

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**M. F. AHUNDZADE’NİN FELSEFİ VE TOPLUMSAL
GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

NAİLA RUSTAMLİ

İstanbul, 2016

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

M. F. AHUNDZADE’NİN FELSEFİ VE TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Naila RUSTAMLİ

Danışman: PROF. DR. MUSTAFA ÇAĞRICI

İstanbul, 2016



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi NAILA RUSTAMLI'nın M.F. AHUNDZADE'NİN FELSEFİ
VE TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 4.08.2016
tarih ve 20165-30/5 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek
Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 12 / 08 / 2016

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. MUSTAFA ÇAĞRICI
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. KEMAL YILDIZ

İmzası

[Handwritten signatures of the jury members]

ÖZET

Mirza Fethali Ahundzade, toplumsal, felsefi ve eleştirel düşünceleri ile yaşadığı dönemin en önemli reformcu aydınları arasında yer alır. Türk-İslam dünyasında Türkçe ilk komedi yazarı olarak bilinen Ahundzade, aynı zamanda İslam dünyasında ilk alfabe reformcularından biri kabul edilmektedir. Ahundzade, çeşitli alanlarda yazdığı eserleriyle yaşadığı Azerbaycan toplumunun bilinçlenmesi, ilerlemesi ve eğitim seviyesinin yükselmesi konusunda önemli katkılarda bulunmuştur.

Bu çalışmada Ahundzade'nin çeşitli eserlerinde dile getirdiği felsefi, toplumsal, siyasi görüşleri, ayrıca insan hak ve özgürlükleri, kadın erkek eşitliği, din konusundaki eleştirileri, alfabe ıslahatı fikri ve diğer konular üzerinde durulmuştur. Çalışma giriş ve iki bölüm olarak tasarlanmış, giriş kısmında yazarın yaşadığı dönem incelenmiştir. Birinci bölümde Ahundzade'nin hayatı, öğrenimi, şahsiyeti ve memuriyeti hakkında bilgi verilmiş, eserleri genel değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İkinci bölümde ise düşünürümüzün çeşitli konularla ilgili görüşleri araştırılmış, kimlerden etkilendiği ve hangi felsefi düşünceye sahip olduğu belirtilmiş, dine ve topluma karşı yönelttiği eleştiriler ortaya konmaya çalışılmıştır. Nihayet sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kavramlar: Mirza Fethali Ahundzade, Aydınlanma, Modernizm, Materyalizm, Nedensellik, Alfabe Reformu.

ABSTRACT

Mirza Fath-Ali Akhundzadah is an important reformist intellectual of the current period with social, philosophical and critical thoughts. He is not only known within the Turkish-Islamic world as the first Turkish language comedy writer, at the same time he is also considered as one of the important alphabet reformists in the Islamic world. With his works in different fields, Akhundzada contributed significantly to the awakening, progression and the improvement of the educational level of Azerbaijan society where he lived and belonged to.

This study focuses on philosophical, social, and political thoughts of Akhundzada as well as his views on human rights and freedoms, gender equality, criticism about religion, alphabet reform idea and other topics. The dissertation is designed in the form of an introduction, two chapters and a conclusion. whereas, in the introduction the writer's living time period is investigated. In first chapter the information about the life, education, personality and civil service of Akhundzadah is given, in addition to the general evaluation of his work. In second chapter the opinions of the philosopher about different topics have been researched, mentioning about with whom he got affected and what philosophical thoughts he possessed, moreover, criticism towards religion and society are also put forward. In the end, as a result, a general evaluation has been made.

Key words: Mirza Feth-Ali Akhundzada, Enlightenment, Modernism, Materialism, Causality, Alphabet Reform.

ÖNSÖZ

İnsanların düşünce hayatının oluşmasında yaşadığı dönemin sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik durumunun büyük etkisi vardır. XVIII. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleriyle Avrupa, skolastik akıl anlayışından kurtularak düşünceye yeni ufuklar açarken, Kafkaslar'da modernleşme harekâtı XIX. yüzyılda Rusların bölgeye gelmesi ile başladı. Rus mekteplerini bitiren gençler arasında yenilik taraftarı ilk münevverler yetişti. Bu genç kuşak, akli ilimlerin tesiri, dönemin hâkim düşüncelerinin cazibesiyile hurafelere, dine, eski hayat tarzına karşı mücadeleye kalkıştı.

O dönem Azerbaycan'ın siyasi, idari kargaşası içerisinde akıl ve düşünme yetisinden uzaklaşmış, taklit zihniyetine takılı kalmış insanların davranışları ve bunun yarattığı geri kalmışlık hali Ahundzade'nin fikir ve zihin dünyasını fazla meşgul etmiştir. Din, dil, düşünce, sanat, gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve bütün bu görüşleri Batı'nın süzgecinden geçirerek algılayan, Doğu hakkında değer yargıları üreten bir düşünür olması açısından Ahundzade yaşadığı dönemin en önemli şahsiyetidir ve sorunları çözme noktasındaki fikirleri, toplumda yapmaya çalıştığı reform çabaları ile çağdaş bir düşünür olarak nitelendirilmektedir. Bu kadar önemli olmasına rağmen Türkiye'de bu fikir adamı hakkında çalışmaların yeteri kadar olmaması nedeniyle böyle bir araştırmayı yapmak kanaatine geldik. Maksudımız Türk okuyucuları için Ahundzade'nin tanıtılması ve yazarın siyasi, felsefi fikir yapısını ortaya koymaktır.

Son olarak çalışmamız boyunca yoğun programına rağmen gösterdiği ilgi sebebiyle sayın tez danışmanım Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı'ya, ayrıca tez jürisinde bulunan Prof. Dr. İlhan Kutluer ve Prof. Dr. Kemal Yıldız'a derin teşekkürlerimi sunuyorum. Kaynaklara ulaşım ve araştırma kolaylığı sağlayan TDV İslam Araştırmalar Merkez (İSAM) yönetim üyeleri ve çalışanlarını da saygıyla zikretmeyi kendime borç bilirim. Benim için tüm fedakârlıkları yaparak eğitim almama çaba gösteren, her sıkıntıya katlanan annem Emine Rüstemova'ya ve babam İlham Rüstemov'a şükran borcum vardır ve bu çalışmamı değerli aileme ithaf ediyorum. Çalışma metninin ortaya çıkmasında eleştirilerini esirgemeyen iyi niyet ve sabırla hatalarımı düzelten çok değerli arkadaşım Azer Abbasov'a teşekkürün bile yetersiz kalacağı bilinci ile vefayı borç bilirim.

Naila RUSTAMLİ

İstanbul/2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	1
II. AHUNDZADE’NİN YAŞADIĞI XIX. YÜZYILDA AZERBAYCAN’IN SİYASİ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU	5
1. Siyasi Durum.....	5
2. Sosyo-Kültürel Durum	9

BİRİNCİ BÖLÜM

AHUNDZADE’NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI	15
1. Doğumu ve Çocukluğu	15
2. İlk Eğitimi	17
3. Tiflis Hayatı ve Fikri Gelişimi	19
4. İstanbul’a Seyahati	23
5. Ömrünün Son Yılları	25
6. Aile Hayatı ve Çocukları	27
II. ESERLERİ	28
1. Edebi Eserleri	28

1.1. Komedileri.....	28
1.2. Hikâyesi.....	33
1.3. Şiirleri.....	34
1.4. Diğer Yazıları	37
2. Felsefi, Dini, Eleştirel Eserleri.....	38
3. Tarih ve Coğrafyayla İlgili Eserleri.....	43
4. Resmi Yazı ve Mektupları	44

İKİNCİ BÖLÜM

AHUNDZADE’NİN FELSEFİ, TOPLUMSAL VE DİNİ GÖRÜŞLERİ

I. FELSEFİ GÖRÜŞLERİ.....	46
1. Tanrı ve Âlem Görüşü	46
1. Nedensellik Sorunu	53
II. TOPLUMSAL HAYATA DAİR DÜŞÜNCELERİ / TOPLUM ELEŞTİRİSİ	56
1. Genel Olarak Toplumsal Görüşleri:	56
1.1. Demokratik Hak ve Özgürlüklerin Savunulması.....	60
1.2. Kadın Özgürlüğü Problemi	63
2. Devlet ve Siyasetle İlgili Görüşleri	66
3. Eğitim Alanındaki Çalışmaları ve Alfabe Projesi	71
3.1. Genel Olarak Eğitim Görüşleri.....	71
3.2. Ahundzade’nin Yeni Alfabe Projesi	74
3.2.1. Alfabenin Islahıyla İlgili Osmanlı’daki İlk Teşebbüsler	74
3.2.2. Alfabe Lâyihası Hakkında Genel Bilgiler	76

3.2.3. Alfabe Islahatına Sürükleyen Sebepler ve Öneriler	78
3.2.4. Ahundzade'nin Alfabeyi Islaha/Değiştirmeye Yönelik Faaliyetleri	83
3.2.4.1. İran'daki Faaliyetleri	83
3.2.4.2. Osmanlı'daki Faaliyetleri	84
3.2.5. Alfabe Konusundaki Son Teşebbüsleri	90
III. DİNİ GÖRÜŞLERİ / DİN ELEŞTİRİSİ	97
1. Genel Olarak Din Eleştirisi	98
2. Olağanüstü Olaylara Yönelik Eleştiriler	102
3. Metafizik Varlıklara Yönelik Eleştiriler	104
4. Şer'i Hükümlere Yönelik Görüşleri	106
SONUÇ	110
KAYNAKÇA	115

KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellif
A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
ASA	: Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi
bk.	: bakınız
bs.	: basım, baskı
çev.	: çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editor
Elr.	: Encyclopedia Iranica
h.	: hicri
haz.	: hazırlayan
İA.	: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
m.	: miladi
ö.	: ölüm tarihi
red.	: redaktör
s.	: sayfa
SDÜ.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
sy.	: sayı
TDEA	: Türk Dünyası Edebiyatçılar Ansiklopedisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu
v.dğr.	: ve diğerleri
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

XIX. yüzyılda Rusya'nın temsil ettiği Avrupa ile geleneksel İslam uygarlıklarının çakışması sadece kültürel değil sosyal bir sonuç da doğurmuştu: Bu aydınlar sınıfının doğuşuydu. Bu sınıfı oluşturanlar başlangıçta meslekleri gereği sık sık Rus atmosferi içinde bulunma durumunda olan, çoğunlukla çarlığın askeri ve sivil hizmetlerinde çalışan az sayıda Azerbaycan türküydü. XIX. yüzyılın ikinci yarısında yerli halkın idari görevlerden uzaklaştırılmasıyla aydın kesime mensup olanlar Rus üniversiteleri, Tiflis ve Gori'deki Transkafkasya öğretmen okulları mezunları arasından çıkmaya başladı. Bunlar başlangıçta Avrupa düşüncesinin taşıyıcısı olmuşlarsa da, zamanla Azerbaycan toplumunun değişiminin temel ögesi haline gelmişlerdi.¹

Çalışma konumuzda hakkında bahsettiğimiz Mirza Fethali Ahundzade de bu aydınlardan biridir. Tahsil hayatına din adamı olmak niyetiyle başlayan Ahundzade'nin, Gence'de Mirza Şefi' Vâzih'la karşılaşması ve sonrasında Şeki'de Rus mektebinde aldığı modern eğitim onun bu düşünceden uzaklaşmasına sebep olmuştur. 1834'den itibaren başlayan ve ömrünün sonuna kadar devam eden Tiflis hayatı ise onun entelektüel düşüncesinin oluşum ve gelişiminde ayrı bir safha teşkil eder. Memuriyete başladığı Tiflis'te aydın bir çevre edinen Ahundzade, buradaki yaşamı boyunca felsefi ve siyasi düşüncelerinin gelişiminde derin etkileri olan önemli sayıda Müslüman, Rus ve Gürcü entelektüelleri ile karşılaşır ve onlarla kurduğu dostluk ilişkileri sayesinde Batı Avrupa düşüncesi, edebiyat ve tiyatrosuyla tanış olur. Bu tanışılığın yazarın daha sonra ortaya koyacağı düşüncelerinde etkisi açıkça görülmektedir.

XIX. yüzyılda tüm Türk-İslam dünyasının tiyatro alanında öncüsü olan Ahundzade, öncelikle Avrupaî tarzda Azerbaycan Türkçesinde yazdığı ve toplumun hasta ve aksak yönlerini, insanın zaaf ve ihtiraslarını alaycı bir dille anlatan oyunlarıyla ün kazandı. Daha sonra ise alfabe ıslahatı, felsefi, maarifçi görüşleri, din konusundaki eleştirel fikirleri ve diğer konulara ilişkin görüşleriyle ön plana çıktı. Makalelerinde, denemelerinde ve özellikle *Kemalüddevle Mektupları* adlı eserinde XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarını hatırlatan bir tarzda rasyonalizm ve aydınlanmacı bakış açılarıyla toplumu eleştiri süzgecinden geçirmeye girişti. Eserlerinde toplumda gördüğü içtimai ve idari tüm aksaklıkları bir şekilde cahillik ve

¹ Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920*, çev. Nuray Mert, İstanbul: Bağlam, 1988, s. 42-43.

batıl inançlara dayandıran Ahundzade, halkı eğitmek ve “iyi”ye yönlendirmek gibi bir ideal taşımaktaydı. Böyle bir gayeden dolayıdır ki yazar, devrinin birçok meseleleri hakkında düşüncelerini serdetmiş, yazdığı çeşitli eserleriyle bunları gündeme taşımıştır.

Araştırmamızın gayesi Ahundzade’nin hayatı ve faaliyeti hakkında derli toplu bilgi vermek, onun felsefi, toplumsal ve dini görüşlerini detaylı şekilde ortaya koyarak Türk okuyucularının bu reformist şahsiyeti tanımalarına yardımcı olmaktır. Türkiye’de Ahundzade hakkında daha önceki çalışmalarda düşünürün edebi faaliyetine daha çok önem verilmiş, onun felsefi, siyasi, içtimai ve dini görüşleri ise başlı başına bir çalışma mevzuu teşkil edeceği için bu konulara yüzeysel yaklaşılmıştır. Bütün bunları göz önünde bulundurarak bu tezimle söz konusu boşluğu az da olsa doldurmayı amaç edinmiş bulunmaktayız.

Bu çalışmamızın eksiksiz olduğu iddiasını taşımamakla birlikte düşünürün anlaşılması ve bir aydın olarak yaptığı çalışmalar açısından önemli bilgiler vereceğine ümit ediyoruz. Tezimizi hazırlarken en temel başvuru kaynağımız yazarın kendi çalışmalarıdır. Meslek itibarıyla mütercim olan Ahundzade eserlerini Rusça, Farsça, Arapça ve Azerbyacan Türkçesi olmak üzere dört dilde kaleme almıştır. Bununla birlikte yazarın bütün çalışmaları sonradan çeşitli araştırmacılar tarafından Azerbaycan Türkçesine çevrilmiş ve farklı zamanlarda müstakil ya da külliyat şeklinde basılmıştır. Biz bu çalışmamızda, Nadir Memmedov, Yaşar Garayev ve Hamid Memmedzade tarafından hazırlanan ve düşünürümüzün eserlerinin tamamını içeren üç ciltlik en son baskıyı (Mirza Fethali Ahundzade, *Eserleri*, I-III, Bakü: Şark-Garb, 2005) esas aldık.

Yazarın kendi eserleri dışında, konuyla ilgili başta Azerbaycan Türkçesi² olmak üzere İngilizce, Rusça ve Türkçe gibi çeşitli dillerde yapılan araştırmaların önemli bir kısmını temin ederek incelemiş bulunmaktayız. Bunlardan özellikle Haydar Hüseyinov’un *M. F. Ahundov’un Felsefi Görüşleri* ve “Mirza Fethali Ahundov”, Şeyda Mamedov’un *Mirza Fethali Ahundov*, Feyzullah Kasımozade’nin, *Ahundov’un Hayat ve Yaratıcılığı*, ASA’nın “Mirza Fethali Ahundov” maddesi yanında, Köçerli, Hakverdiyev, Şahin Mustafayev ve başkalarının Rusça ve Azerbaycan Türkçesinde yaptığı ilgili çalışmalar konumuz açısından önemli kaynaklardır.

² Türkiye’de Azerbaycanlılar ve ya Azerbaycan Türkleri için kullanılan Âzeri kavramını kullanmaktan bilinçli olarak kaçındık. Çünkü bu kavram bilimsel literatüre siyasal bir amaçla kazandırılmıştır.

Bu kadar önemli olmasına rağmen, Ahundzade hakkında Türkiye’de bazı eserlerinin çevirisi dışında fazla çalışma yapılmamıştır. Yapılan çalışmalardan en önemlisi Yavuz Akpınar’ın 1980’de yaptığı *Mirza Fethali Ahundzade: bütün yönleriyle* isimli doktora tezidir. Akpınar bu çalışmasında Ahundzade’nin hayat ve yaratıcılığını tüm yönleriyle ele almakla birlikte kendisinin de belirttiği gibi daha çok yazarın edebiyat yönünü öne çıkarmıştır. Bunun dışında, Vahap Yurtsever’in *Mirza Fethali Ahundzade’nin Hayatı ve Eserleri* isimli küçük hacimli çalışması ile Ahmet Caferoğlu’nun *Mirza Fethali Ahundzade, Mirza Bala’nın İA maddesi ve Hamid Algar’ın ilgili DİA maddesi* az sayıda çalışmalardan bazılarıdır. Yapacağımız bu çalışma, aynı zamanda bu boşluğu doldurmaya bir nebze de olsa katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Ortadoğu ve İslam medeniyeti üzerine çalışmalarıyla tanınan tarih profesörü Mehrdad Kia’nın “*Women, İslam and Modernity in Akhundzade’s Plays and Unpublished Writings*” ile “*Mirza Fath Ali Akhundzadeh and the Call for Modernization of the Islamic World*” başlıklı iki makalesi, yazarımızın modernleşme, İslam, demokrasi, kadın hakları gibi konulardaki düşüncelerini yansıtmaları açısından İngilizce önemli kaynaklardır. Yine İraj Parsinejad’ın İngilizce “*Mirza Feth Ali Akhundzade (1812-1878)*” isimli çalışması yazarın edebi eleştirisiyle ilgili görüşlerini öğrenmemiz açısından önemlidir.

Konu daha çok bir tespit çalışması olduğundan, her şeyden önce yazarın düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Fakat bununla beraber yer yer değerlendirme ve yorumlara da yer verilmiştir. Ahundzade’den yapılan alıntılarda, özellikle *Kemâlüddevle Mektupları*’nda çoğu zaman yazarın orijinal ifadelerine sadık kalmaya çalıştık. Bununla birlikte maksadımızı daha iyi ifade etmek için yaptığımız bazı alıntıları günümüz Türkçesine uyarladık. Bunu yaparken de *Kemâlüddevle*’nin Arif Berberoğlu tarafından *Aklın İflası* adıyla yapılan Türkçe çevirisine müracaat ettik.

Yöntem olarak çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Ahundzade’nin yaşadığı dönemde Azerbaycan’daki siyasi, sosyal ve kültürel durum incelenmiştir. Birinci bölümde Ahundzade’nin hayatı, öğrenimi, şahsiyeti, memuriyeti hakkında bilgi verilmiş, eserleri genel değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Tezimizin esas ağırlık noktası olan ikinci bölümde ise düşünürümüzün felsefi, toplumsal, siyasi ve dini görüşleri araştırılmış, yazarın kimlerden etkilendiği, hangi felsefi düşünceye sahip olduğu, çeşitli toplumsal problemlere ne gibi çözümler getirdiği incelenmiş, dine ve topluma yönelik eleştirileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu bölümde onun eğitim alanında

ileri sürdüğü alfabe ıslah projesine de geniş yer verilmiştir. Nihayet sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılmıştır.



II. AHUNDZADE'NİN YAŞADIĞI XIX. YÜZYILDA AZERBAYCAN'IN SİYASİ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

1. Siyasi Durum

Mirza Fethali Ahundzade'nin (1812-1878) hayatı ve faaliyetine geçmeden önce onun yaşadığı dönemde Azerbaycan'ın siyasi, sosyo-kültürel durumu hakkında bilgi vermemiz yazarı tanımamız açısından önemlidir. Bilindiği gibi XIX. yüzyıl Azerbaycan'da önemli siyasi olayların yaşandığı ve siyasi istikrarsızlığın devam ettiği bir dönemdi. Yerleştiği stratejik ve coğrafi konumundan dolayı pek çok kültürün etkisi altında kalan bu bölge, tarih boyunca farklı istikametlerde giden istila hareketlerinde bir intikal yeri rolünü oynamıştır.

Nâdir Şah'ın 1747 senesinde öldürülmesi ile³ Azerbaycan'daki Safevî hâkimiyeti son buldu. Bu tarihten sonra belli bir süre bağımsız olan Azerbaycan şiddetli politik çekişme ve iç savaflara sahne olmuştur. Bölgede merkezi otoritenin zayıflaması sonucu XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Azerbaycan'da Karabağ, Şeki, Gence, Bakü, Kuba, Nahçıvan, Tebriz, Urmiye, Erdebil, Merâğa gibi bağımsız ya da yarı bağımsız bir sıra küçük feodal devletler-hanlıklar kuruldu. Kurulan bu hanlıklar genelde ortaya çıktıkları bölgenin ismiyle anılmıştır.⁴ Hanlıkların kendilerine özgü idare usulü, yasama ve yürütme biçimleri vardı. Hanlıklarda siyasi rejim mutlak bir hâkimiyetten ibaretti. Yüksek hâkimiyet hakkı handa idi. Arazinin mülkiyet hakkı fiilen hana aitti. Hanlıklarda yerine göre değişik vergi sistemi vardı. Aynı zamanda her hanın kendisine mahsus bakır ve gümüş sikkesi ile metraj ve ağırlık ölçüleri vardı. Bir hanlıkta geçen sikke öteki hanlıklarda da yürürlükte idi. Sivil ve sosyal münasebetler şeriat ve örf-adet üzerine tanzim edilirdi. Kaza-yargılama yetkisi şeriat mahkemelerine aitti. Kadılar hanlar tarafından atanır, hükümleri de hanlık zabıtasınca icra olunurdu.⁵

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan hanlıkların bağımsızlıkları çok da uzun sürmedi. Hanlıklar dönemi Azerbaycan'da çeşitli siyasi iç çekişmelerin ve çatışmaların devam ettiği bir dönem olarak nitelenir. Öte yandan zaman zaman bazı hanlar tarafından hanlıklar arasında devam etmekte olan mevcut siyasi çekişmeleri sonlandırmak ve birliği

³ Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, Tehran, 2010, s. 502-517.

⁴ Bu dönemde ortaya çıkan hanlıklarla ilgili daha fazla bilgi için bk. *Azerbaycan Tarihi: XIII-XVIII Asırlar*, (haz. Heyet), Bakü: Elm Neşriyyatı, 2007, III, 370-380.

⁵ Kerim Order, *Azerbaycan*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1982, s. 75-76; Hüseyin Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 12.

sağlamak için bazı girişimlerde bulunulmuştur.⁶ Ancak birliği sağlamaya yönelik bu çabalar olumlu bir sonuç vermedi. Hanlıklar arasında söz konusu birliğin kurulamaması, bölgenin ekonomik-ticari, coğrafi ve stratejik önemi, ayrıca Osmanlı Devleti'nin bölgedeki güç ve nüfuzunun zayıflaması bölgenin diğer güçlü devleti olan Rusya'nın Azerbaycan'a olan ilgisini çekmekteydi. Kafkasya'ya yönelik ekonomik, ticari ve stratejik çıkarları bulunan Rusya'nın Azerbaycan'a yönelik siyaseti, daha Çar I. Petro zamanında başlamıştı. O dönemde bile Rusya Hazar Denizine hâkim olmayı, Osmanlı'nın Kafkasya ve Orta Asya'daki etki alanını daraltmayı ve tarihi ipek yolu güzergâhını Baltık-Volga-Hazar Denizi yoluna çevirmeyi amaçlamaktaydı.⁷ Her ne kadar Rusya 1720'den itibaren Kafkasya'ya sarmaya başlamışsa da asıl hâkimiyetini XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında kurmuştur. Osmanlı'nın giderek zayıflaması, İran'ın sarsılan otoritesi ve Azerbaycan hanlıklarını tek bir devlet halinde birleştirme çabalarının sonucu vermemesi Rusya'nın elini giderek kuvvetlendirmekteydi.

Azerbaycan hanlıklarının Rusya istilasına karşı mücadeleleri fasılalarla, otuz yıldan fazla sürdü.⁸ Azerbaycan'ın işgalini kolaylaştırmak için Moskova-Tiflis yolunu inşa ettiren Rusya, Gürcü Hanlarından da yardım görüyordu. 1801'de Gürcü Vilayetinin kurulmasıyla Kafkasya'da sömürgecilik yönetiminin temelleri atılmış oldu. Gürcistan'la beraber, Azerbaycan toprakları olan Kazak, Borçalı ve Şemşeddil sultanlıkları da Rusya'ya birleştirildi.⁹ Rusya'nın güneye ilerlemesine daha fazla seyirci kalamayan İran, 1804'te İngiltere'nin desteği ile savaşa başladıysa da Rusya'ya yenildi. 1805'te Kürekçay antlaşmasıyla Karabağ, daha sonra Şeki ve Şirvan hanlıkları Rusya'ya teslim oldu. 1806'da Bakü ve Kuba hanlıklarının işgaliyle Talış, Erivan ve Nahçıvan dışında bütün Kuzey Azerbaycan arazisi Rusiya'nın hâkimiyetine geçti.¹⁰

1803-1813 Rus-İran savaşları sonunda imzalanan Gülistan antlaşmasına göre Derbent, Kuba, Bakü, Lenkeran, Şirvan Şeki, Gence, Karabağ Hanlıkları, İlisu Sultanlığı ve Gürcistan üzerindeki hâkimiyet hakkı Rusya'ya terkedildi.¹¹ Güney Azerbaycan Hanlıkları

⁶ Örneğin Urmiyalı Fetalı Han Afşar, Şekili Hacı Çelebi Han, Kuba Hanı Fethali Han Azerbaycan'da birliği sağlamak için bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Bk. *Azerbaycan Tarihi: XIII-XVIII Asırlar*, III, 381-389.

⁷ Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 21; Order, *Azerbaycan*, s. 12-13.

⁸ Order, *Azerbaycan*, s. 71.

⁹ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 22-23; *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 11.

¹⁰ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, 1994, s. 1-9; *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 12-14.

¹¹ Gülistan antlaşmasının tam metni için bk. Süleyman Eliyarlı, *Azerbaycan Tarihi: Uzak Geçmişten 1870'li Yıllara Kadar*, Bakü: Azerbaycan Neşriyat, 1996, s. 602-607.

ise İran hâkimiyetine bırakıldı. Bu antlaşmadan sonra İran Kafkasya'yı bir daha hâkimiyetine alamamış, sadece Araz nehrinin aşağısındaki güney Azerbaycan hanlıklarına sahip olmuştur. Yine söz konusu antlaşmaya göre Hazar denizinde yalnız Rusya askeri donanmaya sahip olacak, İran'da ticaret yapan Rus tüccarlardan vergi alınmayacaktı.¹² Bu antlaşma aynı zamanda Kuzey Azerbaycan ve bütün Transkafkasya'nın Rusya tarafından işgalinin tescili anlamına gelmekteydi.¹³

1826 yılında İran, Çar I. Aleksandr'ın ölümünü ve Petersburg'daki askeri ayaklanmayı fırsat bilerek, İngilizlerin teşviki ile Kuzey Azerbaycan bölgesine yürüdü ve iki devlet arasında savaş yeniden başladı.¹⁴ Bu savaşta mülteci hanların tahrikiyle Bakü, Gence, Şeki ve Karabağ gibi kuzey Azerbaycan'ın türlü yerlerinde isyanlar çıktı. Savaşta Ruslar İran ordusunu yenerek Tebriz'i ele geçirdiler. İran Rusya ile tekrar antlaşma yapmak zorunda kaldı ve iki devlet arasında 1828'de Tebriz yakınlarında Türkmençay antlaşması imzalandı.¹⁵ Antlaşmaya göre Aras nehri ve Talış dağları sınır olmak üzere Azerbaycan ikiye ayrıldı, Erivan ve Nahçıvan hanlıkları Rusya'ya bırakılarak Aras nehrinden kuzeyde olan bölge Rusya'nın hâkimiyeti altına girdi. Aynı zamanda bu antlaşma ile Hazar denizi de tamamıyla Rus egemenliğine geçti.¹⁶ 1828 yılında Osmanlı Devleti Rusya ile yaptığı savaşta mağlup olmuş ve savaşın sonucunda imzalanan Edirne Antlaşması (1829) ile Erivan ve Nahçıvan'ın Rusya tarafından işgalini kabul etmek durumunda kalmıştı.¹⁷

İşgalden sonra Rusya'nın Azerbaycan politikası iki farklı çizgi üzerinden devam etmiştir. Birinci politik çizgi, pragmatik bir şekilde yerel gelenek ve çıkarlara uygun yarı bağımsız bölgeciliği, ikinci politik çizgi ise daha katı bir şekilde merkezîyetçiliği ve giderek Ruslaştırmanın gerekliliğini savunmuştur.¹⁸ İşgalin ilk dönemlerinde birinci politik çizgiyi izleyen Rusya, egemenliğini savaşız kabul eden Karabağ, Şeki ve Şamahı Hanlıklarının idare sistemini aynen muhafaza etti, Rus ordularına direnen Gence, Bakü ve Kuba

¹² Kerim Order, *Azerbaycan*, s. 64, 72; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, çev. Sedat Özden, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1989, s. 109.

¹³ *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 39.

¹⁴ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 23; Order, *Azerbaycan*, s. 74.

¹⁵ Türkmençay antlaşmasının tam metni için bk. Eliyarlı, *Azerbaycan Tarihi*, s. 618-624.

¹⁶ Mehmet Saray, *Azerbaycan Türkleri Tarihi*, İstanbul: Nesil Matbaası Yay., 1993, s. 21. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, s. 185. Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları, 1982, II, 43.

¹⁷ Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara: Ankara Ü. Basımevi, 1970, s. 57; Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, s. 221.

¹⁸ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 30.

hanlıklarında ise hanlık rejimini hemen kaldırdı.¹⁹ Buralarda ya eski han nesilleri iş başında bırakıldı, ya bizzat Ruslar tarafından yeni han tayin olundu. Bu hanlıklarla Kafkasya askeri kumandanlığı arasında, Rusya imparatoru namına yapılmış antlaşmalarda tâbi (vassal) hanların yetkileri ile İmparatorluğa karşı görev ve taahhütleri tespit olundu. Şeki Hanlığı 1819, Şirvan Hanlığı 1820, Karabağ Hanlığı 1822 yılına kadar bu suretle idare edildi.²⁰

Bu hanlıklarda hanlık rejimi (1819-1826 yılları arasında) kaldırıldıktan sonra Azerbaycan'da merkezi Şuşa olan "Müslüman Eyaletleri Reisliği" (Müslüman Bölgeler Başkanlığı) kuruldu. İdarenin başına Rus subayları yani askeri yöneticiler atansa da idare sistemi ve yerel kanunlar olduğu gibi kalmaktaydı. Şer'i mahkemeler muhafaza edilmekteydi. Buna rağmen bazı yerlerde Rus subaylarının başkanlığında mülki mahkemeler de kurulmuştu. Farsça yerel yönetim ve hukuk dili olarak kalmaya devam ediyordu.²¹ Bu sistem komendant idare usulü olarak adlandırılmaktadır.²² Eski düzeni korumaya yönelik bütün bu uygulamalara rağmen halk yeni askeri düzenden memnun değildi. Halk bu durumdan duyduğu memnuniyetsizliği isyanlarla ifade etmekteydi. Bundan dolayı Azerbaycan 1830 ile 1840 yılları arasında devamlı şekilde yerli halkın Ruslarla mücadelesine sahne olmuştur.²³

Zamanla patlak veren bu olaylar Rusya'yı bölgede bir takım reformlar yapmaya zorladı. 1840 senesinde Rusya askeri idare sistemini ortadan kaldırarak bölgenin idari yapısına bazı değişiklikler getirdi. 1846'da yeni bir düzenlemeyle Kafkasya; Tiflis, Kutayis, Şamahı ve Derbent olmak üzere dört eyalete ayrıldı. 1868 yılına kadar birkaç bölgesel reform yapıldı ve en son 1868'de Bakü ve Yelizavetpol eyaletleri oluşturuldu. Bu reformlar sonucunda hanlık idaresinin kalıntıları tamamen silinerek hanlıklar dönemindeki tarihsel bölünme biçimleri ortadan kalktı.²⁴

Bölge için en büyük reformlar 1870 yılında çıkarılan "Belediyeler Yasası"dır. Buna göre kentlerde "duma" denilen meclis ve belediye başkanından oluşan öz yönetim mekanizması kuruldu. Belediye yasası, yükselen orta sınıfa hükümet içinde yerel düzeyde

¹⁹ *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 100; Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din: Sovyetler'den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*, İstanbul: İSAM yayınları, 2011, s. 28.

²⁰ Order, *Azerbaycan*, s. 75; *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, s. 100.

²¹ Serge A. Zenkovsky, *Rusya'da Pantürkizm ve Müslümanlık*, çev. İzzet Kandemir, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983, s. 81; Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, s. 28; *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, s. 100-101.

²² *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 100.

²³ Azerbaycan'da Rus yönetimine karşı ayaklanmalar için bk. Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 26-27, *Azerbaycan Tarihi: XIX. Asır*, IV, 106-118.

²⁴ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 32-33; Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, s. 29.

yerelma imkânı yaratmayı amaçladıysa da doğu Transkafkasya’da yerel unsurun temsili üzerine katı sınırlamalar getirdi.²⁵ 1860-1870 yıllarında yerel gelenekleri ortadan kaldıran ve mahkeme ceza sistemine yapılan hukuki değişikliklerle halk ve yöneticiler karşı karşıya geldi. Yapılan düzenleme gereği, mahkemelere Rus hâkimleri atanmış, resmi idare sisteminde ve devlet dairelerinde resmi dil Rusça olarak belirlenmişti. Çarlık yönetimi tarafından getirilen diğer bir düzenleme de Bakü şehir meclisinin seçim kanunu ile ilgilidir. 1878 yılında yapılan yeni düzenleme gereği, Bakü’de, yalnızca vergi veren ve 25 yaşını doldurmuş kimselerin seçimlere iştiraki öngörülmektedir. Seçilenlere ise şehir meclisinde, valinin nezareti altında şehir altyapısının oluşturulması, ticaret, sanayi ve eğitim alanlarındaki çalışmaların dışında fazla bir yetki verilmemektedir.²⁶

2. Sosyo-Kültürel Durum

Rusya’nın Kafkaslarda kazanmış olduğu siyasi egemenlik basit bir askeri müdahaleden daha fazla, bölgenin etnik yapısının değişmesine ve sosyal hayatın yeniden düzenlenmesine sebep olan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Rusya yeni elde ettiği bu memleketi kısa zamanda kendine bağlamak ve baş gösterecek isyan hareketlerini önlemek, böylece güneye ve sıcak denizlere inme politikasına zemin hazırlamak için Azerbaycan’da bir Ruslaştırma siyaseti takip etmekteydi. Azerbaycan’da milli uyanış ve birliğin ortaya çıkıp kuvvetlenmemesi için her tedbiri alan Rusya mezhep ayrılığını da devam ettirmek için Şiiler için “Şeyh’ül-İslam”lık, Sünniler için de “Müftülük” adı altında iki ayrı kurum ortaya koymuştur.²⁷ Bu kurumlara bağlı okullar da mezhep ihtilaflarını körüklemekten başka bir maksat gütmemiş, tamamen kendi kontrolündeki bu kurumlarla Hristiyanların dini kurumları arasında da eşitsizlik vücuda getirmiştir. Azerbaycan’da XIX. yüzyılın sonlarına kadar siyasal anlamda bir Türk kimliği oluşmamış, millet kavramı ise genellikle dini topluluğu ifade eden klasik anlamıyla kullanılmıştır. Bugünkü anlamda bir millet kavramı, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlamış ve XX. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlık kazanmıştır.²⁸

²⁵ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 34.

²⁶ Okan Yeşilot, *Ateş Çemberinde Azerbaycan*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010, s. 12-13; Hüseyin Baykara, *Azerbaycan’ın İstiklal Mücadelesi Tarihi*, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1975, s. 114.

²⁷ Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, California: Hoover Institution Press, 1992, s. 18.

²⁸ Baykara Hüseyin, *Azerbaycan’da Yenileşme Hareketleri XIX Yüzyıl*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 151.

XIX. yüzyılın birinci yarısında Azerbaycan'da eğitim tamimiyle dini mahiyette olup eğitim kurumları ise esasen camilerin, mescitlerin bünyesindeki mektepler ve medreseler idi.²⁹ Eğitimciler ise Azerbaycan'daki İran etkisinin başlıca failleri olan ve "molla" denilen genelde Şii hocalar idi. Bu mektep ve medreselerde ilk ve orta eğitimi tamamlayan öğrenci yüksek din eğitimi için genelde İran ve Osmanlı medreselerine gitmekteydi. XIX. yüzyılın ortalarına kadar öğrencilerin İran ve Osmanlı medreselerinde eğitim almasına zorluk çıkarmayan Çarlık yönetimi 1850'lerden itibaren yurtdışına çıkmayı sıkı bir şekilde kontrol altına almıştır.³⁰

Çarlık Rusya'sı, her şeyden önce yönetimi altındaki milletlerin eğitim görmesinden, bilgilenmesinden, özellikle de milli ruhlu, ileri görüşlü kimselerin yetişmesinden çekiniyor ve çeşitli yollarla buna mâni olmaya çalışıyordu.³¹ Ancak buna rağmen Çarlık halkın belli kesimine de olsa eğitim vermek zorunda idi. Çünkü kendisi için memurlar hazırlamadan, bürokrat bir kadro kurmadan siyasetini yürütemezdi. Bu sebepten Çarlık Rusya'sı halkı kendi kültürüne alıştırmak, buradaki İran nüfuzunu kırmak ve Fars kültürünü Azerbaycan'ın sosyal hayatından ve eğitim sisteminden söküp atmak için ilk iş olarak Azerbaycan'da uygulamaya başladığı Ruslaştırma siyaseti çerçevesinde eğitime el atmış ve güney Kafkasya'da Rusça eğitim yapan okullar açmaya başlamıştır. Dönemi inceleyen tarihçiler bu mekteplerin açılma sebebinin yerli idarelerde sömürgeci siyasetlerini yürütmekte onlara yardım edebilecek kadroların yetiştirilmesi olduğunu söylerler.³² Okulların açılmasının bir diğer sebebi de eğitim sisteminden din adamlarını uzaklaştırmakla halk arasındaki İran ve Osmanlı etkisini zayıflatmak isteği idi. Fakat İran kültürünün Azerbaycan'da etkisini kaybetmesi kolay olmadı ve bu ancak asrın sonlarında gerçekleşebildi.

Azerbaycan'ın Şuşa (1830), Nuha (1831), Bakü (1832), Gence (1833), Nahcivan (1837) gibi bölgelerinde açılan bu okullarda Rusça eğitim yanında Azerbaycan Türkçesi de ders müfredatına dahildi.³³ Aşağıda yazarın eğitim hayatını anlatırken değineceğimiz üzere Mirza Fetali Ahundzade, 1833 tarihinde Nuha'daki bu okulda bir sene Rusca eğitim almıştır.

²⁹ Hüseyin Ahmedov, *XIX. Asr Azerbaycan Mektebi*, Bakü: Maarif Neşriyat, 1958, s. 10.

³⁰ Altstadt, "The Forgotten Factor: The Shii Mullahs of pre-Revolutionary Baku", *Passe Turko-Tatar Present Sovietique*, s. 348.

³¹ Nazim Ceferov, *Milli-İctimai Fikir Tarihimizden*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993, s. 79.

³² Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1994, s. 590-591.

³³ İbrahim Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın*, Acar Yayınları, 1988, s. 72; Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme*, s. 106.

Fakat halk Rus okullarına ilgi göstermediğinden aydınlar, temel eğitimin ana dilde olduğu,³⁴ Müslüman hocaların eğitim verdiği, hem din derslerinin, hem de dönemin modern bilimlerinin okutulduğu, ayrıca Rusçanın da öğretildiği okullar açarak halkın ilgisini bu okullara çekmeyi amaçlamaktaydılar.

İslami olmayan her hangi bir eğitim tarzı halkın tepkisiyle karşılaşacağından, bundan kurtulmanın tek yolu mektepleri modernleştirmekle olabilirdi. Bu tür bir program Volga Tatarları arasında ortaya çıkan, daha sonra Rusya'nın diğer Müslüman bölgelerine yayılan Cedidci hareketin özünü oluşturuyordu. Cedidcilik ismi, mekteplerin ders programını geliştirmeyi hedefleyen "usûl-i cedîd"³⁵ (yeni metod) teriminden türemiştir. Söz konusu metotta ders programına modern bilimlere ilişkin dersler konuluyordu. Azerbaycan'da bu tarz okullardan biri eğitim alanında daha ciddi ve modern bir teşebbüsçü olan Hacı Said Ünsizade (1839/1905) tarafından 1874 yılında Şamahı şehrinde açılmıştır. *Meclis* isimli bu okulda Azerbaycanlı ünlü şair ve öğretmen Seyid Azim Şirvani (ö. 1888) de ders vermiştir.³⁶ Azerbaycan'da Kırında açılan usul-i cedid okullar tarzında ilk okul ise öğretmen Mehmet Takı Sıtkı Seferoğlu tarafından 1890 yılında Ordubad'ta açılmıştır.³⁷

Azerbaycan Türklerinin milli, medeni ve fikri uyanışında gazete ve dergiler önemli rol oynamıştır. Çarlık hükümeti, Azerbaycan Türklerinin kendi dillerinde süreli yayınlar çıkartarak bilinçlenmelerini istemiyor ve bu tür teşebbüsleri de engellemeye çalışıyordu. Bu sebepten, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Azerbaycan'da Türkçe basın görülmemiştir. Azerbaycan Türkçesiyle ilk gazete 1832 yılında *Tiflisskie Vedomosti* gazetesinin ilavesi olarak yayımlanan *Tatarskie Vedomosti* (Tatar Haberleri) olmuştur.³⁸ Resmi bir bülten niteliği taşıyan bu gazetede daha çok Rus hükümetinin aldığı kararlar, vergi kanunları, resmi ilanlar yer almaktaydı. İlk başta Farsça yayınlanan gazete, yerli halkın ilgisiz kalması üzerine daha sonra Türkçe çıkarılmaya başlanmıştır. Bu görev Türkçe ve Farsça'yı iyi bilen şarkiyat bilgini Mirza Apriyam Yenikolov'a verilmiştir. Fakat bir sene sonra gazetenin yayını durdurulmuştur. Gazetenin hazırlanmasına dönemin önde gelen isimlerinden biri olan

³⁴ Örneğin Mirza Şefi' Vâzih 1830'da Gence'de kendi gayretleriyle böyle bir okul tesisine muvaffak olmuş ve bu okulda eski okullardan farklı bir eğitim ve ders usûlü uygulamıştı. Ayrıca kendisi Azerbaycan Türkçesinde ilk ders kitabını hazırlamıştır. Bk. Oder, *Azerbaycan*, 125.

³⁵ Usûl-i cedid, Gaspıralı İsmail Bey tarafından geliştirilen, ilki 1884'te Kırım'da açılan modern usul ile eğitim veren okuldur. Bu okullarda İslami bilgilerin yanı sıra modern ilimler ve Rusça da öğretilirdi. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)*, Ankara: TAKE, 1987; Taha Akyol, "Cedidcilik", *DİA*, VII, 211-213.

³⁶ Seyid Azim Şirvani, *Seçilmiş Eserleri*, neşreden in önsözü, Bakü: Avrasya Press, 2005, I, 7.

³⁷ Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı*, s. 77.

³⁸ Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme*, s. 53-54.

Abbaskulu Bakühanlı da iştirak etmiştir. 1844 senesinde Ahundzade hocası Mirza Şefi' Vâzih ile bir basın müessesesi kurmak istemiş, ancak Çar hükümetinin karşı koyması sonucu bu niyetleri gerçekleşmemiştir. Bundan başka Tiflis'te çıkan *Zakavskazskiy Vestnik* (Transkafkasya Habercisi) gazetesinin belli sayıları *Kavkaz'ın Bu Tarafının Haberi* adıyla Azerbaycan Türkçesinde yayımlanmıştır. Gazete 1846 senesinde kapatılmıştır.³⁹

Yine 1840-50 yıllarında Çarlık hükümeti tarafından *Kavkas* dergisinde izin verilen tarih çalışmaları, Azerbaycan dili, folkloru ve edebiyatına ilişkin araştırmaların desteklenmiş olması T. Swietochowski'nin de belirttiği gibi samimi değildi ve uzun sürmedi.⁴⁰ Bizzat Türkler tarafından neşredilen ilk basın organı, 1870'den sonra Hacı Zeynülâbidin Tagiyev (ö. 1920) tarafından finanse edilen *Kaspiy* olmuştur.⁴¹ İlk başta Bakü'de gayrimüslim kişilerce yayınlanan Kaspiy Gazetesi, 1870'de Tagiyev tarafından satın alınarak Türklerin yayın organı haline getirmiştir. Rusça yayınlanan bu gazete matbaasının 1918'te Rus-Ermeni birlikleri tarafından yağma edilmesinden sonra kapanmıştır.⁴²

Azerbaycan milli matbuatının esaslı ilk örneği *Ekinci*'dir. *Ekinci*'den önceki gazete sayıları milli matbuat tarihinde pek fazla etkili olmamıştır. Hasan Bey Zerdâbi⁴³ (ö. 1909) tarafından 1875-1877 yıllarında Türkçe yayınlanan gazete Azerbaycan'da birçok ilki gerçekleştirmiştir.⁴⁴ Fakat toplam 55 adet yayınlanmış bu gazete Rus-Osmanlı savaşı (1877-1878) sırasında Osmanlı yanlısı duygular dile getirdiği gerekçesiyle Rusya hükümeti tarafından kapatılmıştır.⁴⁵ *Ekinci*'den sonra Azerbaycan'da basın alanında Celal Ünsizade (1854-1932) ile din görevlisi olarak çalışan Hacı Said Ünsizade kardeşleri tarafından 1879'da Tiflis'te *Ziya* mecmuası çıkarılmaya başlanmıştır. 1880 yılından sonra bu gazete *Ziyay-ı Kafkasya* adıyla çıkmaya başlar. Toplam 104 sayısı çıkan bu gazete 1884 tarihinde kapanır. 1883-1891 yılları arasında yine Ünsizade kardeşler tarafından Tiflis'te *Keşkül* dergisi neşredilmeye başlar. Derginin Arapça ve Farsça sayıları da bulunmaktaydı.⁴⁶ Daha önceki yayın organlarında sadece Azerbaycan'dan olan aydınların yazıları yer aldığı halde, *Keşkül*'de Rusya'da yaşayan diğer Türk boylarından olan yazarlar da kendi makaleleriyle

³⁹ Baykara, *Azərbaycan'da Yenileşme*, s. 54; Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 8.

⁴⁰ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 45-46.

⁴¹ R. Rahmeti Arat, "Matbuat", *İA*, VII, s. 384-385.

