

## 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 Memmedof 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 1349 hş./1970'te A. R. Haydarî tarafından Tahran'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* adlı altında 1963'te Bakü'de neşredilmiştir. Eserlerinden Rusça'ya çevrilerek yapılmış seçmeler iki antolojide toplanmıştır: *Izbrannye 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, *Ândışahâ-yı Mirzâ Feth-Âli Âhundzâde*, Tahran 1349 hş./1970; a. mlf., "Nâma-yı Âhundzâde be-Mošir al-davla", *Ma-kâlât-ı Târîhî*, Tahran 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, *Azerbaijanisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mirzâ Feth-Âli Âhundzâdes*, Leiden 1975; M. Fuad Köprülü, "Azerî", *İA*, II, 144-145 (Ahundzâde'yi, XIX. yüzyıl Azerî Türk edebiyatı içindeki yeri ile küsü ve özlü bir şekilde ele almıştır); A. Vahap Yurtsever, *Mirza Fethali Ahuntzadenin 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 İslama", *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-demokratiçeskaya Estetika XIX Veka*, Bakü 1954 (Ahundzâde'nin düşünce sistemi ile Belinski, Çernişevski ve Dobrolyubov'unki arasında paralellikler kurar); M. Raffli, *M. F. Ahundov, Jizn' i tvorçestvo*, Bakü 1957; A. M. Şoytov, "Rol' M. F. Ahundova v Razvitii Persidskoy Progressivnoy Literatury", *Kratkie Soobşenie Instituta Vostokovedeniya*, nr. 9 (1953), s. 58-65.



HAMİD ALGAR

## AHURA MAZDA

(bk. HÜR MÜZ).

## AHVAL

(الاحوال )

Allah'ın sıfatları ve ontoloji konularıyla ilgili olarak bazı kelâm bilginlerinin 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 gerektiğini, 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 bütünüyle 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 (vücüd) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendisi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan ahvaldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalar. 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 haller "şey" denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zâtıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılamazlar. 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 sayılmayacağı için tevhid ilkesini zedelemeyeceğini, zâta bağlı olarak düşünülebildikleri 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 yokluğu nitelenemeyen müsbet sıfatları" (Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121), "mevcûd ile ma'dûm arasındaki vasıta" (Cürcânî, I, 235), "mevcûd ile ma'dûm arasındaki orta terimin en özel vasfı" (İbn Kemal, vr. 1<sup>b</sup>) gibi tarifler geçmektedir. Tehânevî de hali aynı şekilde tarif etmiştir (*Keşşâf*, "hâl" md.).



Haller şöyle ispat edilir: İnsan akli, bir varlığı (cevher) mutlak olarak bilmekle onun bir sıfatını bilmek arasında fark bulunduğunu zaruri olarak idrak eder. Çünkü kişi, meselâ bir insanı tanımakla onun âlim olduğunu, cevheri tanımakla onun yer işgal ettiğini ve arazlar taşıdığını bilmiş olmaz. Cevherin varlığını idrak ettikten sonra onun bir yer kapladığını bilen kimse cevher hakkında yeni bir bilgiye sahip olduğunu kabul eder. Çünkü biz cevherin yer kapladığını bilmeden de onun varlığını düşünebiliriz. Bu durumda iki türlü bilgiye sahip olmaktayız; cevherin varlığı, cevherin yer kaplaması. Buna göre ya birinci bilginin objesi ile ikincinin objesinin aynı olduğunu, yahut da ikincinin birinciye ilâve edildiğini kabul etmek gerekir. Birinci şık yanlıştır; çünkü her akıllı insanın cevherin mekân tuttuğunu bilmeden onun varlığını düşünmesi mümkün olduğuna göre, ikinci bilgiyi öğrendiği anda daha önce vâkıf olmadığı yeni bir şey öğrendiği noktasında şüpheye düşmez. Meselâ bir cevherin yer tutma özelliği onun varlığıyla aynı olsaydı bu takdirde cevheri bilen kimsenin aynı zamanda onun özelliklerini de bilmiş olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bir şeyin bir bakımdan bilindiği diğer bakımdan bilinmediği, dolayısıyla bu şeyin farklı yönlerinin bulunduğu düşünülmediği sürece hallerin inkâr edilmesi mümkün değildir. Şüphe yok ki insan, varlıkların bazı özelliklerde (hükümlerde) ortak, bazılarında da farklı olduklarını idrak eder ve ortak özelliklerin farklı özelliklerden başka şeyler olduğunu bilir. Aklın verdiği bu hükümler inkâr edilemez. Bu hükümler zatın kendisi olmadığı gibi onun ötesindeki arazlar da değildir. Çünkü arazın araza bağlı olarak var olması imkânsızdır. Böylece bu hükümlerin zatın halleri olduğu ortaya çıkar. Âlimin âlim olması zat olmanın ötesinde bir haldir, yani zattaki âlimlik halidir. Kısaca "âlim"den anlaşılan şey zattan anlaşılandan başkadır. Kâdir, hay, mürid ve diğer sıfatlarda da durum aynıdır.

