

etti. 1905'te gerçekleşen Meşrutiyet İnkılabı'nı destekledi. Necef'te diğer iki büyük müctehidle birlikte bu inkılabı teyit eden fetvalar verdi; meşrutiyetin istikrarı için mücadele etmeyi bir nevi cihad ve ona karşı çıkmayı irtidat (dinden dönme) saydı. 1907'de tahta geçen Muhammed Ali Şah'tan İslâmiyet'in emirlerine uymasını, İran'da endüstri ve modern ilimleri teşvik etmesini ve yabancıların İran'ın iktisadî zenginliklerini istismarlarına son vermesini istedi.

Haziran 1908'de meclis şah tarafından kapatılınca Ahund meşrutiyetin tekrar kurulması için büyük gayret gösterdi. İngiliz, Rus, Fransız, Alman ve Osmanlı devletlerine Muhammed Ali Şah'a yardımda bulunmalarını isteyen telgraflar çekti ve İran halkının şahın hükûmetine vergi ödemesini haram ilân eden bir fetva verdi. Şahı devirmek için Kafkas müslümanlarını İran'daki kardeşlerini desteklemeye davet etti. 1908'de İstanbul'da meydana gelen olaylardan sonra Genç Türkler'i tebrik etti ve her iki ülkede -Osmanlı Devleti'nde ve İran'da- meşrutiyetin desteklenmesini istedi. Bütün bu teşebbüsler sonuç vermiyince Ahund 1909 yılının ilkbaharında Necef'te büyük bir taraftar topluluğunu yanına alarak bizzat İran'a gitmek için hazırlıklara başladı. Fakat 15 Temmuz'da Tebriz'den Tahran'a gelen bir meşrutiyet ordusu şahı devirdi. Yeni mecliste şeriata uymayan bazı kanunların çıkarılması üzerine Tahran'a bir protesto telgrafı gönderen Ahund'un meşrutiyeti desteklediğine pişman olduğu söylenir. 1911'de Muhammed Ali Şah'ı yeniden tahta geçirmek maksadıyla Ruslar İran'a saldırınca Ahund yine büyük bir gönüllü ordusu toplayıp Ruslar aleyhine savaşa katılacağını açıkladı. Ancak 13 Aralık 1911'de evinde ölü olarak bulundu. Rus ajanları tarafından öldürülmüş olması ihtimali ileri sürülmüştür.

Siyasî faaliyetleri belli bir sonuç vermediyse de fıkıhta önemli bir miras bırakmış bulunan Ahund, müceddid* olarak anılmaktadır. Mantiğa büyük önem veren Ahund, fikhî hükümleri aklî esaslara dayandırmakta çok başarı göstermiştir. Usul iliminin her iki bölümünü (amelî ve lafzî) etraflıca anlatan iki ciltlik kitabı *Kifâyetü'l-uşûl* (Tahran 1303), Şii fikhının ana kaynaklarından biridir. Ahund'dan sonra gelen fakihler usul konusunda yeni eserler ortaya koymak yerine onun kitabı üzerine şerh yazmakla yetindiler; şerhlerin sayısı yüzü aşmaktadır.

Ahund'un belli başlı diğer eserleri ise şunlardır: *Hâşiye 'ale'n-Nuḥbe* (Tahran 1306); *Dürerü'l-fevâ'id fi şerhi'l-fe-râ'iz* (Tahran 1315); *el-Fevâ'idü'l-fıkhiyye ve'l-uşûliyye* (Tahran 1315); *Ta'li-kâ 'ale'l-mekâsib* (Tahran 1319); *Rûḥu'l-me'ânî* (Tahran 1327); *Tekmilatü't-Tebşîr* (Tahran 1328); *Şerhu Tekmilatü't-Tebşîr* (Bağdad 1331); *el-Ḳaṭarât* (Bağdad 1331).

BİBLİYOGRAFYA :

Ca'fer Âlî Mahbûbe, *Mâzi'n-Necef ve ḥâzi-ruḥâ*, Necef 1958, I, 137-154; Ahmed Kesrevî, *Târîḫ-i Meşrûta-yı İran*, Tahran 1340 hş.; Abdülhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977; a.mlf., "Why did the Ulama Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909?", *WI, XVII* (1976-1977), s. 127-154; a.mlf. — S. Murata, "Aḳûnd Ḳorâsânî", *Elr.*, I, 732-735; Ali Muhammed Kifâi, *Mergt der nûr: Zindegânî-yi Aḳûnd Ḳorâsânî*, Tahran 1359 hş.; Kays Âlî Kays, *el-İrânîyyân ve'l-edebü'l-'Arabî*, Tahran 1986, III, 597-599; A. Gürcî, "Nigâhî be Taḥavvül-i 'İlm-i Uşûl ve Maḳâm-ı ân der Meyân-ı 'Ulûm-i Diğer", *Maḳâlât ve Beresthâ*, sy. 13-16, Tahran 1352 hş./1973, s. 27-80; Hüseyin Nevbaht, "Aḳûnd Mollâ Muhammed Kâzım Ḳorâsânî", *Vahîd*, XIV (1976), s. 135-137.



HAMİD ALGAR

AHUND OF, Mirza Feth Ali

(bk. AHUNDZÂDE, Mirza Feth Ali).

AHUNDZÂDE, Mirza Feth Ali

(1812-1878)

Azerbaycanlı tiyatro yazarı
ve alfabe reformu taraftarı;
İslâm dünyasında

Batı felsefesi tesirinde ortaya çıkan
ilk ve en meşhur ateistlerden biri.