⁴² Baykara, "1905 ve 1917 Rus İnkılapları Arasında Azerbaycan'da Basın", *Türk Kültürü*, Temmuz, 1964, sy. 21, s. 114; Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı*, s. 95-96.

⁴³ Zerdâbi aynı zamanda Ahundzade'nin tiyatro eserlerini de sahneleyen ilk kişidir.

⁴⁴ "Azeri Matbuatının Muhtasar Tarihçesi", *Yeni Kafkasya*, İstanbul, No: 9, 1826, s. 5.

⁴⁵ Altstadt, *The Azerbaijani Turks*, 1922, s. 52; Arat, "Matbuat", s. 384-385.

⁴⁶ Arat, "Matbuat", *İA*, VII, 386.

iştirak etmekteydi. Bu durum derginin Türk-İslam muhitinde yayılmasını sağlamaktaydı ve bu özelliğinden dolayı İslam-Doğu dünyasında ilk ortak yayın organı olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Dergi Rus hükümetinin pantürkizmle itham ettiği Ünsizâde kardeşlerinin Türkiye'ye gitmesi üzerine 1891 senesinde kapatılmıştır.⁴⁸

XIX. asrın ortalarından itibaren Azerbaycan'da gelişmeye başlayan sanayi ve ticaret hayatına paralel olarak kültürel ve fikri hayatta da yeni birtakım değişiklikler meydana gelmekte, aydın düşünceli Azeri fikir adamları halkın düşünce ve hayat tarzını yeni ve medeni bir çizgiye oturtmaya çalışmakta idiler. Bu dönemin en önde gelen yenilikçi fikir adamları Mirza Fethali Ahundzade, Hacı Seyit Azim Şirvani ve Hasan Melikzade Zerdabi, Azeri Türklerini batı kültür ve medeniyeti çizgisine çekmek için üç müesseseyi, yani eğitim, tiyatro ve basın hayatını Azerbaycan'a sokmayı düşünmüşler ve bu müesseselerin temellerini atmışlardır.⁴⁹ Bu dönem Azeri aydınları medenileşme yolunda yenilik hareketlerine girişirken halka manen hâkim olan ve çoğunluğu Şii olan ruhani zümreden şiddetli tepkiler görmüşlerdir. Bu sebeple aydınlar toplumu yönlendiren ruhanilere milli ve kültürel birliğin sağlanması ve Ruslaştırma siyasetine karşı koyulması için medenileşmenin gerekli olduğunu anlatmaya ve inandırmaya çalışmışlardır. Fakat buna da tam olarak XX. yüzyılın başlarında muvaffak olabilmüşlerdir.

Bu dönem Azerbaycan'da aydın; Batı fikir ve düşüncelerine alaka duyan, sorunların Batı medeniyetinden yararlanarak reformlar yapmakla çözülebileceğine inanan ve bu yolda entelektüel veya siyasi faaliyetlerde bulunan insanlar topluluğu demektir. Buna karşılık geleneksel Müslüman okullarında eğitim görenler aydın sayılmazdı. Rus atmosferi içinde bulunan, çarlığın askeri ve sivil hizmetlerinde çalışan bu yeni aydın sınıfı daha ziyade Vorontsov döneminde yerli halka açılan idari görevlerle artmıştır. Bunun yansıması Rus üniversiteleri Tiflis'deki mezunlar bu sınıfın artmasını sağlamışlardır.⁵⁰ Rusların aracılığıyla Azerbaycan'a giren Avrupa fikir ve edebiyatının tesiri Azeri aydınlar arasında çağdaş düşünce akımlarının yayılmasını sağlamıştı. Batı düşüncesi ile temasa geçen bu Türk aydınların üzerinde Fransız ihtilalinden sonra Avrupa'da oluşan hürriyetçi düşüncelerin, demokrasi idealinin, halkçılık prensiplerinin büyük tesiri olmuştur.

⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, s. 208.

⁴⁸ Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın*, s. 97; Yusuf Akçura, *Yeni Türk Dünyasının Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, Ankara, 1981, 63.

⁴⁹ Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın*, s. 41.

⁵⁰ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 42-43.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHUNDZADE’NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI

Bu başlık altında Ahundzade'nin ailesi, doğumu, çocukluğu, eğitim hayatı ve memuriyeti konu edilecektir. Ayrıca yazarın memuriyeti döneminde İstanbul'a yaptığı seyahat, oradaki faaliyetleri genel hatlarıyla anlatılacaktır.

1. Doğumu ve Çocukluğu

Mirza Fethali Ahundzâde'nin hayatı hakkındaki en sağlam kaynaklardan biri, kendisinin 1878 yılında Farsça olarak tertip ettiği otobiyografisidir. Bu hal tercümesi, ölümünden sonra 1887 yılında Tiflis'te neşredilmekte olan *Keşkül* gazetesinin 43, 44, 45 sayılarında farsça olarak derç olunmuştur.⁵¹ Feridun Bey Köçerli'nin 1911 yılında Ahundzade'nin 100. doğum yılı münasebetiyle yazdığı “Mirza Fethali Ahundov hazretlerinin tevellüdünden yüz yıl mürur etmek münasebetiyle yazılmış risâle-i yadigârane” adlı risalede, Azeri Türkçesine çevirerek yayımladığı bu otobiyografi 43. sayıdaki kısım olmadığı için eksiktir. Tam metin olarak ise ilk defa, Bakü'deki *Edebiyat Gazetesinin* 7 Mart 1938 tarihli sayısında yayımlanmıştır.⁵²

Bu otobiyografiden anlaşıldığına göre Mirza Fethali 1812 yılında Azerbaycan'ın Şeki (Nuha) kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası Tebriz civarındaki Hamine kasabasından, annesi ise Şeki'dendir. Mirza Fethali'nin dedesi Hacı Ahmet, onun vefatından sonra ise babası Mirza Muhammed Takî⁵³ Tebriz'in 50 km. kadar batısında yerleşen Hâmine kasabasının muhtarı (kenthüdâ) olmuştur. Kasabanın ve etraftaki köylerin mülki işleri belirli maaşla ona havale edilmiştir. Divan işleriyle meşgul olduğu zamanlarda (1810 yılında) hırsızlık yapan üç askeri falakaya yatırmak ve saçlarını kesmek suretiyle

⁵¹ A. Vahap Yurtsever, *Mirza Fethali Ahundzade'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası, 1950, s. 6; Mirza Bala, “Fethali Ahundzade”, *İA*, IV, s. 577; Feridun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, Bakü: Avrasiya Press, 2015, I, 397.

⁵² Yavuz Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde: Bütün Yönleriyle*, (yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 1980, s. 26; Otobiyografinin tam metni için bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, s. 215-220.

⁵³ Ahundzade otobiyografisinde baba tarafından soyunun Fars kabilelerine dayandığını söyler. (*Eserleri*, III, 215) Başka bir yerde ise “Ben kendim zahiren Türk olsam da, aslım Farslar neslindendir. Ulu babam Hacı Ahmet Reşt'ten gelip Azerbaycan'a yerleşmiştir” der. (Bk. *Eserleri*, III, 142) 1845 tarihli başka bir vesikada ise Ahundzade için “O'nun nesli Türkmen taifesindendir. Bu nesil uzun zamanlar Azerbaycan'da yaşayıp, ülkenin necip adamlarından sayılıp her zaman halk arasında aziz tutulmuşlar...” (*Eserleri*, III, 222) denilmektedir. İlk bakışta bu ifadeler arasında bir zıtlık görünse de Akpınar Ahundzade'nin “Fars taifesi” ifadesiyle Güney Azerbaycan'da yarı göçebe halde yaşayan Türkmen kabileleri kastettiğini söyler. Ayrıca Ahundzade'nin torunun verdiği bilgiye göre yazarın soyunda karakul (zenci) karışığı varmış. Ahundzade'nin annesinin büyük babası, Nadir Şah'ın zamanında İran'dan Nuha şehrine vergi toplamak için gönderilmiş Muzaffer adlı bir zenciymiş. Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 24-25.

cezalandırması nedeniyle askerlerin komutanı Bakülü İbrahim Han, Mirza Muhammed Taki'yi Tebriz'deki saltanat naibine şikâyet eder, bunun üzerine Muhammed Taki görevinden azledilir, ayrıca 12.000 tümen değerindeki emlaki müsadere edilir. Bu hadiseden sonra Mirza Muhammed Taki, ailesini Hâmine'de bırakarak ticaret maksadıyla Kuzey Azerbaycan'ın Şeki şehrine gelir. Burada yerleşen Mirza Muhammed Taki, 1811 yılında tanınmış din adamı Ahund Hacı Ali el-Asgar'ın⁵⁴ kardeşi kızı Nane Hanım'la⁵⁵ nikâhlanarak ikinci evliliğini yapar ve bu nikâhtan Mirza Fethali dünyaya gelir.⁵⁶

Ahundzade'nin doğum tarihi hakkında birbiriyle çelişen üç farklı vesika vardır. Birincisi, “Şeki Ruhani İdaresi'nin 1836'da verdiği “yaş şahadetnamesi”dir ki burada doğum tarihi 12 Recep 1229 (30 Haziran 1814) olarak gösterilmiştir.⁵⁷ İkincisi, Ahundzade'nin uzun yıllar hizmet ettiği resmi daireden verilen hizmet belgesinde yazılı olan 1811 tarihidir. Bu belge Ahundzade'nin ölümünden 10 gün sonra oğlu Reşit Bey'in isteği üzerine verilmiştir.⁵⁸ Üçüncüsü ise bizzat Ahundzade'nin kendisinin tertip ettiği (1874) “Kolonel Mirza Feth Ali Ahundzade” adlı farsça biyografidir. Burada doğum tarihi 1812 olarak kaydedilmiştir. Bu konuda genel olarak kabul edilen görüş Ahundzade'nin kendisinin de otobiyografisinde belirttiği üzere 1812 tarihinde doğmuş olmasıdır.⁵⁹

Mirza Fethali, daha küçük yaşta iken babasından ayrılmış ve annesinin amcası olan Hacı Ali Asgar'ın himayesi ve terbiyesi altında yetişmiştir. Şöyle ki 1814 senesinde Mirza Muhammed Taki'nin hamisi olan Şeki hâkimi Cafer Kulu Han vefat ettikten sonra İran'dan gelme muhacirlerle beraber iki yaşındaki Fethali de babası ve annesi ile birlikte Hâmine'ye gelir. Dört sene burada kaldıktan sonra Nane Hanım'la Muhammed Taki'nin diğer karısı arasındaki geçimsizlikten dolayı Nane Hanım kocasının izniyle onu bırakıp oğlu ile beraber 1818 yılında Güney Azerbaycan'ın Karadağ bölgesine bağlı Horand köyünde yaşayan amcası Hacı Ali Asgar'ın yanına gitmeğe mecbur kalır. Böylece Fethali bu günden sonra

⁵⁴ Muhammed Şah Kaçar'ın bir fermanında kendisinden “âlimlerin âlimi” olarak bahsedilen Ahund Hacı Ali el-Asgar, bilgili bir din âlimi idi. Rus istilasına kadar Şeki hanlarının himayesinde bulunmaktaydı. Ahundzade'nin yetişmesi için gayret sarf etmiş, eğitim ve terbiyesiyle meşgul olmuştur. Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 25.

⁵⁵ Ahundzade'nin annesi Nane Hanım'la ilgili elimizde fazla bilgi yoktur. Büyük ihtimalle Nane Hanım küçük yaşlarında babasını ve annesini kaybetmiş ve amcası Hacı Ali el-Asgar'ın himayesi altında yaşamıştır. Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 4.

⁵⁶ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 4; III, 215, 221.

⁵⁷ Ali Sultanlı, Aziz Mir Ahmedov, Kamal Talibzade, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakü, 1960, II, s. 185.

⁵⁸ Feyzullah Kasımzade, *M.F. Ahundov'un Hayat ve Yaratıcılığı*, Bakü, 1962, s. 30.

⁵⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 215; Ahundzade'nin doğum tarihi konusundaki tartışmalar ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Kasımzade, *Ahundov'un Hayat ve Yaratıcılığı*; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 26.

bir daha babasını göremez.⁶⁰ Ahundzade on iki yaşına kadar Horand'da, daha sonra ise Ünküt kışlağının Velibeyli obasında yaşamıştır.⁶¹

2. İlk Eğitimi

Horand Fethali'nin ilk tahsilini gördüğü yerdir. Fethali daha önce Hamne'de iken babası Mirza Muhammed Takı tarafından medreseye gönderilmiş, ancak eğitimin zorluğundan dolayı dersleri kavrayamamış hatta mektepten kaçmış ve okumaktan nefret etmişti.⁶² O, 1819 yılında yedi yaşında iken Horand'da eğitime başlar. Annesinin amcası Ali el-Asgar Fethali'nin bir din âlimi olarak yetişmesi için gayret sarf etmiş, ona Kuran-i Kerîm, Arapça ve Farsça grameri dersleri vermiş, aynı zamanda tanınmış âlimlerden dersler almasına yardımcı olmuştur. Ağa Mehmed Şah Kaçar'ın fermanında “âlimu'l-ulemâ” diye adlandırılan Ali el-Asgar, İslami ilimlerde seçkin ve faziletli bir şahsiyet idi. Rus istilasına kadar Azerbaycan Hanlarının hizmetinde ve himayesinde bulunan Ali el-Asgar Mirza Fethali'ni oğulluğa kabul etmiş, bundan dolayı Fethali halk arasında “Hacı Ali el-Asgar'ın oğlu” ya da “Ahundzade” olarak tanınmıştır.⁶³

Ahundzade on üç yaşına kadar (1825) Karadağ eyaletine bağlı Horand ve Ünküt kasabalarında yaşar. 1825 senesinde Ahund Ali el-Asgar'ın büyük kardeşi Ünküt'e gelerek tüm aileyi beraberinde Kuzey Azerbaycan'ın Nuha (Şeki) şehrine götürür. Böylece Fethali doğduğu yer olan Nuha'ya geri döner. Ali el-Asgar ise kendi ailesi ile birlikte önce Gence'ye gider, daha sonra 1826'da başlayan İran-Rusya savaşı (1826-1828) sonucunda kötü günler yaşaması ve tüm servetini kaybetmesi üzerine Nuha'ya dönmeye mecbur kalır. Ahundzade'nin belirttiğine göre Ali el-Asgar Nuha'ya döndükten sonra da onun eğitimine özen göstermiş, Arapça ve Farsça öğrenmesine yardımcı olmuştur.⁶⁴

⁶⁰ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin girişi, I, s. 5; III, 215; Bu hadiselerle ilgili daha fazla bilgi için Ahundzade'nin torunu (kızının kızı) Mahmanzar Kaçar'ın “Mirza Fethali Hakkında Hatıralar” başlıklı yazısına bk. M.F. Ahundov, *Makaleler Mecmuası*, Bakü 1962, s. 313-316.

⁶¹ Ahundzade, *Eserleri*, II, 258. Nadir Memmedov Ahundzade'nin Horand'da on üç yaşına kadar kaldığını söyler. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin girişi, I, s. 5.

⁶² Ahundzade “yeni alfabe” projesi için yazdığı önsözde (bk. *Eserleri*, III, 15) Arap harflerinin zorluğunu göstermek için anlattığı bu hadisede medreseye başlama tarihini sekiz yaş olarak kaydeder. Ancak Hamne'den altı yaşında ayrıldığını ve bu tarihten sonra bir daha babasını görmediğini dikkate aldığımızda bu yaşın sekiz değil beş-altı olduğu söylenebilir.

⁶³ Ahundzade, *Eserleri*, III, 215-216; Mehrdad Kia, “Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the İslamic World”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, No. 3, (Jul., 1995), s. 423.

⁶⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, 216; Kia, “Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization”, s. 423.

1832 senesinde⁶⁵ Ali el-Asgar Mekke'ye giderken Mirza Fethali'yi kendisiyle beraber Gence'ye götürüp oradaki din âlimlerinden Molla Hüseyin Pişnamazzâde'nin yanına bırakmıştır. Molla Hüseyin ona mantık ve fıkıh okutmuştur.⁶⁶ Ali el-Asgar niyeti Mirza Fethali'yi kendisi gibi din âlimi (ahund) olarak yetiştirmekti. Gence'de kaldığı sırada, kendisinden aynı zamanda hüsnühat (nesta'lik) öğrendiği Azerbaycan'ın önde gelen şairi Mirza Şefi' Vâzıh'la tanışması Ahundzade'nin hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Kendisine “metâlib-i irfâniye”yi telkin eden⁶⁷ Mirza Şefi' Vâzıh O'na dini eğitimi bırakıp modern eğitime yönelmesi hususunda nasihatta bulunur. Ahundzade Vâzıh'la arasında yaşanan bu olayı kendi otobiyografisinde şu şekilde anlatır:

“Gence mescidinin hücrelerinin birinde bu vilayet ahalisinden Mirza Şefi' adlı birisi yaşıyordu. Bu adam muhtelif ilimlerden başka nesta'lik hattını da çok güzel yazıyordu... Ben ikinci babamın buyruğu üzere her gün bu şahsın yanına gelip nesta'lik hattını çalışıyordum. Böylece, gitdikçe benimle bu muhterem şahıs arasında ülfet ve ünsiyet hâsıl oldu. Bir gün bu muhterem şahıs bena sordu ki, “Mirza Fethali, (İslami) ilimleri tahsil etmekten maksadın nedir?” Cevap verdim ki, “Din adamı olmak istiyorum.” Dedi: “Sen de riyakâr ve şarlatan mı olmak istiyorsun?” Şaşırp kaldım ve hayret ettim ki, bu nasıl sözdür? Mirza Şefi' benim halime bakarak dedi: “Mirza Fethali, ömrünü bu kara gürûhun içerisinde zayi etme. Kendine başka bir meslek seç.” Ona din adamlarına nefret etmesinin sebebini sorduğumda, o güne kadar benim için gizli kalan meseleleri anlatmaya başladı. İkinci babamın Hacdan geri dönmesine kadar Mirza Şefi', irfanın bütün meselelerini bana telkin etti ve gözümün önünden gaflet perdesini kaldırdı. Bu hadiseden sonra din adamı olmaktan nefret ettim ve önceki (ruhani olmak) niyetimi değiştirdim.”⁶⁸

⁶⁵ Mirza Bala Ahundzade'nin Gence'ye geliş tarihini 1833 olarak kaydeder. Fakat diğer kaynaklarda bu tarih 1832 olarak kaydedilmektedir. Bk. Mirza Bala, “Fethali Ahundzade”, IV, 577.

⁶⁶ Ahundzade, *Eserleri*, III, 216; Haydar Hüseyinov, “Mirza Fethali Ahundov”, *Azerbaycan'da XIX. Asr İçtimai ve Felsefi Fikir Tarihinden*, Bakü: Şark-Garb, 2007, s. 172.

⁶⁷ Hamid Algar Vâzıh'ın Ahundzade'yi sufizimle tanıştırdığını, ancak bu tanışıklığın yüzeysel olabileceğini ifade eder. Bk. *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley: University of California Press 1973, s. 79.

⁶⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 216-217; Hamid Algar, “Akundzâda”, *EIr.*, I, 735; Yurtsever, *Mirza Fethali Ahundzade'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 8-9; Kia, “Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization”, s. 423-424; Ahmet Caferoğlu, “Mirza Şefi' Vâzıh'ın, Fethali üzerinde etkisinin açık olmadığını ve bu hususta otobiyografisinde her hangi bir bilginin bulunmadığını söylemesi (bk. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1933, II, s. 438) gerçeye aykırıdır. Çünkü Ahundzade Gence'ye gelinceye kadar Arapça, Farsça dışında bir şey bilmediğini, dünyadan habersiz olduğunu ve kendisinin din adamı olmak fikrinde olduğunu, ahund olmak niyetinin sonradan değiştiğini kendi otobiyografisinde dile getirmiş ve kendisi Mirza Şefi' Vâzıh'ın etkisinde kaldığını otobiyografisinde kendisi açıkça ifade etmiştir.

Hacı Ali el-Asgar Mekkedden döndükten sonra Ahundzade tekrar Şeki'ye dönmüş, burada başta Şeyh Bahâî'nin (1031/1662) *Halâsatu'l-hisâb*'ı⁶⁹ olmak üzere bazı Arapça kitaplar okumaya devam etmiştir. Bu sırada Şeki'de Türkler için Rus mektebi açılmış, babasının izni ile bu okulda 1833'de eğitim almaya başlamıştır. Ancak yaş sınırından dolayı Ahundzade mektebe sadece bir sene devam edebilmiştir. Bir seneye yakın Şeki'de kalan Ahundzade daha sonra Ali el-Asgar ile birlikte Tiflis'e gitmiştir.⁷⁰

3. Tiflis Hayatı ve Fikri Gelişimi

Ahundzade'nin 1834 yılında Hacı Ali el-Asgar ile birlikte Tiflis'e gelişi hayatında yeni bir safha teşkil eder. Ahundzade'nin verdiği bilgiye göre amcası Ali el-Asgar, Kafkasya umumi valisi Baron Rozen'e (1781-1841) bir dilekçe yazarak Ahundzade'yi şark dilleri mütercimi olarak işe almasını ve kendisine Rusca'sını geliştirmek için Rus kâtibi bir hoca tayin edilmesini rica eder. Hacı Ali el-Asgar'ın bu isteğini olumlu karşılayan vali, Genel Valilik'te mütercim olarak çalışan ünlü yazar ve tarihçi Abbaskulu Bakühanlı'nın başkanlığında yapılan sınavı geçtikten sonra Ahundzade'yi “Şark dilleri mütercimi şagirdi” olarak işe alır, hatta ona Rusça öğretmesi için hususi bir memur da görevlendirir.⁷¹

Daha önce Fethali olarak bilinen yazar, devlet memuriyetine girince, yazı ve vesikalarda isim ve soyismini “Mirza Fethali Ahundov” veya “Mirza Fethali Ahundzade” olarak kaydeder. İsmiinin önündeki “Mirza”, 1920'lere kadar Azerbaycan'da belli düzeyde eğitimi olan ve yazı işleriyle uğraşanlara verilen bir lakaptı. Fethali'nin “Ahundov” (Ahundzade) şeklindeki soyismini ise annesinin amcası Ahund Hacı Ali el-Asgar'a duyduğu derin saygıdan dolayı “ahund” sözüne nisbetle aldığı söylenir.⁷²

Memuriyeti sırasında Rusçasını kısa zamanda ilerleten Ahundzade, altı ay sonra “Şark dilleri mütercimi” vazifesine terfi edildi.⁷³ Burada Tatar (Azerbaycan türkçesi), Türk, Fars, Arap dilleri⁷⁴ üzere mütercim olarak çalışan Ahundzade, mektuplarında yaptığı işle ilgili

⁶⁹ Yazarı Bahâeddin Âmilî'ye nisbetle *er-Risâletü'l-Bahâ'îyye* olarak da bilinen bu eser, 18. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının birçok bölgesinde hesap, cebir ve misâha alanında ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser hakkında daha fazla bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Hulâsatu'l-hisâb”, *DİA*, XVIII, 322.

⁷⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 217.

⁷¹ Ahundzade, *Eserleri*, I, neşreden giriş, 6, III, 217; Kia, “Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization”, 424.

⁷² Ahundzade, *Eserleri*, I, neşreden giriş, 6.

⁷³ F. Kasımzade, *Mirza Fethali Ahundov'un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 44-45.

⁷⁴ Ahundzade'nin kendi ifadelerinden hareketle Arapçasının bu dönemde özellikle o dilde yazılan şer'î kitapları çevirecek kadar iyi olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü 31 Haziran 1843 tarihli Kafkasya umumî valisi Vasilkovski'ye yazdığı bir mektubunda; kendisinden dini ahkâmla ilgili *Şerâ'i'u'l-İslâm* adlı eserin Rusca'ya

verdiği bilgilerden de anlaşılacağı üzere diplomatik yazışmaların kaleme alınması, mahkeme evrakları ve çeşitli kanunların çevrilmesi gibi çok önemli işlerde tercümanlık yapmıştır. Yazar sadece idari işlerle ilgili evrakları değil, aynı zamanda askeri ve siyasi mahiyetteki evrakların da çevirisini yapıyordu.⁷⁵

Aynı dönemden itibaren 1848 senesindeki Tahran elçiliği, 1863'deki İstanbul ziyareti ve resmi görevle Kafkasya'daki dolaşimleri dışında Mirza Fethali hayatının sonuna kadar Tiflis'te yaşar ve eserlerini de bu şehirde yazar.⁷⁶ Ahundzade'nin entelektüel gelişmesinde ve dünya görüşü üzerinde, Tiflis'de tanıdığı dostlarının ve muhitin büyük rolü olmuştur. XIX. yüzyılın ortalarında Tiflis Kafkasya genel valiliğinin merkezi olmakla beraber, tiyatrosu, okulları akademileri olan ve birçok dilde eserlerin basıldığı canlı bir kültür merkeziydi. Buraya Petersburg, Moskova, London, Paris, Berlin, Kahire gibi dünyanın farklı yerlerinden tüccarlar, siyasetçiler, yazarlar, şairler gelmekteydi. Mehrdad'ın ifadesiyle o dönemde Tiflis "Transkafkasya'nın entelektüel kalbi" durumundaydı. Ahundzade memuriyete başladığı Tiflis'te aydın bir çevre edinir. Onun Tiflis'deki dostları arasında Abbaskulu Bakühanlı, İsmayil Kutkaşanlı, Kasımbey Zakir, Aleksandr Çarçavadze, Grigoriy Orbeliani, Georgiy Tsereteli gibi Azerbaycanlı ve Gürcü edipler bulunmaktaydı. Bunlardan başka ünlü Rus şairi Y. P. Polonski, şarkiyatçı N. B. Hanıkov ve Adolf Berje, gazeteci ve etnograf N. T. Berdzenov, Ermeni yazarı Haçatur Abovyan, Kafkasya'ya sürgün edilmiş Polonyalı inkılapçı şair T. L. Tablostki de Ahundzade'nin tanıdığı ve görüştüğü kimseler idi. Yine Ahundzade İran'ın önemli entellektüellerinden yazar ve reformist Mirza Melkûm Han, meşrutiyetçi devlet adamı Mirza Yusuf Han, milliyetçi yazar Şahzade Celaledin Mirza ve başkalarıyla yakın dostluk ilişkileri kurmuş, uzun zaman karşılıklı mektuplaşmışlardır.⁷⁷

çevirisinin istenmesi üzerine bu tür kitapların kendisine has bir üslubunun bulunduğunu, dolayısıyla da çevirisinin zor olduğunu söyler. Şayet kitabın çevirisi zorunlu ise söz konusu kitabın öncelikle Arapça'yı iyi bilen birisi tarafından Farsça'ya çevrilmesini önerir; daha sonra kendisinin Farsca'dan Rusca'ya tercüme edebileceğini belirtir. (Bk. *Eserleri*, III, 21-22). Ancak daha sonraki dönemlerde Ahundzade'nin küçük hacimli de olsa bazı makalelerini Arapça yazdığı da bilinmektedir. Tercümesi istenen bu eser de muhtemelen Muhakkık Hillî'nin (ö. 676/1277) aynı adlı eseridir. Eser daha sonra Kazembeg tarafından Rusca'ya (I-II, Saint Petersburg 1862-1867) çevrilmiştir. Bk. Mazlum Uyar, "Muhakkık Hillî", *DİA*, XVIII, s. 40.

⁷⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III, 20.

⁷⁶ Hamid Algar, "Mirza Fethali Ahundzade", *DİA*, II, 186.

⁷⁷ Kasımbey, *Ahundov'un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 51-52; Algar, "Akundzâda", 735; Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I, 477; Kia, "Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization", s. 425-427; İraj Parsinejad, "Mirza Fath Ali Akhundzade (1812-1878)", *A History of Literary Criticism in Iran*, Maryland: IBEX Publishers, 2003, s. 41-42; Aziz Mirahmedov, "Arzular ve Hakikatler", *Kommunist Gazetesi*, 19 Ekim 1982.

Mirze Fethali Ahundzâde Tiflis'teki resmî görevinin yanında eğitim alanında da çalışmıştır. 1836-1840 yılları arasında Tiflis kaza okulunda Tatarca (Azerbaycan Türkçesi) ve Farsça dersler vermiştir. 1840'ta bu işten ayrılarak eski hocası Mirze Şefi' Vâzih'in bu işe tayin edilmesine yardımcı olmuştur. Bu dönemde Ahundzade Vâzih'in Tiflis'te kurduğu "Divan-ı Hikmet" adlı şairler meclisinin müdavimlerinden olur. 1836 senesinde öğretmenlik yaptığı Tiflis Jimnazı'nın direktörü olan Ermeni yazar ve gazeteci Haçatur Abovyan'ın, Ermeni edebi dilinin sadeleştirilmesinin gerekliliği ve Kafkas halkının kültürel ve politik yönden Rusya'ya tabi olmasının lüzumu hususundaki görüşlerinin Ahundzade üzerinde büyük etkisi olmuştur.⁷⁸ Ahundzade 1837'nin başlarında tanınmış Rus yazarı A. Bestujev (Marlinski) ile tanışır. Dekabrist sürgünü olan bu şahıs Ahundzade'ye Rus edebiyatı dersleri veriyor kendisi ise ondan Azerbaycan Türkçesi öğreniyordu. Bu derslerin etkisiyle Ahundzade Rus şairi Aleksandr Puşkin başta olmak üzere Rus edebiyatına büyük ilgi duyar. Bu tesirledir ki, Ahundzade Ocak 1837'de Puşkin'in düelloda öldürülmesi üzerine, *Poema-yi Şark der Vefat-ı Puşkin* (Puşkin'in Ölümüne Şark Poeması) adlı Farsça mersiyesini yazar. "Sabuhî" mahlası ile yazdığı bu şiiri nesir şeklinde Rusçaya çevirir ve Bestujev'e takdim eder. Bestujev'in manzum hale getirdiği şiir *Moskovskiy Nablyudatel* dergisinde Mart sayısında yayımlanır. Şiir devrin Rus edebî muhitinde büyük ilgiyle karşılanmıştır.⁷⁹

Ahundzade memuriyeti sırasında sık-sık çeşitli görevler sebebiyle Kafkasya'ya seyahat etmiş, geçici askeri vazifelerde bulunmuş ve Rus-Türk, Rus-İran sınır görüşmelerine mütercim olarak katılmıştır.⁸⁰ Ahundzade, 1837 senesinde Baron Roze'nin yanında şark dilleri mütercimi olarak Abhazistan üzerine gönderilen Rus ordusunda iştirak etmiştir. Yine 23 Mart 1840 yılında Osmanlı ile Rusya arasındaki sınır ihtilaflarını araştıran komisyonda çalışmış ve bunun için teşkil olunmuş Rus heyetine, kurmay Yüzbaşı Nemiroviç Dançenko'nun mütercimi olarak dâhil edilerek Guriya'ya gönderilmiştir. Aynı senenin Aralık ayında Yüzbaşı Putjonin'le birlikte Astara'ya geçmiş ve İran hududundaki kaçakçılık işlerini takip eden heyette görev almıştır.⁸¹

Ahundzade 1845'te bilinmeyen bir sebeple işten çıkarılır. Bir yıl boş kaldıktan sonra teğmen rütbesiyle tekrar işe alınır. 1846'da Rusya ile İran arasındaki diplomatik görüşmelere

⁷⁸ Algar, "Mirza Fethali Ahundzade", 186; a.mlf., "Akundzâda", 735-736.

⁷⁹ Algar, "Mirza Fethali Ahundzade", 187; "Mirza Fethali Ahundov", ASA, I, 497; Yavuz Akpınar, "Mirza Fethali Ahundzade", TDEA, I, 2002, s. 213; Bu şiir için bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 216-219.

⁸⁰ Beyler Memmedov, "M. F. Ahundov'un Namelum Tercümesi", *Edebiyat ve İncesenet Gazetesi*, Haziran 1985, sy. 24, s. 14.

⁸¹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 54; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 33.

katılır. İran hükümeti tarafından 3. dereceli Şir-u Hurşid nişanıyla ödüllendirilir. 1848’de yeni tahta çıkan İran hükümdarı Nasıruddin Şahı tebrik amacıyla İran’a giden Rus heyetine tercüman olarak iştirak eder ve 7 Mart 1849 tarihine kadar İran’da kalır. Bu vesileyle İran’ın birçok yerlerini görme fırsatı bulur. Bu sırada Hamne kasabasına giderek üvey kız kardeşleriyle de görüşür. Bu geziler onun düşüncesinin oluşmasına katkının yanında, daha sonra yazacağı eserlerinin konusunada da etkili olmuş ve İran’da gördüklerinden oldukça yararlanmıştır.⁸²

Ahundzade, 1851’de Peterburg’daki Rus Coğrafya Cemiyet’inin Kafkasya şubesine üye kabul edilir. Sonrasında Kafkaz Arkeografi Komisyon’unun araştırmalarına katılır.⁸³ 1857’de Revan’a gönderilerek oradaki vilayet ve kaza idarelerinin teftişine katılır. 1858 senesinde Kafkasya genel valiliği baş mütercimliğine atanır. O zamanki Rus devlet sisteminde, memurlara da askerler gibi çeşitli rütbelere verilmekteydi. Ahundzade Kafkasya Genel Valiliği’de sırasıyla Teğmen (Poruçik), Kurmay Yüzbaşı (Ştabs-Kapitan), Yüzbaşı (Kapitan), Binbaşı (Mayor), Yarbay (Podpolkovnik) ve Albay (Kolonel/Polkovnik) rütbelerine terfi etmiştir. İşinde başarılı hizmetler gösterdiğinden Ahundzade zaman zaman çeşitli nişan ve mükâfatlarla taltif edilmiştir. 1859’da Türkiye-Rusya arasındaki diplomatik temaslarda kendini gösteren başarılı tercümanlığı nedeniyle Rus devletinin Müslüman memurlar için tesis etmiş olduğu 3. dereceli “Mukaddes Anna” nişanıyla, 1866’da görevindeki başarısından dolayı 3. dereceden “Mukaddes Stanislav” nişanları ile taltif edilmiştir.⁸⁴

1849-1851 yılları arasında Ruslar Tiflis’te bir tiyatro binası inşa ettirmekteydi. Bu dönemde Kafkasya Umumi Valisi Knyaz Vorontsov,⁸⁵ Ahundzade’yi tiyatro eserleri yazmaya teşvik eder. Bunun üzerine Ahundzade 1850-1855 yılları arasında hiciv yönü ağır basan altı komedi yazar. Müslümanlar arasında ilk tiyatro oyunu yazarı olarak bilinen Mirza Fethali, 1850 yılında ilk komedisi olan *Hekâyet-i Mollâ İbrahimhalil Kimyâgeri* kaleme alır. Bunu aynı yıl yazdığı *Hekâyet-i Müsyö Jurdan Hekîm-i Nebâtât ve Derviş Mesteli Şah*

⁸² Yusuf Gedikli, “Mirza Fethali Ahundzade (1812-1878)”, *Yedi İklim*, Kasım 1992, IV, sy. 32, s. 51.

⁸³ “Mirza Fethali Ahundov”, ASA, I, 496.

⁸⁴ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 6; Kasımzade, *Ahundov’un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 67; Yusuf Gedikli, “Mirza Fethali Ahundzade”, s. 51; Akpınar, “Mirza Fethali Ahundzade”, 213.

⁸⁵ Bu zata karşı olan hislerini yer yer eserlerinde açıkça ifade eden Ahundzade, yazdığı altı komedisini de Vorontsov’a takdim etmiştir. Bu konuda otobiyografisinde: “Baron-Rozen’den sonra benim ikinci nimet verenim Knyaz Vorontsov’dan hususen razıyım. Çünkü bu akıllı emirin iltifatı sayesinde bende yazarlık ruhu oluştu. Azerbaycan Tütçesinde altı komedi yazıp O’na bu hakta bilgi verdim. Onun tarafından büyük takdirle karşılaştım. Bu hayırsever emirin yaptırdığı Tiflis tiyatrosunda benim *Temsilat*’ım oynandı. Tiyatro salonunda onlardan övgüler duydum.” Bk. *Eserleri*, III, 217-218.

Câdûkun-i Meşhur takip eder. 1851’de *Hekâyet-i Vezir-i Hân-ı Lenkaran* ve *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan*’ı, 1852’de de *Sergüzeşt-i Merd-i Hasis*’i (*Hacı Gara*) kaleme alır. Üç sene sonra, yani 1855’de *Murâfaa Vekillerinin Hekâyeti*’ni yazar. 1857 yılında ise ilk modern Azerbaycan hikâyesi olan *Hikâyet-i Yusuf Şah* veya *Aldanmış Kevâkib*’i kaleme alır. Yazar bu komedilerini Tiflis’te 1859 yılında *Aldanmış Kevâkib* adlı hikâyesi ile birlikte *Temsilât* adıyla Türkçe olarak bastırır.⁸⁶

4. İstanbul’a Seyahati

Ahundzade 1850’li yılların ikinci yarısından itibaren fikri hayatının en önemli hadiselerinden birini teşkil eden Arap harflerinin ıslahına yönelik bir Alfabe projesi üzerinde çalışmaktaydı. Farsça olarak hazırladığı bu layihasını bitirdikten (1857) sonra başta Osmanlı olmak üzere İran ve Rusya’nın ileri gelen devlet adamlarına göndermiştir. Bundan başka Ahundzade, 1858 tarihli Hüseyin Nizamüddeve’ye yazdığı bir mektubunda belirttiğine göre söz konusu layihasını Avrupa’nın beş önemli devletine de göndermiştir.⁸⁷ Yaptığı bu çalışma ile ilgili 12 Kasım 1857 tarihinde Osmanlı Devleti’ne müracaatta bulunur. 28 Mart 1860’da Akademik Dorn’a yazdığı bir cevap mektubundan öğrendiğimize göre Ahundzade, aynı senenin güz döneminde İstanbul’a gitmeye niyetlenir.⁸⁸ Ancak bu niyetini 1863’e kadar gerçekleştiremez.

Ahundzade, 23 Nisan (bazı kaynaklara göre 30 Nisan) 1863’te Kafkasya Umumi Valiliğine müracaat ederek İstanbul’a gitmek istediğini ve sebebini bildirir. Kendisine iki aylık maaş ve izin verilmesini ayrıca yol masraflarının karşılanmasını talep eder.⁸⁹ İsteği kabul edilince aynı senenin Mayıs (Haziran) ayında Tiflis’ten ayrılır. Batum yolu ile İstanbul’a hareket eder. Batum’da İstanbul’a gideceği gemiyi beklemek için 14 gün kalır ve Kadem Efendi adlı bir şahsın misafiri olur. Ahundzade, İstanbul’daki seyahati sırasında bazı notlar tutmuştur. Bu notlardan İstanbul’da kimlerle görüştüğünü, neler yaptığını, layiha hakkında kimlerin neler düşündüğünü öğreniyoruz.⁹⁰

Batum’dan Trabzon’a gelen Ahundzade, burada şehrin valisi Mehmet Emin Paşa ile görüşür, *Temsilât*’ını ve Alfabe layihasının bir nüshasını ona verir. Paşa, İstanbul’daki

⁸⁶ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin girişi, I, 8: Akpınar, “Mirza Fethali Ahundzade”, s. 213.

⁸⁷ Ahundzade söz konusu layihasını Osmanlı ve İran devletleri dışında, Doğu dilleri ile ilgili araştırma merkezleri ve şarkiyatçıların bulunduğu Rusya, Almanya, Avusturya, Fransa ve İngiltere de göndermiştir. *Eserleri*, III, 39-40, ayrıca bk. 45-46, 58.

⁸⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 32-33, 53.

⁸⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 58, 218.

⁹⁰ Bu notlar “Özel Notlar” başlığı altında eserinde yer almaktadır. Bk. *Eserleri*, III, 60-66.

Sadrazam Fuat Paşa ve Hariciye Nâzırı Ali Paşa'ya mektup yazarak Ahundzade'ye yardımcı olmalarını istirham eder. İstanbul'a gelince Ahundzade, Tiflis'teki konsolosluğu sırasında tanımış olduğu Mirza Hüseyin Han'ın evine yerleşir. 1868 yılında Mirza Hüseyin Han'a yazmış olduğu mektubundan anlıyoruz ki, İstanbul'a gelmesinde İran konsolosluğunu olan bu şahsın büyük rolü olmuştur.⁹¹ Daha önce İran'ın Tiflis'teki konsolosluğunu olan Mirza Hüseyin Hanla Ahundzade'nin İstanbul'da arası bozulur. Otobiyografisinde belirttiğine göre Mirza Hüseyin İstanbul'da Ahundzade'ye hiç iyi davranmaz, Osmanlı bakanlarına, Ahundzade'nin İslam dini ve Osmanlı devletinin düşmanı olduğunu söyler.⁹² Bu iddia Osmanlı idarecilerinin Ahundzade'ye başlangıçta gösterdikleri yakınlık ve samimiyetin azalmasına sebep olur.

Kafkasya Umumi Valisi, Grandük Mihail'in veziri Kruzenştern İstanbul'daki Rus sefirine bir mektup yazarak, alfabe meselesi hususunda İstanbul'da Ahundzade'ye gereken yardımın gösterilmesini rica eder. 15 Temmuz 1863 (28 Muharrem 1280) tarihinde Rus hariciyecisi Albay Bogoslavski, Mirza Hüseyin Han'ın evinden Ahundzade'yi alıp hariciye nazırı Ali Paşa'nın evine götürür. Ali Paşa ile görüşen Ahundzade, kendisine "Temsilat"ını ve "Yeni Alfabe'nin bir örneğini takdim eder. Ahundzadenin belirttiğine göre Ali Paşa söz konusu projeyi beğenir. Daha sonra Ahundzade Osmanlı Devleti'nin o dönemki sadrazamı Fuad Paşa'yla görüşür. Alfabenin lüzumu hakkında ona bazı gerekçeler sunar. Paşa Ahundzade'nin bu görüşlerini hoş karşılar.⁹³ Fuat Paşa'nın emriyle Alfabe Layihası Münif Paşanın başkanlığındaki imparatorluğun başlıca ilmi merkezi olan "Cemiyet-i İlmiyyey-i Osmâniyye"de Ahundzade'nin de katıldığı toplantısında müzakere edilir. Ahundzade burada Münif Efendi'yle (hariciye nezareti baş mütercimi) görüşme fırsatı da bulmuştur. Sonuç olarak Cemiyet, teklif edilen alfabeyi inceler ve layihayı genel olarak olumlu karşılamış, *Temsilat*'ın da Türkiye Türkçesine çevrilerek yayınlanmasına karar verir.⁹⁴ Sultanın fermanıyla Mirza Fetali Ahundzade dördüncü dereceli "Mecidiye" nişanıyla mükâfatlandırılmıştır.⁹⁵ Ancak alfabe ıslahı ile ilgili düşüncesi bir yere kadar ilgi gördüyse

⁹¹ Ahundzade mektubunda sitemkâr bir tarzda şöyle der: "Benim İstanbul'a gelmek gibi bir düşüncem yokdu. Siz bana mektup yazarak ısrar ve tekitle rica ettiniz ki, alfabemi alıp İstanbul'a geleyim ve sizde misafir olayım." Bk. *Eserleri*, III, 83-84.

⁹² Ahundzade, *Eserleri*, I, 234, III, 218-219.

⁹³ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 60-61, 218.

⁹⁴ Fakat *Temsilat* şimdiye kadar Türkiye'de neşredilmemiştir. Yazar, 1870 senesinde Münif Paşa'ya gönderdiği bir mektubunda sözü *Temsilat*'a getirerek: "Bir de Cenabınız bana söz vermişsiniz ki, Türkçe çap edilmiş eserlerimi Osmanlı diline tercüme ettirip, neşr edeceksiniz. Bu vaadiniz henüz netice vermemiştir. Son zamanlarda işitiyorum ki, İstanbul'da tiyatro binası inşa ediliyor. Eğer böyle olsa benim eserlerimin o tiyatrodaki sahneye konulması münasip bir iş olur. Bu hususta bana yazıp bildirmenizi rica ediyorum." der. Bk. *Eserleri*, III, 98.

⁹⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III. s. 218.

de umduğu şekilde kayda değer bir destek görmedi. Yeni Alfabenin kısmen ve deneme mahiyetinde kullanılması temennisi dahi kabul edilmedi. Bu sebeple yazar iki aya yakın kaldığı İstanbul'dan hayal kırıklığı ile Tiflis'e döndü.⁹⁶

5. Ömrünün Son Yılları

Ahundzade İstanbul'daki bu başarısızlığa rağmen Tiflis'e döndükten sonra da alfabe meselesiyle uğraşmaktan vazgeçmez. Bu konudaki çabasını Petersburg ve Paris şarkiyatçılarına, İran'ın bir kısım ileri gelen şahsiyetlerine mektuplar yazarak devam ettirir. Bütün bu çabaların sonuç vermediğini anlayan yazar, ulaştığı kanaati otobiyografisinde şöyle ifade eder: “Bir süre sonra, İslam dininin ve bağnazlığın yeni bir alfabe ve Müslüman halklarının medenileşmesi düşüncesinin gerçekleşmesine engel olduğuna inanarak ve bu dinin temellerini sarsma, bağnazlığa darbe indirme, Asya halklarını derin uykularından uyandırma, diğer yandan da İslam dininde “protestanlığın” gerekliliğini gösterme isteğine kapılan ben, *Kemâlüddevle*'yi yazmağa başladım.”⁹⁷ Ahundzade, İslam dini ve toplumla ilgili yer yer sert eleştirilerini dile getirdiği *Kemâlüddevle Mektupları* adlı bu eseri önce Azerbaycan Türkçesiyle kaleme almış (1866/67), daha sonra dostu Mirza Yusuf Han'la Farsçaya, Adolf Berje ile birlikte de Rusça'ya çevirmiştir.⁹⁸

1850'lerden sonra felsefeyle ciddi şekilde uğraşan Ahundzade 1850-1870 yılları arasında daha çok materyalist düşünce mahsulü olan eserleri, İngiliz ve Fransız tarihi ile ilgili kitapları okur. Yazar, D. Hume, Voltaire, Montesquieu, Newton gibi batı düşünürlerinin yanında İbn Haldun, Mahmut Şebüsteri, Mevlana gibi düşünürlerin şark klasikleriyle de ilgilenir. Aynı zamanda Lomonosov, Derjavin, Karamzin, Griboyedov,

⁹⁶ Bazı Azerbaycanlı edebiyat tarihçilerinin göre Ahundzade İstanbul'da Osmanlı idarecileri tarafından ilgisizlikle karşılanmış ve yeterince takdir edilmemiştir. Akpınar bu kanaatte olan çok fazla insanın bulunduğunu ve bu durumun hissi davranmaktan kaynaklandığını ifade eder. Ona göre “Yüzyılların ananesinin hâkim olduğu Halifelik Türkiye'si, aslında Ahundzade'nin teklifine kayıtsız kalmış değildir. Hükûmet daha münasip bir yol aramaktaydı. Reformatörümüzün de bizzat ikrar ettiği gibi kendi teklifi bütün meseleleri halletmiş değildir. Basma işindeki zorlukları ortadan kaldırmamış, yazıyı hiç de kolaylaştıramamıştır.” (bk. *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 39) Bununla birlikte Ahundzade layihasının kabul görmemesinden kaynaklanmış olacak ki mektuplarında yer yer Osmanlı yönetimine karşı eleştirilerde bulunur. Örneğin bir yerde şöyle der: “[Toplumdaki] bu cehalet ve bilgisizlik İslam alfabesinin zor olmasından dolayıdır. Bunu ortadan kaldırmanın da yolu İslam alfabesini değiştirmekten geçer. Ben bu çareyi Osmanlı devletinin başçılara anlattım, anlamadılar. Ne başlarında zekâ ne de yüreklerinde bir ateş vardır. (Bk. *Eserleri*, III, 126) Ayrıca Melkum Hana yazdığı diğer bir mektubunda “Siz öyle bir tedbir görün ki, yatmış Osmanlıları da oyadasınız. Eğer onlar sizin Alfabenizi beğenseler bu hedefe ulaşmak demektir.” der. (*Eserleri*, III, 88) Diğer bir mektubunda da Osmanlı nazırlarına karşı kalemlle savaşaçağını söyler. (Bk. *Eserleri*, III, s. 131, 135).