Allah Teâlâ'ya nisbet edilen bütün sıfatların (hallerin) bağlı bulunduğu ve onlara esas teşkil eden bir halin mevcut olduğunu söylemek gereklidir. Aksi takdirde mevcudiyeti kabul edilen her sıfatın bağlanacağı başka bir sıfatın bulunması icap eder ki bu tarz bir düşünce bizi *teselsül*\*e götürür. Şu halde Allah'ın âlimlik (âlimiyet), kâdirlik (kâ-

diriyyet), hayâtiyet (hayyiyet), müridlik (mürîdiyyet) vb. sıfatları vardır (Şehristânî, *el-Milel*, I, 82; İbn Hâcib, vr. 79<sup>b</sup>).

Ebû Hâşim'in bu şekilde ortaya koyduğu ahval görüşü, kendisinden sonra Kâdî Abdülcebbar (*Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s. 129), Bâkîllânî, Cüveynî, Senûsî gibi bazı Mu'tezilî, Sünnî ve ayrıca Kerâmî kelâmcıları tarafından benimsenerek çeşitli delillerle desteklenmiş, buna karşılık Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından tenkit edilmiştir. Şehristânî, her ne kadar Cüveynî'nin, ahval görüşünü önceleri benimsediği halde sonraları vazgeçerek tenkide tâbi tuttuğunu söylüyorsa da (*Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131) bu doğru olmasa gerektir. Çünkü Cüveynî, *eş-Şâmil*'de Ebû Hâşim'in bazı görüşlerini yer yer tenkit etmekle birlikte (s. 629 vd.) daha sonra yazdığı *el-İrşâd*'da ahvali benimsemiş görünmektedir (s. 81-83). Onun, Ebû Hâşim'inkinden az çok farklı olan ahval görüşünün hulâsası şudur: Cevherlerdeki nitelikler ya bir hal, ya zatın kendisi, yahut da sadece bir isim olmalıdır. Bunlardan son iki şık doğru değildir. Çünkü hal cevheri niteleyen bir sıfat olduğuna göre zatın kendisi olamaz. Varlık ve yoklukla nitelenemez. Hal araz da değildir, zira, meselâ ilim arazi, âlimlik halinin sebebidir. Eğer hal arazın kendisi olsaydı sebeple sonuç arasında bir fark kalmaz, sebep kendi kendinin sonucu olurdu. Yani âlimin âlim olması ilmin kendisi olsaydı, ilim kendi kendini gerektirmiş olurdu. Öyle ise hal sadece cevherin bir tavrı, ondaki bir hükmün ifadesidir. Varlıkla nitelenen cevhere ilâve edilmiş olan âlim olma, kâdir olma gibi sıfatlar ahval olarak kabul edilmelidir. Cüveynî, ahvale varlık-yokluk gibi ontik nitelikler yüklenemeyeceği konusunda Ebû Hâşim'e katılmakla birlikte ahvalin meçhul de mâlum da olmadığı konusunda ondan ayrılmıştır. Çünkü haller cevherle araz arasında bir vasıta olduğu ve zati nitelendirildiği için bilinebilir (*eş-Şâmil*, s. 629-645; *el-İrşâd*, s. 81-84). Ona göre Ebû Hâşim'in hali "ne mâlum ne meçhul" diye nitelendirmesi, ce-haleti bir çeşit bilgi olarak kabul etmesinden dolaydır.

