretmesi ona olan ilginin derecesini göstermektedir.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren İşrâkîliğe olan ilgi, İbn Sînâ'nın İşrâkî eğilimli felsefesinin de etkisiyle farklı bir şekil aldı. Bu dönemde müslüman düşünürlerin bir kısmı hikmetle ilgili dörtlü bir sınıflandırma yaparak bunların birini kabul edip diğerlerini red yerine hepsini uzlaştırma yoluna gittiler; böylece Meşşâî felsefe, İşrâkîlik, 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 amelî gerçekleşir. Bu ikisi birbirinin hem sebebi hem sonucudur. İlim olup amelî olmayan veya amelî 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 İşrâkî sayılırlar (*Hâşiyetü Metâli'l-envâr*, s. 12-13; *Mevzûâtü'l-ülûm*, I, 312, 320, 337; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 678; Tehânevî, I, 42, 406).

Taşköprizâde *Mevzûâtü'l-ülûm*'da (I, 345) Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Kutbüddin er-Râzî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cür-cânî, Hocazâde Muslihuiddin Efendi ve Muslihuiddin Kesteli gibi âlimleri büyük hakimler arasında sayar. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu geniş ölçüde İşrâkîliği içerdiğinden Sadreddin Konevî, Abdurrezâk 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 İşrâkî sayılır. Bunlar genellikle felsefenin burhanını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştirmişlerdir. İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinde müderris olan Dâvûd-i Kayserî'nin İşrâkîlik'te ağırlıklı bir yeri bulunması oldukça önemlidir. Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî, Aziz Neseffî, 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 İşrâkîlik'ten etkilenmişlerdir. Bunların tasavvufa ilgi duymaları ve eserlerinde tasavvufî meselelerden bahsetmeleri bu etkiden kaynaklanır.

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

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