Bazı kaynaklar doğum yılı olarak 1811 ve 1814'ü göstermekle beraber otobiyografisine göre Ahundzâde (Sovyetler'de ve Azerî söyleyişi ile Mirze Feteli Ahundov) 1812'de, Azerbaycan'ın 1828'de Rusya'ya ilhak edilen bölgesindeki Şeki (Nuha) kasabasında doğdu (*Alefba-yi Cedîd ve Mektûbât*, s. 349-355). Babası Tebriz'in 50 km. kadar batısında küçük bir kasaba olan Hâmine'nin kethüdâsı (muhtar) iken ticarete başlayarak Şeki'de yerleşen ve burada 1811'de ikinci eşi ile evlenen Mirza Muhammed Takî'dir. Feth Ali'nin annesi, Nâdir Şah'ın hizmetindeki bir Afrikalı'nın soyundan. Ahundzâde'nin çok sonraları meşhur çağdaşı Puşkin'e duyduğu sevgi damarlarındaki bu Afrikalı kanı dolayısıyla.

Ahundzâde 1814'te ebeveyni ile birlikte Hâmine'ye gitti; ancak Mirza Muhammed Takî'nin iki hanımı arasında-

ki geçimsizlik Ahundzâde'nin annesinin aile ocağını terkmesine sebep olduğundan ana oğul, annesinin amcası Ahund Hacı Asker'in Horand'daki evine yerleştiler. Bundan sonra Ahund Hacı Asker, Ahundzâde'yi evlât edindi ve Feth Ali ilk eğitimi önce Karacadağ'ın çeşitli kasabalarında, daha sonra da Gence ve Şeki'de ondan gördü. Tahsil hayatı alışılmış olduğu üzere Kur'an'ın ezberlenmesi, Arapça ve Farsça grameri ve fıkıh öğrenimi ile başladı ve ileride iyi bir mollâ* olabilmeyi vaad ettirecek derecede kabiliyet gösterdi. Gence'de karşılaştığı Azerbaycan'ın önde gelen şairi Mirza Şefî Vâzih ona hüsnühat öğrettikten başka dinî eğitimi bırakıp modern eğitime yönelmesi hususunda da telkinde bulundu. Ancak buna muhalefet eden amcası onu alıp Gence'den Şeki'ye götürdüysen de orada yeni açılmış olan Rus okuluna kaydolmasına karşı çıkmadı. Kısa bir süre sonra amcasıyla birlikte Tiflis'e gitti ve orada kendi kendine Rusça'sını ilerletmeye çalıştı. Bu dilde o derece maharet kazandı ki Kasım 1834'te Kafkasya Rus genel valiliğinde tercüman yardımcılığına tayin edildi.

Ahundzâde 1848'deki Tahran elçiliği, 1863'teki İstanbul ziyareti ve resmî görevle Kafkasya'daki dolaşmaları dışında hayatının geri kalan kısmını Tiflis'te geçirdi. Onun daha sonra gösterdiği entelektüel gelişme bu kozmopolit şehirde kurduğu çeşitli temaslara gerçekleşmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Tiflis sadece Kafkasya genel valiliğinin merkezi durumunda olmakla kalmayıp ayrıca tiyatrosu, okulları, akademileri, Rusça, Ermenice ve Gürcüce eserlerin basıldığı matbaaları ile canlı bir kültür merkezi olma özelliğine de sahipti. Ahundzâde'nin Tiflis'teki dostları arasında Aleksandr Çavçavadze, Grigoriy Orbeliani ve Georgiy Tsereteli gibi Gürcü edipler bulunmaktaydı (D. Alieva, *İz İstorii Azerbaydjansko-Gruzinskiĥ Literaturnyĥ Svyazey*, Baku 1958, s. 84-85). 1836'da, direktörlüğünü Ermeni yazar ve gazeteci Haçatur Abovian'ın yaptığı Tiflis Jimnazı'nda Azerî Türkçesi okutmaya başladı. Bu yıllarda Abovian'ın, Ermeni edebî dilinin sadeleştirilmesi gerekliliği ve Kafkas halkının kültürel ve politik yönden Rusya'ya tâbi olması lüzumu hususundaki görüşlerinin Ahundzâde üzerinde büyük bir tesiri oldu. Abovian'ın yolundan yürüyerek günlük basit konuşma diliyle yazdığı komedileri vasıtasıyla Azerî Türkçesi'nde yeni bir edebî üslup yaratmaya çalıştı ve o da Abovian gibi



Ahundzâde
Mirza
Feth Ali

kendi halkının Rusya'nın maddî bakım-
dan daha ileri olan kültürünü taklit et-
mesi görüşünü çekinmeden kabullendi.

Tiflis'teki ilk yıllarında Ahundzâde'nin
başlıca Rus dostu, Âzerî Türkçesi öğret-
mesi karşılığında kendisine Rus edebi-
yatı dersleri veren Dekabrist sürgün A.
A. Bestujev (Marlinskil) idi. Bestujev'in
derslerinin tesiriyle Ahundzâde Puşkin'e
karşı özel bir alâka ve sevgi besleme-
ye başladı ve Ocak 1837'de Puşkin öldü-
rildiğinde, "Poema-yi Şark der Vefât-ı
Püşkin" adlı Farsça mersiyesini yazdı. Bu
şiiirini daha sonra nesir şeklinde Rusça'ya
tercüme ederek arkadaşları Bestujev'e
verdi. Onun manzum hale getirdiği ve
aynı zamanda basılı ilk yazısı olan bu şi-
iri sadece Puşkin'e değil, bütünüyle Rus
kültürüne yapılmış bir övgü olarak kar-
şılayan bir yorumla birlikte *Moskovskiy
Nablyudatel* adlı dergide yayımlandı.