Ahval iki kısma ayrılır: a) Sebebi olan haller (el-ahvâlü'l-muallele); bunlar cevherin zatına eklenen bir takım mânalar dolayısıyla ortaya çıkan hükümlerdir. Hareket eden cisimde hareketlilik halinin, âlimde âlimlik halinin bulunması gibi. b) Sebebi olmayan haller (el-ahvâl el-gayrû'l-muallele); bunlarda zata ek-

lenen herhangi bir mâna sebebiyle olmaksızın onda bulunan hallerdir. Cevherin var olması, mekân tutması, cevherlik haline sahip olması, siyahta siyahlık halinin bulunması gibi. Ahvalin ikiye ayrılışını, konu-yüklem ilişkisi düşünüle-bilen bütün hükümlerde yüklem konunun içinde bulunup bulunmaması şeklinde anlamak mümkündür.

Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Şîa kelâmcılarının çoğu, ahval nazariyesini tenkit ederek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır (İrfan Abdülhamîd, s. 229). Ahval görüşüne ilk defa Ebû Hâşim'in babası Ebû Ali el-Cübbâf ve Eş'arî karşı çıkmıştır. İbn Sînâ da onu tenkit edenler arasında yer alır. Ona göre kavramlar konusunda iki husus önemlidir: Kavramın küllîliği ve muhtevası. Küllîlik sübjektif bir düşüncedir, muhteva ise objektif bir gerçekliğe sahiptir. Ebû Hâşim'in en büyük hatası bu ayırımı yapmayışıdır. Şayet ayırım yapsaydı, bir cinsiyet kavramının, meselâ rengin cinsiyetin bir araz gibi veya bir hal gibi beyaz renginin cevherine eklenmediğini, ikinci olarak da eşyanın ve bizim idrakimizin bir hakikati olduğunun inkâr edilemeyeceğini anlamış olacaktı. Ahvali reddedenlere göre cevherin varlık niteliği ile mahiyeti aynı şeydir. Küllîlerin ise hariçte varlığı yoktur, sırf zihnî kavramlardır. Üstelik aklın ilkelerine göre -zihnen dahi olsa- bir şey ya vardır ya yoktur, ya bilinir ya bilinmez. Akıl iki terim arasında üçüncü bir terim kabul etmez. Aklın bu prensibi ahval görüşünü reddeder (Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 92; Râzî, *Muhaşşal*, s. 61-62; Teftâzânî, I, 63). Ahvale yapılan en güçlü itirazlardan biri de şudur: Birbirine bağlı olarak var olan arazların teşkil ettiği teselsül yanlıştan kaçınmak gayesiyle geliştirilen bu teorinin kendisi de teselsüle düşmektedir. Çünkü ahval fikri doğru ise her halin başka bir hale sahip olması zorunludur. Haller kendilerine ait özellikler itibarıyla farklı, küllî tavsif bakımından ise aynıdır. Buna göre cins olan hal başka bir halde nevidir. Bu da hallerin teselsüle varmasını gerektirir. Bir cevherin mahiyetine doğrudan dahil olmayan her belirleyici özellik haldir. İlahî sıfatlar ise Allah'ın zâtında doğrudan mevcut değildir, Allah kavramı onları ifade etmez. Meselâ Allah ilim değildir. Buna göre ilahî sıfatlar muallele hallerdendir. Binaenaleyh âlimlik hali Allah'ın zâtında mahiyetiyle değil ilim sebebi ile mualleldir. Öyle ise zaten kendisi bir hal olan ilim, âlimlik denen başka bir hali ortaya



çıkarır. Böylece teselsülden kurtulmak için bütün hallerin bağlı bulunduğu bir halin varlığı ispat edilmiş olur ki bu da halin ne var ne yok olduğu görüşüne ters düşer.