⁹⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 219-220.

⁹⁸ Eser hakkında daha fazla bilgi için bu çalışmanın eserler bölümüne bakınız.

Puşkin, Lermantov, Gogol, Belinski, Dobrolyubov gibi Rus şair, yazar ve düşünürlerini de okumuştur. Doğal olarak da fikirlerinin oluşmasında çok çeşitli kişi ve sebepler rol oynamış, özellikle maddeci düşünürlerin etkisi belirgin olmuştur.⁹⁹

1870’li yıllarda zihni çalışmalarla fazla meşgul olması, Alfabe layihasının ilgi görmemesi, *Kemaluddevle* eserinin neşrini gerçekleştirememesi ve bunun yanında çocuklarının ardarda ölmesi Ahundzade’nin sıhhatinin bozulmasına neden olmuştur. 1877’de kalp hastalığına yakalanan Ahundzade, 10 Mart 1878 tarihinde vefat etmiş, vasiyeti üzere Tiflis’te hocası Mirza Şefi’ Vâzih’in yanına gömülmüştür. İslamiyet hakkındaki görüşlerinden kaynaklanmış olacak ki Ahundzade’nin cenazesi üç gün evde kalmış, nihayet ailesinin ısrarı üzerine Molla Hüseyin cenazeyi defnettirmiştir.¹⁰⁰ Yazarın doğum tarihi gibi ölüm tarihi de ihtilaflıdır. Feridun Bey Köçerli, Ahundzade’nin ölüm tarihi olarak, 1911’de yazdığı *Mirza Fethali Ahundov* adlı eserinde 28 Şubat tarihini, *Azerbaycan Edebiyatı* adlı eserinde ise 28 May 1878 tarihini gösteriyor. Köçerli’nin bu eserini yeniden neşre hazırlayan Rukiye Kanberkızı ölüm tarihi üzerine bir dipnot koyarak, Köçerli’nin yanıldığını, bu tarihin 26 Şubat 1878 olduğunu belirtiyor.¹⁰¹ Abdürrahim Bey Hakverdiyev,¹⁰² Vahab Yurtsever¹⁰³ ve Mirza Bala¹⁰⁴ kaynak göstermeden 28 Şubat 1878 tarihini zikrederler. Feyzullah Kasımzade ise Ahundzade’nin ölüm tarihini 10 Mart 1878 olarak kaydeder.¹⁰⁵ Arşiv belgelerine dayanarak yazarın biyografisini hazırlayan Feyzullah Kasımzade’nin verdiği bu tarihin daha isabetli olduğu söylenebilir.

⁹⁹ Kasımzade, *Ahundov’un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 78-79; Yusuf Gedikli, “Mirza Fethali Ahundzade”, s. 52; Şahsi kütüphanesinde bulunan kitaplarla ilgili örnek bir liste için bk. Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 7.

¹⁰⁰ Söylendiğine göre din adamı olan Molla Ahmet Ahundzade’nin namazının kılınması teklifini kabul etmemiş, bunun sebebi olarak da yazarın din hakkındaki görüşlerini göstermiştir. (Bk. Abdürrahim Bey Hakverdiyev, “Mirza Fethali’nin Faciası”, *Seçilmiş Eserleri*, Bakü: Lider Neşriyyat, 2005, II, s. 336.) Yine Kasımzade’nin naklettiğine göre hayatının son günlerinde Ahundzade’nin ziyaretine gelen İsrail Bey Yadigarov’un “Mirza siz ne şekilde defnedilmenizi istediğiniz?” sorusuna, Ahundzade “Siz bilirsiniz ki, ben hiçbir dine inanmıyorum. Ölümlerin eziyetinden dirilerin nasıl kurtulacaklarının benim için bir önemi yoktur” şeklinde cevap verir. (Bk. Kasımzade, *Ahundov’un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 104) Mirza Bala, Ahundzade’nin cenazesinin dört hamal tarafından kaldırıldığını ve cenaze namazı kılınmadan defnedildiğini söyler. (Bk. Bala, “Fethali Ahundzade”, 579.)

¹⁰¹ Bk. Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, 404, 544; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 42.

¹⁰² “Mirza Fethali Ahundov’un Hayat ve Faaliyeti”, *Seçilmiş Eserleri*, II, s. 341, 345; Hakverdiyev başka bir yazısında ise bu tarihi 10 Mart olarak zikreder. Bk. “Mirza Fethali’nin Fâciası”, *Seçilmiş Eserleri* II, s. 335.

¹⁰³ *Mirza Fethali Ahundzade’nin Hayatı ve Eserleri*, s. 29.

¹⁰⁴ “Fethali Ahundzade”, s. 580-581.

¹⁰⁵ *Ahundov’un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 104.

6. Aile Hayatı ve Çocukları

Ahundzade 1842 senesinde Ahund Ali el-Asger'in kızı Tabu Hanımla evlenir. Fethali Tiflis'e yerleştikten kısa bir süre sonra manevi babası vefat eder ve kendisi babalığının ailesine de bakmak zorunda kalır.¹⁰⁶ Tabu Hanım'dan on üç çocuğu olur. Fakat bu çocuklardan sadece üçü hayatta kalır: Oğlu Reşid, kızları Seyrabeğim ve Nisa Hanım. Diğer çocukları çocuk yaşta vefat etmişler. Seyrabeğim 1866 senesinde Kaçar şehzadelerinden Behmen Mirza'nın oğlu Hanbaba Han'la evlenir. İki çocuğu olan kızı erken yaşta vefat eder. Ahundzade, torunlarının sıkıntı çekip üvey anne ile büyümesini istemediği için diğer kızı Nisa Hanımı da Hanbaba Han'la evlendirir.¹⁰⁷

28 Ocak 1854'de Tiflis'te doğan Reşit Bey, Tiflis klasik jimnazında 1863-72 yılları arasında eğitim aldıktan sonra, 1874'de babası tarafından Bürüksel'e mühendislik eğitimi alması için gönderilir. Babasının ölümünden sonra yaşadığı hastalık ve maddi durumunun kötü olmasından dolayı 1882'de eğitimini tamamlamadan Tiflis'e geri döner. Eğitimini daha sonra Petersburg'da tamamlar. Reşid Bey'in yaşadığı bazı ruhsal sarsıntı sonucunda 1911 senesinden önce intihar ettiği söylenir. Reşid Bey'in oğlu Fethali 1938 senesinde Sovyetler tarafından kurşuna dizilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 33.

¹⁰⁷ Kasımzade, *Ahundov'un Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 101-102; Ahundzade, *Eserleri*, III, neşredenin girişi, I, 9, ayrıca bk. 157, 200.

¹⁰⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 220; Celil Cavanşir, "Ahundov'un Oğlunun ve Nevesinin Kederli Taleyi", *Adalet*, 18 Aralık 2013, s. 5. (www.anl.az/down/meqale/adalet/2013/dekabr/342393.htm, erişim tarihi: 28.03.2015).

II. ESERLERİ

Ansiklopedik bir şahsiyet olan Ahundzade devrinin birçok sorunuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymuş, eleştirilerde bulunmuş, bazen de çözüm yolları göstermiştir. Bundan dolayı kaleme aldığı eserler de konu bakımından çeşitlilik gösterir. Edebiyat, tarih, coğrafya, din, felsefe vs. hakkında birçok eseri, komedileri, makale ve incelemeleri vardır. Ahundzade, edebi yaratıcılığa şiirle başlar. “Sebuhi” mahlasıyla yazdığı *Zamânedən Şikâyet* şiiri onun ilk eseri (tahminen 1832-1833) olarak kabul edilir. Bundan sonra 1837’de ünlü Rus şairi Puşkin’in ölümü münasebeti ile genç iken yazdığı *Şark Poeması* adlı Farsça mersiyesi onun basılı ilk şiiridir. Bunun dışında gazel, tecnis, manzum hikâye, manzum mektup, hiciv türlerinde başka şiirler kaleme alsa da, yazarın şiir yaratıcılığı çok zengin değildir. 1850’li yıllardan sonra komediler yazmağa, 1860’lardan sonra da felsefi mahiyette olan *Kemâlüddevle Mektupları*’nı yazmağa yönelmiştir.

Ahundzade bunlardan başka fırsat buldukça çeşitli konular hakkındaki fikirlerini birer makale, deneme, tenkit, mektup olarak kaleme almıştır. Bunları Rusça, Farsça, Arapça ve Azerbyacan Türkçesinde yazmıştır. Ahundzade’nin fikirlerini, çeşitli meseleler hakkındaki görüşlerini öğrenmek açısından bu yazılar bize önemli ölçüde ipuçları vermiştir. Bu yazılarda edebi konulardan tutmuş, dini meseleler, felsefi bahisler, tarihi olaylar, coğrafi haberler hatta iktisadi konulara kadar çeşitli malumatlar vardır.¹⁰⁹

1. Edebi Eserleri

1.1. Komedileri

Ahundzade, 1850’ci yıllarda tiyatroya yönelmiş ve bu dönemde bir sıra tiyatro oyunu kaleme almıştır. Yazarın tiyatroya yönelmesinde 1849-1851 yılları arasında Tiflis’te yeni tiyatro binası inşa ettiren Kafkasya Umumi Valisi Knyaz Vorontsov’un teşviki yanında¹¹⁰ mizaç olarak sanata yatkınlığı ile tiyatroyu maarifçi düşüncelerini yayacağı bir alan olarak görmesinin de önemli payı vardır. Mizacı itibariyle eleştirel bir akla ve ince bir

¹⁰⁹ Ahundzade’nin eserlerinin tamamını görmek ve hakkında dünyanın farklı dillerinde yapılmış çalışmalar için bk. Emin Efendiyev, Zakire Aliyeva, *Mirza Fethali Ahundzade - 200 (Bibliyografik Gösterici)*, Bakü: Elm, 2012.

¹¹⁰ Nitekim Ahundzade bir mektubunda bu hususta şöyle der: “Tiflis’te tiyatro tesis olunduğu zaman birçok adamlarda edebiyata hususiyle dram sanatına büyük heves uyanmıştı. O zaman bende Tatar dilinde (Azerbaycan Türkçesinde) komediler yazma fikri uyandı. Ben yazdığım eserleri hem tatar lehçesinde, hem de bizzat kendi tercümemle Rusça olarak onun (Vorontsov’u kastediyor) mübarek, şöhretli adına ithaf ettim.” Bk. *Eserleri*, III, 31.

mizah anlayışına sahip olan Ahundzade,¹¹¹ çeşitli yazılarında tiyatronun eğitici amacı üzerinde ısrarla durmakta ve bu sanatın amacının “halkın ahlakını düzeltmek, okuyucuya veya seyirciye bir ders vermek” olduğunu belirtmektedir.¹¹² Bundan dolayı tiyatro Ahundzade’nin nazarında mesajını okuma yazma bilmeyen geniş halk kitlelerine sözle ulaştırmak için uygun bir araç rolü oynamaktaydı.¹¹³

Bununla birlikte Ahundzade’nin tiyatro eserleri yazmasında okuduğu Rus ve Batı Avrupalı tiyatro yazarlarının etkisi açıktır.¹¹⁴ Nitekim Ahundzade’nin Griboyedov, Lermantov, Puşkin, Ostrovski, Eristavi ve Gogol’un oyunları yanında Rusça tercümelerinden Moliere ve Shakespeare’in eserlerini de tanıdığı bilinmektedir.¹¹⁵ Hatta Batılılar Moliere’in eserleriyle olan tanışlığından dolayı onu “Azerbaycan Moliere”i olarak nitelerler. *Aldanmış Kevâkib* isimli hikâyesini Rusçaya çeviren P. Falev ise onu “Azerbaycan Gogol”u adlandırır. Hakverdiyev’a göre *Aldanmış Kevâkib* ve *Tebriz Vekilleri* (Murâfaa Vekillerinin Hekâyeti) komedilerinde Gogol, diğer komedilerinde ise Moliere’in etkisi daha çok hissedilir.¹¹⁶ Moliere’in *Tartuffe* ve *Cimri* eserlerinden esinlenerek onun *İbrahimhalîl Kimyager* ve *Hacı Kara* komedilerini yazdığı söylenir.¹¹⁷ Bununla birlikte söz konusu komedilerine baktığımızda yazarın yabancı kaynaklardan aldığı usulleri eserlerinde olduğu gibi vermediği, bunları yerli çevreden seçtiği canlı ve orijinal karakterlere başarıyla uygulayabildiği¹¹⁸ rahatça görülür.

¹¹¹ Ahundzade, *Eserleri*, neşredeninin girişi, I, 15.

¹¹² Ahundzade, “Mirza Ağa’nın Piyesleri Hakkında Kritika”, *Eserleri*, II, 178; Ayrıca bk. *Eserleri*, III, 81.

¹¹³ Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe*, s. 46-47. Yazar, 1868’de Mirza Hüseyin Han’a yazdığı bir mektubunda komedileri yazma amacını şöyle ifade eder: “...Ben kendi fikrimce bu gibi eserler (komedilerini kastediyor) yazmamı, halkımı sevmenin bir nişanesi olarak görüyorum. Çünkü bütün Avrupa halkları, insanların maişeti ve refatı hususunda böyle eserler yazmışlar ve bu sanatı insanların ahlakını güzelleştirmek işinde bir vasıta saymışlardır... Böyle yazıların devlete, saltanata, siyasete ve bütün halka zararı yoktur. İstihzaya alınanlar, halkın ayrı-ayrı fertleridir ve bu elbette, umum halk için ibret dersi olur.” Bk. *Eserleri*, III, 84; Başka bir yazısında ise komedileri yazmaktaki amacının kendi halkını Avrupa’da mamul olan dram ve tiyatro sanatı ile tanıştırmak olduğunu ifade eder. Bk. *Eserleri*, III, 108.

¹¹⁴ Nitekim yazarın kendisi bir mektubunda piyeslerini “Avrupa yazarlarının üslubunda” yazdığını açıkça ifade eder. Bk. *Eserleri*, III, 44.

¹¹⁵ Mehrdad Kia, “Women, İslam and Modernity in Akhundzade’s Plays and Unpublished Writings”, *Middle Eastern Studies*, vol. 34, No. 3 (Jul., 1998), s. 4.

¹¹⁶ Bununla birlikte Vahap Yurtsever Moliere’in dram sanatı ile Ahundzade’nin dram sanatı arasında bariz farkların olduğunu söyler. Ona göre “Moliere, kendi devrinin edebi çerçevesi içerisinde kalmış, zaman ve mekân vahdeti gibi bir takım suni kayıtların dışına çıkamamıştır. Onun içindir ki Moliere’in birçok tipleri mücerret ve tek taraflıdır. Hâlbuki Mirza Fethali hiçbir edebi kayıt ve kuyuda bağlı kalmayarak kendi komediyalarının kuruluşunu ve tiplerinin özelliğini Şekspir’e has bir serbestî ile tespit ve tasvir etmiştir.” Bk. *Mirza Fethali Ahundzade’nin Hayatı ve Eserleri*, s. 14.

¹¹⁷ Hakverdiyev, “Mirza Fethali Ahundov’un Hayat ve Faaliyeti”, s. 343.

¹¹⁸ Algar, “Mirza Fethali Ahundzade”, s. 187.

Ahundzade komedilerini Azerbaycan Türkçesinde yazsa da bunları 1859 yılına kadar bu dilde kitap halinde bastıramadı. Bunlar ilk defa Rusça olarak basılmıştır.¹¹⁹ Muhtemelen sansürden dolayı komedilerini bir taraftan Azerbaycan Türkçesinde yazarken diğer taraftan da Rusçaya çevirmekte idi. Rusça çevirilerini 1851-1856 yılları arasında Tiflis'teki *Kavkaz* gazetesinde neşretti. Komediler, kitap halinde ilk defa 1853'de Tiflis'te *Komedii Mirzı Fet-Ali Akhundova* ismiyle Rusça basılmıştır. Komedilerinin tamamının Azerbaycan Türkçesinde ilk neşri ise *Temsilât (Temsilat-ı Kapitan Mirza Fetalı Ahundzade)* adıyla *Aldanmış Kevâkib* hikâyesi ve "Fihrist-i Kitap" başlıklı giriş yazısı ile birlikte Maraşal Baryatinskiy'e ithafen 1859'da Tiflis'te yapılmıştır.¹²⁰ *Temsilat*'ın 1920'den sonra Azerbaycan'da birçok baskıları yapılmış, yazarın sağlığında neşredemediği bazı yazıları da bu baskılara alınmıştır.¹²¹ Ahundzade'nin piyeslerinin şöhreti sadece Kafkasya'yla sınırlı kalmamış, Rusçadan başka 1852'den itibaren Almanca, İngilizce, Fransızca, İsveççe gibi birçok Batı dillerine çevrilmiştir.¹²² Komedilerin Farsça tercümelerini Celâleddin Mirza'dan yaptığı rica üzerine¹²³ onun kâtibi Mirza Cafer Karacadâğî üstlenmiş,¹²⁴ 1871'den sonra bunlar teker teker Farsçaya çevrilerek yayınlanmıştır. Farsça tercümeler modern İran tiyatrosunun gelişmesine önemli katkı yaptığı gibi, Batı dillerine yapılan birçok tercüme de kaynaklık etmiştir.¹²⁵

1.1.1. Hekâyet-i Molla İbrâhimhalîl Kimyâger

Ahundzade'nin ilk komedisi olan bu piyes aynı zamanda Azerbaycan edebiyatının ilk tiyatro oyunudur. Eserin müellif nüshasında yazılma tarihi 1267/1850 olarak kaydedilmiştir. Eser bizzat yazarımızın kendisi tarafından Rusçaya tercüme edilmiş ve

¹¹⁹ Ahundzade, 4 Mayıs 1853'de Kafkasya Umumi Valiliği Defterhane Müdürü Aleksandr Pavloviç Nikolay'a mektupla yaptığı müracaatında o zamana kadar yazdığı beş komedisinin Azerbaycan Türkçesinde (Tatarca) neşri için izin ve maddi yardım talep ediyordu. Ancak yazarın bu isteği uzun zaman cevapsız kalmıştır. Bk. *Eserleri*, III, 30-32.

¹²⁰ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenın açıklamaları, I, 246.

¹²¹ Yazarın komedilerinin farklı zamanlarda yapılmış baskıları için bk. Efendiyev, *Mirza Fethali Ahundzade (Bibliyografik Gösterici)*, s. 129-152, 158-159.

¹²² Komedilerin Batı dillerinde tercümeleri ile bağlı daha geniş bilgi için bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 52-54.

¹²³ Bu konuda Celâleddin Mirza ile yaptığı mektuplaşmalar için bk. *Eserleri*, III, 105-106, 112.

¹²⁴ Karacadâğî yazarın ilk komedisi olan *Hekâyet-i Molla İbrâhimhalîl Kimyâger*'i çevirdikten sonra bir nüsha kendisine gönderir. Ahundzade bunun üzerine kendisine bir mektup yazarak tercüme beğendiğini ve diğer komedileri de çevirmesini ister. Bk. *Eserleri*, II, 256-258.

¹²⁵ Algar'a göre "Ahundzade'nin piyeslerinin 19'uncu yüzyılda İran'da sahnelendiğine dair hiçbir kayıt bulunmuyorsa da bunların yaygın bir şekilde okunmuş olduğu, diğer basit ve realist yazı örnekleriyle birlikte Farça'da yeni bir nesir üslûbunun doğuşuna katkıda bulunduğu hususunda şüphe yoktur." Bk. "Mirza Feth Ali Ahundzade", s. 188.

1851’de “Kafkaz” gazetesinin 12, 15 Haziran sayılarında neşredilmiştir.¹²⁶ Farsçaya ilk defa 1871’de Mirza Câfer Karacadâğî tarafından çevrilen söz konusu eser, ayrıca bazı Batı dillerine de çevrilmiştir.¹²⁷

Ahundzade bu piyesini XIX. asrın otuzlu yıllarında kendi memleketi Nuha’da (Şeki) vuku bulan gerçek bir olaydan esinlenerek yazmıştır. Komedide kısa yolda zengin olmaya çalışan Nuhâlıların ve bakırı gümüşe dönüştürdüğü iddiasıyla insanları dolandıran İbrahimhalil’in hikâyesi anlatılmıştır. Maarifçi Reşit Bey Efendiyev’in (1863-1943) verdiği bilgilere göre Çar Rusya’sı Kafkaslar’da yaptığı savaşlardan sonra kendine ilhak ettiği topraklarda bulunan doğal kaynaklarla ilgileniyordu. Bu zaman Nuha şehrinde yaşayan Molla İbrahimhalil isimli bir kurnaz kuyumcu, kimya hülyasına kapılarak yalnız avam halkı değil, çar memurlarını da kandırmaya muvaffak olmuştur. İbrahimhalil bir miktar bakırı toprakla karıştırarak, Haçmaz dağlarında bakır madeni bulduğunu iddia edip hükumetten bu madeni araştırmak için maddi yardım ve izin talep eder. Devletten beklediği izni ve parayı aldıktan sonra dağlarda mesken salarak yanına aldığı dervişle beraber insanları kandırarak iksir ile toprağı bakıra döndüreceğine inandırır.¹²⁸ Eserde tüccar, toprak ağası, kuyumcu, derviş ve molla gibi zümrelere mensup insanların eleştirisi vardır.

1.1.2. Hekâyet-i Müsyö Jordan

Eserin tam adı *Hekâyet-i Müsyö Jordân Hekîm-i Nebâtât ve Derviş Mesteli Şah Câdûkun-i Meşhûr*’dur. *İbrahimhalil Kimyâger*’le aynı senede (1267/1850) yazılan bu piyes, yazarın sahnede oynanan (1852’de) ilk oyunudur. Eser ilk defa 1851’de *Kafkaz* gazetesinin 23, 27 Şubat ve 2 Mart tarihli sayılarında yayımlanmıştır. Eserin başkahramanları irfan ve terakki fikrini temsil eden Kafkasya’nın bitki örtüsünü öğrenmek üzere yola düşmüş Fransız botanikçisi Müsyö Jordan¹²⁹ ile Paris’e gidip orada Fransızca öğrenmeyi hayal eden Şahbaz Bey’dir. Yabancı dil bilmenin önemi ve cahilliğin ana tema olarak işlendiği eserde, sihir, büyücülük ve cehalet gibi konular üzerinden toplumdaki batıl inançlar eleştirilmiştir.

¹²⁶ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden in açıklamaları, I, 247.

¹²⁷ Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 51.

¹²⁸ Bk. Reşid Bey Efendiyev, “Mirza Fethali Hakkında Bildiklerim ve İşittiklerim”, *İnkilâb ve Medeniyet*, 1928, sy. 3; Hakverdiyev de komedilerin gerçek hayatla bağlantısına işaret eder. Bk. “Mirza Fethali Ahundov’un Hayat ve Faaliyeti”, s. 343-344.

¹²⁹ Eserdeki Müsyö Jordan karakterinin 19’uncu yüzyılda bitki çeşitleri hakkında yeni bir teori ileri süren Aleksis Jordan (1814-1879) isimli gerçek bir şahsiyetten alındığı söylenir. Nadir Memmedov’a göre *Jordanizm* adı ile meşhur olan bu teori yalnız Fransa’da değil, diğer Avrupa ülkelerinde de yayılmıştır. Bk. *Eserleri*, neşreden in açıklamaları, I, 250-251.

1.1.3. Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan

Ahundzade *Temsilat*ında eserin yazılma tarihini h. 1268 olarak kaydetmiştir. Bu da miladi tarihi ile 17 Ocak 1852 senesine denk gelmektedir. Fakat eserin Rus dilinde tercümesi 1851’de “Kafkaz” gazetesinin 3 Ekim ve 30 Kasım tarihli farklı sayılarında çıkmıştır. Anlaşılan yazar eseri ilk defa 1851’in ilk yarısında yazmış ve daha sonra onu Rusçaya çevirmiştir. Bununla birlikte eserin “Kafkaz” gazetesinde çıkan nüshası ile 1853’deki Rusça baskısında ve *Temsilat*ında yer alan nüshaları arasında önemli farklar vardır. Gazetede çıkan nüsha eserin ilk halidir ve onun ne Rusça ne de Azerbaycan Türkçesindeki yazma nüshası hala bulunmamıştır. Diğerleri ise eserin yeniden gözden geçirilmiş halidir.¹³⁰

Eserde 19’uncu asırdaki köy hayatı tasvir olunmaktadır. Bu eserde, yerli halkın dilini ve hususiyetlerini bilmeyen Rus devlet memurlarının ne kadar güç ve gülünç mevkide kaldıkları, toplumda cehalet ve haydutluğun hüküm sürmekte olduğu büyük bir maharetle gösterilmiştir. Eser diğer dramatik komedilerinden, toplumsal eleştiriye ait temaların romantik bir hikâyeye uyarlanması açısından farklılık gösterir. Eserin ana konusu aşk olmasına rağmen toplum içerisinde gittikçe keskinleşmeye başlayan sınıf bilincinin ve özellikle zengin zümrenin eleştirisi vardır.¹³¹

1.1.4. Sergüzeşt-i Vezîr-i Hân-ı Lenkeran

Yazar bu komedisini 1267/1851’de yazmıştır. Eser adı ilk baskılarında (1853’de “Kafkaz” gazetesinin 7 ve 9 sayısı, aynı sene Rusça çıkmış komediler mecmuası ve *Temsilat*’ında *Sergüzeşt-i Vezîr-i Han-ı Serab* şeklinde geçse de daha sonra 1874’de Fars dilinde basılan komediler mecmuasında eserin çevrisini yapan Mirza Muhammed Karacadâğî yazarın kendi isteği ile “Serab” sözünü “Lenkeran”la değiştirmiştir. Yazarın bu komedisi Azerbaycan tiyatro sahnesinde oynanmış ilk eser sayılmaktadır. Azerbaycan tiyatro tarihi bu oyunun sahneye konulmasıyla başlar.¹³²

Eserde bazı toplumsal sorunlara yer verilmiş, liyakatsiz yöneticiler, despot ve fırsatçı idareciler hicvedilmiştir. Bu komedide Lenkeran Han’ının cehaleti ve münasebetsiz

¹³⁰ Ahundzade, *Eserleri*, neşredeninin açıklamaları, I, 254.

¹³¹ Vahap Yurtsever, *Mirza Fethali Ahundzade’nin Hayatı ve Eserleri*, s. 11-12; Sedat Adıgüzel, “Mirza Fethali Ahundov’un Doğunun Aydınlanması ve İlerlemesi Yolundaki Düşünceleri”, s. 27; Algar, “Mirza Feth Ali Ahundzade”, s. 187.

¹³² Ahundzade, *Eserleri*, neşredeninin açıklamaları, I, 269-270, ayrıca bk. *Eserleri*, II, 251.

hareketleri ve vezirin ikiyüzlülüğü ve dalkavukluğu ifşa edilmektedir. Eser farklı dönemlerde İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi birçok Batı dillerine çevrilmiştir.

1.1.5. Sergüzeşt-i Merd-i Hasis

Eserin başkahramanına nispetle *Hacı Kara* olarak da bilinen bu eser 1269/1852’de yazılmıştır. Müellif bu komedisine çok önem vermiş, ilk defa kendi tercümesi ile 1853’de “Kafkaz” gazetesinin Nisan ve Mayıs sayılarında yayımlamıştır. Azerbaycan sahnesinde ilk defa 17 Nisan 1873’te oynanan *Hacı Kara*, Azerbaycan edebiyatının en güzel komedi eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eserin konusunun gerçek hayattan götürüldüğü söylenir. Yazar, Rus-İran sınırında gümrük kaçakçılığını araştırmak üzere 1852’de gönderilen Rus memurunun mütercimi olarak yaşadığı şahsî hâtıralarından hareket ederek bu komediyi yazmıştır.¹³³ Eserde 19’uncu asır ortalarında Azerbaycan’da hüküm süren sosyal hayat şartları işlenmektedir.

1.1.6. Murâfaa Vekillerinin Hekâyeti

Ahundzade *Temsilat*’ında eserin yazılma tarihini 1272/1855 olarak kaydetmiştir. Eser ilk defa 1856’da yazarın kendi tercümesi ile *Vastoçnie Advokatı* başlığında “Kafkaz” gazetesinin Kasım ve Aralık sayılarında yayımlanmıştır.¹³⁴ Önceki komedilerinden farklı olarak bu eserde olaylar Güney Azerbaycan’ın başkenti Tebriz’de cereyan etmektedir. Yazar olayları Tebriz üzerinden anlatarak mahkemelerdeki adaletsizliği ve yolsuzlukları keskin şekilde tenkit eder. Kadın iradesi ve özgürlüğü komedide ana tema olarak işlenmiştir.

1.2. Hikâyesi

1.2.1. Aldanmış Kevâkib

Aldanmış Kevâkib yahut diğer adıyla *Hikâyet-i Yusuf Şah* Ahundzade’nin 1857’de modern hikâye tarzında kaleme aldığı önemli bir eseridir. Eser ilk defa 1859 yılında *Temsilat*’ın Türkçe baskısının sonuna ilave edilmiştir. Müellif eserini “Kavkaz” gazetesinde neşrettirmek maksadıyla ilk defa 1857’de Rusçaya çevirmişse¹³⁵ de eserin söz konusu gazetede neşri 1864’de (sayı: 25, 27, 30, 31) gerçekleşmiştir.¹³⁶ Eser Feridun Bey Köçerli ve

¹³³ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin açıklamaları, I, 271.

¹³⁴ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin açıklamaları, I, 273.

¹³⁵ Eserin Azerbaycan İlimler Akademisi’nin Elyazmaları Enstitüsü’nde korunan Rusça yazma nüshasında müellif tarafından düşülen özel kayıtlar vardır.

¹³⁶ Ahundzade, *Eserleri*, neşredenin açıklamaları, I, 274.

P. Falev tarafından ayrı ayrılıkta Rusçaya, Ross Edward tarafından İngilizceye, Lucien Bouvat tarafından da Fransızcaya çevrilmiştir.¹³⁷

Müellif hikâyesinin mevzusunu Savefi tarihçisi İskender Bey Münşî'nin (ö. 1043/1633) I. Şah Abbas'ın adına izafe ettiği *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî* adlı Farsça eserinden almıştır. Nitekim yazarın kendisi de bu hususa hikâyenin bir yerinde işaret eder.¹³⁸ Bir sistem ve yönetim eleştirisi olan hikâyede Safevî Hanedanına mensup Şah Abbas zamanında cahil ve liyakatsiz devlet yöneticileri yüzünden memleketin karşılaştığı acıklı durum tasvir olunmaktadır.

1.3. Şiirleri

Ahundzade yazarlığa şiirle başlamışsa da şiir yaratıcılığı çok da zengin değil. Ahundzade'nin şiirleri edebi şekil bakımından bir yenilik göstermemekte ve eski ananeye bağlı kalmaktadır.¹³⁹ Ahundzade'nin arşivinde otuz civarında Farsça ve Türkçe yazdığı manzumesi bulunmaktadır. Önemine binâen bunlar hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

1.3.1. Şikâyet ez Zemâne (Zamaneden Şikâyet)

Ahundzade'nin elimizde bulunan ilk Farsça şiiridir. Şiiri ilk defa Ahundzade arşivinden araştırıp ortaya çıkaran ve Farsça'dan Azerbaycan Türkçesine çeviren Memmedağa Sultanov olmuştur. El yazmalarda yazılma tarihi hakkında hiçbir bilgi yoktur. M. Sultanov ve F. KasıMZade şiirin Ahundzade'nin Tiflis'e gelmeden kısa bir süre önce 1832-1833 yıllarında yazmış olabileceğini söylüyorlar. Şiirin birinci kısmında yazarın Tiflis'te rahat bir hayata kavuşmak için duyduğu hasret anlatılmış, ikinci kısmında ise Tiflis'te bulunan âlim bir şahıs övülmektedir. Bazı edebiyatçıların fikrince yazarın şiirde övdüğü aydın Tiflis'te resmi devlet dairesinde hizmet eden Abbaskulu Ağa Bakühanlı'dır.¹⁴⁰

1.3.2. Poema-yi Şark der Vefat-ı Puşkin (Puşkinin Ölümüne Şark Poeması)

Rus şairi Puşkin'in ölümü münasebetiye 1837'de Farca yazılmış bir mersiye'dir. Ahundzade'nin neşredilen ilk manzum eseridir. Şiirin elyazmasını 1936 senesinde Aziz Şerif ortaya çıkarmış ve bu hakta *Edebiyat* gazetesinde malumat vermiştir. "Sabuhî" mahlası

¹³⁷ Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 95.

¹³⁸ Ahundzade, "Aldanmış Kevâkib", *Eserleri*, I, 196; Ayrıca bk. *Eserleri*, III, 197.

¹³⁹ Mirza Bala, "Fethali Ahundzade", *İA*, IV, 580.

¹⁴⁰ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 215-216, 277; KasıMZade, *M. F. Ahundovun Hayat ve Yaradıcılığı*, s. 107.

ile yazdığı bu şiiri yazar kendisi nesir şeklinde Rusçaya çevirerek Bestujev'e takdim etmiştir. Bestujev'in manzum hale getirdiği şiir 1837'de *Moskovskiy Nablyudatel* dergisinin 11. sayısında yayımlanmıştır. Şiir, Mikâil Müşfik tarafından mükemmel bir şekilde aslına sadık kalınarak Azerbaycan Türkçe'sine çevrilmiştir.¹⁴¹

1.3.3. Zakir'e Mektup

Ahundzade ünlü Azerbaycan şairi Kasım Bey Zâkir'e iki adet manzum mektup yazmıştır. Birinci mektubunda (1271/1854'de yazılmıştır) yazarımız Zâkir'den başka meşhur Azerbaycan şairi Hurşidbanu Natevan'dan bahsetmektedir. İkinci mektubunu ise Kırım savaşı dolayısıyla yazmıştır. Bu şiiri *Kavkaz* gazetesinde (1854, sayı 29) yayımlanmıştır.¹⁴²

1.3.4. Caferkulu Han'a

Caferkulu Han Neva'ya üç mektup yazar bunların ilkinde (1859'da yazılmış) mollalardan ve milletten şikâyet eder sonra sözü Alfabe ıslahı meselesine getirir. Çünkü mektup aslında Alfabe ıslahı meselesi için yazılmıştır ve mollaları da alfabe ıslahının karşısında oldukları için hicvetmiştir. İkinci mektupta (1860'da yazılmış) Cafer Kulu Han'ın Tiflis'teki işi hakkında malumat verilmiş ve şiir ilk defa Rus Şarkiyatçı Adolf Berje'nin 1868'de Almanya'da yayımladığı *Azerbaycan Şairlerinin Şiirleri Mecmuası*'nda neşredilmiştir. Üçüncü mektupta ise Ahundzade Cafer Kulu Han'a cevap yazmadığı için şikâyetle bulunmuştur. Bu son mektubun ne zaman yazıldığı belli değil.¹⁴³

1.3.5. Çeşme Kitabesi

Ahundzade'nin İstanbul'a giderken Batum'da bulunduğu sırada kaymakamın Alaaddin Çeşmesi adlı bir sebile kümbet yaptırması münasebeti ile kaymakam Osman Şevki Efendi'ye ithafen (1280/1863) kaleme alınmıştır.¹⁴⁴

¹⁴¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 216-219, 278.

¹⁴² Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 223-226, 280-281. Şiirde Osmanlı Türklerini küçümseyerek Ruslara övgüler yağdırır. Ne yazık ki geniş tarih bilgisine sahip olan Ahundzade Kafkasya Türkleri ile Anadolu Türkleri arasındaki milli, dini, kültürel bağı göre bilmemiş ve Kafkasya Türklerinin istilacı Ruslar yanında yer alarak Erzurum'a kadar ilerlemelerini dahi alkışlamıştır. Yavuz Akpınara göre bu şiir bize Ahundzade'de "millet" fikri olmadığını göstermektedir. Hâlbuki yazarın şiiri gönderdiği Zâkir'in kardeşi Ruslara karşı gelmiş bir "kaçak"tır ve Ahundzade de Zâkiri bu kardeşi yüzünden sürgün edilmekten kurtarmıştır. Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 91-92.

¹⁴³ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 228-232, 283-284.

¹⁴⁴ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 232, 284.

1.3.6. Fuad Paşa'nın Medhinde

Ahundzade bu manzumesini 1863'de, hazırladığı alfabe lâyihasını Osmanlı devlet adamlarına sunmak için gittiği İstanbul'da -teferruatını alfabe bahsinde daha geniş anlatacağız- yazmıştır. Kasideyi Fuad Paşa'ya müellif kendisi takdim eder. Manzumede Fuat Paşa gerçeğe uygun sıfatları ile tanıtılmıştır.¹⁴⁵

1.3.7. Beyan-i bazi-yi Şatranç

Satranç oyununun hususiyetlerine hasredilmiş bu manzume okuyuculara bu oyun hakkında bilgi vermektedir. 1864'de yazıldığı düşünülmektedir.¹⁴⁶

1.3.8. Manzume der Husus-i Elifba-i Tâze (Yeni Alfabe Hakkında)

Bu manzume 1284/1867'de yeni alfabe hakkında Farsça yazılmış bir hicviyedir. Yazarımız bu konuda kendisini anlamayanları, alfabe reformu konusunda kendisine yardımcı olmayan Türkiye ve İran devlet idarecilerini sert bir dille eleştirir.¹⁴⁷

1.3.9. Hicv-i Abdurresul Han

Ahundzade bu hicvi 1868'de İran'ın Tiflis'teki konsolu olan Ali Han'a gönderdiği mektubuna ilave olarak yazmış, şiirde İran'ın Fransa'da konsolu olan Abdurresul Han'ı işinin ehli olmadığı için ağır bir dille eleştirmiştir. Hiciv Farsça kaleme alınmıştır.¹⁴⁸

1.3.10. Üç Adet Manzum Hikâye

Hikâyet-i Bediyehân Erdebilî ve Meşedi Buttan Selyanî, *Hikâyet-i Pota Kerim ve Sefer Dellek*; bu iki hikâye yazarın matbu eserleri içerisine alınmadığı için bunları tetkik edemedik. *Hekâyet-i Seyid Alem Selyanî*; 1876'da çok sade dille yazılmış bir hikâyedir. Burada seyyidleri çalışmadan dilencilik yaparak halkı kandırdıkları için ve yalancı oldukları için eleştirir, onları bu alışkanlıklarından vaz geçmeye, halkı da bu şahıslara inanmamağa sesler.

¹⁴⁵ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 233, 284.

¹⁴⁶ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 240-241, 291.

¹⁴⁷ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 233-237, 285.

¹⁴⁸ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 234-238, 289.

Ahundzade'nin bundan başka; *Tecnis*,¹⁴⁹ *Tecnis-i diğer*,¹⁵⁰ *Medhiyye*,¹⁵¹ *Kaside*,¹⁵² *Tarifnâme*,¹⁵³ *Muhammes*,¹⁵⁴ *Gazel*,¹⁵⁵ *Vanda*,¹⁵⁶ *Said'e Hitab*,¹⁵⁷ *Terekeme Kadını ile Molla Kerim'in Sohbeti*,¹⁵⁸ *Molla Ali*,¹⁵⁹ *Kaside (Ali Paşa Hakkında)*¹⁶⁰ "İlim ra taklit şen berbad dad"¹⁶¹ başlıklı manzumeleri ve mizahi bir kaç kıtadan ibaret şiirleri de vardır.

1.4. Diğer Yazıları

1.4.1. Nazm ve Nesr Hakkında

Ahundzade bu yazısını Azerbaycan şairlerinden Molla Penah Vâkıf ve Kâsım Bey Zâkir'in şiirlerinden seçerek oluşturduğu, fakat bastıramadığı "Mecmua-i Vâkıf ve sair muasırîn" isimli eserine mukaddime olarak kaleme almıştır. Ahundzade bu yazısında şiirin tarifini yaparak, şiirle nazm arasındaki farklardan ve beğendiği bazı şairlerden bahseder.¹⁶²

1.4.2. Kritika: Yüksek İran'ın "Millet" Gazetesi Münşisine

Ahundzade eleştirel içerikli bu yazısında İran'da neşredilen "Millet" gazetesi ve bu gazetede yazıları çıkan "Şemsü's-Şüarâ" lakaplı Sürüş adlı şairin kasidesi üzerine

¹⁴⁹ "Meni" redifli tecnisi klasik âşık şiirlerinden faydalanılarak hicri 1257, miladi tarihle 1841'de yazılmıştır. Bu şiir Ahundzade'nin Azerbaycan Türkçesinde bize gelip çatmış ilk eserlerindendir. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 219, 279.

¹⁵⁰ Bu tecnisin el yazmasının sonunda Ahundzade kendisi yazılma tarihini hicri 1257 göstermiştir. Bu da miladi tarihle 1841'e denk gelmektedir. Burada kullandığı cinslara kendisi farsça şerh yazmıştır. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 219-220, 279.

¹⁵¹ Müellif bu manuzmesini 1850'lerde yazmış ve İran hudutlarında vazifeli bir yüzbaşı olan İkranoviç'e ithaf etmiştir. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 220-222, 280.

¹⁵² Çar I Nikolay'ın oğlu Rus veliahdı II Aleksandr'ın Kafkaz'a gelmesi münasebetiyle 1850'li yıllarda Farsça yazılmıştır. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 222-223, 280.

¹⁵³ Rus şairi Verderovski'nin İran şahı için 1271/1855'de yazmış olduğu şiirin Ahundzade tarafından yapılmış Farsça tercümesidir. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 226-227, 282.

¹⁵⁴ 1857'de Ağa Mesih Şirvanî'nin muhammesine yazılmış bir naziredir. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 229-230, 283.

¹⁵⁵ Azerbaycan Türkçesinde yazılmış iki adet gazeli Seyyid Azim Şirvani'nin etkisinde kalarak yazmıştır. Bu gazeller daha önceki külliyyatında yer almamıştır. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 245, 292-293.

¹⁵⁶ Bu şiir yazarın yakın arkadaşı Berje'nin isteğiyle, Tiflis'e konser vermek için gelmiş Vanda isimli Polonyalı piyanocu bir kızı övmek maksadıyla yazılmıştır. Şiir 1876'da Farsça kaleme alınmıştır. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 241-242, 292.

¹⁵⁷ Yazar Batum'da iken kaymakam Osman Şevki Efendi'nin oğlu Müti Bey'e nasihat maksadı ile yazılmıştır. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 232, 284.

¹⁵⁸ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 82.

¹⁵⁹ Bu hicvin yazılma tarihi kesin olmasa da 1860'lı yılların sonlarında yazıldığı düşünülür. Hicivde Molla Ali simasında din adamlarının riyakârlıklarını eleştirir. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, I, 238-240, 291.

¹⁶⁰ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 82.

¹⁶¹ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 82.

¹⁶² Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 151-153.

düşüncelerini ortaya koymakta, gazetenin amacından ve gazetecinin vazifelerinin neler olduğundan bahsetmektedir. Yazı 1283/1866 yılında Farsça kaleme alınmış uzun bir yazıdır.¹⁶³

1.4.3. Mirza Ağa'nın Piyesleri Hakkında Kritika

Yazar, Tebriz'li Mirza Ağa'nın kendisine gönderdiği dört adet piyes hakkındaki düşüncelerini dile getirdiği bu yazıyı 1871'de Farsca kaleme almıştır. Eleştirel içerikli bu yazı Ahundzade'nin tiyatro hakkındaki düşüncelerini öğrenmemiz açısından oldukça önem arz etmektedir.

2. Felsefi, Dini, Eleştirel Eserleri

2.1. Kemâlüddevle Mektupları

Kısaca *Kemâlüddevle Mektupları* olarak bilinen eserin tam adı *Hindistan Şehzadesi Kemâlüddevle'nin Öz Dostu İran Şehzadesi Celâlüddevle'ye Yazdığı Üç Mektub ve Celâlüddevle'nin Ona Gönderdiği Cevabı*'dır. Ahundzade dini, felsefi, toplumsal ve siyasi düşüncelerini açık bir şekilde aksettiren bu yapıtını 1283 (1866/67)¹⁶⁴ yılında Tiflis'te tamamlamıştır. Eseri bitirdikten sonra müellif devamlı üzerinde işlemiş, yaptığı ilave ve çıkartmalarla eserini geliştirmiştir. Bu durum eserin nüshaları¹⁶⁵ arasındaki bazı farklılıklardan da açıkça anlaşılmaktadır. Eser isminden de anlaşılacağı üzere esas itibarıyla hayali iki şehzade arasında geçen bir dizi mektuplaşmalardır. Eserini bu tarzda yazması onun Batı Avrupalı yazarların üslubundan etkilendiğini gösterir. Nitekim bu hususla ilgili olarak kendisi de “Bu eser Avrupa müelliflerinin eserleri üslubunda yazılmıştır” der.¹⁶⁶ Yazarın hiçbir yerde açıkça söylememesine rağmen eseri Voltaire'nin *Felsefi Mektuplar* veya

¹⁶³ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 158-176.

¹⁶⁴ Ahundzade, “Şartname”, *Eserleri*, III, 69. Bazı kaynaklarda eserin yazılma tarihi 1863-1864 ya da 1865 olarak kaydedilmektedir.

¹⁶⁵ Azerbaycan Elyazmaları Enstitü Ahundzade arşivinde *Kemâlüddevle Mektupları*'nın toplamda 9 yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan 2 si Azerbaycan Türkçesinde, 2si Rusça, diğer 5i ise Farsçadır. 178 numarada kayıtlı bulunan nüsha Azerbaycan Türkçesiyle yazılmış müellif nüshadır. Eserin ilk nüshası olduğu söylenir. Diğer nüshalar ise müellif tarafından hattatlara yazılmıştır. 96 numarada kayıtlı Azerbaycan Türkçesinde olan diğer nüsha ise 178 numaradaki nüshanın kopyasıdır. Müellif tarafından üzerinde bazı düzeltmeler yapılmış, ilavelerde bulunulmuştur. Bu yazma bütün nüshaların en mükemmeli kabul edilmektedir. Kullandığımız üç ciltlik eserleri toplamında da bu düzeltilmiş nüsha temel alınmıştır. Rusça nüshalar 101, 792; Farsça nüshalar ise 97, 98, 99, 493, 607 numarada kayıtlıdır. Eserin Farsça tercümesini Mirza Yusuf Han'la Rusça tercümesi de Adolf Petroviç Berje ile birlikte müellifin kendisi yapmıştır. Bk. *Eserleri*, II, 277-278, III, 69, 72.

¹⁶⁶ Bk. *Eserleri*, III, 168-169.