Gerçekte Ahundzâde sadece Rus kül-
türüne değil, aynı zamanda Rus Devle-
ti'ne de sadakatle bağlı idi. Bestujev ve
diğer Dekabristler'le münasebeti olduğu
ve Çernişevski'nin meşhur *Çto Delat?*
(ne yapmalı?) adlı eserini Âzerî Türkçesi-
ne çevirdiği halde Rus devrimci politi-
kaları içinde aktif rol almamıştır. Hat-
tâ ölümüne kadar genel valilik müter-
cimliğini sürdürmekle kalmamış, ayrıca
1864'te orduya girerek 1873'te albaylı-
ğa kadar yükselmiştir. Ahundzâde'nin
Rusya'nın mukadderatına karşı besledi-
ği sadık duygular 1854'te yazdığı Fars-
ça bir şiirde açıkça dile getirilmekte ve
Rus ordularının Kırım Savaşı'ndaki kah-
ramanlıkları övülmektedir. Onun refor-
mist gayretleri, öncelik Rus kültüründe
olmak üzere, Batı kültürünün Kafkas-
lar'daki vatandaşları tarafından ada-
makıllı benimsenmesini ve beri taraf-
tan da başta İran olmak üzere bütün
İslâm dünyasında geçmişten sürüp ge-
len inançların köreltilmesini gaye edin-
miş bulunuyordu.

Bu yöndeki ilk ve en önemli teşebbü-
sü, 1850-1855 arasında Âzerî Türkçe-
si'yle ve hiciv yönü ağır basan altı ko-
medi yazmasıdır.

Ahundzâde, oyunlarının önsözleri yanı-
sıra yakın dostlarına gönderdiği mek-
tuplarında bir oyun yazarı olarak sosyal
ve didaktik bir gaye güttüğünü açıkça
söylemektedir: Fırsatçı, cahil ve bâtıl
itikad sahibi kişileri sahnede gülünçleş-
tirerek teşhir edip seyircisinin bundan
müşahhas ibretler çıkarmasını ve piyes-
lerinde çizdiği yeniliklere açık münevver
tipini giderek benimsemesini arzu et-
mektedir. Her komedisi, hüviyetleri ko-
layca kavranabilen birtakım kötü tipler
ile bunların karşısına çıkarılmış müsbet
şahısları canlandırmaktadır. Aralarında-
ki çatışma ise geri kalmışlık ile ilerleme
arasındaki tezdâd ortaya koymaktadır.
Komedilerinin tekniği ve yapısı Batılı
örneklerden alınmıştır. Ahundzâde'nin,
Griboyedov ve Gogol'un oyunları yanın-
da, Rusça tercümelerinden Shakespeare
ve Molière'in eserlerini tanıdığı bilin-
mektedir. Ancak o, yabancı kaynaklar-
dan kopya ettiği usulleri yerli çevreden
seçtiği canlı ve orijinal karakterlere ba-
şarı ile uygulamasını bilmiştir. Bu yö-
nüyle onu XIX. yüzyıl İslâm dünyasının
sadece ilk değil, aynı zamanda en başa-
rılı tiyatro yazarlarından biri kabul et-
mek mümkündür.

Ahundzâde'nin ilk oyunu, sadece sim-
ya uygulamalarını değil, aynı zamanda
kendilerini simyagerlerin sömürmesine
izin veren cahil ve safdil insanları da
hicveden *Hekâyet-i Mollâ İbrâhîmhel-
lil Kîmyâger*'dir. Hicvinin diğer hedefi
bir derviş ile bir molladır. Ahundzâde
bu oyununda dini hurafelerle denk gör-
düğünü açıkça sergilemektedir. Bu üç
karanlık tip karşısına tek başına mü-
cadele veren bir kahraman vardır ki o
da kısmen modelini Mirza Şefî Vâzıh'ın
şahsından alan şair Hacı Nûri'dir. İkinci
oyunu olan *Hekâyet-i Müsyö Jur-
dân Hekîm-i Nebâtât ve Derviş Mes-
telî Şah Câdûkun-i Meşhûr*, maksat ve
muhteva açısından birinciye benzetmek-
tedir. Burada ise hedef sihir ve bundan
medet uman bâtıl inançlara saplanmış
bir kadındır. İlim merakı ile Kafkasya'nın
bitki örtüsünü araştırmak üzere yola
düşmüş bir Fransız botanikçisi ile Pa-
ris'e gidip orada Fransızca öğrenmeyi
hayal eden Şahbaz Bey adındaki genç
bir beyzade eserde irfan ve terakki fikri-
ni temsil ederler. Şahbaz Bey'in hülyası,
nişanlısı ve amcasının el birliği ile karşı
çıkmalari sonunda suya düşer. 1851'de

yazdığı üçüncü komedisi *Sergüzeşt-i Vezir-i Han-ı Lenküran*, fırsatçı ve despot
idarecileri hicvetmekte olup Rus idare-
si altına geçmezden önceki Azerbaycan
Hanlığı devrini aksettirmektedir. Eserin
adını aldığı vezir Mirza Habîb, karşısın-
da el pençe divan durduğu hükümdar
hariç, evi dışındaki bütün insanlara des-
potça davranan, buna karşılık kendi ha-
nımları tarafından aldatılıp rezil duru-
ma düşürülen, nefret verici olduğu ka-
dar da aşağılık biridir. Ahundzâde ay-
nı yıl dördüncü piyesi *Hekâyet-i Hırs-ı
Guldurbasan*'ı yazdı. Bu eser onun di-
ğer dramatik eserlerinden, sosyal ten-
kide ait temaların romantik bir hikâyeye
-Bayram'ın Perzâd'a aşkı- uyarlanma-
sı açısından farklılık göstermektedir. İki
genç âşık Perzâd'ın kötü kalpli kuzeni
Tarverdi'nin entrikalarına karşı koyarlar
ve Rus idaresinin yardım sever temsilci-
si olan divan beyinin aracılığıyla hayatla-
rını birleştirirler. Ahundzâde'nin 1852'de
yazdığı yeni piyesi *Sergüzeşt-i Merd-i
Hesîs* bazı münekkitletlerce en iyi eseri
olarak değerlendirilmektedir. Rus-İran
sınırına gümrük kaçakçılığını araştırmak
üzere yaptığı yolculukta yaşadığı şahsî
hâtıralarından hareket eden Ahundzâde
bu eserinde, fakir düşmüş bir soylu olan
Haydar Bey ile iş birliği yaparak mevcut
servetini arttırmak için gümrük kaçak-
çılığına meyleden cimri tâcir Hacı Kara'yı
anlatmaktadır. İffet ve sağduyu timsali
zıt şahsiyetleri ise Hacı Kara'nın hanımı
ile Haydar Bey'in uşağı Kerem Ali can-
landırmaktadır. Ahundzâde'nin oyun ya-
zarı olarak verimliliği, Kırım Savaşı ile
artan resmî vazifeleri sebebiyle kesinti-
ye uğradı. Bu yüzden altıncı ve sonuncu
piyesi olan *Mürâfi'e Vekillerinin Hekâ-
yeti*'ni ancak 1855'te kaleme alabildi.
Tebriz'de geçen olay, Ağa Hasan'ın zen-
gin bir yetim olan Sekîne Hanım ile ev-
lenmek istemesini ve kız tarafından red-
dedilince de onun mirasına konmak için
çevirdiği dolapları anlatmaktadır. Oyun-
daki esas kötü adam sadece Ağa Ha-
san değil, ayrıca onun çıkarlarına hizmet
eden fırsatçı hâkim ve avukatlardır.