İster Şehristânî'nin dediği gibi (*Nihâ-yetü'l-ikdâm*, s. 159) Meşşâî filozoflarının tesiriyle olsun, ister M. Horten'in kabul ettiği gibi (*ZDMG*, LXIII, 303) orijinal bir şekilde kendi buluşu olsun, Ebû Hâşim el-Cübbâfî'nin ahlal teorisi İslâm düşünce tarihinde küllîler kavramının kapısını aralamış, ilâhî sıfatlar konusunda nominalist bir anlayışı benimseyen ve sıfatları zihnî gerçekliği olmayan sırf isimler olarak kabul eden Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in sıfat telakkisini uzlaştırmaya çalışmış, böylece realist bir akımın başlangıcını teşkil etmiştir. Ahvalin, mevcûdla da ma'dümla da vasıflanmayıp zihnî gerçekliği bulunan kavramlar şeklinde nitelenmesi ve bütün halleri Allah'ın zâtına bağlayacak bir halin istisna edilmesi durumunda Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışından bir farkı olmadığı söylenebilir. Küllîler bahsinde konu ile yüklem, ilâhî sıfatlar probleminde Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkileri ele alıp inceleyen bir nazariye görüşümündeki ahval, kavramcı bir felsefî anlayışı desteklemiş ve Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasındaki kavram mücadelesini canlı tutmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-'Arab*, "hâl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "hâl" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "hâl" md.; Bâkullânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 153; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 129; Bağdâdî, *el-Farç* (Abdülhamîd), s. 195-196; a.mlf., *Uşûlü'd-dîn*, s. 92; İsferyâvî, *et-Tebşîr*, s. 53-54; Cüveynî, *eş-Şâmil fi' usûl-i'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 629 vd.; a.mlf., *el-İrşâd* (M. Yûsuf), s. 81-86; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131-149, 159; a.mlf., *el-Milel* (Kîlânî), I, 81-82; Fahrreddin er-Râzî, *Muhaşşal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts., s. 61-62; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 27-37; a.mlf., *el-Mübîn*, s. 121; İbn Hâcib, *Âkıde*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/2, vr. 79<sup>b</sup>; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, I, 61-67; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 235 vd.; İbn Kemâl, *Risâle fi' isbâti'l-hâl*, Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 5326/2, vr. 1<sup>b</sup>; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırâk ve'l-'akâ'id-i'di'l-İslâmiyye*, Bağdad 1387/1967, s. 229-230; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 342-369; İbrâhim Medkür, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 43; M. Horten, "Die Modus-Theorie des Abû Hâşchim", *ZDMG*, sy. 63 (1909), s. 303-322; Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedenellik Kuramı", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Samsun 1987, s. 45-53; D. B. Macdonald, "Hâl", *IA*, V/1, s. 107.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

#### AHVÂL-i ŞAHSİYYE

(الأحوال الشخصية)

Kişinin doğrudan şahsıyla ilgili hukukî haller anlamında bir terim.

Doğum, ölüm, ehliyet, velâyet, vesâyet, evlenme, boşanma, nesep ve mirasla ilgili haller kişinin şahsî ahvalini meydana getirmektedir. Bunun dışındaki hukukî durumlar ise yine şahısla ilgili bulunmakla birlikte aynı ve malî yönleri daha ağır bastığından ahvâl-i şahsiyye içerisinde değil, ahvâl-i ayniyye veya mâliyye adıyla ayrı bir bölüm içerisinde değerlendirilmiştir.

Ahvâl-i şahsiyye terimi ve şahsî haller-aynî ve malî haller ayırımı esas itibarıyla İslâm hukukunda mevcut değildir. Batı hukukunun etkisiyle XIX. asırdan itibaren İslâm ülkelerinde kullanılmaya başlanmıştır. Batı'da da bu ayırım ilk defa yabancılara uygulanacak hukukî esasların belirlenmesi dolayısıyla yapılmıştır. Daha sonra sadece devletler hukuku bakımından değil medenî hukuk bakımından da bu ayırma önem verilmiş Roma-Cermen hukukuna dayalı Batı hukuk sistemlerinde medenî kanunların ilk kısmı genellikle şahıs, aile ve miras hukuku alt bölümleri halinde ahvâl-i şahsiyyeye (statut personnel) ayrılmıştır. Ahvâl-i şahsiyye, terim olarak İslâm hukuku menşeli olmamakla birlikte bugün bu bölüm içerisinde yer alan konular İslâm ülkesinde yaşayan veya geçici olarak bulunan gayri müslimler (zimmîler-müste'minler) bakımından farklı mütalaa edilmiştir. Özellikle evlenme, boşanma, nesep, nafaka ve miras ile ilgili davalar gayri müslimlerin kendi hukuklarına göre ve cemaat mahkemelerinde çözümlenmiştir (bk. ZİMMÎ, MÜSTE'MİN).