İngiltere Üzerine Mektuplar adıyla bilinen kitabı ve Montesquieu'nün *İran Mektupları*'ı¹⁶⁷ adlı eserinin tesirinde kalarak yazdığı söylenebilir.¹⁶⁸ Söz konusu eser üslup ve teknik hususiyetler ile Voltaire'nin eserine daha yakın görülmektedir. Bununla birlikte Voltaire eserinde Hristiyanlığa, Ahundzade ise İslamiyet'e saldırmaktadır.¹⁶⁹

Müellif eseri yazma amacını otobiyografisinde şu ifadelerle açıkça ortaya koyar:

“Bir süre sonra, İslam dininin ve bağınazlığın yeni bir alfabe ve Müslüman halklarının medenileşmesi düşüncesinin gerçekleşmesine engel olduğuna inanarak ve bu dinin temellerini sarsma, bağınazlığa darbe indirme, Asya halklarını derin uykularından uyandırma, diğer yandan da İslam dininde “protestanlığın” gerekliliğini gösterme isteğine kapılan ben, *Kemâlüddevle*'yi yazmağa başladım. Bu *Kemâlüddevle*, ele alınan konunun açıklığı, İslam'a ilişkin ortaya konan delillerin bolluğu ve inandırıcılığı bakımından, kesinlikle benzeri olmayan bir eserdir. Bu eser, İslam felsefecilerinin, İslam dininin temellerine ilişkin bütün sorunları bilmemelerinden değil, bu sorunları bilmelerine karşın, bildiklerini açık biçimde dile getirecek cesareti kendilerinde bulamamalarından doğdu.”¹⁷⁰

Başka bir yerde ise amacını şöyle açıklar:

“Bu eseri yazmakta maksadım sadece halkımın medenileştirilmesi değildir. Aynı zamanda ben düşünce sahiplerinin yolunu açmak, filozoflarımızın, âlimlerimizin 1287 yıl esaret ve zindanda olan fikrini âzat etmek, insanları körlükten kurtarmak istiyorum.”¹⁷¹

Eser 8 mektuptan ibarettir. Eserde Hint şehzadesi Kemâlüddevle arkadaşı olan Celâlüddevle'ye üç mektup yazar. Cemâlüddevle de O'na bir mektupla cevap verir. Eserde üçüncü bir şahıs da *Kemâlüddevle Mektupları'nın Mulhakâtı* başlığı altında üç mektup kaleme alır. Bu yedi mektubu istinsah eden diğer bir kimse de hepsinin başına kısa mukaddime mahiyetinde kısa bir mektup ilave eder. *Mulhakât* başlığının önemli kısmını Ahundzade'nin 1869'da İran'ın Londra elçisi Hacı Şeyh Muhsin Han'a yazdığı mektuplar

¹⁶⁷ XVIII. yüzyılda Doğu despotizmi fikrinin yayılmasında en büyük katkıyı yapan Montesquieu Doğu'ya hiç gitmemiştir. 1721'de anonim olarak yayımlatmak zorunda kaldığı *İran Mektupları*'nda aslında Fransız toplumuna ilişkin eleştirel gözlemlerini dile getirmekteydi.

¹⁶⁸ Akpınar, “Ahundzade Mirza Fethali”, s. 215; Sevinç Kasımov, Aygün İbrahimova, Sevinç Ahmedova, “Aydınlanma Harekâtının Tekâmülü ve Onun Türk Düşünce Tarihinde Yeri (Tarihçilik Açısından)”, *III. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu*, (25-27 Haziran, Sakarya), s. 200-204; Şahin Mustafayev, “M. F. Axundov i Fransuzskoe Prosveşenie: Duxovnyy Most Çerez Stoletie”, *Cultural Transfers in Central Asia: Before, During And After The Silk Road (İİCAS)*, Paris-Samarkand 2013, s. 219.

¹⁶⁹ Akpınar, “Ahundzade Mirza Fethali”, s. 215; Mustafayev, “Axundov i Fransuzskoe Prosveşenie”, s. 227.

¹⁷⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 219-220.

¹⁷¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 252.

içermektedir. Ahundzade bu mektupları Londra'ya "şahs-ı nâmalum" imzasıyla göndermiştir.¹⁷²

Kemâlüddeve Mektupları Ahundzade'nin felsefi, dini ve siyasi görüşlerini ihtiva eden en önemli eseridir. Yazar eserin muhtevasının "metafiziklerin düşüncesinden ve İslam halklarının dâhili meseleleri ve ev sırlarından" ibaret olduğunu söyler.¹⁷³ Burada yazar sahip olduğu materyalist dünya görüşünü ortaya koyarak İslam'ı sert bir tenkide tâbi tutmaktadır. Seleflerinin açıkça söylemeye cesaret edememelerine karşılık Ahundzade, kendi zannınca İslam aleyhinde ileri sürdüğü delillerdeki açıklık derecesine ulaşmış bir benzeri henüz ortaya konulmamış olan bir eser vücuda getirmiştir. Öyle ki eğer bunlar bir yayılırsa, ona göre "İslam'ın temellerini sarsmakta 100.000 kişilik bir ordudan daha müessir olacaktı."¹⁷⁴ Bundan dolayı eserin yayınlanması ile yol açacağı infialden kaçınmak için esere kendi ismini açıkça koymaktan çekinir. Nitekim güven duyduğu bazı dostlarıyla yaptığı yazışmalarında eseri herkese göstermemelerini istediğini, hatta bazılarının bu eserin yazarı olmadığını ısrarla belirttiğini görüyoruz.¹⁷⁵

Yazarımız bu eseriyle ilgili çok yüksek beklentilere kapılmış, yapıtının en kısa zamanda İran'da ve Türkiye'de yayılacağını, Kafkasya'daki kitap satıcılarının ise bu kitabın nüshalarını göndermek için bu ülkelerden ardı arası kesilmeyen siparişler alacağını söylemiştir. Ancak yaptığı bütün gayretlerine rağmen sağlığında *Kemâlüddeve*'yi neşrettiremedi. Eser ilk defa 1924'de "Yeni Türk Alfabe Komitesi" tarafından S. Ağamanoğlu'nun önsözüyle Bakü'de neşredildi. Eserin tam şekilde ilk ilmi neşri ise 1938'de M. Refili ve Ejder Aliaskerzade tarafından hazırlanarak Haydar Hüseyinov'un giriş makalesi ile birlikte bastırıldı. Daha sonra 1951 (ed: Aziz Mirahmedov) ve 1961 yılında (ed: H. Memmedzade, red: H. Araslı) tekrar yayınlandı.¹⁷⁶ En son ise Yaşar Garayev'in önsözüyle

¹⁷² Bk. Ahundzade, *Eserleri*, neşreden notu, II, 300.

¹⁷³ *Eserleri*, III, 185.

¹⁷⁴ Algar, "Mirza Fethali Ahundzade", s. 188; Bu hususta kendisi şöyle der: "Hicretten bugüne kadar bu sertlikte bir eser yazılmamıştır. Lakin bu eser neşredildikten sonra dünyanın dört bir yanında biri diğerini takip eden bu tür sert eserler yazılacaktır." Bk. *Eserleri*, II, 252.

¹⁷⁵ Örneğin bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 275, III, 71; Müellif ismini saklamasının sebebini ise şöyle açıklar: "Çünkü benim halkım hâlâ düşünce özgürlüğüne sahip değildir. Benim hemmezheplerim bu tür kitabın benim tarafımdan yazıldığını bilseler, mutlaka bana karşı şiddetli adavet besleyecekler." Bk. *Eserleri*, III, 186; benzer ifadeler için ayrıca bk. *Eserleri*, II, 275, III, 169.

¹⁷⁶ Eserin Rusça tercümesi ise ilk defa 1940'ta (red: H. Hüseyinov, A.A. Klimov), ikinci defa 1953'de (red: M. Kasimov) Bakü'de basılmıştır. Üçüncü defa ise 1962'de (ed: H. Memmedzade, red: Ş. Memmedov) Moskova'da basılmış ve aynı neşrin tekrarı Rusça dördüncü baskı olarak 1982'de (A. Ahmedov'un mukaddimesi ile) Bakü'de yayınlanmıştır. Bk. *Eserleri*, neşreden açıklamaları, II, 277.

birlikte 2005’de (Bakü, Şark-Garb) *Eserleri* isimli külliyyatının 2. cildinde basıldı. Bu çalışmada sözü geçen neşri esas aldık.

2.2. Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt

Bu yazı her ne kadar “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt” başlığı taşısa da bu başlık yazar tarafından verilmemiştir. Yazının baş kısmında Hume’un ismini geçmesinden dolayı eseri neşre hazırlayan böyle isim kullanmayı uygun görmüştür. Ahundzade bu yazısında nedensellik sorununu ele almaktadır.¹⁷⁷

2.3. Molla Ali Ekber’le Mübahese

Ahundzade’nin hicri 1290/1873 yılında dönemin Kafkaz Ruhani İdaresi’nin üyelerinden Ahund Molla Ali Ekber’e Arapça kaleme aldığı küçük hacimli bir makaledir. Yazar bu yazısında Molla Ali Ekber’e ibadetlerle ilgili bazı sorular sorar ve cevaplamasını ister.¹⁷⁸

2.4. “Yek Kelime” Hakkında

Ahundzade bu yazısında *Kemâlüddevle*’nin Farsça çevirisinde önemli katkıları bulunan Mirza Yusif Han Müsteşârüddevle’nin anayasa ve meclisin önemine dair Farsça kaleme aldığı *Yek Kelime* (Bir Metin) adlı risalesini esas alarak anayasa, eşitlik, özgürlük ve dini ahkâmla ilgili düşüncelerine yer vermiştir.¹⁷⁹

2.5. Fehrist-i Kitâb

Yazar küçük hacimli bu yazısını *Temsilat*’ına mukaddime olarak kaleme almış ve ilk defa, 1859’da Tiflis’te neşredilen *Temsilat*’ının Türkçe baskısında yer almıştır. Yazarın genel olarak tiyatro ve kelimelerin telaffuz ve imla hususiyetleri, komedileri ile ilgili bazı hususlar hakkında bilgi verdiği bu makale “hitâb ber kâtib” ve “hitâb ber nakil” isminde iki alt başlıktan oluşmakta ve tiyatro nazariyeti hakkında Azerbaycan edebiyatında kaleme alınmış ilk yazı olması itibariyle de ayrı bir önem arz etmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Bk. Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri* içinde, II, 139-141.

¹⁷⁸ Bk. Ahundzade, “Molla Ali Ekber’le Mübahese”, *Eserleri* içinde, II, 141-143.

¹⁷⁹ Ahundzade bu yazısına her hangi bir isim vermemiş, yazının başında Farsca “Tebriz nâibu’l-vüzerâsı sertib Mirza Yusif Han cenablarına 8 Kasım 1875 yılında yazdığım mektubun suretidir.” şeklinde kayıt düşmüştür. Bk. *Eserleri*, neşredenin açıklaması, II, 304, yazıyla ilgili ayrıca bk. 144-148.

¹⁸⁰ Yazının tamam için bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 148-151, ayrıca bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 109.

2.6. Molla-yı Rumi'nin ve Onun Tasnîfinin Babında

Ahundzade, *Mesnevi*'yi inceleyerek Mevlana ve eseri hakkındaki düşüncelerini serdettiği bu yazısını 8 Haziran 1876'da Azerbaycan Türkçesiyle kaleme almış ve dönemin Kafkaz Şeyhülislamı Molla Ahmed Hüseyinzade'ye göndermiştir. Ahundzade söz konusu yazısında Mevlana'nın vahdet-i vücûd görüşünü benimsediğini ve bütün akaidiyle “muhâlif-i şer'i şerîf” olduğunu ifade eder.¹⁸¹

2.7. John Stuart Mill Azadlık Hakkında

İskoç asıllı siyaset kuramcısı Stuart Mill'in (1806-1873) özgürlük hakkındaki görüşlerinin bir özetini sunduğu Farsça bir yazıdır.¹⁸²

2.8. Bâbîlik Akideleri

Ahundzade Farsça kaleme aldığı bu yazısında kendi döneminde İran'da İsnâaşeriyye fırkası içinde doğan Bâbîlik hareketinden, kurucusu olduğu Mirza Ali Muhammed ve diğer önde gelen mensuplarından bahsetmekte, Bâb Mirza Muhammed'in *el-Beyân* isimli eserine dayanarak Bâbîliğin esaslarına 19 maddede kısaca yer vermektedir.¹⁸³

2.9. Tenkit Risalesi

Diğer adıyla *Risâle-i îrâd* olarak bilinen¹⁸⁴ bu risale, yazarın Rızâ Kulî Han Hidâyet'in (ö. 1871) *Ravzatü's-safâ-yı Nâsirî* isimli tarih kitabı hakkında h. 1279/m. 1862 yılında Farsça kaleme aldığı bir tenkit yazısıdır. Müellif Rızâ Kulî Han'ın tarihi hadiseleri anlatırken araya manzum parçalar koymasını tarih yazımına aykırı bulur. Tarihçinin açık ve sade dil kullanması gerektiğini vurgulayarak, yazarın eserinde karmakarışık dil kullanmasını hoş karşılamaz. Ahundzade bu yazısını kendisiyle Rızâ Kulî Han arasında geçen muhayyel bir diyalog şeklinde yazmıştır.¹⁸⁵

¹⁸¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 153-157.

¹⁸² Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 206-208.

¹⁸³ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 200-203.

¹⁸⁴ Farsça elyazma nüshasının ilk sayfasının başında müellif tarafından eser adı *Risâle-i îrâd* olarak kaydedilmiştir. Bk. *Eserleri*, II, 314.

¹⁸⁵ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 193-200.

3. Tarih ve Coğrafyayla İlgili Eserleri

3.1. Yengi Dünyanı Feth Eden Kristof Kolumb'un Tarihi

Yazar, beş fasıl olarak düzenlediği küçük hacimli bu yazısında ünlü kâşif Kristof Kolumb'un (ö. 1506) hayatı, gençliği, Yeni Dünya'yı keşfi gibi konuları ele almaktadır. Eserin yazılış tarihi belli değil. Ahundzade bu eseri bazı tarihi kaynaklardan faydalanarak Farsça kaleme almıştır. Eser tamamlanmamıştır.¹⁸⁶

3.2. 1618 Yılında Bağdat Yakınlığında Türkiye Ordusunun Vaziyeti

Ahundzade'nin Rusça yazdığı bu makale ilk defa Tiflis'te "Kavkaz" gazetesinde (25, 29 Haziran, 1853) neşr olunmuştur.¹⁸⁷ Müellif bu makalesinde 1. Şah Abbas'ın babasından İran (Safevî) tahtını alması, memlekette asayiş sağlaması için gösterdiği gayretler, Osmanlı ve Özbek türkleri ile yaptığı mücadeleler anlatılmaktadır. Müellif burada Hafız Ahmed Paşa (ö. 1041/1632) emrindeki Osmanlı ordusunun 1618'de Bağdat Seferi esnasında yaşanan olaylardan ve Bağdat'ın kaybedilmesinden bahseder.

Müellif bu makaleyi yazarken Safevî tarihçisi İskender Bey Münşî'nin (ö. 1043/1633) *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî* isimli eseri ile Osmanlı tarihçisi Nazmîzâde Murtaza Efendi'nin (ö. 1136/1723) *Gülşen-i Hulefâ* adlı eserinden yararlanmıştır. Yalnız ortada önemli bir tarih hatası vardır. Hafız Ahmed Paşa'nın Bağdat'ı İranlılara bırakarak çekilmesi yazarın belirttiği gibi 1618 değil, 1626 yılındadır. 1618'de Bağdat civarında Osmanlı ordusunun yenilgiye uğradığı bir bozgun olmakla birlikte bunda ne Hafız Ahmed Paşa'nı ne de I. Şah Abbas'ın rolü bulunmamaktadır.¹⁸⁸

Yazarın bunlardan başka Rusca "Politiçeskaya Ekonomiya" kitabından tercüme ettiği *Hekâyet* başlıklı bir yazısı daha vardır. İktisaddaki arz ve talep konusunu kısaca anlattığı yazının ikinci kısmı "Mesel-i Hekim Sismond" başlığını taşıyan bir hikâyeden ibarettir.¹⁸⁹ Yine yazarın *Katib Çelebi Hakkında* Arapça ve Azerbaycan Türkçesiyle yazmış olduğu iki sahifelik bir makalesi daha vardır. Elyazma olarak Ahundzade arşivinde muhafaza edilen yazı *Eserleri*'ne dâhil edilmemiştir. Tarihi belli olmayan yazıda Çelebi hakkında olumsuz fikirlere sahip olan bazı din adamlarının düşüncelerinden bahsedilir.

¹⁸⁶ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 217-225.

¹⁸⁷ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 208-217, 316.

¹⁸⁸ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 106.

¹⁸⁹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 203-206.

Arapça kısımlar İmam Gazzalî'den örnek olarak alınmış parçalardır.¹⁹⁰ *Eserler* külliyyatına dâhil edilmeyen bir başka yazısı da *Bir İranlı Tacir ile Müsâhebe* ismini taşır. Farsça yazılmış ve telif tarihi belli değildir. Burada yazar İranlı bir tacirle Alfabe layihası hakkında aralarında geçen bir konuşmayı anlatır.¹⁹¹

4. Resmi Yazı ve Mektupları

Yukarıda yer verdiğimiz eserleri dışında Ahundzade'nin Arap alfabesinin ıslahıyla ilgili *Yeni Alfaba Lâyihaları* ve çeşitli devlet başkanları ve idarecilerine, ilim adamlarına, yayıncılara ve dostlarına yazdığı çok sayıda mektupları vardır. Sayısı yüzden fazla olan bu mektupların hemen hepsi *Eserleri* adlı Ahundzade külliyyatının 3. cildinde yer almıştır.

Ahundzade'nin mektuplarını konu itibariyle iki kısma ayırmak mümkündür. Bunların birinci kısmını yazarın yeni alfabe lâyihasıyla ilgili mektupları oluşturur. Bu mektuplarda Ahundzade Arap alfabesinin eksikliklerinden, Arap olmayanlar için söz konusu alfabenin zoruklarından, yeni alfabe için düzenlediği lâyihalardan bahsetmektedir. Mektupların konu itibariyle diğer önemli kısmı ise yazarın *Kemâlüddeve Mektupları* ile ilgilidir. Bu mektuplarda genel olarak eserin yazılması, farklı dillere tercümesi, neşri ve yayılması gibi konular ele alınır. Yine bunlar arasında yazarın devrinin önde gelen düşünce ve fikir adamlarıyla yaptığı mektuplaşmalar önemli yer tutar. Kısaca ifade etmek gerekirse bütün bu mektuplar, yazarın hayatı, faaliyeti ile birlikte edebi, felsefi, dini ve toplumsal görüşleri hakkında bilgi edinmemiz açısından son derece önemi haiz belgelerdir.

¹⁹⁰ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 105.

¹⁹¹ Bk. Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 107.

İKİNCİ BÖLÜM

AHUNDZADE’NİN FELSEFİ, TOPLUMSAL VE DİNİ GÖRÜŞLERİ

I. FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Ahundzade'nin felsefi görüşlerine yer vermeden önce, onun alışlagelen sistematik bir filozof olmadığını, fakat birçok filozof ve düşünürün üzerinde fikir yürüttüğü felsefi, toplumsal, dini ve siyasi problemler hakkında kalem oynatan bir düşünür, bir yazar olduğunu belirtmek gerekir. Bundan dolayı çeşitli eserlerinde ve mektuplaşmalarında dile getirdiği düşünceleri arasında tutarlılık açısından bazı çelişkiler söz konusu olabilmektedir.

1. Tanrı ve Âlem Görüşü

Ahundzade kendi felsefesini ortaçağ Doğu skolastik düşüncesinin eleştirisi üzerinde kurmuştur. Onun felsefi düşüncesinin temel iddiası ilmin/bilimin dinden ayrılmasından ibarettir.¹⁹² Onun varlık anlayışı temelde materyalist bir dünya görüşüne dayanır. Kâinatın tekevvünü, maddenin var olması mevzularında tamamen bir materyalist gibi düşünür. Ruh ve şuurun maddeden önce var olduğunu kabul etmez. Bundan dolayı fizik ötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden bir materyalizm anlayışını benimser. Ahundzade, ortaçağ skolastik düşüncesinde hâkim olan Tanrı anlayışını eleştirerek Tanrı'nın sahip olduğu ezeli ve ebedi kavramını maddeye yükler, böylece maddenin mahlûk olduğu görüşünü ortadan kaldırmaya çalışır. Maddenin ezeli ve ebedi olması aynı zamanda yoktan varlığa gelmiş bir âlem fikrinin de apaçık inkârı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamalara karşı çıkmıştır.

Ahundzade'ye göre tabiat kendi kendine mevcuttur. Tabiat atomların mecmuundan oluşur. Atomların sayısı ise sonsuzdur. Âlem de bu sonsuz zerreciklerin toplamından ibaret vahit bir bütündür. Bu vahid bütünün, diğer bir ifadeyle maddi âlemin herhangi bir yaratana ihtiyacı yoktur. Atomların birleşmesi ve ayrılması maddenin bir halden başka bir hale, bir nitelikten başka bir niteliğe geçmesi sebebiyledir. Atomlar yaratılmadığı gibi, hiçbir zaman da yok olmazlar.¹⁹³

Ahundzade varlık ile ilgili görüşlerinde kâinatı bir yaratıcı olarak kabul etmesine rağmen, Tanrı'nın inkârı fikrine radikal bir biçimde bağlı değildir. O, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri reddetmekten çok, O'na atfedilen nitelikleri eleştirmeye yönelmiştir. Bundan dolayı onun asıl amacının felsefi anlamda ateizm sayılmadığı, daha ziyade İslam'ın Tanrı anlayışını ve bu anlayışı benimseyen din adamlarının ortaya koyduğu

¹⁹² Hüseyinov, "Mirza Fethali Ahundov", s. 186.

¹⁹³ Ahundzade, *Kemâlüddeyle Mektupları*, II, 65 vd.

dini düşünceyi reddetmek olduğu söylenebilir. Öte yandan 18-19. yüzyıllarda Avrupa’da özellikle fizikteki gelişmeler sonucunda materyalizmde görülen canlanma, Batı düşüncesiyle tanış olan yazarın dönemin materyalist ve pozitivist yazarlarının görüşlerinden etkilenmesine sebep olmuş, yaşadığı toplumun (Transkafkasya ve İran) içinde bulunduğu sıkıntıları aşması için materyalist felsefeyle özdeş gördüğü bilime sarılmanın gerekliliğinden bahsetmiştir.

Bu düşünceden dolayıdır ki düşünür, *Kemalüddevle Mektupları*’nda *kâide-i ilmiyye* olarak isimlendirdiği tabiat kurallarına ayrı bir önem vermiş, metafizik varlık ve hadiselere yönelik eleştirilerini ve kâinat hakkındaki düşüncelerini bu kâide üzerinden anlatmıştır. Ahundzade kâide-i ilmiyye olarak nitelediği kuralı ise şöyle açıklar: Biz evrenin var olduğunu görüyoruz. Eğer biz evrenin kendi kendine, kendi yasalarıyla var olduğunu, yani kendi varoluşu içinde başka bir yabancı güce, onun dışında bir varlığa gereksinimi olmadığını kabul ediyorsak, o halde bu düşüncede Abdurrahman Câmî, Şeyh Mahmud Şebüsterî, Yunan Ksenofan, İtalyan Petrark (Petrarca) ve Fransız Voltaire gibi vahdet-i vücûda inananların bir grubuyla hemfikir oluruz ve diyoruz ki: “Küll-i kâinat bir kuvve-i vâhide ve kâmilemdir, yani bir vücud-i vâhidi kâmilemdir. Sayısız keseratta ve muhtelif eşkâlde ve envarda zühur ediptir. Bila-ihiyar kendi taht-ı kanununda, yani taht-ı şurutunda.” Örneğin, kanun şudur ki erkekle kadın arasında bir ilişki olsun, erkeğin nutfesi kadının rahminde yerleşsin, embriyon dokuz ay orada kalsın, sonra çocuk doğsun, çocuk soluk almaya başlasın, süt emsin, derken çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık çağlarını yaşasın, ölsün, organizması bozulsun, çürüsün ve toprağa karışsın. Hayvanlar ve bitkiler dünyasında da yasa ve koşul böyledir. Peki, ilk insan nutfesinin ve ilk ağaç tohumunun (habbe) nereden geldiğini soracak olursan, yanıt olarak deriz ki; bu kâinat bir kuvve-i vahide ve kâmilemdir, öncesi ve sonrası yoktur. O vardı, vardır ve var olacaktır. Zaman ve mekân bu varlığın mukteziyatındandır.¹⁹⁴

Düşüncelerini bu şekilde açıklayan Ahundzade, “evrenin bir varlık olarak kendi kendine var olmasının ve ortaya çıkmasının olanaksızlığı, onun mutlaka başka bir varlığın iradesiyle ortaya çıkmak zorunda olduğu” şeklinde yapılan bir itiraza; bu düşüncenin kabul edilmesi halinde, başka varlığın ortaya çıkışında üçüncü bir varlığın ve bu üçüncüye de dördüncü bir varlığın gerekeceği, böylece sonsuza dek uzanan bir varlıklar zincirinin söz konusu olacağı şeklinde cevap vermektedir. Bu teselsülü önlemek için öteki varlığın kudret sahibi bir varlık olduğu, diğer bir ifadeyle başka bir varlığa gereksinim duymayan vâcibü’l-

¹⁹⁴ Ahundzade, *Kemâlîddevle Mektupları*, II, 64-65.

vücûd olduğu şeklinde yapılan itiraza karşılık ise, bu kudretin vehmedilen bir varlığa değil de bizim evren dediğimiz gözle görülür bir varlığa verilmesinin gerekliliğini ifade eder. Yazar bu hususla ilgili olarak, “sen kudreti niçin Allah olarak benimsediğin düşsel, farklı bir varlık için kabul ediyorsun da gözle görülür, elle tutulur bu varlıkta olanaklı görmüyorsun?” der.¹⁹⁵

Ahundzade yaratıcı varlık olarak gördüğü evrenin yapısıyla ilgili olarak da şöyle der: “Bu birleşik, güçlü, mükemmel oluşumun (kuvve-i vâhideyi kamilenin) keseratta zühur eden her parçası, uzay boşluğundaki gezegenlerden (küre-i semaviyye) ve yerküreden (küre-i arziyye) ya da herhangi başka bir maddeden oluşsa da, vücud-i vâhide nisbeten tekil anlamda (ferden-ferden) cüzdür, atomdur; toplam olarak bütün atomlar (zerrât) ise bir küldür ve bu küll vücud-i vâhiddir. Asıl yaratan ve yaratılan bu vücud-i vâhidin kendisidir. O halde hangi atom, başka bir atomdan evrenin var olan doğal yasası dışında bir iş yapmasını isteyebilir ve hangi atom doğaya aykırı bu isteği yerine getirebilir?”¹⁹⁶ Yazar konuyu daha iyi anlatmak için şu örnekleri zikreder: Hangi atom, başka bir atomdan bir insanın kesilmiş başını gövdesine yeniden yapıştırıp onu canlandırmasını isteyebilir? Öteki atomun doğaya aykırı böylesi bir isteği yerine getirmesi söz konusu olabilir mi? Güneş ile Ay da atomlardan başka bir şey değildir ve kendi yasaları vardır. Örneğin, belirli yasalara göre doğmak ve ışık saçmak zorundalar. Hangi atom hangi atomdan Güneş’i yok etmesini isteyebilir? Hangi atom doğaya aykırı bu isteği yerine getirebilir? Dünyamızda bazı hayvanların hava, bazılarının su solunumu yapmaları gibi bir yasa vardır. Hava solunumu yapan yeryüzündeki hangi hayvan, başka bir hayvandan kendisini atmosferin sınırları dışına çıkarmasını ya da ölüm tehlikesi söz konusu olmaksızın onu denizin dibine batırmasını isteyebilir? Hangi canlı atom doğaya aykırı bu isteği yerine getirebilir?¹⁹⁷

Ahundzade’ye göre bütün cisimlerin görülebilir ve hissedilebilir olmak zorunda olması, gezegenimizde var olan bir yasadır. Eğer melekler, cinler, şeytanlar ve periler gezegenimizde yaşayan somut varlıklarsa, gözle görülmeleri ve hissedilebilir olmaları gerekir; yok eğer başka bir gezegene ait iseler, bizim gezegenimize inemezler, çünkü hiçbir gezegenin manyetik gücü (kuvve-i mıknatısıyye) ve çekim gücü hiçbir cismin ondan ayrılıp başka bir gezegene girmesine izin vermez. O halde hangi atom, diğer bir atomdan her hangi bir meleği başka bir gezegenden bizim gezegene göndermesini isteyebilir ve doğaya aykırı

¹⁹⁵ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 65.

¹⁹⁶ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 65.

¹⁹⁷ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 65.

bu isteği yerine getirebilir? Düşünüre göre bu kaide-i ilmiyye mucibince küll-i hilâfi kanun olan mucizeler, keramet, büyücülük, üfürükçülük, cifir gibi bütün olağanüstü olaylar imkânsızdır (mümteni) ve bütün melekler, cinler, şeytanlar, devler, periler vb. varlıklar gezegenimizde hayali varlıklar olarak görünür.¹⁹⁸

Ahundzade, uzun uzadıya anlattığı bu görüşleri her ne kadar vahdet-i vücûd olarak nitelese de bunlar, kâinatın tek gerçek olduğu, Tanrı'yı tabiatta eriten, yaratanla yaratılan arasındaki farkı kaldıran *materyalist panteizm* ya da *tabiatçı panteizm* denilen¹⁹⁹ düşünceyi çağrıştırmaktadır. Tanrı ile evreni ontolojik anlamda bir sayan yazar, kâinatın yaratışıyla ilgili olarak kendisini bu düşünceye yakın konumlandırır. Zira onun aşağıda üzerinde duracağımız nedensellik konusundaki görüşleri de bu düşünceyle uyum oluşturmaktadır.²⁰⁰ Bu görüşlerinden dolayıdır ki Ahundzade sık sık ateizmle itham edilmiştir.

Ahundzade *Kemalüddeve*'de varlık hakkında düşüncelerini açıklarken Avrupa filozofları ile birlikte, vahdet-i vücudu benimsediğini düşündüğü Şark mutasavvıflarının görüşlerine de değinir. Yazar bu grubla ilgili şöyle der:

“Hakikatte küll ve cüz bir vücûd-i vâhiddir, yine de ihtiyarsız, sayısız çoklukta, çeşitli türlerde ve biçimlerde, denilen kurala uygun olarak, kendi yasaları esasında meydana çıkmıştır. Böyle olduğu halde, biz vahdet-i vücûda kail olan Brahman, Şems Tebrizi, Molla-yi Rumi, Yahudi Spinoza ve bunlar gibi mütefekkirlerin fikirleri ile ortak oluyoruz. Nasıl ki Molla-yi Rumi demiştir:

Dinle neyden, gör ne anlatıyor

Ayrılıktan şikâyet ediyor:

Kamışlıktan kesildiğim zamandan bu yana

Feryadımdan erkekli kadınlı nale ediyorlar.”²⁰¹

Ahundzade, ismi geçen bu düşünürlerden Molla-yı Rumî'nin (Mevlana) görüşlerine ayrıca önem verir. Nitekim yazar Mevlana hakkındaki düşüncelerini sadece *Kemalüddeve*'de zikretmez, “Molla-yi Rumi'nin ve Onun Tasnifi Babında” başlıklı yazısında bu görüşleri ayrıca müstakil olarak ele alır. Ahundzade bu yazısında *Mesnevi*'yi baştan sona kadar okuduğunu ve Avrupa yazarlarının yöntemini esas alarak Molla Rumî ve

¹⁹⁸ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 66-67.

¹⁹⁹ Murtaza Korlaeçi, “Panteizm Vahdet-i Vücûd Mudur?”, *Felsefe Dünyası*, sy, 3, Mart 1992, s. 43-44.

²⁰⁰ Bk. Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume'a Yanıt”, *Eserleri*, II, 139-141.

²⁰¹ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 68.

söz konusu eseri üzerine düşüncelerini açıklayacağını belirtmektedir. Mevlana'nın bedelsiz bir bilgin, misilsiz bir fazilet sahibi, Farsça ve Arapça'ya çok hâkim, ayet ve hadisleri iyi bilen ve vahdet-i vücûda inanan biri olduğunu kaydeden Ahundzade, onun evrenin bir ışıktan doğduğunu kabul ettiğini ve bu ışığı denize benzettiğini söyler: “Bu deniz vücûd-i küldür ve diğer var olan ve görünenler (mevcûdât ve müzehharât) bu külden cüzdürler ki, onlar damlalar ve dalgalar şeklinde o denizden ayrı düşmüşler ve sonra bu denize geri dönecekler ve tümel varlığa (küll) kavuşacaklar”.²⁰²

Mevlana'nın tümel varlığın (vücûd-i küll) irade ve istek sahibi olduğunu, bu irade ve isteği ile parçalara (cüz) belirtiler vererek çokluk âlemine bıraktığını ve parçaların bir süre sonra yine o tümele kavuşmaya çalışmakta olduklarını, bu kavuşmanın esas amacının da “fena”, yani fani olmak olduğunu, ebedi varlığın “fena”dan türeyeceğini düşünmesini Ahundzade yanlış buluyor. Bundan başka onun ruha ilişkin “ruhun vücuttan ayrıldıktan sonra ebediyen kalacağı ve külli varlığa kavuşacağı” şeklindeki görüşünü de kabul etmeyen yazar, “Avrupa filozofları ruhun kaim bi-nefsihi olduğunu kabul etmiyorlar. Onlar ruhun cismin işlevi olduğunu ve cisim ile birlikte var olduğuna inanıyorlar. Telgraf kuvveti bazı metal maddelerin imtizacında meydana çıkıp, bu bileşimler yok olduklarında o da yok olduğu gibi, ruh da cismin içinde meydana çıkıp, cisim çürüdüğünde o da yok oluyor. Ama kimse ruh veya telgraf kuvvetinin ne olduğunu bilmez”, dedikten sonra Mevlana'ya isnat ettiği yanlışlıkların kendi fikrinden ziyade Avrupa filozoflarının düşünceleri olduğunu belirtir.²⁰³ Mevlana külli varlığa kavuşmayı cennet, ondan ayrılığı cehennem sandığına göre, Ahundzade onun cennet ve cehenneme ve haşre inanmadığını, peygamberler konusunda da gerçek fikirlerini perdelediğini iddia ediyor. Kısaca Ahundzade'ye göre Mevlana'nın akaidi tamamen “muhalif-i şer'î şeriftir.”²⁰⁴

Ahundzade, Mevlana ve benzerlerinin sahip olduğu vahdet-i vücûd merkezli yaratılış anlayışı ile yukarıda geniş şekilde üzerinde durduğu yaratılış düşüncesinin hakikatte

²⁰² Ahundzade, “Molla-yi Rumi'nin ve Onun Tasnifi Babında”, *Eserleri*, II, 153.

²⁰³ Ahundzade, “Molla-yi Rumi'nin ve Onun Tasnifi Babında”, *Eserleri*, II, 153-154; Hacı Necefoğlu, “Mirze Feteli Ahundzade Mevlana Hakkında”, *13. Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu: Basit Üslup*, 26-28 Eylül 2013, Kafkas Üniversitesi, s. 321.

²⁰⁴ Ahundzade, “Molla-yi Rumi'nin ve Onun Tasnifi Babında”, *Eserleri*, II, 154-156; Necefoğlu, “Ahundzade Mevlana Hakkında”, s. 321. Ahundzade Mevlana hakkında nazım şeklinde üç hikâye daha yazmıştır. Nitekim Şeyhülislam gönderdiği bu yazısında bu hususla ilgili şöyle yazıyordu: “Mevlana'yı size gözlemsel olarak tanıtmak için üç hikâyeyi Türk dilinde nazımla yazıp gönderiyorum, ama onun gibi konunun özünü saklayamadım. Mevlana, gerçekten saklamakta kâmil bir usta ve işinin emsalsiz ehlidir. Gönderdiğim hikâyelerin ölçüsü Mesnevi ölçüsünden bir elif eksiktir. Çünkü kâmil Mesnevi ölçüsü Türk dilinde müteârif değil.” Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 157.

aynı olduğunu, ancak ulemanın kullandığı ıstılahların bunları iki ayrı anlayış şeklinde gösterdiğini ifade etmektedir.²⁰⁵

Ahundzade *Kemâlüddevle*'de, varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran ve kâinatın yaratılışını buna göre izah eden üçüncü bir grubun; şariatçıların (müteşerri) görüşlerine de yer vermektedir. Bunların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerini izah ettikten sonra bazen aşırı kaçan birtakım eleştirilerde bulunur. Şöyle ki, yokluğun varlık için madde olamayacağı ve yoktan da hiçbir şeyin var edilemeyeceği kanaatinde olan Ahundzade'ye göre bu grubun sahip olduğu düşüncede Tanrı insana benzemektedir. Zira bu düşünceden biz Tanrı'da garaz, sevgi, yüksek bir mertebeye erişme tutkusu, ün düşkünlüğü ve kincilik hissediyor, *ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye mahlûkatı yarattım* (kenz-i mahfi) hadisi²⁰⁶ muktezatınca evreni yaratmasının ün düşkünlüğü sebebiyle olduğu yargısına varıyoruz. Yine, "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (Zariat 51/56) ayeti muktezasınca Tanrı bizim ona tapmamızdan, gizli bir tat alacak, bizim ona tapınmamız ona göstereceğimiz saygıdan alacağı hazza karşılık bizi cennet ve cennet hurileriyle ödüllendirecek. Aksi halde, ona tapınmaz ve şirk koşacak olursak; o zaman bize öfkelenecek, bizden yüz çevirerek sur üfletecek, derken kıyameti koparacak, mahkeme kurduracaktır. Terazi ve sırat köprüsünü kurdurarak bizi ip cambazları gibi bu köprüden geçmek zorunda bırakacak, bizi cehennemın en derin yerine atarak sonsuza kadar oradan çıkmamıza izin vermeyecek, böylece intikam susuzluğunu giderecek ve yatışacak! Sonra? Ne demek sonra? "Bundan sonra ne olacağını bilemeyiz, sadece o güne kadar olacakları biliriz."²⁰⁷

Ahundzade'ye göre şayet yaradanın zâtı her bakımdan sizinkinden farklıysa, o zaman hangi hakla ve neye dayanarak sizin sahip olduğunuz türden sıfatların Tanrı'da da bulunduğunu varsayıyorsunuz? Bu konuda elinizde akla uygun herhangi bir kanıt var mı? "Yaradan senden farklıdır ve sen onu hiçbir zaman idrak edemezsin. Dolayısıyla sen sadece sende olan garaz ve hasâisi bilirsın, bunları ona nisbet edemezsin. Öyleyse, yaratıcının Araplardan, İbranilerden, Süryanilerden, Türklerden ya da Frenklerden bir kişiyi seçtiğini (bergüzîde) ve sizin her konuda bu kişinin istediğini yapmanızı emrettiğini söylemeye hakkınız yok. Çünkü bu tür bir istek ve davranış insan doğasında var, yaratıcının da böyle bir istek ve davranış biçimine sahip olduğunu ona nisbet etmenin bir temeli yoktur." Yazara

²⁰⁵ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 67-72.

²⁰⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 191.

²⁰⁷ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 71-72.

göre mucidin mevcuddan farklı olduğu kabul edilse bile yine de yaratıcıyı kendi isteminize bağımlı kılma ve onun karşı çıkmasıyla karşılaşmadan ona bir amir tavrıyla emretme hakkınız yok. Örneğin, siz ona Ay'ı ikiye ayırmasını emrettiğinizde, o hemen isteğinizi yerine yetirecek; ona bir ölüyü diriltmesini emrettiğinizde, kendi doğa yasalarına aykırı olarak, hemen o anda ölüyü diriltecek. Ama yaratıcı sizi gözde kulları olarak seçecek ve sizden bir istek gelmediği halde, sizin için ve sizin aracılığınızla olağanüstü olaylar yaratacaksa, bunda herhangi bir fayda gütmeyeceğini söyleyebilir misiniz? Şayet varsa, o bir sahib-i garaz ve fayda sahibi biri demektir, bunlar ise insan doğasına özgü özelliklerdir.²⁰⁸

Ahundzade, yaradanın peygamber tarafından Kuran'da anlatılan bir yaratıcı olamayacağını, onun Kuran'da anlatılan şekliyle garazlarla nitelenemeyeceğini söyler. Örnek olarak Ebu Leheb'in azarlanması ile ilgili Tebbet suresini zikreden yazar, burada aşırı yorumlar yaparak birisini azarlayan bir Tanrı'nın ulvi ve süfli âlemlerin yaratıcısı olamayacağını belirtir. Yazar, "gerçekten tektanrıcılık açısından yüce, farklı bir Tanrısal kişiliğin, tek ve eşsiz bir yaratıcının varlığını kabul edecek olursak, kuşkusuz bunun, peygamberimiz tarafından Kuran'da bize anlatılan Allah olmaması gerektiğini" söyler.²⁰⁹ Ahundzade, konunun devamında zikrettiği birçok örnekte de görüleceği üzere, olayları tarihi bağlamından kopartarak anlatmakta, ayetleri nüzul ortamı ve bağlamını dikkate almadan aşırı şekilde yorumlamakta ve Tanrı'nın adalet anlayışını yanlış örnekler üzerinden sorgulamaktadır.

Sonuç itibariyle Ahundzade felsefesinin başlıca esaslarını şöyle özetleyebiliriz: Tabiat ve yaradan birdir. Tabiattaki hadiseler, birtakım kanunlara ve zaruri sebeplere göre cereyan ederler. Beden ve maddeden ayrı ebedi olan bir ruh mevcut değildir. Düşünürümüz bu bakımdan biyolojik materyalizmin temsilcilerinden olan Alman filozofu Ernst Haeckel'le (1834-1919) aynı görüşleri paylaşmaktadır.²¹⁰ Her ikisi tabiat ile Allah'ı birleştirmeye çalışıyor, bunların esasen bir vahdet olduğunu söylemek istiyor. Ayrıca, Ahundzade monizmin materyalizmden ibaret olduğunu inkâr etmiyor ve kendi felsefesini ilân ederken materyalistlere karşı vâki olacak hücumlardan çekinmediğini, hatta din ulemasına meydan okuduğunu görmekteyiz. Kensisî, fikirlerine şeriatçılar tarafından reddiye yazılmasını istemektedir.

²⁰⁸ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 72-73.

²⁰⁹ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 73.

²¹⁰ Ernst Haeckel'in düşünceleri için bk. *Kâinatın Muammaları*, çev. Ali Haydar Daner, İstanbul: Devlet Basımevi, 1936.

1. Nedensellik Sorunu

Ahundzade'nin varlıkla ilgili tartıştığı konulardan biri de nedensellik sorunudur. Yazar “Kemâlüddevle Mektupları”nda²¹¹ ve “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”²¹² adlı küçük hacimli makalesinde bu konu üzerinde özel olarak durmaktadır. Söz konusu makalesinde Ahundzade, İngiliz filozofu David Hume’un (ö. 1711-1776) Hint ve Bombay Müslüman âlimlerine nedensellik konusunda sorular yönelterek onlardan bu sorularla ilgili cevap talep ettiğini, fakat şu ana kadar İslam âlimleri tarafından bu soruna yeterli ikna edici bir cevap verilmediğini belirtir.²¹³ Ahundzade söz konusu yazısında nedensellik/sebeplilik (illiyet) sorununu derinlemesine incelememekle birlikte konuyu filozoflarla şeriatçılar arasında yapılan bir tartışma şeklinde ele alır ve kendisini filozoflar olarak nitelediği kimseler tarafında konumlandırır. Yazarın burada filozof olarak nitelediği kimselerle natüralist (tabiatçı) filozofları kastetmektedir.²¹⁴

Ahundzade yazısında, doğanın ve gerçek dünyanın varlığını teolojik nedenlerle açıklamaya çalışan şeriatçıları eleştirir. Ahundzade’ye göre şeriatçılar; her varlığın bir sebebe gereksinim duyduğunu söyler. Çünkü onlara göre evrendeki hiçbir varlık kendi kendine var olamaz. O halde bir varlık olan bu evren de varolabilmek için bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep de onun yaratıcısıdır. Yazara göre şeriatçılar bu sava dayanarak felsefeçilere karşı Allahın varlığını kanıtlama yönünde deliller ileri sürmektedirler. Filozoflar bu görüşü geçersiz kılmak için sebebler silsilesinin (nedenler zincirinin) bir yerde durması gerektiğini dile getirirler. Filozoflara göre özü itibarıyla bir varlık olan sebep kendi varlığı için başka bir sebebe, yine bu sebep diğer bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Sonsuza kadar devam edecek bu durum teselsüle yol açacağından aklen kabuledilebilir değildir. O halde şeriatçıların her varlığı bir nedene bağlama yargısı aklın hükmüne göre gereksiz olmaktadır. Ahundzade filozofların bu fikirlerine yer verdikten sonra daha da ileri giderek “... gerçekten de nedenselliği kanıtlama konusunda şeriatçıların delillerinin zayıflığı gün gibi ortadadır.” der.²¹⁵

²¹¹ Bk. Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları, Eserleri*, II, 133-135.

²¹² Yazı her ne kadar “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt” başlığı taşısa da bu başlık yazar tarafından verilmemiştir. Yazının baş kısmında Hume’un ismini geçmesinden dolayı eseri neşre hazırlayan böyle isim kullanmayı uygun görmüştür.

²¹³ Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri*, II, 139.

²¹⁴ Bk. Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları, Eserleri*, II, 133.

²¹⁵ Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri*, II, 139.

Yazarın fikrince nedenlerin kesintisiz bir birine bağlanması (sebebler silsilesi) ya sonsuza kadar uzamalı, ya da şeriatçi düşünürler bir yerde durarak varlıklardan birinin bir sebebi gerektirmediği düşüncesini kabul etmelidirler. Birinci şıkkın kabulü teselsüle yol açmakta, dolayısıyla batıl olmaktadır. İkinci şıkkın kabulü durumunda ise her varlığın bir nedene dayandığı düşüncesi ortadan kalkmakta ve varlığın bir nedene bağlı olmaksızın var olabildiği fikri benimsenmektedir. Bu düşüncenin kabulü üzerine yazar, şeriatçılara şöyle bir soru yöneltir: “O halde biz bir nedeni gerektirmeyen varlığın yaratıcı adı altında hayali, tahmin edilen bir varlık değil de gözle görülebilen ve duyulabilen evrenin kendisi olduğunu neden tasdik etmeyelim? Ey şeriatçılar, siz şimdi neye dayanarak evrenin varlığından önce bir sebebin gelmesi gerektiğini söyleyeceksiniz? Gerek bizim gerekse de sizin düşünceniz açısından her hangi bir yerde durmanın kaçınılmaz olduğu noktasından hareketle, keskin bir zekâ ve gerçeği gören bir akla yakışan da asıl bu evrenin varlığı üzerinde durmak değil midir?”²¹⁶

Ahundzade’ye göre şeriatçılar yapılan bu itirazı cevaplamada aciz kalmakta ve bu itiraza karşın varlığı mümkün ve vâcib (zorunlu) varlık şeklinde ikiye ayırmaktadırlar. Mümkün varlık (mümkünü’l-vücûd) evren gibi varlığı için bir nedene gerek duyan, yani sebepli bir varlıktır. Zorunlu varlık (vâcibü’l-vücûd) ise var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Bizatihi var olan ve yokluğu düşünülmeyen bu varlık Allah’tır. Dolayısıyla şeriatçılar varlığı bu şekilde ikiye ayırarak uluhiyyeti ve yaradıcıyı ispat etmeğe çalışmışlardır. Ahundzade’ye göre varlığın bu şekilde bölünmesi muteber olsaydı, bu kanıt geçerli kabul edilebilirdi. Şeriatçıların neye istinaden varlığı ikiye ayırdıklarını sorgulayan yazar, şeriatçilerin nesnelerin bir nedeni gerektirdiği fikrini kabul ettiklerini söyler. Bu düşünceye göre örneğin nutfe damızlık erkeğin, tohum da ağacın varlığını zorunlu kılmaktadır. Öyle ise kendini bir nesneler toplamı olarak ortaya koyan bu evren de bir sebebe muhtaçtır. O halde evren, varlığı mümkün olandır, dolayısıyla onun üzerinde durmak olanaklı görünmüyor. Bu sebepten bir nedene dayanmayan bir şeyin olması gerekir ve bu şey, kendi varoluşunda başka bir varlığı gereksinmeyen vâcibü’l-vücûddur. İşte bu varlık, evren dediğimiz mümkünü’l-vücûdun nedenidir. İslam düşünürleri bu zorunlu varlığın üzerinde durarak O’nu var olan her şeyin nedeni sayarlar.²¹⁷

²¹⁶ Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri*, II, 139.