Ahundzâde 1855'ten sonra diğer ede-
bî nevilere yönelerek tiyatro sahasını
terketti. Bunda Kafkasya'da ve özellikle
Azerbaycan'da eser sahneleyebilecek
tiyatroların pek az bulunuşunun tesiri
olmalıdır. Bununla beraber oyunların-
dan ikisi kendisi daha hayattayken sah-
nelendi. *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan*,
Ahundzâde'nin bizzat kaleme aldığı ve
N. A. Sollogub tarafından gözden ge-
çirilmiş Rusça versiyonu ile Ocak 1852'-

de Tiflis'te, *Sergüzeşt-i Merd-i Hesîs* ise Ahundzâde'nin "Vekil-i Millet-i Nâma'lûm" lakabıyla zaman zaman yazdığı *Ekinci* gazetesinin editörü Hasan Zerdâbî'nin himayesinde 1873'te Bakû'da sahneye kondu. Ahundzâde'nin oyunları, ölümünden sonraki yirmi yıl boyunca Azerbaycan tiyatrosu üzerinde önemli ölçüde rol oynadı; Abdurrahim Bey Hakverdili, Süleyman Sanî Ahundov ve Necef Bey Vezirli gibi oyun yazarlarının hepsi eserlerinde onu taklit ettiler. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan edebiyatının diğer türlerinde sosyal tenkidin ve hicvin ağır basması da Ahundzâde'nin tesirine bağlanabilir.

Ahundzâde'nin piyeslerinin şöhreti sadece Kafkasya'yla sınırlı kalmamıştır. *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan*'ın da aralarında bulunduğu bazı piyesleri Rusça olarak önce Tiflis gazetesi *Kavkaz*'da yayımlanmış, daha sonra kitap halinde basılmıştır (1853). Mareşal Baryatinskiy'e ithaf edilen Âzerî Türkçesi ile ilk neşri ise ancak 1859'da çıkabildi. Böylece bu eserler Rusya'da belli bir şöhret kazandı ve 1852'den itibaren Almanya'da da dikkati çekmeye başladı (bk. A. Şerif, *İzbranneoe*'ye yazdığı mukaddimede *Archiv für Wissenschaftliche Kunde von Russland*'dan iktibas edilen kısım, Moskova 1956, s. 9). Piyeslerinin Farsça tercümeleri ise Âzerî Türkçesi'yle yazılmış orijinallerini bile gölgede bırakan büyük bir şöhrete ulaştı. Farsça versiyonlar modern İran tiyatrosunun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğu gibi Batı dillerine yapılan bir dizi tercümeyle de temel teşkil etmiştir (kısmı bir listesi için bk. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959, s. 593).

Ahundzâde 1870'te, Tahran'da bulunan Celâleddin Mirza'ya bir mektup yazarak piyeslerini Farsça'ya tercüme edip "halkına büyük bir hizmet vermiş olacak" uygun bir çevirici bulunmasını rica etmişti (*Alefba-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 182). Sonunda tercümeyi Celâleddin Mirza'nın kâtibi Mirza Câfer Karacadâğî'nin yapması kararlaştırıldı. Onun Ahundzâde'yi son derece tatmin edecek şekilde bu işi bir yılda tamamladığı, 12 Muharrem 1287 (14 Nisan 1870) tarihli mektuptan anlaşılmaktadır (a.e., s. 204-210). Tercüme edilen piyeslerinden üçü ayrı ayrı yayımlandı: *Hekâyet-i Mollâ İbrâhîmhelil Kimyâger* (1288/1871), *Hekâyet-i Müsyö Jurdân* (1289/1872) ve *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan* (1290/1873). Ahundzâde'nin bütün külliyyatı *Temsîlât*

adı ile, içinde *Aldanmış Kevâkib* ismindeki tarihî hikâyesinin Farsça'sı ile birlikte 1291'de (1874) basıldı. Kitapta birisi Karacadâğî'nin, diğeri de Ahundzâde'nin olmak üzere iki önsöz vardır. Karacadâğî, Fars okuyucusuna takdim ettiği eserde yeni bir edebî türün sözü konusunu dikkate alarak önce tiyatronun yapısının ne şekilde ortaya çıktığını açıklar. Ahundzâde'nin görüşüne uygun surette tiyatro eserindeki gayenin ahlâkın güzelleştirilmesi (tehzîb-i ahlâk) olup sadece eğlenceden ibaret bulunmadığını ve hicvetmek için muhayyel bazı karakterler ortaya konulmuş ise de bunun yüce bir maksada hizmet için yapıldığını yazmakta, fırsatçı tiplerin canlı ve çıplak bir şekilde alaycı bir eda ile tasviri, kötü huyların soyut ve sıkıcı bir vaaz üslûbuyla verilmesinden daha etkili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca piyesler dilin sadeleşmesine yardımcı bulunmayı ve konuşma diliyle yazı dili arasındaki büyük ve geniş farklılığı azaltmayı da hedeflemektedir. Kendi önsözüne gelince, Ahundzâde burada tiyatronun eğitici amacı üzerinde ısrarla durmakta ve aktörlerin ezberden değil de kâğıttan okumak suretiyle kendi rollerini seslendirdikleri Kerbelâ Vak'ası'nı canlandıran "tâziye" adlı temsillerin tiyatro sanatı bakımından aksaklıklarını tenkit etmektedir (*Temsîlât*'ın yeni edisyonu, s. 21-30).