Ahvâl-i şahsiyye teriminin ve buna bağlı sistematik ayırımının İslâm ülkelerinde kullanılması, klasik şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra muhtelif isimler altında yeni mahkemelerin kurulmasıyla başlamış ve bu tarihten itibaren şer'iyye mahkemelerinin görev alanı daha ziyade ahvâl-i şahsiyye ile sınırlandırılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde nizamiye mahkemeleri'nin kurulmasıyla belli bir zaman dilimi içerisinde şer'iyye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyye ile sınırlı tutulmuştur. Aynı şekilde Mısır'da 1883'te Osmanlılar'daki nizamiye mahkemelerinin karştı olan el-me'hâkimü'l-ehliyyenin kurulmasından kısa bir süre sonra 1897 tarihli bir nizam-nâme ile şer'iyye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyyeye münhasır kılın-

mıştır. Yalnız hangi konuların ahvâl-i şahsiyye içerisine girdiği hususu, zamanla bu davalara bakacak mahkemelerin görev alanlarının değişmesiyle ilgili olarak değişiklik göstermiştir. Mısır'da önceki uygulamaya bir açıklık getiren 1934 tarihli Mısır Temyiz Mahkemesi kararıyla şahıs, aile ve miras hukuku konularının yanı sıra vakıf ve hibenin de dinî yönü olan konular olması dolayısıyla ahvâl-i şahsiyye kapsamına alınmasına karşılık, 1953 tarihli Suriye, 1957 tarihli Fas, 1959 tarihli Irak ve 1976 tarihli Ürdün ahvâl-i şahsiyye kanunları vakıf ve hibeye yer vermemiş ve ahvâl-i şahsiyyeyi sadece şahıs, aile ve miras ile sınırlı kılmıştır.

Mahkeme teşkilâtlarındaki bu görev ayırımından sonra ahvâl-i şahsiyye ayrı bir ilim dalı olarak ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. Bu konuda ilk eser Kadri Paşa'nın *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâl-i's-şahsiyye* adlı eseridir. Kadri Paşa Mısır'da şer'iyye mahkemelerinin görev alanı olarak ahvâl-i şahsiyyenin belirlendiği dönemlerde kaleme aldığı eserinde başlıca şu konulara yer vermiştir: Evlenme, boşanma, nesep, nafaka, vesâyet, hacir, hibe, vasiyyet, miras. Daha sonra bu konuda birçok kitap kaleme alınmıştır. Meselâ M. Muhyiddin Abdülhamîd, Muhammed Ebû Zehre, Zekiyyüddin Şa'ban, Abîd el-Kubeyşî ve Abdurrahman Tâc'ın eserleri bunlardandır. Son zamanlarda bu adla anılan kitaplar, daha çok aile hukuku alanına inhisar etmekte, ehliyet, vakıf, miras, hibe gibi konular ise ayrı kitaplarda işlenmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

M. Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâl-i's-şahsiyye*, Kahire 1318; M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1369/1950; Abdurrahman Tâc, *Ahkâmü ahvâl-i's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1955; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1958; Hüseyin Tefvîk Rızâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye li'l-Mısrıyyîn gayri'l-müslimîn*, Kahire 1967, s. 12-14; Ahmed Abîd el-Kubeyşî, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi'l-fıkh ve'l-każâ ve'l-kânûn*, Bağdad 1975; M. Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s.11-23; Zekiyyüddin Şa'ban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye li'l-ahvâl-i's-şahsiyye*, Beyrut 1978, s.26-45.



MEHMET AKİF AYDIN

#### AHVÂZ

(أهواز)

Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi.

İlk İslâm kaynaklarında Düceyl denilen Kârûn nehrinin kıyısında kurulmuş olan Ahvaz eski Elâm Krallığı'nın başşehir idi. Sâsânîler'in ilk hükümdarı I. Erde-