²¹⁷ Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri*, II, 139-140; ayrıca bk. *Kemâlüddevlî Mektupları*, II, 134.

Ahundzade natüralist filozofların şeriatçıların bu istidlalini benimsemediğini, bu görüşe karşı çıkarak söz konusu varlık ayırımını kabul etmediklerini söyler. Buna göre “eşya kendi mahiyet ve aslı itibariyle bir nedene muhtaç değildir. O, sadece bir türden başka bir türe, bir durumdan başka bir duruma geçerken bir nedene gerek duyar. Örneğin nutfe ile tohum kendi mahiyet ve zatında değil, bir durumdan başka bir duruma geçişte, damızlık erkek ve ağacı gereksinirler. Bizim şeriatçılarla tartışmamız varlığın bir durumdan başka bir duruma geçişi değildir. Varlık derken biz eşyanın mahiyetini kastediyoruz. Bu varlık, mutlak yokluğun (âdem) karşısı olan, kâmil ve her şeyi kuşatan (muhit), diğer bir ifadeyle “madde-i keserâtın cemedicisidir.” Keserât ise kendi türsel ve biçimsel değişimlerinde bir birine muhtaçtır. Öyleyse eşyanın mahiyeti vâcibü’l-vücuddur ve eşyanın mecmuu olan evren başka bir mahiyete muhtaç değildir. Bu durumda evrenin sebebe muhtaç olduğunu düşünmek doğru olmaz ve evren mahiyeti itibariyle mümkün varlık olarak kabul edilemez. Aksi takdirde teselsül söz konusu olur.”²¹⁸

“Hakikat bu söylenenlerdir” diyen yazar bu düşüncüyü benimseyenlerin hiçbir dine inanmayan ateist diye adlandırıldıklarını ifade eder.²¹⁹ Filozofların fikirlerini benimseyen Ahundzade nedenselliği olayların ve varlıkların dışında görmez, O, nedenselliği somut varlığın iç yasası ve bir ilişkisi olarak açıklar. Ahundzade, aynı zamanda, nesnelerin kendi mahiyetleri içinde hiçbir ilk nedene gereksinimleri olmadığını ve kendilerine özgü iç yasalarla geliştiklerini belirterek, burada Tanrı’nın ilk sebep, sebeplerin sebebi olduğu yolundaki düşüncüyü kabul etmez.²²⁰ Ona göre “vahid ve vâcip bir varlık olan eşyanın mahiyetine ne yokluk sebkât etmiş, ne de onun sonu olacaktır.” Diğer bir ifadeyle “eşyanın mahiyetinin ne başlangıcı ne de sonu vardır. Ama kendi çokluğu içinde türsel değişim ve geçişleri denizin meddücezirî gibi sonsuz bir biçimde müşahade edilmektedir.”²²¹

Hâsılı Ahundzade bu yazısında gerçekten var olanın sadece madde olduğunu, âlemin ezeli ve ebedi olup bir yaratıcısının bulunmadığını savunmakta, diğer bir ifadeyle Tanrı ile tabiatın ezelden beri tek ve aynı şey olduğunu ifade etmekte, maddenin ötesinde başka hiçbir gerçek kabul etmeyerek burada materialist panteist dünya görüşünü benimsemektedir.

²¹⁸ Ahundzade, “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri*, II, 140; a.mlf. *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 134-135.

²¹⁹ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 135.

²²⁰ Bk. Hüseyinov “Mirza Fethali Ahundov”, s. 201.

²²¹ *Eserleri*, II, 140-141.

II. TOPLUMSAL HAYATA DAİR DÜŞÜNCELERİ / TOPLUM ELEŞTİRİSİ

1. Genel Olarak Toplumsal Görüşleri:

Maarifçi, reformcu bir düşünce yapısına sahip olan Ahundzade, eserlerinde bireysel problemlerden ziyade toplumsal konulara yönelmiş ve toplumu ilgilendiren genel konuları dikkatlere sunmuştur. Yazar, bireyleri eleştirmek yerine zümreleri, topluma zarar veren grupları, ülkeyi yanlış yöneten idarecileri eleştirerek iyi toplum iyi insan idealine ulaşmayı amaçlamıştır. Bazen eleştirilerin hedefi birey olarak görünse de aslında teşhir edilen bir sosyal sınıf ve o sosyal sınıfa ait olan kimselerdir. Kötü yöneticiler, halkı aldatarak zengin olmaya çalışan tüccarlar, zanaatkarlar, insanların dini duygularını sömüren mollalar, cehalet, kadının toplumdan dışlanmışlığı, hurafe ve batıl inançlar, ekonomik zayıflık vb. konular Ahundzade'nin eserlerinde o dönemin toplumsal sorunları olarak karşımıza çıkar.²²² Bu düşünceler Ahundzade'nin bütün eserlerinde özellikle, komedilerinde ve *Kemâlüddevle Mektupları*'nda açıkça görülmektedir.

Ahundzade komedilerinde yaşadığı dönemin en büyük problemleri olarak gördüğü zulme, zorba yönetimlere, batıl inançlara ve cahilliğe karşı savaş açmış, o zamana kadar süregelen düzeni ve bu düzenin adamlarını komik duruma düşürmüştür. Bu eserlerde feodal beylerin, tacirlerin, ruhanilerin, devlet ve mahkeme memurlarının, köylülerin, muhtelif zümrelere mensup olan kadınların maişeti, hayat tarzı, istek ve arzuları, dert ve elemeleri, psikolojik, sosyal hususiyetleri, toplumdaki yeri doğru yansıtılmıştır. Bu özelliğinden dolayı Ahundzade'nin Azerbaycan halkının yaşamını kapsayan, döneminin sorunlarını en geniş şekilde değerlendiren bir yazar olduğu söylenir.²²³

Halkı eğitmek gibi bir ideal taşıyan Ahundzade, toplumda gördüğü ictimâî ve idari bozukluğu, insani zaaf ve ihtirasları tenkit ve ifşa gayesiyle yazarlığının başlangıç döneminde tiyatroya meyletmış ve komedi tarzında altı piyes yazmıştır. Yazar bu tiyatro oyunları ile toplumda görülen fırsatçı, cahil ve batıl itikad sahibi kişileri sahnede gülünçleştirerek teşhir edip seyircisinin bundan müşahhas ibretler çıkarmasını ve komedilerinde çizdiği yeniliklere açık münevver tipini giderek benimsemesini arzu etmiştir. Yazar komedilerinde hüviyetleri kolayca kavranabilen birtakım kötü tipler ile bunların

²²² Adıgüzel, "Ahundov'un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri", s. 23, 25.

²²³ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 15; Adıgüzel, "Ahundov'un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri", s. 25.

karşısına çıkarılmış müsbet şahısları canlandırır. Aralarındaki çatışma ise geri kalmışlık ile ilerleme arasındaki tezadı ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Ahunzade 19. yüzyıl İslam dünyasının sadece ilk değil, aynı zamanda en başarılı tiyatro yazarlarından biri kabul edilmektedir.²²⁴

Komedilerinin ana temasını maarifçilik (aydınlanmacı) düşüncesi oluşturur. Bunlardan ilk kaleme aldığı *Hekâyet-i Molla İbrahimhalil Kimyager* konu bakımından tamamen toplumsal içerikli bir eserdir. Bu yapıtında yazar insanların dürüstlükten vazgeçerek ve kendi sanatlarını bir köşeye bırakarak kısa yoldan zengin olma heveslerini eleştirir. Eserin başkahramanı olan Hacı Nuri Azerbaycan edebiyatında maarifçilik görüşlerini ifade eden ilk aydın tipidir. *Hekâyet-i Mösyö Jordan* komedisinde ise toplumun sağalmaz yarası olarak karşımıza çıkan cahillik, batıl inanç ve büyücülük konularını gündeme taşınır. Bu konular o dönem için toplumun en büyük problemleri olarak görülür ve halka yapılacak en büyük iyilik onu bu batıl inançlardan kurtarmaktır.²²⁵

Ahundzade'nin bu konudaki fikirlerinin komedilerinden başka *Kemâlüddevle Mektupları*'nda da açık bir şekilde ifade edildiğini görmekteyiz. Burada toplumla ilgili dikkat çeken hususlardan biri İslam inançlarının eski İran uygarlığı karşısında yıkıcı bir nitelik taşıdığı görüşüdür. Düşüncelerini karşılıklı mektuplaşma şeklinde anlattığı söz konusu eserinde İran'ı âdeta tüm Doğu'nun sembolü olarak kullanır. Eserde Kemâlüddevle Avrupa'yı ve Amerika'yı gezip gördükten sonra dostu Celâlüddevle'nin daveti üzerine İran'a gelir. Kemâlüddevle'nin ilk mektubunda İran'ın şatafatlı günlerini anlatan yazar, İran'ın eski güzelliğini kaybetmesine neden olarak Müslüman Arapların İran'ı işgal etmelerini gösterir. Ona göre İran çok eski ve evrensel bir uygarlığın yaratıcısıdır. Oysa İslam diniyle İran'a giren İslam düşüncesi köksüzdür, verimli ve geliştirici değildir. Arap düşüncesi İran toplumunun yapısına, düzen ve yönetim ilkelerine aykırıdır. Ahundzade bu konudaki görüşlerini açıklarken Arap insanının yaşama anlayışından, davranış biçiminden yola çıkar. Çok kısa bir geçmişi olan Arap yönetiminin, binlerce yıl eskiye giden İran uygarlığı karşısındaki olumsuz tutumunu içerir.²²⁶

Araplara karşı bir nefret ve İslam öncesi İran'ına karşı bir nostaljiye sahip olan yazar, Arapların barbar, vahşi bir millet olduğunu söyler ve bu düşüncelerini anlatırken

²²⁴ Hamid Algar, "Mirza Feth Ali Ahundzade", II, 187.

²²⁵ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, s. 18; Adıgüzel, "Ahundov'un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri", s. 26-27.

²²⁶ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 23 vd.

kendisini ilim ve marifette asrının eşsiz bir âlimi olarak gördüğü İbn Haldun'un *Mukaddime*'de Arapların tabiatına dair yazdıklarına atıf yapar.²²⁷ Yine İran edebiyatının önde gelen şairlerinden olan Firdevsî'nin (ö. 411/1020) *Şâhnâme*'sinden Arapların İran'a olan saldırılarıyla ilgili pasajlara yer veren yazar, hicri takvimin başlangıcından kendi zamanına kadar Arapların, Deylemlilerin, Samanilerin, Gaznelilerin, Selçukluların, Harazmişahların, Çengiz, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Safevi vb. hükümdarların İran halkına yaptığı türlü kıyımlardan bahsederek yeryüzündeki hiçbir ülkenin bu gibi yıkımlara maruz kalmadığını söyler.²²⁸

Ahundzade'ye göre Araplar Mısır kütüphanelerini yakarak kadim ilim ve medeniyeti yok ettikleri gibi, Farsların da kitap ve yazılarını yakmışlardır. Nitekim bu hususa ilişkin şöyle der: "Araplar sadece bizim bin yıllık saltanatımızı yıkmakla kalmadılar, sahip olduğumuz gücü ve şanı yok ettiler, ülkemizi yakıp yıktılar... Araplardan başımıza öyle felaketler geldi ki düşünen her insan bunları anımsadığında gözyaşlarını tutamıyor! ...Araplardan çekenler sadece Müslümanlar değildir. Mısır'daki İskenderiye kütüphanesinin Araplar tarafından yakılarak ortadan kaldırılması ile eski ilimler ve sanatlar yok edildi. Böyle yaparak halkın nazarında ilimlerin kuvveti ile kendi yalanlarının üzerinden perdenin kalkmasını istemediler... Araplar İskenderiye kütüphanesinden başka İranlıların da bütün kitap ve yazılarını yaktılar, İran padişahlarının asarını dünyadan silip yok ettiler, onların adaletli kanunlarını tamamiyle yeryüzünden kaldırdılar. Bunların yerine asırlık kurallarını, yani despotizm usulünü ve Yahudi dinine benzeyen dinlerini İran ülkesine sabit kıldılar."²²⁹

Onun Araplara karşı olan bu nasyonalist tutumu Arapçaya da yansır. Bu husus Arapçadan gelme hiçbir kelimeye yer vermeksizin arı Farça ile soyunun manzum bir tarihini yazan Kaçar Prensi Celaleddin Mirza ile olan mektuplaşmalarında dikkat çekmektedir. Ahundzade söz konusu mektubunda şöyle der: "Bu kitap bilhassa ona göre takdir ve övülmeyi hak eder ki hazret-i eşrafınız bu kitapta Arap sözlerini tamamiyle Fars dilinden çıkarmışsınız. Keşke başkaları da sizin gibi yapaydı ve dünyanın en tatlı dillerinden olan dilimizi arap dilinin istîlâsından azat edeydi. Hazret-i eşrafınız Fars dilini Arap dilinin istîlâsından âzat ediyorsunuz. Ben de halklarımızı Arap alfabesinin esaretinden âzat etmeye çalışıyorum. Keşke üçüncü bir şahıs çıka da halkları Arapların getirdiği birçok kötü adetlerden âzat etmeğe çaba göstere. Bu Araplar bizim binyıllık tarihi olan yüksek şöhrete

²²⁷ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 26-28; İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri için bk. *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ) I, 364-365.

²²⁸ Bk. Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 24-30, 113, 126.

²²⁹ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 30, 125.

sahip adaletli devletimizi zeval ettiler... Kâş öyle bir şahıs olaydı bizi bu durumdan âzat edeydi. Lakin bu şahıs benim tabiatıma zıdd olan peygamberlik, imamlık yolu ile değil, filozofluk, âlimlik yolu ile ortaya çıkaydı.”²³⁰

Yazarın Araplara karşı olan bu sert tutumunun onun Doğu’nun geri kalmışlığının en büyük nedeni olarak gördüğü İslam dininin Arapların eliyle yayılması yanında, eserlerinde daim özlemini dile getirdiği eski İran uygarlığının Araplar tarafından yıkılması gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bundan başka yazarın babasının ecdadının Fârisî asıllı olmasından dolayı kendisinde bir İranlılık duygusu vardı. Dolayısıyla İslam’a karşı beslediği düşmanlıkla beraber, bu İranlılık duygusu onda Araplara karşı bu tür bir nefret yaratmıştır.

Yazar, *Kemâlüddeve Mektupları*’nda toplumdaki sınıf bilincine de dikkat çeker. Yazar yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayırımın gittikçe artmasının ve yönetici sınıfın kendini halktan üstün gören tavırlarının toplumsal yapıya verdiği zararın farkındadır. Bundan dolayı eserlerinin birçoğunda toplumsal sınıf ayırımına ve ayırımın zararlarına değinir.²³¹ Bu hususla ilgili olarak örneğin *Kemâlüddeve*’de İran şahzadelerini kastederek; “Halk bir hayal edemiyor ki, bunlar ne için bu üstünlüğe şamil olsunlar? Bunlar bizim can ve malımıza himayeci olmuşlar mı? Yok! Bunlar bizim sınırlarımızı –bir ucu Zabilsitan, bir ucu Medâin– düşmanlardan koruyorlar mı? Yok! Bunlar bizim esirlerimizi Türkmenden kurtardılar mı? Yok! Peki, bunların vücudu neye lazımdır” demektedir ve topluma bir katkısı olmadığı, aksine halkı sömürmekle uğraşan bu türlü kimselerin hangi hakla bu ayrımcılığa sahip olduğunu dile getirmektedir.²³²

²³⁰ Celaleddin Mirza’ya yazılan 15 Haziran 1870 tarihli mektup için bk. *Eserleri*, III, 107; Ahundzade bir kısım insanların kendisinin Araplara karşı olan bu tavrına karşı “Arapları ilim ve sanatın büsbütün düşmanı saymak olmaz. Bağdat ve Endelüs’te Emevi ve Abbasi halifeleri ilim ve sanatın yayılmasına hizmet etmediler mi? Bu yadsınabilir mi? şeklinde itiraz edebileceklerini söyler ve bu itiraza şöyle cevap verir: Bu bir gerçektir. Araplar hicretin ilk senelerinde Mısır ve İran’da ilim ve sanatı yok ettiler. Hicretten 200-300 yıl sonra yaptıklarına pişman oldular ve yitirdiklerini telafi etmeye koyuldular, ne var ki yitirilen telafi edilemedi. Bunun dışında Arapların ilime eğilimi tüm toplumu kucaklayacak nitelikte değildi. Halifeler asrının ilimleri birkaç medreseye mahdud ve münhasır idi. Bütün toplum eğitim ışıklarından mahrumdu. Biz diyoruz ki Araplar ortaya çıkıp, Kuran için Afrika ve Asya’da ilmi yok etmeseydiler, bu kıtalardaki ülkelerde yaşayan halklar, bugün uygar halklar olurlardı. İlimlerin temelini Araplar tarafından değil, eski Yunanlar, Bizaslar, Farslar ve Hintliler tarafından atıldığını göz ardı etmemek gerekir. Bu eski ilimler, miladi tarihin ortalarında Hristiyanlar arasında âdeta uykudaydı. Ama Araplar bu ilimleri uyandırdılar. Daha sonraları kendileri de onlardan mahrum kaldılar. Hristiyanlar ise onların revaç bulmasına ve tekmiline sebep oldular. Olan kötülük olmuştur. Bugün, 1280 yıldır büyük bir yanlışın içinde olduğumuzu kabul etmek gerek. Hiç değilse şimdi kendimizi toparlamalıyız. “Artık bundan sonra kendimizi Arapların ölülerine kul olarak görmeyelim. Kendi atalarımızın yâdigâr ve kalıntılarına taraf yönelelim.” Bk. *Eserleri*, II, 127-128, 238, III, 123.

²³¹ Adıgüzel, “Ahundov’un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri”, s. 33.

²³² Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 41-42.

Yazarın yaşadığı dönemde şikâyetçi olduğu bir diğer önemli husus devlet ve mahkeme işlerinde tutulan kayıtların sağlam olmamasıdır. Yazara göre mahkemelerde verilen kararlar tekrar veya daha sonra ele alınmak istense arşiv ve defter tutma alışkanlığı bulunmadığından böyle bir şey mümkün olmayacaktır. Ahundzade'ye göre resmi evrak ve belgelerde, hatta resmi unvan sahibi önemli kişilerin yerli makamlara ve yabancı hükûmetlere yazdıkları mektuplarda bile ilgili belgenin yazıldığı yer ve tarihle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durumun şahsi mektuplaşmalarda da sürdürüldüğünü ifade eden yazar kendi mektup ve yazılarında bu hususa çok özen gösterir.²³³

Ahundzade döneminde toplumda yaygın olan cinayet cezalarına da dikkat çeker ve bunların acımasızca olduğunu, bu cezaların sadece yabanıl ve barbar toplumlarda duyduğumuz türden cezalar olduğunu söyler. Durumu biraz daha abartarak anlatan müellif bir insanın kollarının, bacaklarının ve kafasının kesildiğini, vücudunun her parçasının üç dört gün süresince şehir kapılarının duvarlarında asıldığını kaydeder. Bâbilerin Tahran'da bir suikast düzenledikleri günlerde²³⁴ eşi benzeri görülmemiş, işitilmemiş değişik idam ve işkence yöntemlerinin icat edildiğini anlatır. “Şayet İran yöneticileri yönetim ve politika ilminden haberdar olsaydılar katl-i nüfus ve katl-i eza ile memlekette nizam tesis etmenin kabih olduğunu anlardılar” diyerek toplumsal düzeni sağlamak için bu tür cezalar uygulamak yerinde daha farklı vasıtalar kullanmanın gerekliliğine dikkat çeker. Bunun ise politika ilmini bilmekle mümkün olacağını belirten yazar, sadece despot yöneticilerin değil, buyruklarını yerine getirenlerin ve bir bütün olarak tüm İran halkının politika ilminden habersiz olduğunu, bu ilme karşı rağbet içinde bulunmadıklarını ifade eder. İran'da ahiret ilimleri dışındaki ilimlerin lüzumsuz olduğuna inanıldığı için insanlar politika gibi modern ilimleri öğrenmekten uzak durmuşlardır.²³⁵

1.1. Demokratik Hak ve Özgürlüklerin Savunulması

Yazarın toplumsal sorunlarla ilgili dikkat çektiği hususlardan bir diğeri de insan hak ve özgürlükleri konusudur. Ahundzade özgürlüğü tam eşitliğin temel koşullarından biri olarak görmektedir. Özgürlük konusuna çok büyük önem vererek *Kemâlûddeve Mektupları*,

²³³ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 38-39.

²³⁴ Yazar bununla Bâbilerin 1852'de Kaçar Hanedanı'na mensup İran şahı Nasıreddin'e (ö. 1896) düzenledikleri başarısız suikast girişiminin ardından onlara karşı yapılan sert ve uzun süreli sindirme hareketini kastetmektedir.

²³⁵ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 44-45.

Yek Kelime Hakkında ve *John Stuart Mill Azatlık Hakkında* gibi yapıtlarında bu konudan söz eder.

Ahundzade, ülkenin gelişmesi ve ilerlemesi için özellikle düşünce özgürlüğünün önemine vurgu yapar. “John Stuart Mill Azatlık Hakkında” başlıklı yazısında Mill’in “Fikir hürriyeti olmadan terakki mümkün değildir” sözünden hareketle özgürlük hakkındaki görüşlerinin bir özetini sunan yazar, Mill’in bu husustaki görüşlerini benimser ve düşünce özgürlüğünün olduğu bir ortamda farklı fikirlerin çatışmasının hakikati ortaya çıkacağını, bunun da toplumun gelişmesine katkı sağlayacağını ifade eder. Düşünce özgürlüğünden mahrum olan bir toplumda ise, her türlü gelişmenin kesintiye uğrayacağını, kültürde ve bilimde bir durağanlığın yaşanacağını vurgular. Ahundzade özgürlüğün temelini insan doğasında bulunduğunu söyler. Fakat bir yandan despot hükümdarların, diğer taraftan da din adamlarının bu özgürlüğü elimizden aldığını belirtir.²³⁶ Yazar Kemâlûddeve’nin dilinden İran halkına hitaben şöyle der:

“Ey, İran halkı! Eğer sen neş’ey-i âzâdiyetten ve hukuk-i insaniyetten haberdar olsaydın, bu tür köleliğe (ubudiyet), bu tür rezalete tahammül etmezdin; kesb-i ilme talip olup, ferâmûşhâneler²³⁷ açar, mecma’lar yapardın, vesâil-i ittifâkı der-yâfte ederdin. Sen adedde ve istitaatte despottan bâ-merâtib fazlasın. Sana sadece yekcihetlik ve yekdillik lazımdır ki, revolüsyon edip ubudiyetten necat bulasın.”²³⁸

Ahundzade’ye göre “yokluk perdesinden varlık âlemine ayak basan nev-i beşer fertlerinden her biri sağlıklı bir aklın gerektirdiği gibi özgürlük (azatlık) nimetini kullanmalıdır.” Özgürlüğü iki tür olarak gören yazar bunların rûhânî özgürlük (liberte morale) ve cismânî özgürlük (liberte physique) olduğunu belirtir. Yazar rûhânî özgürlüğümüzün din adamlarınca elimizden alındığını ve bizi bütün dini işlerde kendi emir ve yasaklarına tabi ve köle yaptıklarından rûhânî özgürlükle ilgili bir müdahale hakkımızın bulunmadığını, dolayısıyla bu alanda din adamlarının kölesi olarak özgürlük nimetinden mahrum kaldığımızı ifade eder. Cismânî özgürlüğümüzün ise despot hükümdarlar tarafından elimizden alınarak bizi tüm yaşamımız boyunca tamamen kendi buyruklarına mahkûm ettiklerini, geçici arzu ve isteklerinin birer doyum aracı olarak hizmetinde bulunarak bu

²³⁶ Ahundzade, “John Stuart Mill Azatlık Hakkında”, *Eserleri*, II, s. 206-208.

²³⁷ Ferâmûşhâne (evden çıktıktan sonra bildiğini unutma) İran’daki mason loncasını ifade eder. Bilindiği üzere Ahundzade’nin yakın dostu olan Malkum Han Ferâmûşhâne olarak bilinen mason loncasının İran’daki ilk müessisi olmuş ve teşkilat içerisinde önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bk. Yılmaz Karadeniz, “İran Batılılaşma Hareketinde Mirza Malkum Han’ın Rolü (1833-1908)”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi*, Mayıs 2001, sy. 23, s. 104, 107, 110.

²³⁸ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 43.

alandaki özgürlükten mahrum bırakıldığımızı belirtir. Ahundzade'ye göre tam anlamıyla özgürlük bu iki alanda özgür olmakla mümkündür ve eşitlik de ancak bu iki bağımsızlığın kazanılmasıyla sağlanmaktadır. Düşünceye göre Doğu halkları Arapların dininin zuhur etmesi ve onların Asya'yı egemenlikleri altına almasıyla tam özgürlüğü yitirdikleri gibi, eşitlik düşüncesinden de uzaklaşıp insan hakları nimetinden tamamiyle mahrum kaldılar, hatta bu mahrumiyeti bile anlamaktan aciz duruma düştüler.²³⁹

Meşrutiyet taraftarı olan Ahundzade bazı şer'î ahkâmın kişisel hak ve özgürlüklere aykırı olduğunu ileri sürer. Bu konuda onun 1875'de İranlı devlet adamı ve yazar Mirza Yusuf Han'ın *Yek Kelime* isimli risalesi üzerine yazdığı eleştirel mektubu önemli yer tutar. Bu mektubunda Ahundzade, Yusuf Han'ın şer'î ahkâma dayanan bir anayasa hazırlanması gerektiği şeklindeki düşüncesini doğru bulmaz ve böyle bir anayasanın zorluğundan bahseder. İnanç ayrılığından dolayı insanların özgürlüklerinden yoksun bırakılamayacağını belirten yazar, Anayasanın kişisel özgürlük ilkesinin şeriat tarafından ihmal edildiği kanaatindedir. Çünkü yazara göre şeriat, İslamiyetin kabulünden sonra da putperest ve müşriklerden erkek ve kadın kölelerin alınıp satılmalarına izin vermiştir. Bunu açıkça zulüm sayan ve özgürlüğü ortadan kaldıran bir durum olarak gören Ahundzade, yine adam öldürme, el kesme gibi şer'î cezaların da anayasanın kişi dokunulmazlığı ve yaşam hakkı gibi ilkelerine aykırı olduğunu ifade eder.²⁴⁰

Doğu memleketlerinde uygulanan bu ceza kurallarını Avrupa ile kıyaslayarak orada değişik cezalar uygulandığını, suçluların cezalandırılması ve toplumun düzeninin sağlanması için öldürmenin yararsız ve amaca ulaştırmayacak bir yöntem olarak görüldüğünü belirtir. Çünkü ölüm cezası bu tür suçları tamamen ortadan kaldırmadığı gibi, bunların azaltılmasını bile sağlamamaktadır. Yazar bu durumun İngiliz filozoflarının araştırmaları ile kanıtlanmış olduğunu söyler. Bu nedenle Avrupa'da bir suçluya ölüm cezası verilmesine çok nâdir rastlanır. Yazar, "Doğu'da bu ayetlerin hükmünü kaldırmağa imkân var mı?" diye sorar. Namaz, oruç gibi dini mükellefiyetlerin yerine yetirilmediği takdirde ceza uygulamanın yanlış olduğunu, bunun Allah ile kul arasında bir ilişki olduğunu, cezasının da Allah tarafından verileceğini dile getirerek şeriat kurallarının kökünden yıkılması gerektiğini belirtir. Yazar Fransız anayasasının Doğu'da şeriatin yardımıyla uygulanmasının ve bununla da zulme son verilmesinin olanaksızlığına dikkat çeker.²⁴¹

²³⁹ Ahundzade, *Kemâlûddevlê Mektupları*, II, 43.

²⁴⁰ Ahundzade, "Yek Kelime Hakkında", *Eserleri*, II, 145.

²⁴¹ Ahundzade, "Yek Kelime Hakkında", *Eserleri*, II, 147-148.

Kısaca yazara göre “adaletin sağlanması ve zorbalığın aradan kaldırılması için milletin kendisi basiret ve ilim sahibi olarak birleşmeli, sağduyulu olmalı, kendi içinde güç ve düşünce birliğini gerçekleştirmeli, ondan sonra da zorba yöneticiyi devirmelidir. Sonrasında ise halkın kendisi, çağın durumuna ve gereklerine göre yasalar çıkarmalı, anayasa hazırlamalı ve ona uymalıdır. Halk ancak o zaman yeni bir yaşama kavuşacak ve Doğu ancak o zaman cennete dönüşecektir.”²⁴²

Ahundzade eserlerinde yer yer modern toplumu ve ilerlemeyi çağrıştıran “kritika”, “liberal”, “hukuk-i insaniyye”, “politika”, “parlament”, “patriot”, “revolüsyon”, “sivilizasyon”, “fanatik”, “progress” gibi²⁴³ Batı kaynaklı birtakım yeni kavramlardan bahseder. Aslında Ahundzade’nin eserlerinde bu kavramları öne çıkarması onun Batı düşüncesiyle olan tanışıklığını göstermesi yanında, içinde yaşadığı toplumun “geri kalmışlığına” sunduğu çözüme de işaret eder. Yaşadığı toplum için yeni olan bu kavramları kullanırken anlamlarını açıklar ve tanımlarına yer verir. Döneminin Batı liberalizm anlayışından etkilenen yazar örneğin “liberal” kavramını; “Hayallerinde bilkülliye azat olup, hiçbir şekilde (hergiz) din ve mezhebin tahdîdâtına mukayyet olmayan ve aklın kabul etmediği umûra ve doğa kurallarının (kanun-i tabiat) dışındaki işlere asla itibar etmeyen kimse” olarak tanımlar.²⁴⁴ Liberal kavramının anlamını bu şekilde açıklayan yazar, kendisini de liberal olarak niteler. Nitekim İran’ın İngiltere’deki konsolosu olan Muhsin Han’a yazdığı bir mektubunda bu hususa şu ifadeleriyle işaret eder: “*Kemâlûddeve*’nin müellifi de Avrupa filozoflarının akidesinde olan biridir. Yani liberaldir, terakki ve medeniyet taraftarlarından sayılır. Onun maksadı bundan ibaretdir ki, halkın içerisinde bütün sınıflardan olan adamlar ilimlerin ve sanayinin terakkisine nail olsunlar”.²⁴⁵ Bununla birlikte yazar yaşadığı toplumun sahip olduğu inanç ve itikadın ise liberal düşünceye engel oluşturduğunu “senin akaidin, senin mezhebin liberal olmağına mânidir”²⁴⁶ ifadeleriyle dile getirir.

1.2. Kadın Özgürlüğü Problemi

Ahundzade’nin eserlerinde üzerinde durduğu önemli konulardan biri de kadınların toplumdaki konumuyla ilgilidir. Kadınların toplumdaki yeri, onların sosyal hayattan dışlanması ve eğitim öğretimlerine yeterince dikkat edilmemesi Ahundzade’nin bu hususta

²⁴² Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 148.

²⁴³ Örnek için bk. *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 43, 45, 47-48, 87, 158, 177.

²⁴⁴ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 43.

²⁴⁵ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, II, 237, ayrıca bk. 273. Başka bir yerde ise şöyle der: “Müellif mütefekkir ve filozof değil, Avrupa liberalleri ruhunda olan aydın bir Müslümandır.” Bk. *Eserleri*, II, 273.

²⁴⁶ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 43.

dile getirdiği önemli sorunlardır. Toplumun kadına geleneksel bakışını reddeden yazar, farklı yapıtlarında toplumda kadınlara yönelik olan baskı ve eşitsizliğe dikkat çeker. Yazar, Doğu memleketlerinde kadınlara iyi muamele yapılmadığını, onların cemiyetten tecrit edilerek evlerine hapsedildiklerini, eğitim almayıp tamamen cahil kaldıklarını ve bu sebepten de batıl itikadlara daha fazla inandıklarını bildirir. Bu yönüyle Ahundzade Mehrdad'ın ifadesiyle İran ve Transkafkasya'da kadın haklarının ilk entelektüel savunucularından biri olmuştur.²⁴⁷

Ahundzade komedilerinde erkek karakterlerle birlikte kadın karakterleri de ön plana çıkarır ve kadınlara dikkat çekecek kadar mühim bir yer verir. Ahundzade komedilerinde kadın kahramanlarının cehaletini, batıl itikatlara bağlılıklarını hicvederken onların insanî vasflarına dikkat çeker ve onların merhametli, insan sevgisi ile dolu olduklarını belirtir. Ahundzade'nin komedilerinde ortaya koyduğu kadın imajı tek tip değildir. Bunlar “klasik edebiyatımızda romantik üslupta tasvir edilmiş ilahi güzeller, mutî, aciz ve fazla söz hakkı olmayan kadın karakterler değildirler. Yazarın kadın kahramanları milli renkte tasvir edilmiş Azerbyacan edebiyatında gerçek anlamda yeni, orijinal ve realist karakterlerdir.” Ahundzade'nin tiplendirdiği kadın karakterler farklı sosyal tabakalardan alınmış imajlardır. Bunlar akıl ve düşünce tarzı, aile ve toplumda sahip oldukları konum itibarıyla bir birinden büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Bunların arasında itaatkâr, kaderine boyun eğen kadın imgesini yansıtan kadın tipleri yanında, şahsi arzusu ve menfaati doğrultusunda mücadele edebilen veya cahil, bilgisiz, naif, sinsi ve kurnaz kadın imajları da vardır.²⁴⁸ Kia'ya göre Ahundzade'nin komedileri onu, erkekle kadın arasındaki eşitsizliği sürdüren baskıcı bir din olarak İslam'ı açıkça eleştiren ilk Müslüman aydını yapmaktadır.²⁴⁹

Hekâyet-i Mösyö Jordan komedisinin kahramanları Şehrabanı ve Şerefnisa Ahundzade'nin ilk kadın karakterleridir. Ahundzade kadının kocasına mutlak itaatini ve ona hizmetini öngören geleneksel sevgi kavramını reddederek bireysel özgürlüğü öngören sevgi ve saygıya dayalı evliliği savunmaktadır.²⁵⁰ Ahundzade aynı zamanda çok evliliği tasvip etmemiş, *Vezir-i Hân-ı Lenkeran* isimli komedisinde kadın kahramanlarının dilinden çok evliliğin neden olduğu sorunlara dikkat çekmiştir. Yazarın çok eşliliğe karşı çıkması, babasının çok eşliliği sonucu annesinin yaşadığı sorunlara şahit olması ve çocukluğundan itibaren babasından ayrı kalması gibi nedenlerden kaynaklanmış olabilir. Yazar *Mürâfîe*

²⁴⁷ Mehrdad Kia, “Women, İslam and Modernity in Akhundzade's Plays”, s. 1, 22.

²⁴⁸ Ahundzade, *Eserleri*, neşreden giriş, I, 19.

²⁴⁹ Kia, “Women, İslam and Modernity in Akhundzade's Plays and Unpublished Writings”, s. 1.

²⁵⁰ Kia, “Women, İslam and Modernity in Akhundzade's Plays and Unpublished Writings”, s. 1-2, 12.

Vekillerinin Heyeti adlı komedisinde aile yaşamı içerisinde kadının konumunu, o dönem için yeni kabul edilebilecek bir yaklaşımla ele almıştır. Kadın iradesi ve özgürlüğünü komedide ana tema olarak işlemiştir.

Yazar farklı eserlerinde kadınların da erkekler gibi eşit haklara sahip olduğunu dile getirir. “Yek Kelime Hakkında” başlıklı yazısında eşitlikten bahsederken şeriatın kadın erkek arasındaki eşitsizliğe neden olduğunu vurgular. Hicap ayetine bu noktadan yaklaşarak bu ayetin eşitsizliğe neden olduğunu ifade eder:

“Acaba hak eşitliği ilkesi, sadece erkek cinsin haklarını mı kapsıyor? Şeriat hangi hakla kadın cinsini hicap ayeti ile daimi hapse mahkûm ederek yaşamları boyunca onları mutsuz kılıyor ve yaşamın güzelliklerinden yoksun bırakıyor? Hicap ayetinin hükmüne göre erkeklerin haremde hizmet etmelerine izin verilmiyor. Bu nedenle, zengin kimseler haremde hizmet ettirmek üzere haremağaları satın alıyor ve nadan insanlar kendi dünyevi çıkarları için masum erkek çocuklarını hadım edip İslam memleketlerinde satıyorlar. Hicaba ilişkin ayetler bulunmasaydı, bu cani insanlar böylesine iğrenç bir davranışta bulunmayacaklardı, çünkü bundan ellerine hiçbir şey geçmeyecekti.”²⁵¹

Ahundzade bu düşüncesiyle Azerbaycan’da ve Yakın Doğu’da İslam’ın tesettür anlayışına karşı çıkan ilk şahıslardan biri olmuştur.²⁵²

Eserlerinde kadınların eğitimsiz, cahil kalmasına dikkat çeken yazar bunun tek sebebinin alfabenin zor olmasında görür. Nitekim Şeyh Mirza Möhsün Han’a yazdığı bir mektubunda bu hususla ilgili olarak şöyle der: “Kadınlarımız eğitimden tamamen mahrumdur. Eğer alfabemiz kolay olsaydı kadınlarımız eğitimde daha başarılı olardı ve kendi hemcinslerine müallimelik yapardı. Avrupa mekteblerinin birçoğunda kadınlar, kızların talim ve terbiyesi ile meşgul oluyorlar.”²⁵³

Mehrdad Kia, Ahundzade’nin kadın konusundaki düşüncelerinin Rus entelijansının kadın sorunu ile ilgili yazılarından etkilendiğini söyler. Ona göre 1830-1840’lı yıllar Batı Avrupa’da modern sosyalist ve feminist akımların doğumu olarak bilinir. Bu dönemde Batılı yazar ve düşünürlerden önemli bir grup kadınlara eşit hak ve özgürlük vermeye çağırıyordu. Bunların Aleksandr Herzen, Vissarion Belinski, Mihail Bakunin, Nikolay Çernişevski ve İvan Turgenyev gibi Rusyalı entellektüeller üzerinde büyük etkisi

²⁵¹ Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 144.

²⁵² Mamedov, *Mirza Fatali Ahundov*, s. 98.

²⁵³ Ahundzade, *Eserleri* II, 243.

olmuştur. Bunlardan George Sand olarak bilinen Fransız yazar ve romancı Aurore Dupin Dudevant'ın (1804-1876) Rus entelejiansı üzerinde olan etkisi özellikle vurgulanmaktadır. Hiç şüphesiz Ahundzade, Sand'ın çift cinsiyetlilik (androgyny) gibi oldukça radikal düşüncelerini kabul etmemekle birlikte Sand ve Rusya'lı takipçileri gibi kadınların seveceği ve evleneceği kimseyi seçmede tamamen özgür olabileceği bir hakka sahip olmasını savunmaktaydı. Zira evlilik rasyonel, özgür ve eşit bir ortaklığı gerektirdiğinden kadın sevmediği birisiyle evlenmeye zorlanamaz.²⁵⁴

2. Devlet ve Siyasetle İlgili Görüşleri

Ahundzade'nin eserlerinde devletle ilgili derli toplu bir bilginin varlığından söz etmemiz imkânsızdır. Zira yazar, devletin doğuşu, gerçek özü ve mahiyeti gibi konular üzerinde fazla durmamakta, devlet ve yönetimle ilgili dile getirdiği görüşlerini ise farklı eserlerinde ve yazışmalarında dağınık olarak zikretmektedir. Bununla birlikte burada ortaya koyduğu görüşlerinden onun nasıl bir düzeni savunduğu, hangi yönetim şeklini benimsediği, mevcut düzene karşı nasıl bir tavır aldığı konusunda bir takım bilgiler edinmemiz mümkündür. Bundan dolayı yazarımızın devlet hakkındaki çok fazla ayrıntı içermeyen görüşlerini bahis mevzusu etmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki müellif mevcut düzeni hiçbir şekilde tasvib etmez. Onun *Aldanmış Kevâkib* adlı eseri adeta bir sistem ve yönetim eleştirisidir. Yazar burada mevcut sistemi eleştirmenin yanında olması gerekene de işaret eder. Hikâye tarzında kaleme alınan eserde Şah Abbas ve Yusuf Sarraç'ın padişahlıkları ve bu iki padişahın farklı yönetim biçimleri karşılaştırılır. Eserde tahta oturan Yusuf Sarraç ilk olarak kimsenin suçsuz yere cezalandırılmamasını emreder, köprüleri, yolları yaptırır, vergileri halkın ödeyebileceği bir seviyeye indirir. Halktan topladığını yine onlar için harcar, rüşveti yasaklar, adil bir padişah olarak sembolize edilir. Eserde Yusuf Sarraç'ın yaptığı ıslahatlar Ahundzade'nin aslında kendi döneminde Şark dünyasında yapılmasını istediği ıslahatlardır.

Eserde topluma yönelik iki eleştiri söz konusudur. İlk eleştiri o dönem için mevcut sisteme ve idare şekline, ikincisi ise halka yapılmıştır. Ahundzade'nin arzuladığı yönetim şekli halkın yönetimde kendi iradesini kullanabilmesidir. Bu anlamda eserdeki Yusuf Sarraç bir semboldür. Halk kendi içinden çıkmış birinin yönetiminde o güne kadar hiç görmediği bir rahatlık görmüş ve huzur bulmuştur. Eserde halka yönelik en büyük eleştiri Yusuf

²⁵⁴ Kia, "Women, İslam and Modernity in Akhundzade's Plays and Unpublished Writings. 1, 23.

Sarraç'a sahip çıkmamalarıdır. Halk sürekli baskı altında kalmaya alışmıştır ve bundan kurtulmak için çaba sarf etmemektedir. Diğer eleştiri ise Şah Abbas ve onun çerçevesindekilere karşı yapılmıştır. Şah Abbas bütün despot yönetimlerin sembolü olarak hikâyede yerini almıştır.²⁵⁵

Yazar *Aldanmış Kevakib*'den başka *Kemâlûddeve Mektupları*'nda da Doğu despotizmini eleştiri hedefine koyar. Ahundzade her türlü despotizmin düşmanıydı. O, kanunsuzluğu, keyfiliği, halka karşı şiddeti, halkın her türlü hak ve özgürlüklerden mahrum edilmesini ve vatandaşların kula dönüşmesini istibdat olarak kabul ediyordu. Despotizm yalan, şiddet ve soygun üzerine kurulur. Despotik ülkede keyfilik, hayinlik ve yolsuzluk hüküm sürer. Yazar hayatın çeşitli alanlarından alınan somut olgularla despotik İran'ın trajik tasvirini, ekonomik ve kültürel geriliğini, halkın maruz kaldığı hukuksuzluğu, memurların ve devlet yöneticilerinin yolsuzluklarını göstermeye çalışıyordu.²⁵⁶ Despot devlet başkanını ise şu şekilde tanımlıyordu: "İbarettir o padişaktan ki, öz a'mâlında hiçbir kanuna mütemessik ve mukayyed olmaya ve halkın mal ve canına bî-haddi inhisâr (tekelci) tesallütü ola ve her zaman öz hevâ-i nefsiyle reftar ede ve halk onun taht-i saltanatında köle ve rezil olup azadiyet ve beşeriyet hukukundan bi'l-küllîye mahrum ola."²⁵⁷

Yazar, Avrupa'da hayvanları bile dövmek yasak edilmişken, İran'da despot bir padişahın fermanıyla rütbeli adamların falakaya yatırılıp ayaklarına sopa ile vurularak cezalandırıldığını, bir süre sonra ise onuru yaralanmış o adamların başkan, vezir olarak atandığını ve onlardan bağıllık ve sadakat istendiğini anlatır. Yazara göre bu durum kişiliksiz, kendine güveni olmayan insanların iş başına geçmesine neden olmaktadır.²⁵⁸

Müellif *Kemâlûddeve Mektupları*'nda mevcut düzeni eleştirirken devletteki düzensizliklerden bahseder ve toplumda zenginlerle fakirler arasında gelir farkının gittikçe açıldığını vurgular. Devletin gelirinin az olduğunu, gümrüklerde ve diğer mali kuruluşlarda büyük bir kargaşanın bulunduğunu söyler. Vergilerin düzenli ve adaletli bir şekilde toplanması, devlet gelirlerinin doğru ve yerinde harcanması için yasal düzenlemeler bulunmamaktadır. Toplanan vergiler devletin hazinesi yerine güç sahiplerinin ceplerine girmektedir.²⁵⁹ Ahundzade, *Aldanmış Kevâkib* adlı hikâyesinde de bu konuyu ele almış ve

²⁵⁵ Adıgüzel, "Ahundov'un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri", s. 28-30.

²⁵⁶ Şeyda Mamedov, *Mirza Fatali Axundov*, Moskova, 1978, s. 113.

²⁵⁷ Bk. *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 23.

²⁵⁸ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 37.