İran tiyatro tarihi ile ilgili eserler Ahundzâde'nin piyeslerinin XIX. yüzyıldan İran'da sahnelendiğine dair hiçbir kayıta bulunmuyorsa da bunların yaygın bir şekilde okunmuş olduğu, diğer basit ve realist yazı örnekleriyle birlikte Farsça'da yeni bir nesir üslûbunun doğuşuna katkıda bulunduğu hususunda şüphe yoktur (B. Alavi'nin bu konudaki görüşleri için bk. *Moderne persische Literatur*, Berlin 1964, s. 29-30). Tâziyeler ile eski Molière tercümeleri dışında, Farsça'da yazılmış ilk piyeslerin Ahundzâde'nin meydana getirdiği örneğin şuurlu bir şekilde taklit edilmesi suretiyle ortaya konulduğu meydandadır.

Ahundzâde 1865'te yine edebiyat yolu ile cüretli ikinci büyük hareketini gerçekleştirdi. Bu, hayalî iki şehzade arasında geçen bir dizi sözde mektuplaşmalardır. O bu mektuplarda, sahip olduğu materyalist dünya görüşünü ortaya koymakta ve İslâm'ı sert ve düşmanca bir tenkide tâbi tutmaktadır. Yol açtığı infial karşısında yaptığı müdafaada bu eserin müellifi olmadığını, aksine sadece "Hint şehzadesi Kemâlûddeve ile Fars şehzadesi Celâlûddeve arasındaki" mek-

tuplaşmaları Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettiğini ve bu tercümeden mak-sadının ise onların bâtil fikirlerini teşhir ve reddetmek olduğunu ileri sürmüştür (bu hususta Mirza Abdülvehhâb'a gönderdiği mektup için bk. *Alefba-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 88-91). Aslında eser tamamen Ahundzâde'ye aitti ve orada sergilediği materyalist görüşler, güven duyduğu bazı dostlarıyla yaptığı yazışmalarda da yer alıyordu (meselâ bk. Tiflis müftüsüne yazdığı 8 Temmuz 1876 tarihli mektup; bu mektubunda garip bir şekilde Rûmî'yi maddenin ebediyetine ve âhiret ile ilgili bütün inançların saçmalığına inanan bir dost olarak tasvir etmektedir [*Eserleri*, II, 204-209]).

Ahundzâde hayalî bir şahıs olarak ortaya koyduğu şehzade Kemâlûddeve'nin ağızdan "dünyanın kendi kanunlarına göre ve kendi kendine var olduğunu" açıklamaktadır (*Eserleri*, II, 65). Duyularla idrak edilemeyen şey -zaruri olarak mevcut değil demektir. Cinler ve melekler gibi göze görünmez gizli varlıklar hayal ürünüdür (a.e., II, 73). Bu materyalizm propagandası yanında mektuplarda İslâm ve onun peygamberi de sert bir şekilde eleştirilmektedir. Ayrıca Batı'da İslâm'a karşı ileri sürülegelen itirazları da aynen benimseyerek Hz. Peygamber'in çok evliliğini, Kur'an'ın kadınlarla ilgili hükümlerine ve cihad müessesesini tenkit etmektedir. Gençliğinde incelemeyi o kadar arzuladığı Muhammed Bâkır Meclisî'nin *Hakku'l-yakîn*'i ile *Mesâibü'l-ibrâr*'ı gibi bazı eserlere de hakaretler yağdırmakta ve Seyhî mezhebini ithamlarının hedefi haline getirmektedir.

Ahundzâde kendisini İslâm dünyasındaki gizli materyalizm geleneğinin vârisi kabul etmiştir. Bu vadide selefleri arasında sadece Rûmî'yi değil, ayrıca, güya materyalizmi Hindû kaynaklarından almış İsmâilî İmam Hasan Alâ Zikri-hisselâm ile bütün Eski Yunan'dan beslenmiş filozofları da saymaktadır. Seleflerinin açıkça söylemeye cesaret edememelerine karşılık Ahundzâde, kendi zannınca, "İslâm aleyhine ileri sürdüğü delillerdeki açıklık derecesine ulaşmış bir benzeri henüz ortaya konulamamış olan bir eser" vücuda getirmişti (F. Gasmizâde, s. 331). Öyle ki eğer bunlar bir yayılırsa, ona göre, "İslâm'ın temellerini sarsmakta 100.000 kişilik bir ordu-dan daha müessir olacaktı" (*Eserleri*, III, 297).

Ahundzâde, daha önce piyeslerinin Farsça'ya tercümesi işini hallettiği tarzda Kemâlûddeve'nin mektuplarının ge-

rek Âzerî Türkçesi'yle olan orijinallerinin, gerekse İranlı diplomat ve yazar Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddeve ile müştereken yapılmış Farsça tercümelerinin dağılıp yayılmasını sağlamak işine de girişti. Niyeti mektupları her iki dilde Mirza Yûsuf Han'ın yardımıyla Paris'te bastırmaktı. Türkçe edisyonu Türkiye ve Mısır'da, Farsça olanı ise İran, Orta Asya ve Hindistan'da dağıtılacaktı. Ancak plan yürürlüğe konulamadı ve 1874'te müsteşar Adolf Berge'nin yaptığı Rusça tercüme St. Petersburg'a gönderildiyse de buradaki yayımcılarca reddedildi. Bundan dolayı mektupların şöhreti, yazarın sağlığında kendi el yazısı nüshalarını gönderdiği İran'daki bazı dostlarıyla sınırlı kalmıştır.

Ahundzâde'nin zihninde mektupların yaygınlaştırılması ile yakından ilgili ve kendisini on yıldan uzun bir süreden beri meşgul etmekte olan bir proje daha vardı: Arap alfabesinin Türkçe'ye ve Farsça'ya uygulanmasında reform yapmak. Reformun lehine olarak ileri sürdüğü deliller görünüşte mahiyet itibarıyla daha ziyade dil ile ilgili olmakla beraber onun ana gayesi, alfabeyi yani İslâm kültürüne hüviyet vermiş olan bu temel alemleri tahrife uğratmaktır.

Nitekim Ahundzâde emin dostu Mirza Malkum Han'a yazdığı bir mektupta, *Kemâlûddeve Mektupları*'nın basılıp yayılması sonucunda İslâm davasının ortadan kalkacağı ve böylece kendisinin reform yapmak istediği alfabenin kendiliğinden kabul göreceği kehanetinde bulunmaktadır (*Alefba-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 234-235). 1863'te yazdığı bir risâlede ise İslâm ülkelerinde büyük ölçüde görülen okuma yazma oranının düşüklüğünü, hareke kullanılmaması, Türkçe'nin bazı seslerini ifade edecek sesli harflerin bulunmayışı, çeşitli şekillerde okunması dolayısıyla kâf harfinin Türkçe'deki bellisizliği ve noktalama işaretlerinin kullanımındaki elverişsizlik gibi Arap harflerinin yetersizliklerine bağlamakta ve benzer şekilli harflerin ayırt edilmesine yarayan noktaların yerine ilâve dışların konulması ve kısa sesliler için yeni harfler icat edilmesi gibi bazı teklifler öne sürmektedir (a.e., s. 3-39). Ahundzâde aynı yılın temmuzunda tekliflerini arzetmek üzere İstanbul'a geldi ve bunlar aynı konuda benzer bazı düşünceleri bulunan Münif Paşa'nın başkanlığındaki Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin iki toplantısında ele alındı. Ahundzâde'nin tasavvurları bir derece-

ye kadar ilgi gördüyse de umduğu şekilde âcil ve kesin bir destek bulamadı. Bu yeni yazı şeklinin hiç olmazsa kısmen ve deneme mahiyetinde kullanılması temennisi dahi reddedildi. Bu başarısızlığı İstanbul'daki İran elçisi Mirza Hüseyin Han'ın düşmanlığına bağlayan Ahundzâde Tiflis'e döndü. Burada, Kafkasya'daki Rus idarecilerinden St. Petersburg ve Paris'teki şarkiyatçılar ile İran'daki bir kısım ileri gelen şahsiyetlere kadar uzanan geniş bir çevreden çeşitli kimselerle giriştiği mektuplaşmalarla alfabe reformu davasını yaygınlaştırma yolundaki faaliyetine devam etti. İstanbul ve Tahrân'dan alfabe reformuna karşı herhangi bir resmî ilgi işareti alamamasına rağmen tekliflerini gittikçe geliştirdi ve sonunda daha da ileri giderek Arap harflerinin yerini, olduğu gibi Latin ve Kiril alfabeleri karışımı yeni bir yazıya terketmesini teklif etti. Böylece, daha sonra gerek XX. yüzyıl Türkiye'si ve gerekse Rusya idaresi altındaki İslâm ülkeleri tarafından atılacak bazı adımların öncülüğünü yapmış oldu.

Ahundzâde bütün edebî faaliyetleri arasında İran'a özel bir ilgi gösterdi ve kendileri vasıtasıyla ülkenin kültürel ve entellektüel hayatını etkileyebileceğini düşündüğü birtakım ileri gelen İranlılar ile münasebet kurdu. Aslında Rusya'ya olan bağlılığına ve bütün önemli eserlerini Farsça yerine Âzerî Türkçesi'yle yazmasına rağmen fırsat düştükçe babasının ecdadının Türk değil, Fârisî asıllı olmasından dolayı kendisini bir İranlı saydığını ve ailesinin Azerbaycan ile bağlantısının sadece dedesinin oraya Reşt'ten göç etmiş olmasından ileri geldiğini söylemektedir (*Alefba-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 349). İslâm'a karşı beslediği düşmanlıkla beraber yürüyen bu İranlılık duygusu onda Araplar'a karşı bir nefret ve İslâm öncesi İran'ına karşı bir nostalji yarattı ve kendisini, Zerdüştiliği din müessesesine karşı yönelttiği tenkitlerinin dışında tutmaya sevketti. Mektuplaştığı Tahrânlılar arasında, Bombay'ın Fars Zerdüştlarını iyileştirme Fonu'na nezaret eden İran temsilcisi Manak Limji Antaria da vardı. Ahundzâde ona yazdığı mektuplarda Zerdüşť dininin çeşitli yönleri hakkında sorular sormakta, Zerdüşťler'i dinlerini değiştirmeleri için yapılan baskılar karşısında sebatkâr olmaya teşvik etmekte ve "Bizim öz yurdumuz yabancı inancın (İslâm) takipçilerinden temizlenecek ve o geçmişteki adaletin yeniden hüküm bulmasıyla bir gül bahçesine dönüşecektir" yolunda

ümidini dile getirmekte idi (a.e., s. 336-338). Benzer ifadeler, Arapça'dan gelme hiçbir kelimeye yer vermeksizin arı Farsça ile soyunun manzum bir tarihini yazan Kaçar Prensi Celâleddin Mirza ile olan mektuplaşmalarında da dikkati çekmektedir. Ahundzâde onu bu başarısından dolayı takdir ederken sözü kendisinin alfabe reformu yolundaki gayretlerine getirir ve "Acaba bir kimse çıkıp da halkımızı, bin yıllık geçmişimizin âdil hükümlerini ve yüce şanını mahveden şu Araplar'ın menfur âdetlerinin boyunduruğundan kurtarmak davasında bize katılır mı?" der (a.e., s. 172).