²⁵⁹ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 33-34.

vergi işinin mutlaka bir düzene bağlanarak halktan toplanan verginin yine halk için harcanması gerektiğini savunmuştur.²⁶⁰

Şehircilik ve halkın yaşamını kolaylaştıran unsurları Avrupa'yla kıyaslayarak Avrupa halklarının günümüzde artık sadece ilkel şeylerle, şose yollarla yetinmediğini, her tarafa demiryolu döşemeye başladıklarını, İran'da ise bir yerden başka bir yere at sırtında bile gitmenin zorluğunu anlatır; yazara göre devlet yetkilileri, rahat ulaşımın gerek devletin güvenli olması ve gelişmesi, gerekse de ticaret ve sanayi alanlarındaki başarıları için zorunlu bir koşul oluşturduğunu hâlâ anlayabilmiş değildirler.²⁶¹

Mutlak monarşiye karşı çıkan Ahundzade, parlamento yönetimine dayanan meşruti bir yönetim biçimini savunmaktaydı. Bundan dolayı halkın yönetime katılmasının gerekliliğini vurgular ve her şeyin belli kanunlara ve nizama oturtulmasının gerekliliğini sık sık dile getirir. Yazara göre padişah saltanatının devam etmesini istiyorsa milletiyle ittifak etmeli, yek-dil olmalı ve fikir birliği yapmalıdır. Devlet başkanı, halkıyla duygusal ve düşünsel bağlar kurmalı, devlet mülkünü sadece kendisinin malı saymamalıdır. Kendini milletin vekili sayarak halkın katılımıyla yasalar koymalı, Parlamento kurmalı ve yasalara uygun bir yönetim göstermeli, hiçbir keyfi ve zorbaca davranma hakkına sahip olmamalıdır. Yani padişah, ilerleme (progress) yoluna çıkmalı ve uygarlık (sivilizasyon) alanına adım atmalıdır. Halk o zaman onu sevecek, onun tahtta oturma hakkını savunacak ve hanedanlığını saldırganlara karşı koruyacaktır. Onu kendi mutluluğunun ve refahının mimarı, adalet ve mutluluğun kaynağı sayacak, halkta yurtseverlik duygusu ve gereğinde uğruna hayatını ve malını feda etmekten çekinmeyeceği, hükümdarlık tacını giymekte olan şahsiyetin varlığına büyük bir sevgi doğacaktır.²⁶²

Yazar yönetimin temelini oluşturan parlamentoyu ise biri halkın (reâyâ), diğeri “nücebâ vükelâsı”nın bulunduğu iki meclisten oluşan bir bütünlük olarak görür. Devleti ilgilendiren bütün kanunlar ilk mecliste düzenlenip, ikinci mecliste tartışılmalı, bir uzlaşya vardıktan sonra padişahın onayına arz olunmalıdır. Padişahın kendisine arzolunan bu

²⁶⁰ Adıgüzel, “Ahundov’un Doğunun Aydınlanması Yolundaki Düşünceleri”, s. 32.

²⁶¹ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 32.

²⁶² Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 47; Ahundzade’nin Farsca yazdığı bir manzumesinde “Ki dolet perestâr-i millet bûved, Ne millet perestâr-i dolet buved.” Yani “Devlet milletin perestarı (hizmetçisi) olmalıdır. Millet devletin perestarı olmamalıdır/Devlet millet içindir, millet devlet için değil” diyerek demokratik düşüncesini ortaya koyar. Manzumenin başka bir yerinde ilm-ü hikmet sahasındaki vukuflarıyla temayüz etmiş vezirleri iktidar mevkiine getirmeğe gayret et; devlet erkânında asalet değil, fazilet aramak icabeder. Bk. *Eserleri*, I, 236.

kanunların hilafına hareket etmesi ise kabil değildir. Yazara göre devlet düzeninin (saltanat) bekası ve halkın bu düzeni koruması anayasal bir yönetimle, diğer bir ifadeyle kanunlar üzerine bina edilen bir yönetim biçimiyle mümkün olacaktır.²⁶³

Bununla birlikte yazar şer'î ahkâm temelli bir anayasa düşüncesini da kabul etmez. Çünkü şer'i hükümlerin adaleti sağlamadığı kanaatindedir. Nitekim Mirza Yusuf Han'ın Avrupa hukuk telakkilerinin İslam fihhi ile uyuşabilirliğini ileri sürdüğü *Yek Kelime* adlı risalesine yazdığı eleştirisinde daha önce de *Kemâlüddeve Mektupları*'nda dile getirdiği şeriat karşısındaki fikirlerinin çoğunu tekrarlayarak bu düşünceye karşı çıkar. Yazısının başında bu eseri eşsiz bir kitap, yararlı bir öğüt olarak nitelemekle birlikte, bunun “ölmüş milletler için yazılmış” bir eser olduğunu ifade eder. Yazarın fikrinde bu tür nasihat veren kitaplar zalimin karakteri üzerinde hiçbir etki yapmamaktadır. Zira halk kendisi dinin engellerinden kurtularak ilmin gelişmesi sayesinde birlik olmanın faydasını anlamalı ve zalimin karşısına dikilmelidir. Daha sonra ulusun kendisi adaleti sağlamak ve kamuyu ilgilendiren yönetim işlerini düzenlemek için anayasa yaratmalıdır. Müellif İran halkının zalime “devletten ve hükümetten çekil!” demeye gücünün yetmediğini söyler ve halkın yönetim hususunda şeriat ahkâmını temel aldığı takdirde adaleti sağlayamayacağını ifade eder.²⁶⁴

Ahundzade'nin devlet konusunda üzerinde durduğu önemli konulardan biri de yargı/mahkeme alanında devam eden düzensizliktir. Ahundzade bu alanda oluşturulmuş ve her yerde geçerli bir yasanın bulunmadığından şikayetlenir. Ona göre örneğin bir kimse başkasının yüzüne bir darbe vursa saldırıya uğrayan kişi hangi makama şikâyetle bulunacağını bilemiyor. Kimisi müçtehide, başka biri şeyhülislama, bir başkası Cuma imamına, diğer bir kişi şehir ve kasabalarda güvenlik, ahlak işlerinden sorumlu görevliye (daruga), bir başkası beylerbeyine, kimisi de herhangi bir şahzadeye gidiyor. Başvurulan bu kişilerden birisi suçluyu para cezası, bir diğeri falakaya yatırma cezası vermekte, bazıları herhangi bir ceza vermeden serbest bırakmakta, başka bir makam sahibi ise onu hapse atmaktadır. Hâsılı her türlü suç karşılık önceden belli, ortak bir yönetim için yürürlükte ve her yerde geçerli olan bir yasal düzenleme, bir yasa kitabı mevcut değildir. Her şey keyfi davranışlara bağlıdır.²⁶⁵ Ahundzade bu fikirleri ile ülkede yargı birliğini sağlayan, suç ve

²⁶³ Bk. *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 47-48.

²⁶⁴ Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 144.

²⁶⁵ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 35.

cezaları önceden belirleyen, diğer bir ifadeyle “kanunsuz suç ve ceza olmaz” anlamında kanunilik ilkesini gözetten bir Ceza Kanunu ihtiyacını dile getirmektedir.

Ahundzade bundan başka din adamlarının da mahkeme ve yargı işlerinden uzak tutulmasını ister. Nitekim önceleri İran Devletinin Tiflis’deki konsolosu olmuş, daha sonra ise Adliye’de çalışan Mirza Yusuf Han’a yazdığı mektubunda İran’da mahkeme işlerinin din adamlarının (ruhani) elinden alınarak Adliye Dairelerine verilmesini tavsiye eder. Din adamlarının mahkeme işlerine karışmamasını ve Avrupalı din adamları gibi sadece namaz, oruç, hutbe, imamlık, nikâh kıyma ve boşama, cenaze gibi dini işlerle uğraşmalarını önerir. Ahundzade’ye göre yargı işleri için şeriat ahkâmına dayanarak düzenlenecek kitabın (kanun) da birbirine zıd hükümlerden uzak, hukuk ve yargı birliğini sağlayan türden olmasına dikkat edilmelidir.²⁶⁶

Yazar, din adamların mahkeme işlerinden uzaklaştırılmasına gerekçe olarak, halkın devlet memurlarını “ehl-i zaleme” diye adlandırmasını gösterir. Ahundzade’ye göre “halkın zihninde bu tür bir düşüncenin varlığı zahiri itâate rağmen, batında devletle halk arasında devamlı bir zıddiyetin ve geçimsizliğin bulunmasına sebep olur. Bu zıddiyeti aradan kaldırmak en zaruri meselerden biridir. Halkla devlet arasındaki bu ihtilaf ve zıddiyetin nedeni ise din adamlarıdır. Çünkü rûhânîler halkın ruhuna ve tabiatına o kadar musallat olmuşlar ki halk onların söylediklerine tereddütsüz, sorgusuz sualsiz itaat eder, ancak kalplerinde devletten nefret ederler. Din adamlarının bu makama yükselmesi ve halk üzerinde bu kadar etkili olması onların devletin en büyük vazifelerinden olan mahkeme işlerini kontrol etmelerinden kaynaklanır. Hakikatte ise devlet memurları din adamları karşısında onların buyruklarını uygulayan hizmetçi gibidirler. Halkın menfaati, ülke ve vatanın istikrarı için devletle halkın arasında birliktelik ve muhabbetin olması gerekir. Böylece devlet hakiki istiklaliyet kazanıp, halkın tek hamisi olsun ve din adamlarını ülkenin idari işlerinde kendisine ortak etmesin. Ancak bunun gerçekleşmesi de devlet memurlarının mahkemede adaletli, gerçekçi ve hak taraftarı olması şartına bağlıdır.²⁶⁷

Ahundzade devlet konusu ile bağlantılı olarak eşitlik sorunu gibi önemli bir soruna da değinir. Yazar eşitlikten söz ederken, hukuki eşitliği ile mülkiyet eşitliğini ayırır. Hukuki eşitlikle mali (mülkiyet) eşitliğin bir birinden farklı olduğunu, hukuki eşitliğin bütün düşünürler tarafından kabul gördüğünü, fakat toplumda eski değerler hüküm sürdüğü sürece

²⁶⁶ Ahundzade, *Eserleri*, II, 254-255.

²⁶⁷ *Eserleri*, II, 255-256.

mali eşitliğin mümkün olmayacağını ifade eder: “Öyle gözüktüyor ki, dünya değişmeden, insan doğası dönüşüme uğramadan, milletin var olan durumuna ve bilişimine karşın bu dünyada mülkiyet eşitliği olanaksızdır.”²⁶⁸

3. Eğitim Alanındaki Çalışmaları ve Alfabe Projesi

3.1. Genel Olarak Eğitim Görüşleri

Ahundzade'nin hayatı boyunca üzerinde en çok durduğu konuların başında halkın eğitim seviyesinin yükselmesi, toplumda okur-yazarlığın yaygınlaşması ve bu alanda yapılması gereken ıslahat çalışmaları olmuştur. Ahundzade bu konuları ilk yazdığı komedi tarzındaki piyeslerinden itibaren gündeme taşımış ve üzerinde kafa yormuştur. Nitekim ilk komedisi olan *Hekâyet-i Molla İbrahim Halil Kimyager*'de cehalet ve hurafeleri konu edinmiş, yine başka bir komedisi olan *Hekâyet-i Mösyö Jordan*'da ise köhnelik ve tembelliği yermiş; yenilik, eğitim ve maarifçiliği tebliğ etmiştir. Çünkü yazara göre eğitilmiş kimselerin sayısı fazla olan ülkelerde düşünce sahiplerinin sayısı da çok olur. Düşünce sahiplerinin çok olduğu ülkede ise hayatın bütün alanlarında halk her geçen gün ilerler. Yazar; “eğitim sahibi olmayan kimseler içerisinden ise ne mütefekkir, ne âlim, ne de filozof çıkar. Oysaki halk ancak bu gibi vücutların tedbirleri ile günden-güne gelişebilir. Neden savadsız/eğitimsiz kimselerin sanayi ve teknolojiyi kuramayacağını ve bunlar olmadan ülkenin abad olup, istikrarın sağlanamayacağını, servet ve kudret sahiplerinin ortaya çıkamayacağını anlamazlar?” der.²⁶⁹

Eserlerinde eğitim-ahlak ilişkisine de değinen yazar insanların ahlakını saflaştırmak, davranışını iyileştirmek için eğitimi en önemli vasıta olarak görür. Nitekim yazara göre ilim ve marifet öğrenmek sadece geçim ve maişeti sağlamak için gerekli değil, aynı zamanda insanların ahlakını saflaştırmak ve güzel ahlak sahibi olmaları için de vazgeçilmez birer vasıta. Avrupa'yı örnek vererek, papazların her zaman vaazlar vasıtası ile halkı ahlaklı olmağa davet ettiklerini, fakat bunun bir yararının olmadığını ve her yerde ahlaki bozukluk ve kötülüğün yaygın olduğunu anlatır. Ahundzade hicretten kendi dönemine kadar Müslüman toplumlarında halkın, mescitlerden ve minberlerden vaazlar verilerek ahlak sahibi olmaya davet edildiğini, ancak vâz-u nasihatın insanları kötü amellerden uzaklaştırıp, iyi amel sahibi yapmak için yeterli bir vasıta olmadığını belirtir. Çünkü yazarın fikrinde cahil

²⁶⁸ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 19.

²⁶⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 127.

bir toplum asla ahlak sahibi olamaz. Hırsızlık ve haydutluk her zaman cahil toplumlarda olmuştur ve eğitim, tahsil olmadığı sürece yine olacaktır. Yazara göre;

“Behişt (cebbet) vaadinde bulunup, cehennemden korkutmak yolu ile verilen nasihatlar insanları kötü amellerden çekindirip iyi ahlak sahibi yapmak için yeterli ve tesirli vasıta değil. Bütün cahiller cennet ve cehennem hakkındaki sohbetleri duymuşlar ve buna inanıyorlar. Lakin buna inanmakla beraber kötü amellerden de sakınmıyorlar.”²⁷⁰

Dolayısıyla Ahundzade’ye göre “kötü ve çirkin amelleri terk etmenin tek etkili vasıtası “ilim/bilim”dir. Tüm dünyada âlimler, arifler, mütefekkirler içerisinde bir şahsın bile hırsız, katil, haydut olduğunu gören var mı? Tabii ki hayr! Bunun sebebi ise bellidir. İnsan şariat kitaplarını ve filozofların eserlerini okumaya muvaffak olursa onun akıl aynası saykallanır (cılalanır), hakikat ona görünür, her kötü amelin çirkinliği onun gözünde tecelli eder ve böyle olduğu için bilgili insan hayâ ve iffet sahibi olur; kötü ameller yapmaktan utanır.”²⁷¹

Yazılarında çocukların eğitim metoduna da değinen yazar, çocukları eğitirken sopa ve tokatla cezalandırmanın onların ahlakını bozduğunu, doğuştan gelen iyi niteliklerini yok ederek çocukların yalancı ve korkak olmalarına sebep olduğunu söyler. *Kemâlûddeve*’de belirttiğine göre İran’da bir eğitimcinin çocukları cezalandırmak için kullandığı sopa ve falakanın olmadığı hiçbir okul yoktur. “Şaşılacak olan şudur ki, her bir çocuğun anlayışsız babası çocuğunu talim ve terbiye için hocanın yanına götürdüğünde çocuğun yanında dediği ilk söz budur: “Molla oğlumu sana havale ediyorum. Eti senin kemiği benim. Ona iyi terbiye ver! Cahil molla cevap verir: “Emin ol çubuk ve falaka her zaman onun gözünün önünde olacak...”. Böyle bir eğitimden sonra çocuklardan büyüdüklerinde “insanlık, marifet, yüksek himmet ve necip ahlak nasıl beklenebilir ki!” Daha da tuhafı, eğitim işlerinden sorumlu devlet yetkilileri bu ceza usulüne bütün bütüne kayıtsız kalıyor, eğitimcilere bunu yasaklamayı akıllarına bile getirmiyorlar.”²⁷²

Yazarın toplumda gördüğü en büyük problemlerden biri de cehalet idi. Cahillik Ahundzade’nin sürekli olarak hem komedilerinde hem de *Kemâlûddeve Mektupları* ve çeşitli yazılarında eleştiri konusu olmuştur. Bu konuda din adamlarını suçlayan yazara göre onlar halkı kötü düşüncelerden kurtaracaklarına, bu düşünceleri kendilerinde bir kazanç

²⁷⁰ Ahundzade, *Eserleri* II, 247.

²⁷¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri* II, 247-248.

²⁷² Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 37-38.

kapısı haline getirmişlerdir. Cehaletten kurtulmanın tek yolunu okur-yazarlıkta gören yazar, eğitilmiş kimselerin çok olduğu ülkede tefekkür sahiplerinin de çok olacağını, mütefekkirlerin çok olduğu yerde ise halkın bütün alanlarda gelişeceğini söyler.²⁷³ Bundan dolayı Ahundzade kadınlı erkekli, şehirli köylü tüm halkın eğitim görmesini istemiş, aksi halde basılan kitapların yazılan gazetelerin bir fayda sağlayamayacağını belirtmiştir.

Yazarın halkın eğitilmiş olmasının önünde gördüğü en büyük engel Arap alfabesidir. Alfabenin okuma ve yazmayı zorlaştırıcı yönü, öğrenilmesi çok zor bir alfabe olması onun için cahilliğin en büyük nedenidir. Hatta Ahundzade, bu noktada bir adım daha ileri giderek İslâm memleketlerindeki tembelliğin, can, mal ve ırz emniyetsizliğinin, zulmün, haksızlığın, adaletsizliğin, ilim ve sanayiden mahrumiyetin tek kelime ile ifade edilecek olursa, bütün fenalıkların sebebini Arap harflerinin yetersiz olmasına bağlamaktadır.²⁷⁴ Kendi ifadesiyle “açıktır ki, kadim İslam hattı ilmin ve halkın terakkisine manidir. Şayet bu hat değiştirilmezse, İslam milleti dünyanın sonuna kadar cehalet karanlığında kalacaktır.”²⁷⁵ Avrupalılar alfabelerinin elverişli olması sayesinde ilim ve sanayide büyük terakki edip, her zaman bizden ileriye giderek her yönden üstün olmuştur.²⁷⁶ Yazara göre okur-yazar oranının artması, eğitimin yaygınlaşarak halkın cehalet belasından kurtarılması ve ilim ve sanayide gelişmemiz alfabenin ıslahıyla mümkün olacaktır.²⁷⁷

Yazar, halkın eğitim sahibi olmasına yönelik uzun zaman mücadelesini verdiği alfabe projesi gerçekleşmeyince bütün halkın terakkisi ve herkesin bilgi sahibi olması (maariflenmesi) düşüncesinden vazgeçmeye mecbur kaldığını ve işinin artık toplumun ileri gelenlerine yönelik olduğunu belirtir. 1873’de *Hakâik* gazetesine gönderdiği bir yazısında bu görüşlerini şöyle ifade eder: “Bu seçilmiş kimselerin (havas) kendilerinin ilim ve marifet sahibi olması gerekir mi gerekmez mi? Yani siz, İslam halklarının hiç olmazsa ileri gelenlerinin Avrupa ahalisinin sahip olduğu ilim ve sanatlardan faydalanmasını gerekli görüyor musunuz?” Bu soruya verilecek “evet” cevabı üzerine başka bir soru sorar: “Bu seçilmiş kimselerin Avrupa halklarının ilim ve sanatlarını hangi vasıta ile öğrenmesi daha

²⁷³ Ahundzade, *Eserleri*, II, 249

²⁷⁴ Ahundzade, *Eserleri*, II, 247.

²⁷⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III, 131; Yazar alfabe konusundaki görüşlerinde bazen çok aşırı gider ve hakikate uymayan çok genelleşici ifadeler kullanır. Örneğin bir yerde şöyle der: “Şayet eski alfabenin değiştirilmesi gerçekleşmezse İslam halkları dünya durdukça bilgilerden ve mesleklerden mahrum kalarak cahillik ve vahşilik içerisinde kalacaktır. Nasıl ki hicretten bugüne kadar böyle kalmış ve kendilerini Avrupalıların alay ve istihzâ oklarına hedef etmişler.” Bk. *Eserleri*, III, 192.

²⁷⁶ Ahundzade, *Eserleri*, III, 227.

²⁷⁷ Örnek için bk. *Eserleri*, III, 122, 126, 128, 151, 158-161.

uygundur? Yani onlar bu ilmi Avrupa dillerinde mi öğrenmeli yahut Arap, Türk ve Fars dillerinden biri olan kendi dillerinde mi?” Şayet bunlar Avrupa ilimlerini ve sanatlarını Avrupa dillerinde öğrenirlerse bu zor olmakla birlikte faydasız da olacaktır. Çünkü onlar öğrendiklerini İngiliz ve Fransızca kendi halkına anlatamayacaklar. Bu yüzden İslam halkları ileri gelenlerinin sahip olduğu ilim ve sanattan faydalanmak için her zaman Fransızlara ve İngilizlere muhtaç olacaklar. Dolayısıyla Ahundzadeye göre bu yolun geçersiz olduğu açıktır. Bunun üzerine kendisi başka bir yol önererek İslam halklarının Avrupalıların “akademi” olarak isimlendirdikleri bir “ilim/bilim evi” kurmalarını ve buraya âlim ve fazıl kimselerden yeteri kadar üye tayin edilmesini ve bu üyelerin Avrupa ilimleri ve sanatlarına dair bütün kitapları Arap, Türk ve Fars dillerine çevirmelerini söyler. Ancak bu yöntemin de bilhassa ilmî ıstılah ve isimlerin tercümesi zamanı ortaya çıkacak bazı zorluklarının bulunduğunu belirtir. Bu zorlukları göz önünde bulundurarak yabancı ıstılahların yazılıp okunmasını kolaylaştırmak için mevcut alfabe dışında kolay bir alfabe önerir. Söz konusu alfabenin doğru şekilde yazılıp okunsun diye sadece bu ıstılahların yazılmasında kullanılması önerir. Bundan başka yazar, başka dillerden kendi dillerimize geçen yabancı kelimeler için de bir sözlük hazırlanması gerektiğini vurgular.²⁷⁸

Ahundzade’nin bu konudaki görüşleri ve yaptığı çalışmaları ayrı bir önem arz ettiğinden bunları mustakil olarak incelememiz daha faydalı olacaktır. Fakat Ahundzade’nin Alfabe projesine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için o dönemde Osmanlı’da yapılan benzer teşebbüslere kısaca değinmekte yarar vardır.

3.2. Ahundzade’nin Yeni Alfabe Projesi

3.2.1. Alfabenin İslahıyla İlgili Osmanlı’daki İlk Teşebbüsler

Arap alfabesini yaklaşık bin yıl kullanan Türkler, 19. yüzyılın ortalarından itibaren alfabelerini tartışmaya başlamışlardır. Bu dönemde Türk aydınları, Osmanlı Devleti’nin Batı karşısında geri kalış sebeplerini tartışmaya başladıklarında, askeri ve iktisadi alanlarla birlikte, eğitim sahasında da geri kalmışlığın sebepleri üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede eğitim sahasındaki aksaklıklar ve eksiklikler gündeme getirilirken, kullanılan harflerin Türkçe’yi ifade etmeye yetersiz olduğu, eğitimin yaygınlaşamamasının en önemli sebebinin harfler olduğu hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır.²⁷⁹ Osmanlı’da yeni bir alfabe tertip etmenin gerekliliğinden bahseden en eski yazının 1861’de *Tercemân-ı Ahvâl*’de imzasız

²⁷⁸ *Eserleri*, III, 170-172.

²⁷⁹ Muhammet Erat, “Osmanlı’da Alfabe Tartışmaları”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. XV, 247.

olarak yayınlanmış *Maarife Dair Bend-i Mahsus* olduğu söylenir. Bu yazıda çocukların Arap alfabesi ile harekesiz bir metni okuyamadıkları, Arapça'ya ait gramer kaidelerini öğrendikleri için Türkçe bir metni doğru düzgün yazamadıkları, diğer milletlerin alfabeleri kendi lisanlarında olduğundan üç dört yıl içinde okumayı rahat şekilde öğrendikleri ifade edilir. Bu durumun çözümü için Osmanlı lisanına uygun bir alfabe ve heca risalesinin tertip olunmasının gerekliliğinden bahsedilen yazıda, Türkçe sarf ve nahve dair muhtasar bazı kitaplar telif etmek ve bu kitapların okullarda tarz-ı cedid üzere talim olunması gibi ıslah tedbirlerinin alınmasına da değinilmektedir. Bununla birlikte bu alfabenin hangi özellikler taşıyacağı belirtilmemiştir. Söz konusu yazının mahiyeti ve öne sürülen teklifler Ahundzade'nin fikirlerine büyük ölçüde benzerlik taşır.²⁸⁰

Tercüman-ı Ahval'deki yazı her ne kadar daha eski olsa da, bazı araştırmacılar Türkiye'de ilk defa Arap harflerinin Türkçe'yi ifade etmeye yetersiz olduğunu, bunun da okuma yazma öğrenirken zorluğa yol açtığını belirten ve bu sorunun halledilmesi için tekliflerde bulunan şahsın Münif Paşa (1830-1910) olduğunu söyler.²⁸¹ Münif Paşa, daimi üyesi bulunduğu ve çalışmalarına katıldığı Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'de 1862'de harflerin ıslahı ile ilgili bir konuşma yapar. Münif Paşa tarafından gündeme getirilen alfabe ıslahının metni²⁸² bir sene sonra *Mecmûa-i Fünûn*'da Ahudzade'nin layihası hakkındaki Cemiyet'in kararı ile beraber neşredilmiştir. Bununla birlikte Münif Paşa ıslahın ne şekilde olması gerektiğine dair müşahhas bir proje hazırlamaz. Hangi hususlarda ıslaha ihtiyaç görüldüğünü sıralamakla yetinir. Çalışmasında eğitimde gördüğü bazı eksikliklerden söz eden Münif Paşa, Batı eğitim sistemiyle karşılaştırmalar yaparak ülkede uygulanan sistemin son derece yanlış ve yetersiz olduğunu, çocuklara anlamadıkları bir yığın, sarf, nahiv, mantık ve meâni kuralları ezberletildiğini söylemiştir. Bu yanlışlıkların gidermek için eğitim yönteminin düzeltilmesi gerektiğini belirterek, çocukların Türkçe kolaylıkla okuyup yazabilmelerini sağlayacak bir program teklif etmiştir. Onun ıslah konusunda ileri sürdüğü gerekçeler Ahundzade'nin fikirlerine çok yakındır. Her ikisi de Arap harfleriyle okuyup yazmanın zor olduğunu, Arap alfabesindeki zorluğun başka milletlerin alfabeleri ile

²⁸⁰ Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 113-114.

²⁸¹ F. A. Tansel, "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)", *TTK Belleten*, XVII, sy. 66, Nisan 1953, s. 224; Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1960, s. 153-155; Erat, "Osmanlı'da Alfabe Tartışmaları", 247; İsmail Doğan, "Münif Mehmed Paşa", *DİA*, XXXII, 10.

²⁸² Münif Efendi'nin 1862'de Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'de vermiş olduğu konferans metni için bk. Levend, *Türk Dilinde Gelişme*, s. 153-154.

karşılaştırılırsa daha iyi anlaşılacağını, yazı yüzünden halkın cahil kaldığını vb. gibi sebepleri ıslah için gerekçe olarak göstermişler.²⁸³

Osmanlı'da alfabenin ıslahı meselesi 1861 senesine kadar edebi ve siyasi çevrelerde tartışılrsa da bu konu matbuatta açıkça tartışılmamıştır. Bu hususun devrin şartlarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Bu dönemde İstanbul'un edebi ve siyasi çevrelerinde alfabe ıslahı düşüncelerinin kuvvetlenmesinde Ahundzade'nin etkisinin olduğu da söylenebilir. Nitekim Ahundzade'nin alfabe layihasını 1857'de Rus sefareti vasıtasıyla İstanbul'a gönderdiğini ve ilgili kişilere verildiğini biliyoruz. Ahundzade'nin bu hususta 12 Kasım 1857 tarihinde Bâbıali'ye yazmış olduğu Rusça ve Farsça dilekçenin nüshası Bakü'de arşivde bulunmaktadır.²⁸⁴ Diğer taraftan bu dönemde Osmanlı'da Hoca Tahsin Efendi, Ahmet Cevdet Paşa ve Münif Paşa'nın alfabe konusunda görüşleri olmuşsa da, bunlar Ahundzade gibi bu konuda alfabe layihası hazırlayıp, bu işi açıkça savunarak Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının gündemine getirmemiştir.²⁸⁵

3.2.2. Alfabe Lâyihası Hakkında Genel Bilgiler

1850'li yıllardan hayatının sonuna kadar Ahundzade'yi en çok düşündüren ve kendisini yirmi yıl kadar uzun bir süre meşgul eden önemli çalışmalarının başında Arap alfabesinin ıslahı ya da değiştirilmesi meselesi gelmektedir. Bundan dolayı bazı araştırmacılar Türk dünyasında Arap harflerinin ıslahı hakkında ilk gerçekçi teşebbüsü yapanın da Mirza Feteli Ahundzade olduğunu söyler.²⁸⁶

Otobiyografisinde belirttiğine göre Ahundzade Arap alfabesinin ıslahı fikrini ilk defa olarak 1857 senesinde, Farsça yazdığı bir risale ile ortaya atar.²⁸⁷ Kullanılan Arap alfabesini değiştirmek ve yerine Latin alfabesini ikame etmek fikri Ahundzade'nin alfabe konusunda başlangıçta sahip olduğu düşünce değildi. Ahundzade ilk başta Arap alfabesinin kendi esaslarına sadık kalarak sadeleştirilmesi ve kolaylaştırılması fikrinde idi. Bunun için önceleri ıslahla ilgili bir sıra teklifler ileri sürmekle yetinen Ahundzade, daha sonra bu

²⁸³ İsmail Doğan, "Münif Mehmed Paşa", 10; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 114-115.

²⁸⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, s. 32; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzâde*, s. 115; Aynı zamanda Ahundzade bu tarihlerde Kafkasya Umumi Valiliği'ne müracaat ederek layihasının resmi yollarla İran ve Avrupa devletlerine gönderilmesini de teklif etmiştir. Bk. *Eserleri*, III, s. 32.

²⁸⁵ Alaattin Uca, "Mirza Fethali Ahundzade'nin Türk Dünyasına Hizmetleri", *A.Ü. Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*, sy. 17, Erzurum 2001, s. 371.

²⁸⁶ Bk. Levend, *Türk Dilinde Gelişme*, s. 154.

²⁸⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 218; Ahundzade'nin Ekim 1857'de yazdığı ve 1863'de İstanbul'da görüşülen "Arapça, Farsça ve Türkçe'den İbarettir Olan İslam Dillerinin Yazısı Üçün Yeni Alfabe" başlıklı layihasının tam metni için bk. *Eserleri*, III, 15-19.

fikrinden vazgeçerek, Arap alfabesinin Arap olmayanlar, özellikle de Türkler için uygun olmadığını, Latin harflerinin okuma yazmada en iyi vasıta olduğu görüşünü savunmuştur.²⁸⁸

Ahundzade'nin eserlerinin üçüncü cildini düzenleyen ve bir de ön söz yazan Hamid Memmedzade yazarın alfabe konusundaki çabalarını üç aşama olarak değerlendirir.²⁸⁹ Memmedzade, Ahundzade'nin ilk aşama olarak Arap alfabesinin yazı şeklini değiştirmedığını, telaffuz edilen, fakat yazılmayan hareketler (sesli harfler) için kelimelerle birlikte yazılarak gösterilen işaretler tertip ettiğini, Arap alfabesindeki bütün noktaları attığını, sadece noktalarla birbirinden ayrılan harfler için ayrı ayrı şekiller ihdas ettiğini belirtir. İkinci aşamada Ahundzade, bütün noktaların atılması ve kelimelere hareket konmasının yanında, harfleri bitişmez olarak, yani harflerin bir birine birleşmeden bağımsız şekilleri ile yazılmasını teklif eder. Çünkü Arap yazı sisteminde harflerin çoğu kelimenin başına, ortasına ve sonuna gelişine göre yapı değişikliğine uğrar ve üç şekilde tezahür eder. Buna harfin müstakil yazılması durumunu da ilave edersek her harfin dört şekli olmuş olur. Bu durum alfabenin öğrenilmesini zorlaştırdığı gibi, öğrenilmesine daha fazla zaman ayırmak ihtiyacını da gerekli kılar.²⁹⁰ Bu hususla ilgili olarak Ahundzade, 23 Eylül 1857 tarihli Kafkazya Umumi Valiliği yazı işleri müdürü Aleksey Fyodoroviç'e yazdığı dilekçesinde, alfabeyi değişme gerekçelerini kısaca ifade ettikten sonra şöyle devam eder:

“... Bu tür bir değişikliği en kısa bir sürede icra etmek kararına geldim, bütün noktaları attım. Şimdiye kadar yazılmayan hareketleri (sesli harfleri) alfabaya dâhil ettim, onların her birisi için güzel şekiller (harfler) ihtira ettim. Alfabenin eksik harflerini tamamladım. Harflerin herbirisi için noktaların yardımı olmadan hususi bir şekil buldum. Konuşma ve ifadeyi netleştirmek için birkaç gerekli noktalama işareti oluşturarak, düzgün yazmak ve yazıyı kolay usul ile öğretmek için kaideler gösterdim ve bu yol ile arap, fars ve türk dilleri için yeni bir alfabe tertip ettim ki, özelliği itibariyle eski alfabaya asla kayıtsız (bigâne) değil ve tamamıyla maksada uygundur.”²⁹¹

Bu layiha vasıtasıyla Ahundzade Arap, Fars ve Türk dilleri için yeni bir alfabe tertip ettiğini ve bu alfabenin eskisinden çok farklı olmadığını belirtiyor. Yazara göre bu alfabeyi kabul etmek, eskisini tamamen atmak manasına gelmez. “Bu yenileşmeden maksat, geçmiş

²⁸⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 192.

²⁸⁹ Memmedzade'nin bu tasnifi Ahundzade'nin Ekim 1875 tarihli bir mektubuyla uyum arzeder. Burada Ahundzade kendisi de alfabe konusundaki düşüncelerini üç aşamalı olarak ifade eder. Bk. *Eserleri*, III, 192.

²⁹⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, neşreden giriş, 5, 192; Ahundzade'nin ikinci aşamadaki düşünceleri ile Münif Efendi'nin Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'deki konferansında ileri sürdüğü düşünceler neredeyse tamamen benzerdir. Münif Efendi'nin benzer görüşleri için bk. Levend, *Türk Dilinde Gelişme*, s. 154.

²⁹¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 35-36, 38.

yazı kaidelerini değiştirmek değildir. Çünkü bu iş birçok maninin mevcut olmasından dolayı imkânsızdır. Amaç sadece bu yeni alfabenin İslam halkları arasında mevcut olan alfabelerden (hattlardan) biri olarak kabul edilmesidir.”²⁹²

Arap harflerini ıslah girişimlerinden bir sonuç alamayan Ahundzade, alfabenin ıslah edilmesi düşüncesinden vazgeçerek, son aşamada bu harflerin tamamen değiştirilmesinin gerekliliği fikrini benimsemiştir. O’na göre harfler latin alfabesi esas alınarak değiştirilmeli, bütün ünlü harfler alfabe sırasına dâhil edilmeli, yazı ise soldan sağa doğru yazılmalıdır.²⁹³

3.2.3. Alfabe Islahatına Sürükleyen Sebepler ve Öneriler

Doğu Müslüman dünyasının geri kalmışlığının başlıca sebepleri üzerinde duran Ahundzade, doğu dünyasının genel olarak kalkınmasını ve medeni seviyeye ulaşmasını engelleyen temel sebebin kullanılan alfabeden kaynaklandığını ileri sürmüş, bu nedenle mevcut alfabede bazı değişikliklerin yapılması gerektiği fikrini savunmuştur. Ahundzade’nin gerek ilk eğitiminden başlayarak Arap’ça, Farsça ve Rusca gibi farklı dilleri öğrenmesi, gerekse de hayatının uzun bir dönemini mütercim olarak çalışması, onun çeşitli diller konusunda bilgi sahibi olmasına, dil ve alfabe konularıyla daha da derinden ilgilenmesine sebep olmuştur.

Aynı zamanda Ahundzade’nin Tiflis gibi kozmopolit bir şehir ortamında yaşaması, onun bu dillerden başka Ermeni, Gürcü ve Fransız dillerine alfabe düzeyinde bile aşına olmasına zemin hazırlamıştır.²⁹⁴ Dolayısıyla Ahundzade’nin bu tür bir ortamda bulunması kendisine kullanılan alfabeyle başka alfabeler ile karşılaştırma yapmak ve eksik taraflarını görmek imkânı vermekteydi. Ayrıca, halkın eğitilmiş olmasına büyük önem veren yazar, Müslüman kavimlerin ilerlemesini geciktiren sebepler üzerinde durmuş, halkın geri kalmışlığının nedeni olarak cehalet ve eğitimsizliği görmüştür. Ona göre cehaletin bu kadar yaygın olmasına neden olan şey, kullandığımız alfabenin yetersiz olması ve zor öğrenilmesi idi. Çünkü alfabe, yeni fikirlerin kolayca yayılmasına ve fikir hayatının genişleyip ilerlemesine en büyük engeldi. Bu hususla ilgili olarak yazar, İstanbul’da sadrazam Fuad Paşa’nın ziyaretinde bulunurken kendisine; “... Hâlihazırda İslam halklarının terakkisi için alfabeden ehemmiyetli ve lüzumlu bir şey yoktur. Eski alfabe ilimleri öğrenmek kapısını

²⁹² Ahundzade, *Eserleri*, III, 15-17.

²⁹³ Ahundzade, *Eserleri*, III, 5, 166, 172, 192.

²⁹⁴ İngiliz ve Fransız alfabelerinden haberdar olduğuna dair kendisinin bir ifadesi için bk. *Eserleri*, II, 235.

bütün halkın yüzüne kapatmıştır.” der. Ona göre “yalnız âyanlar ve servet sahipleri ilim öğrenmeye kadirdir ki, bu da çok çetinlikle müyesser olur.”²⁹⁵

Ahundzade, yeni alfabesinin bu mahzuru ortadan kaldıracığını, halk arasında okur yazarlığın yaygınlaşmasını kolaylaştırarak cehaleti izale edeceğini düşünmekteydi.²⁹⁶ Yazar 1873’de *Hakâik* gazetesine yazdığı bir yazısında alfabeyi değiştirme maksadını şöyle özetler: “İslam halklarının şimdiki alfabesini değiştirmekten maksadım; ilimleri ve sanatları öğrenmek vasıtasını kolaylaştırmak idi. Bunun sayesinde şehirlisiyle köylüsüyle, yerleşik ya da göçebesiyle kadın erkek bütün İslam halkları Prus halkı gibi eğitim almaya, ilim ve sanatlara yönelmeye imkân bularak, terakki yoluna kadem basıp, medeniyet âleminde ağır ağır kendisini avrupalılara yetiştirsin. ... İslam alfabesini değiştirmek için neden 15 senedir çalışıp uğraştığımı, bunun için İran’a Osmanlı’ya layihalar gönderdiğimi soracaksınız. Doğrusunu söyleyim: sakince durup seyrede miyorum. Yani bütün dünya halklarının ilimde, sanayide günden güne terakkisini gördüğüm halde, hatta medeniyet dairesine kadem basıp, kendi hiyeroglif alfabesini terk etmek kararına gelen Japonları gördüğüm halde sadece talim ve terbiye vasıtası olan alfabenin zorluğu yüzünden geride kalmış İslam halklarının haline acımadan yapamıyorum.”²⁹⁷

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ahundzade bu düşüncesini ilk defa 1857 senesinde, Farsça yazdığı bir risale ile ortaya koyar. Yazar, kendi çocukluğunu ve ilk eğitimini hatırlayarak medereselerdeki tahsil usulünün kötü ve bozuk olduğunu, İslam toplumlarının büyük çoğunluğunun cehalet ve karanlıkta bulunduğunu söyler. Müslümanlar arasında okuma yazma bilenlerin sayısının az olmasının sebebini, Arap harfleri ile yazılan kelimelerin okunamaması ve bazı kelimelerin değişik şekillerde okunması olarak izah eden Ahundzade, Avrupalıların yazılarında bu gibi zorlukların bulunmadığını, bu yüzden küçük yaştaki çocukların ve halkın kısa zamanda okuma yazma öğrendiğini ifade eder. Yazara göre bu durumun nedeni halkın isteksiz ya da eğitim konusunda tembel olmasından değil, bilakis alfabenin öğrenilmesindeki ve eğitimdeki güçlüklerden kaynaklanmaktadır.²⁹⁸ Ahundzade, 1857’de “Arapça, Farsça ve Türkçe’den İbarettir Olan İslam Dillerinin Yazısı İçin Yeni

²⁹⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III, 64-65.

²⁹⁶ Ahundzade mektuplarından birinde bu hususla ilgili şöyle der: “Temennim şudur ki, Müslüman tayfaları da diğer halklar gibi topyekün eğitim alıp bilgilenmek imkânına sahip olsun ve geçim (maîşet) işlerinden haberdar olsunlar”. Bk. *Eserleri*, III, 44, 203.

²⁹⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 170, 173.

²⁹⁸ Ahundzade, *Eserleri*, II, 227, III, 15-16, 35, 37.

Alfabe” başlıklı layihasında alfabe ıslahatı fikrini temellendirmek için mevcut alfabenin eksik taraflarını zikreder. Yazara göre mevcut alfabedeki eksiklikler şöyledir:

“Birincisi: Alfabadeki bazı harfler birbirine çok benzemekte, biri diğerinden sadece noktalarla ayırt edilmektedir. Bazen kelimede noktaların yerine konmadığı ya da unutulduğu durumlar olur. Bu durum yeni okumaya başlayanların harfleri karıştırmasına sebep olmaktadır.

İkincisi: Nahivcilerin ıstılahında hareke (i’râb) adlanan sesli harfler kelime ile birlikte yazılmadığından, yeni okumaya başlayanların kelimeleri sesli harfler olmadan okumaya çalışması oldukça zordur.

Üçüncüsü: Dilimizde olup da Arap alfabesinde karşılığı bulunmayan bazı sesler (sessiz harfler) vardır. Örneğin dilimizde olan ve “gerd” (toz), “gürd” (pehlivan) gibi kelimelerde yazılan sessiz gaf (g) harfi Arapça alfabede karşılığı bulunmadığından kaf (k) harfi ile “kerd” şeklinde yazılır. “Kerd” ise “yaptı” anlamına gelen fiildir. Başka bir deyişle yeni okumaya başlayan bir çocuk کرد (kerd) kelimesi ile karşılaştığında bu kelimenin; کرد (kærd) “yaptı”, گرد (gærd) “toz”, گرد (gerd) “devir”, گرد (kord) “pehlivan”, کرد (kürd) “kürt” anlamlarından hangisinin olduğunu ayırt etmede zorluk yaşamaktadır.

Aynı şekilde alfabedeki sesli harfler de yeterli değildir. Çünkü dilimizde dokuz sesli harf olduğu halde Arapça’da bunu ifade eden sadece üç sesli harf (elif, vav, ye) vardır.

Dördüncü: Dilimizde harekelerden üstün ile esre arasında yer alan ve “mey” (şarap), “peydâ” (âşikâr), “beş”, “geç” gibi kelimelerde geçen bir (e) sesi daha vardır. Ancak bu sesin alfabede karşılığı yoktur.

Hülasa, dikkatlice bakarsanız bizim kelimeleri harflerin yardımı ile değil alışkanlık ve kelimelerin görünüşüne göre okuduğumuzu fark edersiniz. Bu alışkanlığı edinmek için ise uzun bir zaman harcamış oluyoruz.²⁹⁹

Ahundzade yukarıdaki gerekçelere dayanarak alfabenin ıslah edilmesinin lüzumunu belirtir. Yazar, bu işle daha önce kimsenin uğraşmadığını, konuyu ilk ele alanın da kendisi olduğunu söyler. Ahundzade, hazırladığı bu yeni alfabe sayesinde kadınların cehaletten kurtulacağına, az bir zamanda İslam milletlerinin kendi dillerinde okuma yazma öğreneceklerine umud eder. Yazar çeşitli mektuplarında bu hususu öne çıkarır. Nitekim

²⁹⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 16-17; ayrıca bk. 35, 37, 41, 202-203.

Osmanlı yöneticilerine yazdığı bir mektubunda maksadını şöyle izah eder: “Ümit ediyorum ki büyük Osmanlı devletinin yöneticileri halkın tamamının dünya ve ahiret saadetini kapsayan bu önemli meseleni ciddiye alacak ve üç yüz milyondan fazla olan İslam halklarının, kurtuluşu sadece bilgi ve okuryazarlıkta bulunan körlük ve cehalet belasına ilelebet mübtela olarak kalmasına rıza göstermeyeceklerdir.”³⁰⁰

Ahundzade mevcut harflerin daha kullanışlı ve yararlı bir şekle girmesi için alfabesinde bir sıra teklifler önerir. Yazarın alfabe konusundaki düşünceleri zamanla gelişip, değişse de genel hatlarıyla alfabe şu özelliklerden oluşmuştur:

1. Bütün sessiz harfler birleşik değil ayrı yazılmalıdır. Yani her bir harf kelimenin başında, ortasında ve sonunda farklı şekillerde değil aynı şekilde olmalıdır.³⁰¹

2. Sesli harfler yani, harekeler yabancı milletlerin yazılarında olduğu gibi, sessiz harflerin sırasında yazılmalı ve kelimelerin doğru bir şekilde okunabilmesi için yeni bazı harekeler oluşturulmalıdır.

3. Yazarken kolaylık sağlama ve İngilizlerin stenografi üsulunda olduğu gibi yazıyı daha hızlı yazabilmek için harflerin üzerindeki noktaların kaldırılıp yerlerine başka bir kavuşma işareti konmalı.³⁰²

4. Yazıyı daha hızlı yazabilmek için soldan sağa doğru yazılmalıdır.³⁰³

Ahundzade’ye göre yazı dili konuşma dilinden fazla farklı olmamalı, her kesin anlayacağı sade basit bir dil kullanılmalıdır. Nitekim kendisi de bunu yazdığı farklı hikâye ve komedilerinde denemiş ve eserlerini halkın kullandığı yaygın dilde yazmıştır. Yine yazar arap alfabesi yüzünden, yabancı dillerden tercüme edilen kitaplardaki yer, şehir, ülke adlarının, tıbbi istilahların doğru yazılamadığını vurgulayarak lügatte olan bu tür kelimeler için kendi alfabesinin biz çözüm olacağını ifade etmiştir.³⁰⁴

Ahundzade’ye göre gerçi alfabe ile ilgili bu önerilerin herkes tarafından hemen kabulü kolay olmayacaktır. Çünkü harflerin ıslahı/değiştirilmesi halinde gelecekte hiç

³⁰⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 17.

³⁰¹ Ahundzade harflerin ayrı yazılması fikrini sonradan benimsemiştir. Hatta alfabeyi Osmanlı’ya takdim ettiğinde bile harflerin birleşik yazılması düşüncesindeydi. Bk. *Eserleri*, II, 239-240.

³⁰² Ahundzade, *Eserleri*, III, 18, 172-173, 177, 201, 203.

³⁰³ Ahundzade’nin ilk layihasında bu şart yoktu, bilhassa Melkum Han’ın etkisiyle daha sonraki alfabe layihalarında bu şartı da ileri sürmüştür. Bk. *Eserleri*, III, 182.

³⁰⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, 17.

kimsenin mevcut kitapları okuyamayacağı açıktır. Bu durumda Müslümanların bin ikiyüz seneden beri meydana getirdikleri eserlerin yeni harflere aktarılması gerekecektir. Ahundzade bu problemi aşmak için yer yer eserlerinde bazı önerilerde bulunur. Örneğin, İran'ın Maarif Bakanlığı'na yazdığı bir yazısında yeni alfabenin kabul edilmesi halinde devletin koruması altında bulunan yerlerde, muteber bir âlimin sedâreti altında sayısı on, on iki uzman kişiden oluşan özel bir cemiyet kurulabileceğini ve bunların zaruri olan kitapları yeni alfabeye aktarabileceklerini kaydeder.³⁰⁵

Ahundzade, dini otorite tarafından reddedilmemek için alfabesinin şeriata muğayir olmadığını, bunun bir alfabe yenilenmesi olduğunu, bu yüzden yeni tarz yazının kabul görmesine dini açıdan bir engel bulunmadığını zaman zaman çeşitli yazı ve mektuplarında dile getirir.³⁰⁶ Ahundzade 1858'de "İslam hattı" hakkında bazı kaynak eserlere dayanarak bir araştırma yapar. Yaptığı bu araştırmasında Arap yazı tarihi ile ilgili bazı bilgiler aktarır ve Arap yazısının şu ana kadar hep aynı şekilde yazılmadığını, birçok defa değişikliğe maruz kaldığını ve zaman içinde bir dönüşüm geçirerek türlü şekillere girdiğini ifade eder. Dördüncü asırda yaşamış büyük hattat ve aynı zamanda Abbasi veziri olan İbn Mukle'nin (ö. 328/940) kûfi hattına dayanarak nesih hattını geliştirdiğini, daha sonra gelen İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) ise bu hattı geliştirdiğini söyler. Ahundzade'ye göre "Kûfi hat, İslamiyet'ten önce de Araplar, Kureyş kavmi arasında yaygın idi ve Kur'an nazil oldukça bu hat ile yazılırdı. Dolayısıyla kûfi hat Allah tarafından gönderilmiş (tevfikî) bir hat değildir. Kur'an'ın kûfi hat ile yazılması, kûfi hattına ne şariat ne de hukuk tarafından değiştirilmesine mani olacak kadar bir şeref kazandırmıştır. Bundan dolayıdır ki İbn Mukle onu tamamiyle değiştirip nesih hattını ortaya koymuştur. Öyle ise biz de halkın menfaatini dikkate alarak, İbn Mukle'nin bütün Müslümanlar arasında yaygın olan nesih hattını değiştirip, daha kolay bir yazı usulü ortaya koysak şariat ve hukuk açısından ne sakıncası olabilir?"³⁰⁷ Yazar bu düşüncesini daha sonra alfabe için gittiği İstanbul'da da gündeme getirecektir. Nitekim Cemiyet'in sadarete sunduğu raporda belirtildiğine göre Ahundzade toplantı esnasında "Resm-i hutûtun umûr-i diniyyeye taalluku olmayıp bahusus hatt-i kadîm bade'l-İslam suver-i adîdeye munkalib olduğundan resm-i cedidin kabul ve isti'mâline şer'an dahî men'-i sahih olamayacağını" beyan etmek ihtiyacı duymuştur.³⁰⁸

³⁰⁵ Ahundzade, *Eserleri*, II, 248, 250.

³⁰⁶ Ahundzade, *Eserleri*, III, 17-18.

³⁰⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 27-30.

³⁰⁸ Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 134.

Ahundzade alfabesinde birtakım değişiklik yaptıktan sonra da alfabe ıslahatının İslam’a aykırı olduğuna dair özellikle İstanbul muhitinde mevcut veya muhtemil olacak itirazları önlemek için bu düşüncesini daha sonraki yazılarında da tekrar ifade etmek ihtiyacı hisseder. Mektuplarından, yeni alfabe teşebbüslerinin o dönemde en azından bazı çevrelerde “lâdînî” faaliyet olarak algılandığı anlaşılmaktadır.³⁰⁹ Melkum Han’a yazdığı 2 Haziran 1871 tarihli bir mektubunda bu hususta şöyle der: “Kadim yazıyı değiştirmek şeriate asla zıt değildir. Abbasi halifeleri kûfi hattı nesih hattı ile değiştirdiler ve âlimler de buna izin verdiler. Yazını soldan sağa yazmak da şeriate zıt değildir. Zira biz hâlihazırda hendesî rakamları, yani sayıları Avrupalılar gibi soldan sağa yazıyoruz ve mukaddes şeriat buna asla mani değildir. ... Halkların tarihinde alfabeleri değiştirmek ender görülen durumlardan da değildir. Bu iş hiçbir zaman devletin zevaline sebep olmaz.”³¹⁰

3.2.4. Ahundzade’nin Alfabeyi İslaha/Değiştirmeye Yönelik Faaliyetleri

Bu başlık altında Ahundzade’nin alfabeyi ıslah etmek ya da değiştirmek için İran ve Osmanlı devletlerinde yaptığı faaliyetleri ele alacağız. Bilindiğı üzere Ahundzade Arap harflerinin ıslahı konusunda savunduğı fikirleri teorik planda tutmamış, bunları gerçekleştirmek için ömrünün sonuna kadar mücadele etmiştir. Bu maksadla İran ve Osmanlı devlet idarecilerine müracaat etmiş, bunun için resmi ya da gayri resmi yollarla yetkili şahıslara çeşitli mektuplar yazarak meseleyi gündeme taşımıştır.

3.2.4.1. İran’daki Faaliyetleri

Ahundzade Farsca yazmış olduğı yeni alfabe layihasını ilkin İran’a göndermiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla alfabe layihasını İran’a göndermek için 23 Eylül 1857’de Tiflis’teki Kafkasya Umumi Valiliğı’ne müracaat eder, muhtemelen bu müracaatı sonucunda alfabe ilk defa resmi yollarla aynı senenin Rebiussani (Kasım) ayında Tiflis’teki İran Konsolosu Hüseyin Han vasıtasıyla İran’a gönderilir.³¹¹ Bununla yetinmeyen Ahundzade, İran’daki şahsi tanıdıkları ile de irtibata geçmiş, düşüncelerini onlarla paylaşmıştır. Nitekim damadı Askerhan Bey’e yazdığı 22 Eylül 1857 tarihli mektubunda da görüleceğı üzere “... Size yazdığım talimat esasında yeni alfabeyi öğretmeye ve onu Tebriz cemaati içerisinde yaymaya çalışın.”³¹² diyerek İran’daki tanıdıklarına mektuplar

³⁰⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 134.

³¹⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 130-131.

³¹¹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 32, 36, 39, 42.

³¹² Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 33-34; 1858 tarihli bir mektuptan anlaşıldığına göre yazar Askerhan’a göndereceğı mektubu kaybolmadan adrese ulaşın diye ilk önce Tebriz’deki Rus konsolosluğunun mütercimi Mirza Ali Ekber’e gönderir ve kendisinin Askerhan’a ulaştırmasını rica eder. Bk. *Eserleri*, III, 47.

göndermiş, şahsi imkânları ile alfabenin halk arasında yayılmasına çalışmıştır. Yine Askerhan'a gönderdiği bir "Tâlîmatnâme"de öncelikli olarak kendisinin yeni alfabeyi öğrenmesini, daha sonra da bunu halkın her tabakasından birkaç kişiye öğretmesini ve karşılaşacağı kusurları da kendisine bildirilmesini rica eder.³¹³

Ahundzade, İran'a yaptığı müracaatından resmi bir cevap alamayınca 5 Haziran 1858'de İran'a ikinci mektubunu yazar. Hüseyin Nizâmüddevle'ye göndermiş olduğu bu mektubunda yeni alfabesinin malum usûl ve kaide ile deneme amaçlı bin nüsha neşr edip, çocuklara okutulmasını bundan sonra karar vermelerini ister ve sonucun da kendisine bildirmesini ifade eder.³¹⁴ Yazar, Nizâmüddevle'den başka 1858 senesinin Eylül ayında, Rusya'nın Tehran sefaretinde mütercim olarak çalışan Mirza Yakup'a da mektup yazarak İran'ın hariciye nazırının alfabe layihasına cevap vermemesinden şekvâ eder.³¹⁵ İran devlet yetkililerinden resmi bir cevap alamayan Ahundzade, bu tarihten 1868'e kadar İran'a alfabe konusunda her hangi bir şey yazmaz. Buna sebep İran'dan daha ziyade Osmanlı'da bir şeyler yapa bileceği düşüncesiyle alfabe konusundaki faaliyetlerini burada devam ettirmesi olmuştur.³¹⁶

3.2.4.2. Osmanlı'daki Faaliyetleri

Ahundzade Arap alfabesinin ıslahına dair yaptığı teşebbüsü Osmanlı Devleti'nin muvafakati ile halledeceğini ummaktaydı. Çünkü Osmanlı devleti bütün İslam dünyasında dini ve manevi bir nüfuza sahipti. Ayrıca bu dönem Osmanlı'da çeşitli reformların yapıldığı "Tanzimat" olarak bilinen dönemi idi. Bundan dolayı yazar, bir tür reform demek olan Alfabenin ıslahının da Osmanlı'da ilgiyle karşılanacağını düşünmekteydi.³¹⁷

Ahundzade 12 Kasım 1857'de Kafkasya Umumi Valiliğine verdiği dilekçede hazırladığı layihasını daha önce resmi kanallarla İran'a gönderdiğini belirttikten sonra, Kafkaz umum valisinin izni ile layihayı müzakere etmek için Türkiye divanına vermek maksadı ile Rusya'nın İstanbul'daki yetkili konsolosuna (nâzir) gönderilmesi ricasında

³¹³ Yazar her ne kadar Askerhan'a gönderdiği 22 Eylül 1857 tarihli mektubunda bir tâlîmatnameden bahsetse de yukarıda bahsi geçen tâlîmatname 9 Eylül 1958 olarak kayıtlıdır. *Eserleri*, III, 48-49.

³¹⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, 39-41; aynı içerikte başka bir mektup için bk. 42-44.

³¹⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III, 49.

³¹⁶ Yazarın alfabe konusundaki düşüncelerinin gelişimini daha iyi takip edebilmemiz için İran'daki 1968 sonrası faaliyetlerini kronolojiyi gözeterek aşağıda son teşebbüslerle ilgili bölümde inceledik.

³¹⁷ Ahundzade 23 Eylül 1857 tarihli Kafkasya Umumi Valiliği direktörü Kruzenştern'e yazdığı bir dilekçesinde "... Eğer İran hükümetinin bu tür bir değişime gücü ve cesareti yetmezse alfabenin geri gönderebilir. O zaman ben onu aynı yolla (Kafkasya Umumi Valiliği vasıtasıyla) Türkiye hükümetine gönderirim ki, bu hükümet şu anda böyle bir değişikliğe meyledebilir." Bk. *Eserleri*, III, 36, 41, 46.

bulunur. Ayrıca yazar layihanın resmi bir evrak şeklinde değil de özel bir mektup olarak takdim edilmesinin daha uygun olacağını ifade eder ve mektupla birlikte Bâbıaliye sunmak üzere bir dilekçe de kaleme alır. Layiha dilekçe ile birlikte Aralık ayında İstanbul'a gönderilir.³¹⁸ Bâbıali'ye sunduğu dilekçede, Müslüman ülkelerindeki dillerin yazısını sadeleştirmek için yeni alfabe tertip edip, Yüksek Divan'ın mutaalasına takdim ettiğini bildirir, dilekçede ayrıca layihanın kabul edilmesi durumunda matbaa sahiplerinin 15 yıl müddetinde yeni alfabenin neşrinden elde edilen gelirin beşte bir hissesini yazarın kendisine veya onun varislerine verilmesini de rica eder.³¹⁹

Ahundzade, Türkiye'ye gönderdiği yeni alfabe layihasının ne gibi tesir uyandırdığını, Bâbıali'ye ulaşip ulaşmadığını çeşitli kimselere yazdığı mektuplarla öğrenmek ister. Bu sebeple 1858'de İstanbul'da bulunan Abdurrahman Ağa adlı dostuna alfabe meselesinde hiçbir haber alamadığını yazar ve durumla ilgili kendisine bilgi vermesi ricasında bulunur.³²⁰ Yine aynı senenin 29 Ağustos'tunda, İstanbul'da Türkçe mütercim olarak çalışan Rus memuru Timofeyev'e gönderdiği mektubunda alfabenin Türkiye Divan'ına verilip verilmediği, ülke âlimlerinin bu konudaki görüşleri, kısaca alfabenin son durumun ne olduğu ile ilgili kendisinden bilgi ister.³²¹ Bu tarihten 1863 yılına kadar İstanbul'a gönderdiği alfabenin buradaki seyri hakkında fazla bilginiz yoktur. Muhtemelen mektupla bu işin halledilemeyeceğini anlayan yazar, bizzat İstanbul'a gelerek yetkililerle görüşmek ve projesini ilmi çevrelerde tartışmak kararına gelir. Ahundzade'nin 1860 yılından itibaren İstanbul'a gelmek istediğini, bu niyetini ancak 1863'te gerçekleştirdiğini akademik Dorn'a yazmış olduğu 28 Mart 1860 tarihli bir mektuptan öğreniyoruz.³²² Bu kararın alınmasında o dönemin İstanbul muhitindeki alfabe tartışmaları kadar, Mirza Hüseyin Han'ın davetinin de etkisinin bulunduğunu yazar bizzat kendisi ifade eder.³²³

³¹⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 32-33. Ahundzade, 12 Kasım 1857'de dönemin İstanbul'daki rus konsolosu A. P. Butenov'a da bir dilekçe yazar. Bu dilekçede yazar, arap alfabesini ıslah etme gerekçelerini kısaca izah ettikten sonra, alfabe layihasını Kafkasya Umumi Valiliği'nin izniyle İstanbul rus konsolosluğuna gönderdiğini belirtir. Layihasının "Türkiye Divanı'na takdimini ve sonucun kendisine bildirilmesini istirham eder. Bk. *Eserleri*, III, 37-38.

³¹⁹ Ahundzade'nin Bâbıali'nin Yüksek Divan'ına gönderdiği 12 Kasım 1857 tarihli dilekçenin tam metni için bk. *Eserleri*, III, 33.

³²⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 33.

³²¹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 46.

³²² İlgili mektup için bk. *Eserleri*, III, 53.

³²³ Ahundzade, İran'ın Türkiye'deki konsolosu Mirza Hüseyin Han'a yazdığı bir mektupta şöyle der: "... Benim İstanbul'a gelmek gibi bir düşüncem yoktu. Siz bana mektup yazarak ısrar ve tekitle rica ettiniz ki, alfabemi alıp İstanbul'a geleyim. Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 84.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ahundzade, 1863'te Kafkasya Umumi Valiliği'ne müracaat ederek İstanbul'a gelmek istediğini belirtir. İsteyişinin kabul edilmesi üzerine aynı sene Tiflis'ten ayrılır ve Batum yoluyla İstanbul'a gelir. Ahundzade burada Mirza Hüseyin Han'ın evine yerleşir. 15 Temmuz 1863'de Rus hariciyecisi Albay Boguslavski vasıtasıyla hariciye nazırı Ali Paşa ile görüşen Ahundzade, *Temsilat*ını ve *Yeni alfabe*'sini kendisine takdim eder. Ali Paşa layiha için "...Güzel şeydir. İstanbul'da on yıl önce bazıları bu meseleyi idrak edip bir meclis de teşkil etmiştiler. Fakat sonra iş yarım kaldı." der. Daha sonra Ahundzade sadrazam Fuad Paşa'yla görüşür. Alfabenin lüzumu hakkında ona bazı gerekçeler sunar, meşveret meclisi için layihısından dört nüsha Paşa'ya takdim eder. Layihayı olumlu karşılayan Fuad Paşa, Ahundzade'ye yakın ilgi gösterir³²⁴ ve "Maarif-i Umûmiyye Meclisi'ne veririz, orada müzakere ederler, iyi şeydir. Hakikaten faidesi tamamıyla göz önündedir" diyerek konunun incelenmesini ilim meclisine havale eder. Kendisinin Meclis-i Maârif-i Umûmiyye reisi Edhem Paşa ile görüşmesini tavsiye eder. Edhem Paşa ile görüşüp, neler konuştuğuna dair herhangi bilgimiz yoktur. Bununla birlikte Paşa'ya layihısından ve *Temsilat*'ından birer nüsha hediye ettiğini yazarın kendi kayıtlarından anlıyoruz.³²⁵

Alfabe layihası Fuad Paşa'nın emriyle Osmanlı aydınları tarafından modern ilmi ve kültürü yaymak için kurulan Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'de görüşülür. Layiha ile ilgili Cem'iyet'te iki defa toplantı yapılır. İlkine Cem'iyet üyeleriyle birlikte Ahundzade'nin de çağrıldığı bu toplantı 10 Temmuz 1863'de Münif Paşa'nın başkanlığında *Mecmûa-i Fünun*'un bulunduğu binada gerçekleşir. Ahundzade, toplantıda yeni alfabe konusunda yaptığı çalışmaları izah eder. Ahundzade'nin verdiği bilgiye göre müzakereye katılanlar arasında Hariciye Nâzırlığı baş mütercimi Münif Efendi'den başka; Erzurum eski valisi Esad Paşa'nın oğlu 20 yaşlı Sadullah Efendi, Kadri Bey, ermenilerden Avanes Bey, rumlardan Aleksandr Bey ve ismini bilmediği bir fransız bulunmaktaydı. Toplantıyı Ahundzade'nin "Özel Notlar"ından takip edersek:

"Herkes müslüman dillerini ve Fransızca'yı biliyordu. Ben yeni alfabenin doğru iş, lüzumlu tedbir olması hakta istenen delilleri söyledim. Herkes benim sözlerimi bir ağızdan tasdik edip söylediler ki: "Biz de birkaç sene önce İslam alfabesinin uygunsuzluğunu (yarıtmazlığını) anlayıp, onun harflerini Avrupa ahalisinin kullandığı alfabe üslubu bazında değiştirip, birleşmeyen harflerden

³²⁴ Ahundzade Fuad Paşa'yı öven bir manzume de kaleme almıştır. Bk. *Eserleri*, I, 233.

³²⁵ Bk. *Eserleri*, III, 60-62, 218; Yazar "Özel Notlar"ında İstanbul'da layihasını ve *Temsilat*'ını hediye ettiği şahısların isimlerini zikreder. Bk. *Eserleri*, III, 62.

oluşan bir alfabe ortaya koyduk. Fakat onu yüksek olan devletimize takdim etmeğe cesaret edemedik.”

Ben dedim ki, birleşmeyen harfler eski İslam alfabesinden tamamıyla farklıdır. Şüphe yok ki, halk kitleleri birleşmeyen harflerin tatbik edilmesinden korku duyar ve Kuran-i Şerîf’i birleşmeyen harflerle yazmak olmaz. Bundan başka kelimeler haddinden fazla yer kapsar ve onlar sağdan sola doğru yazıldıkta çok yavaş yazılabilirler. Fakat benim yeni alfabemde her türlü değişiklik eski harfler dikkate alınarak kurulmuştur ve eski harflerden tamamıyla farklı olan bir şekil bile buraya ilave edilmemiştir. O’nun yazılış üsulu da eski alfabenin yazılış üsuluna tamamıyla uygundur. Bundan dolayı halkı da endişelendirmez.”

Yazar sözlerinin devamında Rumlu Aleksandr Bey’in yaptığı itirazı ve kendisinin ona verdiği cevabı zikreder. Ahundzade’ye göre müzakere bittikten sonra meclis üyeleri alfabenin umumi faydasının göz önünde bulunduğunu söylediler ve anladıklarını bir beyânat yazarak sadrazama takdim edeceklerine dair söz verdiler.³²⁶

Yazar toplantıda Osmanlı muhitinin tepkisini çekmemek için eski alfabenin tamamen bırakılarak yerine kendi alfabesinin kabul edilmesini açıkça istemez. Yeni alfabenin hiç olmazsa İslam yazılarından birisi olarak kabul edilmesini teklif eder.³²⁷

Ahundzade’nin belirttiğine göre alfabe ile ilgili ikinci toplantı 29 Temmuz 1863’de (12 Safer 1280) yapılmıştır. *Mecmûa-i Fünûn Meclisi*’nde yapılan bu toplantıya Ahundzade katılmaz, burada nelerin konuşulduğunu kendisine Münif Efendi haber verir. Yazar konunun üç mesele olarak müzakere edildiğini belirtir. Birinci meselede kullanılmakta olan alfabenin kusuru varmı yok mu? diye sorulmuş, meclistekiler “kusuru vardır” diye tasdik etmişlerdir. İkincide bu kusuru ortadan kaldırmak için Ahundzade’nin teklifinin uygun olup olmadığı tartışılmıştır. Bazıları uygundur, Ahundzade iyi bir çözüm bulmuştur, bazıları da daha iyi bir çözüm bulunabilir demişlerdir. Üyelerden iki kişi de “kusuru ortadan kaldırmayı biz yalnız Türk ve Fars dillerinde caiz biliriz, çünkü Arap dilinin kemale erdirmeğe ihtiyacı yoktur.

³²⁶ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 62-64.

³²⁷ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 17; Yılmaz Karadeniz’in Cem‘iyyet-i İlmiyye’nin söz konusu toplantısında Ahundzade’nin Arab alfabesini değiştirmek fikrinde olduğu, hatta açıkça söylememekle birlikte asıl maksadının Rus alfabesine geçmek olduğu şeklindeki görüşü (Bk. “İran’da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzade’nin Arap Alfabesini Değiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)”, *History Studies (International Journal of History)*, IV, özel sayı, 2012, s. 218.) hakikate uymamaktadır. Zira Ahundzade İstanbul’da bulunduğu dönemde alfabeyi değiştirmek değil, ıslah etmek düşüncesindeydi. Aşağıda da belirteceğimiz üzere Ahundzade Latin alfabesine geçme düşüncesini ilk defa 1873’de İstanbul’daki *Hakâik* gazetesine gönderdiği bir mektubunda ortaya koyar. Yazarın Ahundzade’nin bu konudaki düşüncelerinin gelişimini iyi takip edememesi onu böyle bir hataya düşürmektedir.

Arapçanın sarf ve nahiv ve vezinleri vardır, yazısının iyileştirilmeye ihtiyacı yoktur” demiştir. Yazar bu iki kişinin Rum Aleksandr ve bir Alman olduğunu bildirir. Üçüncü meselede ise Arap alfabesinin ister Ahundzade’nin teklif ettiği şekilde, isterse de başka bir yoldan iyileştirilmesi kabul edildiği takdirde, bunun tatbiki nasıl olacaktı?” sorusuna cevap aranmıştır. Eski hattın hemen terki mümkün olmaz, dolayısıyla kabul edilecek yeni hat tedricen halk arasında yayılmalıdır. Bunun için devletin yeni hattın okullarda öğretilmesi, gazetelerde tanıtılması işini üstlenebileceği, bir kişi veya kurumun yeni alfabeyi yayma işini üstlenip basmahâne açarak bazı kitapların yeni hattla neşrini destekleyeceği, yine İstanbul gazetelerinden birinin bu hattla neşredilmesi gibi farklı öneriler dile getirilmiştir.³²⁸

Münif Efendi alınan kararların kendisi tarafından yazılacağını, bir hafta sonra meclisin azalarına kendi görüşlerini belirtip imza atmaları için dağıtılacağını, sonra da müzakerenin sonucunu Sadrazam’a takdim edeceğini söyler.³²⁹ Cemiyet’in sadarete takdim ettiği bu rapor “Hazret-i Ali-i Sadarat-Penâhiye” başlığı ile Başbakanlık Arşivi’nde bulunmaktadır. Söz konusu takririn sureti ufak tefek bazı değişikliklerle “İslâh-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tasavvurât” başlığıyla Mecmuâ-i Fünun’da (1280 No. 14, 69-70) da yayınlanır.³³⁰

Cemiyet raporunda Arap harflerinin ıslahata muhtaç olduğunu kabul etmiş ve Ahundzade’nin gerek bazı mevcut harfler üzerinde yaptığı değişikliği, gerekse yeniden vücuda getirdiği hareke şekillerini takdirle karşılamıştır. Bununla birlikte yeni harflerin de basın ve matbaacılık bakımından “fenn-i tıbbâ’ata kâfi derecede elverişli olmadığına” kanaat getirmiştir. Ahundzade’nin yeni alfabesinin İslami yazılardan biri olarak kabul edilmesine Cemiyet üyeleri itiraz etmezler; bu işin “rey-i âlîye menûr” olduğunu bildirirler. Cemiyet ayrıca Ahundzade’nin *Temsilat*’ın beğenmiş, bu eserin Osmanlıcaya çevirilerek neşr edilmesine karar vermiştir. Raporun hatimesinide Ahundzade’yi yaptığı çalışmalarından dolayı övmüştür.³³¹

Ahundzade, 4 Ağustos 1863’de Münif Efendi’nin tavsiyesi üzerine tekrar Fuad Paşa ile görüşür. Görüş esnasında Sadrazam kendisine; “Sizin alfabeye Mecmûa-i ulûm meclisinde bakmışlar, çok beğenip methetmişler. İnşallah devlet tarafından da takdir olunur.

³²⁸ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 65-66.

³²⁹ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 66.

³³⁰ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, haz. Nejat Sefercioğlu, Ankara 2001, s. 40; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 130, 133.

³³¹ Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, s. 40; Akpınar, *Mirza Fethali Ahundzade*, s. 135-136.

Yani kadri bilinir. Çok faideli bir eser ve yadigârdır.” der.³³² Bununla birlikte Ahundzade’nin kaydettiğine göre Fuad Paşa’yı evinde ziyaret eden yazara Selamlıkta beklerken pek samimi davranılmaz. Sadrazamı da daha önceki ziyaretindeki gibi samimi bulmadığını bildirir. Yazar bu durumun *Le Courrier d’Orient* gazetesinin yazdıklarından kaynaklandığını ifade eder.³³³

Ahundzade, Paşa’ya almış olduğu iki aylık iznin bittiğini, dönmesi gerektiğini söyler ve alfabe meselesinin neticesi hakkında kendisine resmi bir yazı verilmesi talebinde bulunur. Bu isteğini kabul eden sadrazam kendisine bir nişan verileceğini de belirtir. Fuad Paşa’nın yanından ayrıldıktan sonra Münif Efendi’ye uğrar. Münif Efendi de nihayi sonucu bir iki gün sonra Sadrazamın mühürdarı Şevki Bey’den öğrenebileceğini söyler.³³⁴

Ahundzade’nin bu teşebbüsü ilk başta Osmanlı yöneticileri tarafından ilgi görse de, umduğu şekilde bir karşılık bulmaz. Bu başarısızlığı önerilen yeni harflerin tatbikatında basım yönünden karşılaşılabilecek zorluklarla birlikte İstanbul’daki İran elçisi Mirza Hüseyin Han’ın adavetine bağlayan Ahundzâde, teşebbüsünden dolayı kendisine verilen 4. dereceden Mecidiyye Nişân-ı Hümâyunu ile Tiflis’e geri dönmek zorunda kalır.³³⁵ Belirttiğine göre Mirza Hüseyin’in kendisini Osmanlı yöneticilerine din ve devlet düşmanı (Rusya adına casus) olarak göstermesi³³⁶ böyle bir kararın alınmasında etkili olmuştur. Yazar, Mirza Hüseyin’le arasındaki bu adâvetin sebebini *Temsilât*ındaki bazı hikâyelerinde İranlıların hicvedilmesine bağlar.³³⁷

³³² Ahundzade, *Eserleri*, III, 64.

³³³ Ahundzade, *Eserleri*, III, 64-65; Hamid Memmedzade’ye göre gazete Ahundzade’nin ruslar tarafından İstanbul’daki dağlılarla (çerkez) görüşmek ve onlar hakkında rapor hazırlamak maksadıyla gönderildiğini yazmıştır. Bk. *Eserleri*, III, 286.

³³⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, 65.

³³⁵ Ahundzade, *Eserleri*, III, 73, 130, 218; Ahmet Caferoğlu, Ahundzade’nin kendisinin alfabe layihasının kabul edilmemesini her ne kadar İranlı Hüseyin Han’a bağlasa da bunun böyle olmadığını ve başka sebeplerden kaynaklandığını ifade eder. Caferoğlu bu hususta: “Mirza’nın bu safdil satırları, onun teklif etmek istediği hurufatın kabul edilmemesini her ne kadar İran sefirine yüklese de, fakat hakikat onun tasavvur ettiği şekilde olmamıştır. Mutaassıp Türkiye’nin 1863 senelerinde bu gibi inkılabı girişemeyeceği tabiidir.” diyerek dönemin şartlarının buna uygun olmadığını ifade etmeğe çalışır. (Bk. “Tahlil ve Tenkitler”, *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1932, I, 252; Ayrıca bk. Caferoğlu, “XIX. Asır Büyük Azeri Reformatörü Mirza Fethali Ahundzade”, *Annali del’ Insitute Orientale di Napoli*, sy. 1, 1940, s. 84.) Bununla birlikte Ahundzade kendisi birçok mektubunda Osmanlı yöneticilerinin yeni alfabesini beyendiğini, ancak yeni alfabede harfler bitişik bırakıldığından, bilhassa basımdan kaynaklanan zorluklardan dolayı bu öneriyi kabul etmediklerini ve ertelediklerini ifade eder. Örnek için bk. *Eserleri*, II, 239-240.

³³⁶ Hamid Algar Ahundzade hakkındaki bu iddialardan birincinin doğru, ikincinin de en azından mümkün olabileceğini ifade eder. Bk. *Mirza Malkum Khan*, s. 85.

³³⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 218.

Ahundzade, Osmanlı vezirlerinin bu meselede göstermiş oldukları daha sonraki yıllarda ilgisizliği her fırsatta hicveder. Kanaatine göre Osmanlı ve İran devletlerinin ileri gelenleri halkın uyanmasını, malumat sahibi olmasını istemedikleri ve kişisel menfaatlerini umurun menfaatlerinden üstün tuttukları için alfabenin ıslahı düşüncesine kulaklarını tıkamışlardır.³³⁸ Bu hususla ilgili olarak bir mektubunda şöyle der: “Bizim bütün çalışmalarımızın faydası yalnız halka aittir. Biz istiyoruz ki, Osmanlı halkı bizim sa’yimizle mutlu ve saadetli bir halk olsun. Lakin bizim bu temennimiz Osmanlı nazırlarının şahsi zararınadır. Biz umurun menfaatini istiyoruz, onlar ise şahsi menfaatlerini düşünüyorlar.”³³⁹

3.2.5. Alfabe Konusundaki Son Teşebbüsleri

İstanbul’da istediği amaca ulaşamayan Ahundzade, Tiflis’e döndükten sonra bir süre alfabe meselesi ile uğraşmaz. Kendisinin ifade ettiğine göre buna sebep çocuğunun vefat etmesi üzerine yaşadığı bazı sıkıntılar olmuştur. İstanbul’da bulunduğu sırada tanıştığı Ermeni asıllı İranlı Mirza Melkum Han’ın³⁴⁰ alfabe layihasını kendisine göndermesi, ayrıca çeşitli mektuplarında belirttiği üzere bu dönemde farklı bölgelerde alfabe konusunda makalelerin yazılıp gazetelerde neşredilmesi suretiyle yeniden gündeme taşınması ve bu konudaki tartışmaların yeniden alevlenmesi yazarın bu meseleye tekrar yönelmesine ilgi uyandırmıştır.³⁴¹ Bu ilgi üzerine yazar, Osmanlı’daki idarecilerinden 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 etmiştir.³⁴²

Arap alfabesinin ıslahı ve değiştirilmesi yönünde bir takım faaliyetlerde bulunan Melkum Han arap harflerinin bazılarının şeklini koruyarak, bitişmeyen harflerden meydana gelen yeni bir alfabe sistemi hazırlar, hatta bu alfabe ile bastırdığı “Durûb-ı emsâl-ı Türkî”yi

³³⁸ Örnek için bk. *Eserleri*, II, 186, III, 88, 126, 160, 163-164.

³³⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 164.

³⁴⁰ *Eserleri*, II, 241; Melkum Han, 1833’te İran’da Ermeni asıllı Mirza Yakup Han’ın oğlu olarak doğmuştur. Babası Yakup Han Ahundzade gibi Tahran’daki Rus sefârethânesinde mütercim olarak çalışmıştır. Küçük yaştan itibaren Fransa’ya götürülmüş, bir papaz okulunda eğitim alması sağlanmıştır. İran’a dönüşünde mütercim olarak işe başlayan Melkum Han, devletin çeşitli kademelerinde yükselmiş, 1858’de Tahran’da kısa ömürlü bir masın loncası tesis etmiş, 1862-1872 yılları arasında Mirza Hüseyin Han’ın görevli olduğu sırada İstanbul’da bulunmuş ve sefârethâne kadrosunda müşavirlik yapmıştır. İstanbul’da İttihat ve Terakki üyeleri ile sıkı ilişkiler kurmuş, Arap alfabesinin Osmanlı ve İran’da kaldırılması yönünde bir takım faaliyetlerde bulunmuştur. Bk. Karadeniz, “İran Batılılaşma Hareketinde Mirza Melkum Han’ın Rolü, s. 103-111; Algar, *Mirza Malkum Khan*, s. 1-5 vd.

³⁴¹ *Eserleri*, II, 240-241, III, 85-86.

³⁴² Algar, “Mirza Fethali Ahundzade”, 189.

Ahundzade'ye gönderir.³⁴³ Ahundzade, Eylül 1868'de Mirza Melkum'un alfabesine dair görüş ve düşüncelerini serdettiği bir mektup yazarak alfabeye yönelik bazı eleştirilerini de zikreder. Eleştirdiği husus, noktaların kaldırılmaması ve sesli harflerin tamamı için yeni harflerin oluşturulmaması ve bunların alfabeye dâhil edilmemesi ile ilgilidir. Başka bir ifade ile Ahundzade Melkum'un alfabesinin yazma ve okuma konusunda maksada uygun olmadığını bildirir. Eleştirdiği noktlarla ilgili olarak, Malkum'un bunların zamanla iyileşeceği düşüncesine karşın bu işin uzun süreceğini, alfabedeki bu değişimin zamana yaymadan hemencecik yapılması gerektiğini vurgulayarak şöyle der: "...Yaptığımız yeni işi neden noksanlı yapalım ki, belli bir vakitten sonra yeniden alfabeyi değiştirmek ihtiyacı karşımıza çıksın?". Bununla birlikte yazar, Malkum'un alfabesinin kitap basımında görülen tüm zorlukları ortadan kaldıracağını da ifade eder.³⁴⁴

Ahundzade bir taraftan Osmanlı ve İran devletlerindeki tanıdıklarıyla mektuplaşarak hazırladığı alfabenin uygulanmasına yönelik gayret gösterirken, diğer taraftan da layihası üzerinde çalışarak daha elverişli olabilecek iyi bir alfabe ortaya koymak için çaba sarfetmekteydi. Ahundzade alfabesini yeniden düzenlerken üç hususa dikkat eder; kolay okunmak, kolay yazmak ve basımının kolay olması. Bilhassa matbaacılık açısından dizgi ve baskıyı kolaylaştırıcı yollara başvurarak alfabesinde -harflerin bitişik değil de ayrı yazılması gibi- bazı değişiklikler yapar ve 1868'de yeni bir layiha ortaya koyar. Ahundzade yeni layihasında harflerin ayrı yazılmasını Cemiyet-i İlmiyye'nin önceki alfabe ile ilgili olarak harflerin bitişik olmasının basım işini zorlaştırdığına dair ileri sürdüğü gerekçeden ötürü olduğunu söyler.³⁴⁵ Bundan dolayı önce Melkum Han'ın daha sonra da kendisinin bu değişikliği Cemiyet'in tavsiyesi üzerine yaptığını ifade eder. 1870 tarihli bir mektubundan anlıyoruz ki Melkum Han'ın tesiriyle yazının soldan sağa doğru yazılmasının daha iyi olduğu kanaatine de gelmiş ve bunu Münif Efendi'ye gönderdiği mektubunda da belirtmiştir.³⁴⁶

Ahundzade düzenlediği yeni layihasını, Melkum'un alfabesine yazdığı eleştiri ve Osmanlı Cemiyeti'nin kendisine verdiği rapor ve diğer mektuplarla birlikte Eylül 1868

³⁴³ Mirza Yusuf Paris'ten Ahundzade'ye yazdığı 17 Ekim 1867 tarihli mektuptan Mirza Melkum'un alfabe layihasını 1867'de tamamladığını biliyoruz. Bk. *Eserleri*, III, 229-230.

³⁴⁴ Ahundzade, *Eserleri*, II, 241; III, 73-74, 87-89.

³⁴⁵ Aslında Ahundzade harflerin ayrı yazılması düşüncesini önceden benimsemişti. Zira Melkum Han'a yazdığı bir mektubunda belirttiğine göre Cemiyet'in toplantısında kendisine bununla ilgili bir soru sorulmuş, cevabında harflerin ayrı yazılması durumunda eski alfabe ile yenisi arasında farkın çok olacağı, bundan dolayı kabul edilmeyeceği endişesi sebebiyle bu fikrini açıkça belirtmekten kaçınmıştır. Bk. *Eserleri*, III, 146.

³⁴⁶ Ahundzade, *Eserleri*, II, 239-241, III, 89, 102-103, 116, 130.

yılında Tahran'daki Maarif Nazırına gönderilmek üzere İran'ın Tiflis'teki konsolosu Ali Han'a takdim eder. İran'a gönderdiği belgelere, Ali Süâvi'nin *Muhbir* gazetesinde yayınladığı alfabe hususundaki görüşlerini³⁴⁷ eleştirdiği makalesini³⁴⁸ (Eylül 1968), ayrıca gazetenin orijinalı ve Farsca çevirisini de ilave eder.³⁴⁹ İran'a gönderdiği layihasını bir müşâvere heyeti oluşturularak tartışılacağını düşünerek bu meclise katılacağını düşündüğü kişilere de birer mektup göndermiştir.³⁵⁰ Bunlardan Paşa Han'a gönderdiği mektubunda O'nun müşâvere meclisinde Alfabe lehinde olması için İran'ın durumunu över, İran'da matbaa kurulmasının, Dârülfünun açılmasının, Avrupa'ya talebe gönderilmesinin gurur duyulacak işler olduğundan bahseder.³⁵¹

Ahundzade, Ali Süâvi'nin alfabe değişikliği ile ilgili makalesine eleştiri olarak yazdığı yazıyı 1868'de İstanbul'daki Melkum Han'a da göndermiş, neşredilmesi için Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'ye vermesini istemiştir.³⁵²

Ahundzade Kaçar Hanedanının ikinci hükümdarı Feth Ali Şah Kaçar'ın (1771-1834) oğlu Şahzade Celaleddin Mirza'ya yazdığı bir mektubunda İran'a gönderdiği alfabe layihasının durumunu öğrenip kendisine bilgi verilmesini istirham eder.³⁵³ 1870 tarihli bir mektubunda belirttiğine göre alfabe ile ilgili İran'a yaptığı muraacata resmi bir cevap verilir. İranlılar alfabeyi değiştirmeye ihtiyaçlarının olmadığını, alfabeyi değiştirmek istiyorsa daha önce de benzer teşebbüste bulunduğu Osmanlı Devleti'ne muraacat etmesini tavsiye ederler.³⁵⁴ İran'dan olumsuz cevap alan Ahundzade daha önce İran'a yolladığı yeni layihasını 1870 Ocak ayında sadrazam Ali Paşa ve Münif Efendi'ye gönderir.³⁵⁵ Yazdığı mektupta layihasını önce İran'a gönderdiğini ve kendisine verilen cevabı da belirtir. Yazar

³⁴⁷ Süâvi'nin alfabenin ıslahı konusundaki görüşünü; harflerin şekillerinin değiştirilmeyip hareketlerin öğrencilere okuma yazma öğretilirken kullanılması, eksik olan harfler ve hareketler için yeni işaretler icad edilerek bu işaretlerin hareketler gibi harflerin üstüne yazılması şeklinde özetleyebiliriz. O'na göre, aynı harflerle yazılan bazı kelimeler birkaç türlü okunabildiğinden, bunun önlenmesi için sadece harflerin üzerine bazı işaretler ve hareketler ilave edilebilir. Daha fazla değişiklik yapılmasına gerek yoktur. Islahat ne kadar gerekliyse o kadar yapılmalıdır. Bu ıslahat yapıldıktan sonra da eski eserler rahatlıkla okunabilmelidir ki, geçmişle gelecek arasında bir kopukluk olmasın. Erat, "Osmanlı'da Alfabe Tarihçeleri", s. 249, Ali Süâvi'nin ilgili makalesi için ayrıca bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 227-229.

³⁴⁸ Ahundzade'nin eleştirisi için bk. *Eserleri*, II, 225-235.

³⁴⁹ Gazetenin ilgili sayısını Paris'ten kendisine Mirza Yusuf Han gönderir. (Bk. *Eserleri*, III, 89-90) Yusuf Han Ahundzade'ye gönderdiği 6 Ekim 1969 tarihli mektubunda, Ali Süâvi'nin Ahundzade'nin tenkidini gördüğünü ve kendisine hak verdiğini haber verir. Bk. *Eserleri*, III, 232-233.

³⁵⁰ Ahundzade'nin İran'a gönderdiği belge ve mektupların tamamı için bk. *Eserleri*, II, 239-250, III, 73-86.

³⁵¹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 79-80.

³⁵² Bu eleştirini Münif Paşa'ya 1970'de yeniden gönderir. Bk. *Eserleri*, III, 89-90, 98.

³⁵³ Ahundzade, *Eserleri*, III, 109.

³⁵⁴ Ahundzade, *Eserleri*, III, 97; Yazar bu tarihten sonra İran yetkililerine artık fazla mektup yazmaz.

³⁵⁵ Ahundzade, *Eserleri*, II, 245-246.

ayrıca layihayı gönderme amacının onun icra edilmesinden daha çok, Cemiyet-i İlmiyye’de tekrar müzakere edilerek neşr edilmesi olduğunu bildirir ve devamında şöyle der: “... İslam halklarının gelecek nesilleri için bir sened (belge) olarak kalsın ve onlar bilsin ki, biz İslam alfabesini değiştirmeyin zorunlu bir iş olduğunu anladık, fakat muasırlarımız bu işe rıza göstermediler ve güneşten daha aydın olan bu meselenin lüzumunu kabuledilmez bir takım delillerle inkâr ettiler ve bundan dolayı bin teessüfle ve hasretle bu dünyadan gittik. Belki de gelecekte bizim medeniyet dairesine kadem basacak evlatlarımız bu maksadımızı istekten amele çevirecekler.”³⁵⁶ Ahundzade’nin layihasını İstanbul’a göndemek suretiyle yaptığı bu son teşebbüs de hiçbir semere vermemiştir. Ahundzade yaptığı bu gayretlerin sonuçsuz kalmasından doğan ruhi isyanını Firdevsî uslubunda Farsca kaleme aldığı bir manzumesinde acı acı ifade eder. Manzumede alfabe ile ilgili İstanbul ve Tahran’da yaptığı çalışmalarını, teşebbüsünün akim kaldığını kaydetmekte, bu konuda karşılaştığı bazı sıkıntılarını zikrederek bilhassa İranlı Hüseyin Hanı hicvetmektedir. Manzumede ayrıca İran şahına değerli devlet adamlarını iş başına getirmesi nasihat eder ve örnek olarak Keykubad, II. Aleksandr, Wilhelm, Otto Von Bismarck, Giuseppe Garibaldi, Abraham Linkoln gibi tarihi simaları zikreder.³⁵⁷

Bütün bunlarla birlikte Ahundzade bir gün mutlaka alfabenin değiştirileceği fikrine inanmıştır. Bu hususla ilgili olarak Mirza Melkum’a yazdığı bir mektubunda; “Ben ve sen alfabeyi değiştirmek fikrini ileri sürmekle öz borcumuzu beşeriyet karşısında ve medeniyetin gelişimi yolunda yerine getirmişik. Bizim ismimiz her zaman tarihte kalacak ve evlatlarımız tarafından hürmet ve iftiharla kaydedilecektir. ...bizim evlatlarımız, muhakkak bu fikrin icrasını ülkede her cür başka tedbirlerin ve kural-kanunların icrasından üstün tutacak ve bu fikrin vacipliğini ve ehemmiyetini anlamayan muasırlarımızın akıl ve zekâsının azlığına teessüf edecekler.” der.³⁵⁸ Başka bir yerde ise şöyle der: “Ben o insanlardan (heriflerden) değilim ki, düşman karşısında diz çöküp onların emrine tabi olum. Yaşadığım sürece İstanbul nazırları ile kalemimle savaşıacağım. Ben ve benim yaverim olan siz öldükten sonra bizim muasırlarımızın ne kadar da şuursuz olduğunu anlayan gelecek kuşak, binlerce defa

³⁵⁶ Ahundzade, *Eserleri*, III, 96-101.

³⁵⁷ Manzumenin Farsça metni için bk. Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I, 406-409; Azerbaycan Türkçesinde çevirisi için bk. *Eserleri*, I, 233-237.

³⁵⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 121.

halimize hayıflanacak, bizim fikirlerimizi gerçekleştirecek ve kabrimizin üzerine heykeller yapacaklar.”³⁵⁹

21 Haziran 1871 yılında Mirza Yusuf Han’a yolladığı mektupta Melkum Han’ın yeni alfabesini mükemmelleştirdiği, kendi alfabesi ile kitap basmak için matbaa malzemesi temin ettiğini, ancak Osmanlı idarecilerinin izin vermediklerini söyler. Kendisi de bu duruma sinirlenerek; “İstanbul’a göndermek için öyle şeyler yazıyorum ki, sert kayaya dokunsa kırıp döker. Alfabe fikrinden ayrılmak benim için tasavvur edemediğim bir durumdur. Ne kadar ki ömrüm var İstanbul nazırlarına karşı kalemle mücadele edeceğim... Lakin bununla birlikte ben sizi temin ederim ki alfabe meselesi nihayet gerçekleşecek. Şayet bugün olmazsa, yarın, yarın olmazsa, bir sonraki gün gerçekleşecektir.” der ve bu konudaki kararlılığını bildirir.³⁶⁰

8 Mart 1872’de Malkum’a gönderdiği bir mektubunda ise “Ben artık Osmanlı’dan ümidimi kesmişim, artık onları mezemmet bile etmiyorum. Onlar konuyu çok güzel anladılar ve bildiler ki, yeni alfabe tatbik edilip ilim ve medeniyet yayıldıktan sonra onların despot hükümeti ve dinleri elden gidecektir. Malumdur ki, ilim ve medeniyet geniş yayıldıktan sonra despotizm, fanatizm, supermatsion (ölülerin ruhuna tapma) artık yaşayamaz” der.³⁶¹

1872’de Melkum Han Ahundzade’ye Fransız yazar Charles Mismar’in dünyada kullanılan alfabeler hakkındaki yazısını gönderir. Ahundzade’ye göre Mismar bu çalışmasında alfabeleri hiyeroglif, sillabik (syllabique) ve alfabetik (alphabetique) olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Hiyeroglif çinlilerin yazısı, sillabik bizim sağdan sola yazılan yazımız, alfabetik ise soldan sağa yazılan Avrupalıların yazısıdır. Mismar bunlardan alfabetik olanların diğerlerinden daha üstün ve mükemmel olduğu kanaatinde. Kendisi de Mismar’e katılarak bu görüşü savunur ve şöyle der: “Hâlihazırda ben bu âlimin sözünü her yönden tasdik ediyorum ve onun fikrini her cihetten üstün tutuyorum. Soldan sağa yazılıp okunan, sesli harflerin sessiz harfler sırasına dâhil edildiği ve bütün noktaları atılmış alfabetik yazıdan başka hiçbir yazının harflerini kabul etmiyorum ve hiçbir zaman da kabul

³⁵⁹ Melkum Han’a yazdığı 1871 tarihli aynı mektubun devamında *Kemâlüddeve* isimli eserini kastederek İstanbul uleması ve vüzerasına hıncını şöyle dile getirir: “Çok yakında benim dostlarım bu kitabı neşrederek bütün Asya ve Afrika’ya ulaştıracaklardır. O vakit İstanbul vüzerasının dinlerine nasıl baktıklarını göreğim. O zaman onların dini elden gidecek, çaresizce bizim yazdığımız alfabeyle kabul edecekler. Makamlarının muhafazası için bizden özür dileycekler.” Bk. *Eserleri*, III, 131-132.