Ahundzâde'nin mektuplaştığı İranlılar'ın başında, 1863'te ilk defa İstanbul'u ziyareti sırasında tanıştığı Ermeni asıllı İranlı diplomat, deneme yazarı ve gazeteci Mirza Malkum Han gelmektedir. Birbirleriyle on yıl kadar ortak ilgi alanlarına giren çeşitli meseleler üzerinde yazıştılar. Bunların başında alfabe reformu ve İslâm dünyasında dinin uğradığı bozulma konusu gelmektedir. Ancak bu gayeleri gerçekleştirecek taktiklerin seçimi hususunda farklı düşünyorlardı. Düşüncenin perdeli surette ifade edilmesine tamamen karşı olmakla beraber Ahundzâde genellikle dine açıktan açığa saldırmakta idi; Malkum Han ise aşırı dinî hassasiyeti Batılılaşma yolunda bir örtü, bir kamuflej olarak kullanma taraftarıydı (Ahundzâde'nin Malkum'la 1872'de Tiflis görüşmeleri için bk. *Alefba-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 286-295). Benzer görüş ayrılıkları Ahundzâde ile Müsteşârüddeve Mirza Yûsuf Han arasında da görülmektedir. Yûsuf Han, Avrupa hukuk telakkilerinin İslâm fıkhi ile uyusabilirliğini ileri sürdüğü *Yek Kelime* adlı incelemesini yazdığında Ahundzâde, Kemâlûddeve'nin mektuplarında da dile getirdiği şeriat karşısındaki fikirlerinin çoğunu tekrarlayarak ona şiddetle hücum etti (bk. Mirza Yûsuf Han'a gönderdiği Kasım 1875 tarihli mektup; *Eserleri*, II, 308-316; Rusça tercümesi: *İzbrannoe*, s. 266-271).

Azerbaycan'da düşünce hayatı ve edebiyatı üzerinde büyük tesiri olan Ahundzâde 10 Mart 1878'de bir kalp rahatsızlığı sonucu öldü. Ateizmine rağmen Tiflis müslüman kabristanında, din aleyhtarlığında ilk mürşidi Mirza Şeffî'nin kabri yanına defnedildi. Bugün, İran modernizminin gelişmesinde ünlü tiyatro eserleri ile doğrudan doğruya, nüfuz sahibi İranlı şahsiyetlerle mektuplaşmaları vasıtasıyla da dolaylı bir surette rol oynamış bir müellif olarak tanınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

A) Eserleri. Ahundzâde'nin eserleri toplu olarak ilk defa 1905'te Bakü'de neşredilmiştir. Yeni ve en tam baskısı ise 1958-1962'de H. Memmedzâde (Mohammadzâde) ve Hâmid Araslı'nın idaresi altında Bakü'de üç cilt olarak yapıldı: Mirze Feteli Ahundov, *Eserleri*. Bu neşir yalnız Ahundzâde'nin yukarıda adları geçen birinci plandaki eserlerini değil, felsefî ve edebî konulardaki çeşitli denemeleri ile hayatı boyunca zaman zaman kaleme aldığı Azerî Türkçesi ve Farsça şiirleri de içine almaktadır. Külliyyatının son zamanlarda en yeni baskısı Nâdir Memedof tarafından gerçekleştirilmiştir (Bakü 1987). Başta piyesleri olmak üzere eserlerinin Arap ve Kiril harfleriyle çok sayıda ayrı baskıları vardır. Mirza Câfer Karacadâğî'nin Farsça *Temşilât* tercümesinin 1949 hş./1970'te A. R. Haydarî tarafından Tahrân'da yeni bir baskısı yapılmıştır. Ahundzâde'nin çoğu alfabe reformu meselesiyle ilgili Farsça mektuplaşmalarından seçmeler, bu konudaki risâleleri ile birlikte H. Muhammedzâde ve H. Araslı tarafından *Alef-bâ-yı Cedîd ve Mektûbât-ı alî* altında 1963'te Bakü'de neşredilmiştir. Eserlerinden Rusçâ'ya çevrilerek yapılmış seçmeler iki antolojide toplanmıştır: *Izbrannyye Filosofskie Proizvedeniya*, nşr. M. Kasumov, Bakü 1953 ve *Izbrannoe*, nşr. Aziz Şerif, Moskva 1956. Ayrıca altı komediden meydana gelen *Temşilât-ı*, yazar ve eserleri hakkında bir incelemeyle birlikte *Komediler* adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (haz. Yavuz Akpınar, İzmir 1988).

B) Hayatı ve Eserleri Hakkında Araştırmalar. F. Âdamiyat, *Andîşahâ-yı Mirzâ Feth-Âlî Âhundzâde*, Tahrân 1349 hş./1970; a. mlf., "Nâma-yı Âhundzâde be-Mošîr al-davla", *Ma-kâlât-ı Târîhî*, Tahrân 1352 hş./1973, s. 97-99; H. Algar, "Malkum Khân, Âkhundzâde and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet", *MES*, nr. 5 (1969), s. 116-130; a. mlf., *Mirzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley — Los Angeles 1973 (s. 86-99'da Âhundzâde'nin Malkum ile münasebetleri bahis konusu edilir); a. mlf., "Âkhundzâde", *Elr*, I, 735-740; H. Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri*, Ankara 1966, s. 148-170; H. W. Brands, *Azerbaycansches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mirzâ Feth-Âlî Âhundzâdes*, Leiden 1975; M. Fuad Köprülü, "Âzerî", *İA*, II, 144-145 (Ahundzâde'yi, XIX. yüzyıl Azerî Türk edebiyatı içindeki yeri ile kısa ve özlü bir şekilde ele almıştır); A. Vahap Yurtsever, *Mirza Fethali Ahundzadenin Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1950. Ahundzâde hakkındaki Sovyet neşriyatı onun Rus hayranlığı ve ateizmine ağırlık verisi ile geniş ve farklı bir kategori teşkil etmektedir. Bunlar içinde en önemli olanları şunlardır: D. Cafarov, M. F. Ahundov, Moscow 1962; F. Gasimzâde, *XIX. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakü 1966, s. 239-354; M. M. Kasumov, "Bot'ba M. F. Ahundova Protiv religii Islama", *Trudy Instituta Istorii i Filosofii Akademii Nauk Azerbaydjanskoy SSR*, nr. 3, Moskva 1953, s. 70-101; a. mlf., "Mirovozzrenie M. F. Ahundova", a.e., nr. 7 (1955), s. 70-111; a. mlf., *M. F. Ahundov i Russkaya Revolyutsionno-demokratičeskaya Estetika XIX Veka*, Bakü 1954 (Ahundzâde'nin düşünce sistemi ile Belinski, Çernişevski ve Dobrolybov'un ki arasında paralellikler kurar); M. Rafili, *M. F. Ahundov, Jizn' i tvorčestvo*, Bakü 1957; A. M. Şoytov, "Rol' M. F. Ahundova v Razvitii Persidskoy Progressivnoy Literatury", *Kratkie Soobşeniye Instituta Vostokovedeniya*, nr. 9 (1953), s. 58-65.



HAMİD ALGAR

AHURA MAZDA

(bk. HÜRMÜZ).

AHVAL

(الاحوال)

Allah'ın sıfatları ve ontoloji konularıyla ilgili olarak bazı kelâm bilgilerinin ortaya attığı teorinin adı.

Durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve mânevî özellikleri anlamındaki *hal* kelimesinin çoğulu olan *ahval*, kelâm ilminin temel konularından olan Allah'ın sıfatları (sıfâtullah) meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) kullandığı ve onun ortaya attığı teoriyi ifade eden bir terimdir. Ahval teorisi, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla münasebetini, geniş anlamda ise küllî*lerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. İslâm kelâm tarihinde, Ebû Hâşim'e gelinceye kadar Allah'ın sıfatları konusunda başlıca iki teori hâkimdi. Bunlardan ilkinde göre sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında (hariçte) zât ve mahiyet olarak gerçek bir varlığa sahiptir. Bu görüşün, daha çok Ehl-i sünnet'e bağlı olan savunucularına Sıfâtiyye adı verilir. İkinci teori ise sıfatlara böyle bir varlık tanınması halinde Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da ezeli olması gerekeceğini, bunun ise birçok ezeli varlık bulunduğu (taaddüdü'l-kudemâ) sonucunu doğuracağından, ilâhî sıfatları varlık mefhumu taşımayan isimler sayan Mu'tezile çoğunluğunun görüşüdür. Meşşâî filozoflarının da katıldığı bu görüşün taraftarları Muattıla diye anılır.

Ebû Hâşim, birinci teoriyi temelde Kur'an'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan (eczâ) meydana gelmiş birleşik (mürekkeb) bir varlık olması sonucuna götürdüğü gerekçesiyle bu görüşü tevhid prensibine, dolayısıyla akla aykırı bulmuştur. Buna mukabil, ilâhî sıfatları zihinde varlığı yahut karşılığı bulunmayan "isimler" sayan ikinci teori de, tevhid ilkesine uygunluğu dolayısıyla aklî bakımdan doğru görünmekle birlikte, sıfatları bütünle inkâr sonucuna götürdüğünden Kur'an'ın ifadelerine aykırıdır. Ebû Hâşim, babası Ebû Ali el-Cübbâî'nin, Allah'ın zâtını sıfatlarının sebebi kabul eden ve O'nun zâtının farklı birçok sıfatlardan meydana gelmiş olduğu kanaatine gö-

türen görüşünü hatalı bulduğu gibi, Muhammer b. Abbâd es-Sülemî'nin, Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayan ve her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı olması neticesini doğuran mâna teorisini de isabetsiz görmüş ve Allah'ın sıfatları meselesini bu görüşlerin dışında kalan, fakat bunları bir anlamda uzlaştırma çabası gibi görünen ahval teorisi ile çözmeye çalışmıştır. Ona göre *cevherle araz, varlıkla (vücûd) yokluk (adem)* arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan *ahval*dir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalardır. Hallere varlık ve yokluk, ezellilik (kıdem) ve sonradan olma (hudûs) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi "şey" (mevcûd) olmaları gerekirdi. Halbuki hallere "şey" denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zâtıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanınmanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil, (lâ şey', ma'dûm) da denilemez. Sonuç olarak, Ebû Hâşim'e göre haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihnî ve itibarî nitelikler ve durumlardır. Böylece o ahval nazariyesini Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başına var olmayan hallerin, Allah'ın zâtına ilâve edilmiş sıfatlar sayılamayacağı için tevhid ilkesini zedelemeyeceğini, zâta bağlı olarak düşünülebilecekleri için de ilâhî sıfatların reddedilmiş olmayacağını düşünmüştür. Ancak, Şehristânî'nin de belirttiği gibi (*Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 148-149), bu anlayışa göre ahvalin zihnî mevcûd sayılması gerekir.

Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında önemli görüş ayrılığına yol açan ilâhî sıfatlar hakkında, Ebû Hâşim'in vasıf ve sıfat kelimelerini kullanmaktan kaçınarak bunların yerine tercih ettiği *hal* terimi için daha sonraki kaynaklarda, "bir cevherin varlık ve yokluğa nitelenemeyen müsbet sıfatları" (Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121), "mevcûd ile ma'dûm arasındakiki vasıta" (Cürcânî, I, 235), "mevcûd ile ma'dûm arasındaki orta terimin en özel vasfı" (İbn Kemal, vr. 1^b) gibi tarifler geçmektedir. Tehânevî de hali aynı şekilde tarif etmiştir (*Keşşâf*, "hâl" md.).