³⁶⁰ Ahundzade, *Eserleri*, III, 135.

³⁶¹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 163-164.

etmeyeceğim. ...Ben de Charles Mismar'ın şerhinin Farsça çevirisini neşrettirip, onun fikrini savunacağım.”³⁶² Bu satırlar Ahundzade'nin alfabe konusundaki düşüncelerinin hala gelişmekte olduğunu göstermektedir. Hatta daha önce hazırladığı alfabe layihasını kasdederek “...İyi ki benim ilk teşebbüsüm sonuçsuz kaldı. Şimdi o hattı kabul etmedikleri için çok mutluyum.” diyerek ilk görüşlerinden vazgeçtiğini işaret eder.³⁶³

Ahundzade, Latin harflerine dayalı bir alfabe fikrini ilk defa 1873'de İstanbul'daki *Hakâik* gazetesine gönderdiği bir mektubunda açıklar.³⁶⁴ Bu yazısında “Ben iki çeşit alfabe düşündüm. Onlardan biri Latin alfabesi harflerinden seçilerek tertip edilmelidir ki, onu soldan sağa yazmak lazım gelecektir. İkincisi ise şimdiki alfabenin esasında kurulmalıdır ki, onu şimdiki gibi sağdan sola yazmak olur.”³⁶⁵ diyerek Arap alfabesiyle birlikte Latin alfabesine dayanan ve soldan sağa doğru yazılan fonetik bir alfabe düzenlenmesi fikrini ileri sürmüştür. Ancak ifadelerinden bu tarihte bile latin harfleri için kesin kararını vermediği anlaşılır. Kendisinin belirttiğine göre *Hakâike* gönderdiği mektupla birlikte biri Latin harflerinden, diğeri ise eski İslam alfabesi harflerinden düzenlenen iki yeni alfabe layihasını gazetesinin muharririne gönderir ve bu konuda kendisine cevap yazmasını ister.³⁶⁶ Bu alfabeleri beğenmeyecekleri takdirde belirttiği esaslara uymak şartıyla kendilerinin üçüncü bir alfabe yapabileceklerini söyler. Sıraladığı bu şartlar daha önce ortaya koyduğu alfabe layihasında sadık kaldığı esaslardan ibarettir.³⁶⁷

³⁶² Ahundzade, *Eserleri*, III, 165-166. Ahundzade Mismar'ın sadrazam Ali Paşa'ya yazdığı Arap alfabesinin kusuru ile ilgili makalesini Farsça'ya çevirerek Tahran'a vezir-i azama gönderir. Bk. Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, I, 410.

³⁶³ Ahundzade, *Eserleri*, III, 166.

³⁶⁴ Bununla birlikte İsaahanlı'ya göre Ahundzade, Arap alfabesinin Latin harflerine dayalı olarak değiştirilmesi ile ilgili layihasını ilk defa 1870'de düzenlemiş ve bunu alfabe konularıyla ilgilenen Muhammed Ağa Şahtahli'ye (1846-1931) göndermiştir. Ahundzade'nin 1873'de düzenlediği Latin alfabe layihası ise bir önceki layiha üzerine yaptığı bazı değişiklik sonucu ortaya çıkmıştır. İsaahanlı araştırmasında her iki layihanın da örnek metnini sunar ve 1870 tarihli alfabe örneğini ilk defa kendisinin yayınladığını belirtir. Bk. İsaahan İsaahanlı, “Azerbaycan'da Latin Elifbasına Geçiş Tarihe Kısa Bakış ve Ferhad Ağazâde”, *Hazar Haber*, 15 Kasım, 2005, sy. 197, s. 9; a.mlf. *Azerbaycan'da Latin Elifbasına Geçiş ve Ferhad Ağazâde*, Bakü: Hazar Üniversitesi Neşriyatı, 2011, 34-35.

³⁶⁵ *Eserleri*, III, 172.

³⁶⁶ *Eserleri*, III, 175.

³⁶⁷ İleri sürdüğü bu şartlarla ilgili bk. *Eserleri*, III, 172-173. Yazar aynı zamanda 1874'de İran şahzadesine gönderdiği mektupta “...Siz bir meclis kurun ve bütün dünyada yaşayan halkların alfabesini önünüze koyun, onlardan en güzel harflerin şekillerini seçip bizim için yeni bir alfabe oluşturun ve halkımızı karanlıktan ışığa çıkarın.” dedikten sonra yeni alfabenin dayanacağı esaslara ilgili yukarıdaki şartları sıralar. Eski alfabenin Deli Petro'nun yaptığı gibi dini işlerde yalnızca din âlimlerinin kullanmasını önerir. Yeni alfabenin ise Avrupa ilimlerini yaymak için sivil ve devletle ilgili işlerde kullanılmasını söyler. Bk. *Eserleri*, III, 183.

Ahundzade alfabe konusunda geldiği son ve kesin kanaatini 1875 Ekim tarihli bir yazısında açıkça belirtir. Tiflis’te şahzade Ferhad Mirza Kaçar’la görüştüğü zaman kendisiyle ne konuştuğunu anlattığı yazısında, alfabe ıslahatıyla ilgili hazırladığı ilk iki teşebbüsünü anlattıktan sonra “Üçüncü fikir” olarak “harflerin şekilleri bitişmeyen latin harfleri şekilleri ile değiştirilir, harekeler harflerin sırasına dâhil edilir, yazı ise soldan sağa doğru yazılır... Bu üç fikirden zannımca üçüncü fikir daha üstün ve maksada daha yakındır. Çünkü onunla okumak, yazmak ve basım işleri kolaylaşmış olur. Alfabenin değişmek asla şeriate muhalif değildir.” der.³⁶⁸ Bu ifadelerden de görüldüğü üzere Ahundzade’nin alfabe konusunda geldiği son kanaati kendi ifadesiyle “İslam alfabesinin sillabik değil, alfabetik olması ve soldan sağa doğru yazılması”³⁶⁹ şeklinde özetleyebiliriz.

Hâsılı Ahundzade’nin Müslüman halk için eğitim ve öğretimde geri kalmışlığın çözümünü ve tek kurtuluş çaresi olarak gördüğü alfabe değişimi fikri, nazari planda kalmış olmasına rağmen bu konudaki ilk teşebbüs sahiplerinden olması bakımından önemlidir. Bu proje o gün için her ne kadar gerçekleşmiş olmasa da yazar bu çalışmalarıyla daha sonra gerek XX. yüzyıl Türkiye’si ve gerekse Rusya idaresi altındaki diğer İslam ülkeleri tarafından atılacak bazı adımların öncülüğünü yapmış, bunların zeminini oluşturmuştur.

³⁶⁸ Ahundzade, *Eserleri*, III, 192.

³⁶⁹ Ahundzade, *Eserleri*, III, 214.

III. DİNİ GÖRÜŞLERİ / DİN ELEŞTİRİSİ

Ahundzade'nin sahip olduğu materyalist dünya görüşü onun din konusundaki fikirlerine de yansımış, toplumun sahip olduğu dini düşünceye karşı çıkararak İran ve Transkafkasya'da yaygın olan geleneksel Müslüman değerleri, adet ve görenekleri ve toplumun geri kalmışlığına neden olduğunu düşündüğü dini inanç ve yapıyı eleştirmiştir. Ahundzade gençliğinde dini bir eğitim almış olmasına rağmen, daha sonra din konusundaki fikirleri önemli ölçüde değişmiştir. Müellifin *Kemâlüddevle Mektupları* ile bazı yazı ve mektuplarında ortaya koyduğu dini görüşleri arasında bazı çelişkiler³⁷⁰ söz konusu olmakla birlikte eserlerinin geneline bakıldığında onun başta İslam dini olmak üzere bütün dinlere karşı olduğu, dini dogmatizmi ve özellikle dini bağnazlığı sert biçimde eleştirdiği açıkça görülmektedir. Hatta Haydar Hüseyinov'a göre Azerbaycan ictimâî fikir tarihinde Ahundzade kadar dine karşı sert bir tutum takınan olmamıştır.³⁷¹ Bundan dolayı, dile getirdiği çeşitli söylemler nedeniyle Ahundzade'nin İslam dünyasında Batı felsefesi tesirinde ortaya çıkan ilk ateistlerden biri olduğu farklı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.³⁷² Kendisi de *Kemâlüddevle Mektupları*'nda bu hususa ilişkin olarak;

“Bazıları benim din konusundaki böylesine keskin eleştirilerimi onamayıp dünyada dinsiz, imansız yaşanamayacağını söyleyerek belki karşı çıkacaklardır” dedikten sonra, “1280 yıldır din, mezhep, itikat ve imanla yaşıyoruz ve durumumuz her geçen gün daha da kötüleşiyor. Devamlı bin türlü musibet ve belalara maruz kalıyoruz. Bir süre dinsiz, mezhepsiz, itikatsız, ama marifet ve felsefeyle (hikmet) yaşayalım, bakalım durumumuz nasıl olacak, daha mı iyi, yoksa daha mı kötü? Daha kötü olursa geçmiş akidemize yeniden dönmeye hiçbir engel söz konusu değildir” demektedir.³⁷³

Bununla birlikte Ahundzade'nin dine bakışı tek yönlü değildir. Çünkü başta *Kemâlüddevle Mektupları* olmak üzere bazı eserlerinde Tanrı ve âlem konusunda ortaya koyduğu materialist panteist düşüncelerine ve dine karşı sert eleştirel tutumuna rağmen yazarın farklı kişilerle mektuplaşmalarında müslüman kimliğini öne çıkardığı ve kendisini açıkça müslüman olarak nitelediği görülmektedir. Nitekim 1868 yılında yazdığı bir

³⁷⁰ Örnek olarak bk. 55, 81, 167-168, 202-203.

³⁷¹ Haydar Hüseyinov, *M. F. Ahundov'un Felsefî Görüşleri*, Bakü 1938, s. 53.

³⁷² Örnek için bk. Hüseyinov, *Ahundov'un Felsefî Görüşleri*, s. 53 vd. ; Kadim Mustafayev, *Mübariz Ateist M. F. Ahundov*, Bakü 1956, s. 3, 4, 14; Algar, “Mirza Feth Ali Ahundzade”, s. 186; Gedikli, “Mirza Fethali Ahundzade”, s. 53-54; Bununla birlikte Ahundzade'nin ateizminin kapsamlı olmadığı, sınırlı kaldığı söylenir. Bk. Hüseyinov, “Mirza Fethali Ahundov”, s. 187; Şeyda Mamedov, *Mirza Fatali Ahundov*, s. 103.

³⁷³ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 126.

mektubunda “ben Şii mezhebi müslümanlardan biriyim” dediğini görmekteyiz.³⁷⁴ Onun 1872 tarihli İran’ın eski konsolosu Ali Han’a yazdığı mektubu ise kendisinin din konusundaki tavrını bize özet olarak sunar. Söz konusu mektubunda yazar şöyle der:

“Sizin tanıdığınız benim düşmanıma (Hüseyin Han’ı kastediyor) gelince, biliyorsunuz ki o şahsi garazkârlık ve fitri habisliği yüzünden haksız olarak beni din ve devlet düşmanı adlandırıyor. Ben din ve devlet düşmanı değilim. Ben halkı seven, canımı bu uğurda kurban etmeye hazır olan bir insanım. Belki de benim bu endazade (ölçüde) vatanseverliğimden dine karşı düşman olduğum anlamı çıkarılabilir. Fakat bu anlam düşmanlarımın düşündüğü kadar derin değildir. Siz biliyorsunuz ki ben Müslümanlıkta ne kadar muhkem ve azimliyim. Ben hiçbir dini dünyada İslam dininden üstün bilmem. ...Ben kendi çocuklarımı ve haleflerimi de bu akidede yetiştiriyorum.³⁷⁵ Onlar da benim akidemde olacaklar. Maksadım İslam dinini redd etmek değildir. Böyle kötü bir amelden Allah’a sığınırım. Benim maksadım İslam halklarını saran cehaleti ortadan kaldırmak, ilimleri, sanatları geliştirmek, halklarımızın azadlığı, refahı ve servetinin çoğalması, vatanın bayındırlığı ve İslamiyet’ten önce babalarımızın sahip olduğu şan ve şöhretin yeniden ikamesi için adalete revaç vermektir.”³⁷⁶

Yine Ahundzade vefatından iki sene önce (1876) Mirza Mustafa isimli birisine yazdığı bir mektubunda şöyle der: “Kâfirliği ve habersizliği kendinize din ve akide gibi kabul etmeyin! Kâfirlik, yani hakkı inkâr etmek, habersizlik, yani gaflette olmaktır. Bunların her ikisi benim zevkime ve mesleğime zıt olan şeylerdir. İnsan ne hakkı inkâr etmeli, ne de marifet âleminden habersiz olmalıdır... Babaların mezhebinden kaçmanın da gereği yoktur. Zahirde kendi mezheptaşlarımızla kardeşcesine yola gitmeli; batında ise hak yolunun yolcusu olmalıyız.”³⁷⁷

1. Genel Olarak Din Eleştirisi

Ahundzade’nin din konusundaki fikirlerine baktığımızda onun, dini inançları toplumun ilerlemesine engel olan bir kurum olarak gördüğü dikkat çekmektedir. Bu konudaki düşüncelerini anlatırken özellikle İngiliz düşünürü Buckle’u örnek olarak zikreden yazar, onun dini inançların zararlı olduğu yönündeki düşüncesi diğer düşünce adamlarından

³⁷⁴ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 81; daha önce 1861 yılında yazdığı başka bir mektubunda da kendisinin açıkça müslüman olduğunu belirtmektedir. Bk. *Eserleri*, III, 55.

³⁷⁵ Nitekim Ahundzade, Mirza Yusuf Han’a yazdığı 1870 tarihli bir mektubunda oğlu Reşit’ten bahsederken onun Ramazan ayında oruç tuttuğunu, namaz kıldığını, oğlunun kendisini Müslüman gibi tanıtmaya karşı çıkmadığını ve din konusunda ona mani olmadığını yazar. Bk. *Eserleri*, II, 254.

³⁷⁶ Bk. Ahundzade, *Eserleri*, III, 167-168.

³⁷⁷ Ahundzade, *Eserleri*, III, 202-203.

daha derinlemesine işlediğini belirtir. Şöyle ki, Buckle göre halkları batıl olan inançlı ve bir ruhban sınıfına bağımlı yaşayan, her türlü söylence ve masala inanan İspanya, İsveç ve Papa'nın egemenliğindeki ülkeler, bilim ve sanat alanında diğer Avrupa ülkeleri ile Yeni Dünya'nın gerisine düştüler, ilerleme yolunda tam anlamıyla hareketsiz kaldılar. Bu arada İngiltere, Fransa, Yeni Dünya ve halkları dinsel inançlardan kurtulmuş, akılla, sağduyuyla yaşayan diğer devletler, ilerleme ve uygarlık yolunda sürekli ilerliyorlar, ilim ve sanatın bütün alanlarında hızlı başarılar elde ediyorlar; bununla da sadece kendilerine değil, tüm insanlığa büyük yarar sağlıyorlar.³⁷⁸

Buckle'un "Akıllı insan, her durumda din ve mezheplerin gerekliliği konusunda insanların kafasında az da olsa bir kuşku uyandırmalıdır. Ondan sonra düşünce kendisi faaliyete geçecek, ağır ağır hakikati anlayacak, bireyi cehaletten kurtararak karanlıktan aydınlık bir dünyaya taşıyacaktır." şeklindeki sözlerine yer veren³⁷⁹ Ahundzade'nin aslında din konusunda yapmak istediği de bundan ibarettir. Nitekim kendisini açıkça Avrupalı filozofların çizgisinde gören yazar, "liberal ve progres meslek sahiplerinden ve sivilizasyon taliplerinden" olduğunu söylemekte, maksadının halkın bütün sınıfları arasında ilim ve sanatı intişar ettirmek, onlar arasında yurt severlik, adalet ve beraberlik gibi değerleri yaygınlaştırarak ve böylece nifakın birliğe dönüştürülmesi ve halkın arasından zillet ve fakirliğin kaldırılması olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar bu maksadını gerçekleştirmek için kendi anlayışına göre insanların hakikati gören gözüne perde çeken, onların dünya işlerinde terakki etmelerine mani olan dini itikat esaslarının mahv edilmedikçe müyesser olunamayacağını söyler. İşte bu amaçla ilk önce alfabe ıslahatı düşüncesini, daha sonra da *Kemâlüddevle Mektupları* isimli eserini yazmaya karar vermiştir.³⁸⁰

Bundan dolayı Ahundzade söz konusu eserinde Müslümanlığa şiddetle saldırmış, Allah, Peygamber, Kuran gibi temel kavramları reddetmiştir. Burada sadece İslam dinine karşı değil, aynı zamanda her türlü dini düşünceye, dinciliğe karşı çıkmakta, Kemâlüddevle'nin dilinden "Ey Celâlüddevle, bu sözlerden sen güman eyleme ki, ben başka din ve mezhebi İslam'a mürecceh tuturam. İş ona kalsa, gene İslam dini sair edyandan bergüzîde ve benim makbulümdür. Bu kadar var ki, ben küll-i edyânı puç ve efsâne sayıram. Onlardan hiç birisine ahirette kurtuluş umudi ile mail değilem. Ben o dini tercih ediyorum

³⁷⁸ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 122-123.

³⁷⁹ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 123.

³⁸⁰ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 123.

ki onun vasıtasıyla insan bu dünyada mutlu ve âzâde olabilsin”³⁸¹ diyerek bütün dinleri reddetmiş, dinle ilgili her şeyi boş ve efsane kabul etmiştir.

Eserlerinde tenkid edilen kimseler arasında din adamları ve ruhaniler önemli bir yer tutar. Bu tenkide, komedilerinden önce kaleme aldığı bazı menzumelerde başlamış, piyeslerinde daha belirgin şekilde açığa çıkmış, *Kemalüddevle Mektupları*’nda ise en sert şeklini almıştır. Din adamları veya dini istismar ederek halkı aldatan kimseler, dervişler, müezzinler yazarın her eserinde menfi birer suret olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dininin kurallarına, İslam ceza hukukuna, batıl inançlara, cin, peri ve melek gibi inanışlara karşı fikirlerini açıkça ifade etmekten çekinmemiştir.

Ahundzade’nin eserlerinde dile getirdiği dini eleştirilerin çoğunlukta Şii din âlimlerinin ortaya koyduğu din anlayışına yönelik eleştiriler olduğu dikkat çeker. Nitekim, Ahundzade *Kemâlüddevle Mektupları*’da, şii âlim Muhammed Bâkir el-Meclisî’nin (ö. 1700) *Hakku’l-yakîn* isimli eserinde şiilerin imamet görüşü, özellikle on ikinci imamın gaybubeti ile ilgili serdedilen rivayetlere yer vermekte ve bunları her hangi bir efsaneden çok daha gülünç, herhangi bir mucizeden çok daha anlamsız, akla uymayan kör, batıl inançlar olarak nitelemektedir. Yazara göre Ahund Molla Bâkir Meclisi gibi önde gelen din adamlarının çeşitli eserlerinde bu tür düşüncelere yer vermesi, bunları savunması, vaizlerin bu konuları cami minberlerinden sürekli olarak halka anlatması yüz kızartıcı davranışlardır. İşte bu tür âlimlerin ikiyüzlülüğünden ötürü, İran halkı akıl konusunda acınacak bir duruma düşürülüyor, ama bu halk fitraten doğal akıl nimetinden, zekâvetinden ve kavrayış yeteneğinden yoksun değildir; sadece çelikteki cevher pasla kapanmıştır. Ahundzade’ye göre daha da kötüsü bizim âlimler eserlerinde ve vaazlarında, halka gerçeğin yolunu gösteren, hukuka, akla işaret eden bütün filozof, düşünce adamlarına açıkça ve acımasızca küfrederek, lanetler okuyarak, onları din dışı göstererek, ya da katlinin mübah olduğuna fetva vererek ölümüne sebep olmakta, dolayısıyla halkın aydınlanmasını engellemektedirler.³⁸²

Yine Ahundzade *Kemâlüddevle*’de, Tebriz’de katıldığı bir Cuma camisinde Ahund Molla Sadık isimli bir vaizin Muhammed Bâkir’in *Hakku’l-yakîn* eserinden cehennem ahvaline dair alıntılar aktararak verdiği abartılı vaazından bahsetmekte, bunun üzerine ahiret hayatı, insanın sorumluluğu gibi birtakım konular üzerine düşüncelerini açıklayarak kısmen

³⁸¹ Bk. Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 30.

³⁸² Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 55-58.

aklî, kısmen de şer‘î delillere dayanarak eleştirilerini dile getirmektedir. Ahundzade, şer‘î delil olarak dinin temel unsurlarından birinin evrenin yaratıcısının adil olduğu ve adaletle iş gördüğü gerçeği olduğunu ifade eder. Yazara göre diyelim Allah beni yarattı, bana yüz yıllık bir ömür verdi ve bu yüz yıllık yaşamım sağlıklı, acısız ve diğer her türlü tatsızlıktan uzak bir şekilde geçti. Ve diyelim ki ben her türlü cinayet işledim, her gün Allah’a şirk koştum, her türlü suçu ve günahı işledim, günü geldiğinde de öldüm. Adalet, işlediğim günah ve suçlar için ceza görmemi gerektirir. Ben adil olan Allah’ın yüz yıllık ömrüm süresince işlediğim cinayet ve günahların karşılığı olarak beni yüz yıl, hatta iki yüz, üç yüz, dört yüz ve nihayet bin yıl boyunca cehennem ateşinde yakmasına razıyım. “Ancak bundan ziyade bana cehennemde azap çektirmeye, adalet mucibince Hâlık’ın hakkı varmı? Allah beni düşüreceği cehenneme girişle orantılı hangi iyilikte bulundu ki bana? İnsana verdiği ceza, işlenen suçtan milyon defa daha ağırken, böyle bir Tanrı’ya adil denebilir mi? Allah’ın bu davranışı onun merhametin, iyiliğin, cömertliğin, bağışlamanın kaynağı olan niteliğiyle uyuyor mu?” Ahundzade sorularını sormaya devam ediyor: Eğer o, bana karşı böyle davranacaksa, niçin beni yarattı? Ben ondan ne zaman bir yaşam istedim ki? Eger sonum bu şekilde olacaksa, onun bağışlayacağı yüz yıllık yaşam sürekli bir bolluk ve zevk içinde geçse de yılan zehrinden daha yakıcıdır. Eger cehennem gerçekten varsa, öyleyse bu Tanrı sevimsiz, istemsiz ve zalım bir varlıktır. Yok, şayet cehennemin varlığı bir yalansa, niçin siz şarlatan ve ikiyüzlü vaizler, niçin yoksul halkın yüreğine onunla korku salıyor, niçin halkı Tanrı’nın nimetlerinden yoksun bırakıyor, niçin diğer uluslarla ilişki kurmasına, onların ilim ve sanat alanlarındaki yaratılarından yararlanmasına izin vermiyorsunuz? Müzik aletlerini çalmanın, tiyatroya gitmenin, dans etmenin, dans edenleri seyretmenin, şarkı dinlemenin, portre çizmenin, satranç, tavla oynamanın haram, günah olduğunu söylüyorsunuz. Bütün bunlar zahiren boş eğlence gibi görünse de bu uğraşların, ölçüyü kaçırmamak koşuluyla, zihne parlaklık (cilâ) verdiğini ve aklı aydınlattığını siz anlayamazsınız, çünkü insan doğası sevinme ve hüzünlenme gibi ruhsal değişimler gösterme yeteneğine sahiptir ve insan organizmasında bu doğal özelliklerden herbirini gösterecek duygular mevcuttur. Eğer bu duygular bastırılacak olursa insan alıklaşır, ölçünün sınırları aşıldığında da duygular körelir. Yalnız sarhoş edici içkileri, insan nesli için zararlı olduğu ve birçok hastalıklara kapı açtığından dolayı; kumarı insanı yaşamdan uzaklaştırdığı ve insana acılar getirerek onulmaz bir hastalığa sebep olduğu için yasaklayın.³⁸³

³⁸³ Bk. Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 50-52; a.mlf. *Aklın İflası*, s. 97-102.

Yazara göre bazı insanlar cehennem düşüncesinin insanlığı suç işlemekten alıkoymaya yaradığını sanıyorlar. Ama hangi Müslüman, bir olanak söz konusu olduğunda, başkasının malını sahiplenmekte tereddüt eder? Bütün hırsızlar, haydutlar ve katiller, cehennemin var olduğuna inanan cahil halk kesiminden çıkıyor. Hiç urefâdan bir hırsızın, bir haydutun, ya da bir katilin çıktığını hiç gördün mü? Yine bir takım ülkelerde çocukları hadım edenler, bu çocukları satın alan ve onları kendi hereminde haremağası olarak görevlendiren öteki acımasız kimseler de cehenneme inanan insanlardır. Demek ki cehennemle yaratılan korku, bir insanı suç işlemekten çekindirmek zorunda bırakan önemli bir etken sayılmaz. Dünyada verilecek bir ceza korkusu, toplumsal düşünceden kaynaklanan korku, namus ve onur duygusu, sağlıklı bir akıl, ilmi gelişme, kişiyi suç işlemekten uzak tutan daha sağlam etkenlerdir. Bu koşullar altında insan doğasının kendisi de suç işlemekten çekinme konusunda önemli bir etken olabilir, çünkü insan doğası iyilik yapmaktan her zaman hoşnut olurken, kötü davranışlardan vicdan azabı duyar. Örneğin anasız babasız bir çocuğun bakımını her insanın doğası olumlu bir iş sayar ve bundan hoşnut olur, ama her insanın doğası öksüz ve suçsuz bir çocuğa vurmanın da çirkin bir davranış olduğu bilincini taşır ve bundan vicdan azabı duyar. Demek ki ilim ve eğitim bu konuda önemli bir rol oynamaktadır. Bundan dolayı cehennem korkusu ile cennette zevk içinde bir yaşam sürmeye yönelik bir umut, insanı asla suç işlemekten alıkoymayacak etkenler olamaz. Korku ve ümit bu konuda az ya da çok bir etkiye sahip olabilir. Ama aslında insanların erdemli yaşamalarında, din adamları ile toplumun sempatisini ve saygısını, cahil halkın bağlılığını vb. kazanmak gibi değişik bencil hesaplardan oluşan gizli, ince ve onların kendilerinin de farkında olmadıkları etkenler de var.³⁸⁴

2. Olağanüstü Olaylara Yönelik Eleştiriler

Ahundzade etkisinde kaldığı Batı düşüncesinin bir sonucu olarak mucize dâhil bütün olağanüstü hadiselerin olabilirliğini rasyonel bakımdan sorgulayarak bunların bilimsel açıdan mümkün olamayacağını belirtir. Nitekim yazar bir şahıs için yaratıcının kendi koyduğu tabiat kanunlarını istisnai de olsa değiştirmeyeceğini, Amr ya da Zeyd istedi diye herhangi bir insanı gökyüzüne çıkarmasının imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü Ahundzade'ye göre yerçekiminin gücü, bir insanın yeryüzünden yükseklere çıkmasına izin vermez; insanın kendisi de atmosfer dışında solunum yapamaz. Eğer Allah kendi gücüyle böyle olağanüstü bir olaya izin verecekse, o zaman yerçekimini önceden kesmesi ve o insana da atmosfer dışında solunum yapabilme olanağı sağlaması gerekir. Böyle bir durumda ise

³⁸⁴ Ahundzade, *Kemâlüddeve Mektupları*, II, 53; a.mlf. *Aklın İflası*, s. 103-104.

dünyamız yıkılır, yaratıcılığın bütün yasalarında büyük bir karışıklık ortaya çıkar. Ahundzade'ye göre bu tür olaylar geçmişte birçok peygamberin asrının ilmi düzeyine göre hârikulâde olayları mümkünattan sayarak halkı tatmin için söyledikleri şeylerdir. Bu asırda ise bu tür uydurma şeylere artık gerek duyulmamaktadır. Dolayısıyla Ahundzade hârikulâdenin imkânı meselesinde bilimin hakem kabul edilmesi gerektiğini söylemekte ve yaşadığı asırda “gerekli olanın ilim/bilim ve sivilizasyon” olduğunu³⁸⁵ ve “keşf-ü kerâmet döneminin artık geçtiğini” ifade etmektedir.³⁸⁶

Ahundzadeye göre peygamberimizin göğe yükselmesini (miraç olayı) ve Ay'ı ikiye bölmesini (şakk-ı kamer) akıl kabul etmez. Ama din otoritelerimiz bu gibi olağanüstü hadiselerin gerçekliğini kabul ediyor ve bu konuda aklın inandırma ve sorgulama gücüne boyun eğmemizi istiyorlar. İslam toplumları düşünmeden bu din adamlarının dediklerine itibar ediyor ve bu tür konularda akli devre dışı bırakıyorlar. Ahundzade'ye göre “beşeriyetin mutluluk ve saadeti o zaman mümkün olacaktır ki ister Asya'da, isterse Avrupa'da insan akli ebedi zindandan tamamiyle kurtulup, düşüncede nakil değil, yalnız akıl klavuz kabul edilip hâkim-i mutlak sayılacak.”³⁸⁷

Ahundzade'nin bu konudaki düşüncelerine dikkatlice baktığımızda mucize, keramet gibi dini nitelikli hârikulâde olaylara itirazının temel sebebi, bu olayların bilime, diğer bir ifadeyle bilimin tesbit ettiği tabiat kanunlarına aykırı olduğu gerekçesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Ahundzade, modern bilimleri temsil eden “akıl”la (reason), mucize, keramet gibi olağanüstü olaylar şeklinde dile getirilen dini inanç arasında temel bir çatışmanın olduğu kanısındaydı. Bu çatışmada kendisini “akıl” tarafında konumlandırarak akla aykırı olduğunu düşündüğü din ve dini inançlara karşı olumsuz bir tavır takındı. Nitekim bu hususu şöyle dile getirir: “...Mucizâta, keşf-ü kerâmete ve havârik-i âdâta inanmayasınız. Ondan ötrü ki, marifet-i mahiyyet ve hasiyyet-i anâsır ve cemâdat ve nebâtat ki, Firengistan ıstılahında ona ilm-i fizik tabir olunur, yani elm-i hikmet ve marifet-i mahiyyet ve hasiyyet-i hayvanat ki, ona ilm-i yestestva tabir olunur, yani ilm-i tabiyyat bu asırda Firengistan filozoflarının tetebbuat ve tahkikatları mucibince bir nev ile tekmil beham edibdir ki, mucizâtın ve keşf-ü kerâmetin ve havârik-i âdâtin âdem-i imkânı, bu ulûmun

³⁸⁵ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 75, 95.

³⁸⁶ Ahundzade, *Eserleri*, II, 234; Ahundzade, Kur'an-i Kerim'de yer verilen Hızır kıssası (Kehf: 65-82) ile ilgili anlatıları kabul etmez. Hızır ve Saba melikesi Belkıs'ın tahtıyla ilgili kıssaları kastederek “Allah Kur'an'da, Yeng-i Dünya, buhar ve elektrik gücünü haber vermek yerine bu gibi sefihleri anlatıyor bize” der. Bk Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 286-287.

³⁸⁷ Ahundzade, *Kemâlûddeve Mektupları*, II, 130.

vasıtasıyla bizim nazarımızda azhar min’ş-şems olubdur. Eğer bu asırda, birkes bila-şuur özüne mucize isnadını vere, biz onu divane hesab edip, kuvve-i akliyyesinde vaki olan halel cihetinden onun haletine müteessif olacağız ve eğer şuur ile özüne mucize isnadını vere, biz ondan bilâ ihtiyar nefret edeceğiz...”³⁸⁸

Yazar başka bir yerde ise “bizim bugüne kadar en büyük yanılgımız, birbirine aykırı iki olguyu (kaziyye) hep karıştırmak ve bu iki olguyu aynı şey saymak oldu” demektedir. Bunlardan biri ilim, diğeri dindir. Örneğin bilgi şu gerçeği onaylar: Birinci Napolyon yaşadı, Moskove’ya geldi, şunlar şunlar oldu. Artık burada dine gerek yok, çünkü bu olgu kesin ilme dayanmaktadır. “Delil ve sübuta ihtiyacı olmayan ve yahut delil ve sübutu katî olan her kaziyye ilim demektir.” Öte yandan din otoriteleri, Hz. Musa’nın Sina Dağı’nda Allah’la konuştuğunu, asâsını kuru bir kayaya vurduğunu ve vurduğu yerden bir su kaynağının fişkırıldığını vb. iddia ediyorlar. Burada bir kanıt gerekiyor ve bir kanıt olsa da hiçbir zaman bu kanıt katî olamaz. Öyleyse bu olguyu biz ilim sayamayız, bunu inanç olarak değerlendirebiliriz. Ama din adamlarımız böylesi olayları da ilimden (bilim) sayarak ilm-i tefsir, ilm-i hadis, ilm-i kelam ve benzerlerini fizik, matematik, coğrafya, astronomiyle aynıymış gibi ilimden kabul ediyorlar. Oysaki ilk sayılanların ikincilerden farkı gün gibi ortadadır. Dolayısıyla biz öncekileri inanç işlerinden, ikincileri ise ilim (bilim) işlerinden saymamız gerekir.³⁸⁹

Ahundzade’ye göre dinle bilim (felsefe), biri diğeri yok eden ve ikisinin bir yapı içinde birlikte olması olanaksız iki karşıt öğedir. “Din ve iman sahibi olan birisi, bilim adamı ve filozof sayılamaz, eğer bilim ve felsefe sahibi olursa dindar ve mümin olamaz. Din ve iman talibi olan birey katiyyen marifet dairesine yaklaşmasın ve marifet talibi olan birey de öyle ya da böyle bilâ-ihtiyar din ve imandan uzak olmalıdır.”³⁹⁰

3. Metafizik Varlıklara Yönelik Eleştiriler

Ahundzade’ye göre meleklerle ilgili onların basit ve soyut (mücerret) bir cövher olduğu, domuz ve köpek dışında her şekle girebildiği, yine cinin basit ve soyut bir varlık

³⁸⁸ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 95.

³⁸⁹ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 131-132. Ahundzade’nin “Kemâlüddevle Mektupları’nın Mülhakâtı”nda dile getirdiği bu görüşler Melkum Han’dan etkilenecek kaleme alınmıştır. Zira Melkum Han 1872’de İstanbul’dan Tehran’a giderken Tiflis’te Ahundzade’nin misafiri olmuş, burada bulunduğu sürede aralarında geçen konuşmayı Ahundzade daha sonra yazıya almıştır. İlgili yazı için bk. Ahundzade, “1872 Yılı’nın Mart Ayının Sonlarında Tehran’a Giderken Tiflis’e Gelmiş Ruhu’l-Kudüs’ten Neçe Mecliste İşittiklerim”, *Eserleri*, II, 185-192.

³⁹⁰ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 135.

olduğu, domuz ve köpek de dahil her şekle girebildiği şeklinde din ulemasının dile getirdikleri bu tür görüşlerin bir anlamı olmadığı gibi, tercümesi de dünya dinlerinin hiçbirinde anlaşılmaz. Melek ve cinin latif cisimler olduğu kabul edileceği takdirde onların vücutlarının varlığı ve canlı oldukları kabuledilmiş, dolayısıyla bir yaşamlarının olması gerekir. Bir yaşamları ve organizmaları varsa görünmemeleri ve farklı şekillere dönüşebilmeleri nasıl mümkün oluyor? Yoksa onların organizması, önce deve figürü, sonra ezip öküz ya da koyun şekli verilebilen mum gibi bir şey midir? Ahundzade'ye göre bu gibi hokkabazlıklar aynı zamanda kâinatın yaratıcısının kendi yasası dışındadır. Çünkü yaratıcının kendisi de kendi yasasına aykırı olarak, ilk şeklinden bozulmuş olan yaşamı (hayat terkiibini), tekrar önceki şekline dönüştürmeye kadir değildir. O halde nasıl oluyor ki melek ve cin bir terkiibden, deve ve at gibi farklı şekillere dönüşüb, daha sonra kendi istekleri ile ilk şekillerine dönüşüyorlar?³⁹¹

Ahundzade sorduğu bu soruların cevabında hem melekler hem de Hz. Peygamber'le ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirir: “Din âlimlerinin işi, en başından başlayarak zavallı halkın aldatılması vâsıtaları üzerine kurulmuştur. Bu düşünce de bu aldatma vasıtalarından biridir... Peygamberimizin kendisi de eğitim düzeyi bakımından, çağdaşı olduğu Araplarla aynı durumdaydı; o da doğabilimleri ve felsefeden habersizdi. O da kabilesindeki diğer insanlar gibi meleklerle cinlerin var olduğuna, her türlü olağanüstü olayların olabileceğine ve dünyada da bu olayların olacağını reddeden bir tek insanın bulunmayacağına inanıyordu. Bu inancına dayanarak Ashâb-ı Kehf, Hüthüt, Sabâ Melikesi Belkıs, cin tayfasının iman getirmesi gibi çeşitli efsâneleri Kur'an'da haber verir ve asla aklına getirmiyor ki yüzyıllar geçtikten sonra, doğabilimleri ve felsefe büyük başarılar göstererek gelişecek ve onların vasıtasıyla insanlar bu hikâyeleri manasız ve çocuksu haberler gibi kabul edecek ve onları alay konusu edecekler. Peygamberimiz eğer bu şeylerin saçmalığını, bizim bildiğimiz ölçüde biliyor olsaydı, asla bunları anlatmaya cesaret edemez ve asla bunları anlatarak kendini gelecek yüzyılların insanlarına alay konusu yapmaya kalkışmazdı. O, eğer düşmanları herhangi bir şeyden kuşku duyacak olurlarsa, bu kuşkunun ancak onun anlattıklarının doğruluğuyla ilgili olabileceğini, ama kesinlikle meleklerin ve cinlerin varlığı ve olağanüstü olayların olabilirliliği konusunda olamayacağını düşünüyordu; bu da onu kaygılandırmıyor ve şanından bir şeyler eksiltmiyordu. Çünkü kendisinden önceki peygamberler de bu tür efsaneleri anlatmışlar ve bu anlattıklarını kendileri için aşağılayıcı

³⁹¹ Ahundzade, *Kemâliüddeyle Mektupları*, II, 67.

ve şanlarına gölge düşürücü bir neden olarak görmemişlerdi. Demek ki bu hususta peygamberimiz de onları takip etmiştir.”³⁹²

Ahundzade ruhla ilgili olarak ışığın nasıl bir şey, manyetik gücün nasıl bir şey olduğunu anlayamayacağımız gibi ruhun da nasıl bir şey olduğunu anlayamayacağımızı söyler. Ancak ruhun, her ne ise, canlı organizmanın yaratılma yasalarına uygun olarak oluşma ve yapı kazanmasından sonra bu canlı organizmada ortaya çıktığını önesürebileceğimizi belirtir. Örneğin, insan embriyosu anne rahmine iyice yerleştikten sonra, bu embriyodan çocuğun organizması oluşur, organizmanın oluşumuyla birlikte de yaşam ya da ruh meydana gelir. Bu organizma ölünceye dek yaşam ya da ruh da onunla birlikte varlığını sürdürür. Organizma yok oluncaya dek yaşam ya da ruh ondan ayrılmaz. Ne zaman ki organizma yıkıma uğrar, ruh da o zaman yok olur. Ahundzade’ye göre bu dahi “vücut-i vâhid ve kâmil ve sahib-i kudretin kavaninden ve mukteziyatından bir şeydir ve esrarından bir sirdir.”³⁹³

Ahundzade’ye göre değişik türden birkaç maddeyi bilim kurallarına uygun olarak birleştiriyorsun, tel halindeki demiri mıknaşıya dönüştürerek bu birleşik madenlerden birdenbire bir “kuvve-i telegrafıyye, yani ruh-i telegrafi” ortaya çıkıyor. Bu madenleri birbirinden ayırdığında ise onların ürettiği kuvve-i telegrafıyye” de ortadan kalkıyor. Ruh da bunun gibidir. Ruh, her ne ise, kendi kendine, yani organizmasız var olamaz. Nasıl ki akıl ve hayal kendi kendine kaim değildir. Bundan dolayı din adamlarının “insan organizmasının ölümünden sonra ruhlar, kapalı olan başka âlemde yaşamaya devam ederler” sözü eleştiriye dayanacak bir düşünce değildir.³⁹⁴

4. Şer’i Hükümlere Yönelik Görüşleri

Ahundzade dini ahkâmıla ilgili görüşlerini *Kemâlüddevle* ile birlikte Mirza Yusuf Han’ın “Yek Kelime” adlı eserine yazmış olduğu eleştirisinde ortaya koyar. Ahundzade *Kemâlüddevle*’de dinin hukukullah kısmı ile ilgili olarak bir takım ibadetlerin yararsız olduğunu belirtir. Ona göre her ne kadar abdest, gusül, taharet ve sünnet olma gibi edimler tıbbi açıdan yararlı olsa da bu alanda çoğu amellerin zararlı olduğu ortadadır; örneğin, günde beş kez namaz kılmak, seni önemli işlerle uğraşmaktan alıkoymakta, oruç ise sağlığına zarar vermektedir. Hac yapmanın Arabistan’ın zor şartlarından dolayı bazen helaka sebep

³⁹² Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 68.

³⁹³ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 93-94.

³⁹⁴ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 94.

olduğunu, sağ kalabileceğin takdirde ise bu defa da faydasız yere önemli miktarda yol harcamalarında bulunmak zorunda kalındığını söylemektedir. Din adamlarının haccın faydası konusunda; Müslüman dünyanın her kösesinden insanların gelip Mekke’de toplanmasının, Müslüman toplum için büyük yararının bulunduğu ile ilgili dile getirdiği görüşe yer veren yazar bu yararın bir amaca yönelik olduğunda bir anlam ifade edeceğini söyler. Yazara göre kuşkusuz her türlü bir araya geliş her halk için az ya da çok yarar sağlar, eğer bu bir araya geliş o halkın ülkesinde gerekli herhangi bir işin gerçekleştirilmesi, örneğin seçimlerin yapılması ya da herhangi bir düzensizliğin giderilmesi amacıyla yapılıyorsa bu faydalı olur. Yazar insanların hacda bir araya gelmesinden ise bu türlü bir yararın görülmediğini, her yıl bu yolcuğuğa yüksek miktarlarda paraların harcanmasının Arapların “kesb-i maişette ve taleb-i terakkide bi-ehtimam” olmalarına sebep olduğunu belirtir.³⁹⁵

Ahundzade “Yek Kelime” Hakkında” başlıklı yazısında ise şeriat ahkâmının adaleti tesis etmediğini, aksine insanlar arasında eşitsizliğe sebep olduğunu ifade eder. Hicap ayetinin kadın erkek arasında eşitliği yok ettiğini, kadınları mutsuz ederek yaşamın güzelliklerinden yoksun bıraktığını, ayrıca erkek çocuklarının hadım edilerek haremelerde çalıştırılmasının hicap ayetinden dolayı olduğunu söylemektedir. Yine yazar, mahkemelerde gayr-i müslümlerin bazı hususlarda tanıklığının kabul edilmemesinin eşitlik ilkesine aykırı olduğu belirtir. Kur’an’ın zina ile ilgili ayetini örnek olarak veren yazar, “evlilik dışı ilişkide bulunanlar” hususunda bu ayetin adalete tamamen aykırı olduğunu söyler:

“Tutalım ki özgür bir erkek ile özgür bir kadın evlilik akdi olmadan her iki tarafın rızası ile cinsel ilişkide bulunuyorlar. Sormak gerek, şeriat bu iki insanın her birine hangi hakka dayanarak yüzer sopa vuruyor? Bu insanın bireysel özgürlüğüne, emniyetine ve adelet ilkesine aykırı değil mi? Eğer bu ayetteki maksat şeref ve namusu korumak ve güvenceye almaksa o zaman bu ayet evli kadın ve erkeğin zina etmesine ait olmalıdır. Bu yasayı özgür kadın ve erkek hakkında icra etmek bir zulümdür. Eğer erkek ve kadının namusu onların kendi davranışlarıyla kirlenecekse, bunu kendilerinin düşünmesi gerekir. Şeriatın namusu korumak gerekçesi ile buna karışması, onları emniyet ve özgürlükten yoksun bırakmaktadır. Hangisi daha önemli: namus mu, kişinin özgürlüğü ve dokunulmazlığı mı? Eğer şeriatın maksadı onları cezalandırmakla başkalarına ibret vermek ise başkaları kendi namuslarını kendileri korumalıdır.”³⁹⁶

³⁹⁵ Ahundzade, *Kemâlüddevle Mektupları*, II, 89-91.

³⁹⁶ Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 144-146.

Yazar, şeriatın insanların mal güvenliğine müdahale ederek “humus” vb. isimlerle bunları sahiplenmek isdediğini söyler ve İslamın beş temel şartından biri olan haccı ve Şiilikte yaygın olarak uygulanan ve kazancın beşte birlik payını ifade eden humsu gereksiz olarak görür. Nitekim Ahundzade’ye göre “şeriatın kendisi humsu ve haccı vacip kılmakla bütün insanların mal varlığını ele geçirmeyi mümkün kılıyor. Zekât, fitre ve sadakanın topluma bir yararı olduğu halde humsun ve haccın bir faydası yoktur.”³⁹⁷ Çünkü humus Şii ulemayı siyasi otorite karşısında mali bakımdan bağımsız kılma da özellikle tâbileri çok olan müçtehitlerin yüksek meblağa ulaşan bütçelere sahip olmasına ve zenginleşmelerine sebep olmaktadır. Yazar, haccın ise halktan daha ziyade Arapların ihtiyaçlarını karşıladığını ve onların asalaklığına neden olduğunu ifade etmiştir.

Yazar hadd cezalarıyla ilgili olarak bu türlü cezaların insanların kişi dokunulmazlığına ve yaşam hakkına aykırı olduğunu belirtir. Örneğin hırsızlık suçu sonucu hırsızın elinin kesilmesinin onun hayatını daha da zorlaştıracak ve yaşamsal gereksinimlerini elde etmede daha da yeteneksiz hale getireceğini, bu durumda hırsızın ya ikinci kez hırsızlığa yeltenmek zorunda kalacağını ya da açlıktan öleceğini, dolayısıyla el kesmenin hırsızın hayatını karartan bir ceza şekli olduğunu belirtir. Yazara göre yaptığı hırsızlığa karşılık hırsızın elini kesmeyip ona farklı bir ceza uygulanması durumunda hırsızın tevbe edip, başka bir vasıta ile geçimini sağlama ve yaşamını çalmadan sürdürebilme ihtimali vardır. Dünyada insanın yaşam kalitesine denk hiçbir nimet yoktur ve hırsızın çaldığı küçük bir şeye karşılık adaleti sağlama adına bu hak insanın elinden alınmamalıdır. Kısacası yazarın fikrine göre öldürme, vücudun bir organını kesme ve kamçılama vahşi barbarların ve ilkel insanların adetidir, bunlar Allah’ın şanına yakışmaz. Bununla birlikte Ahundzade “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...” (Tövhe: 9/5) ayetine ilişkin dile getirdiği düşünceler³⁹⁸ hakikate uymamaktadır. Zira yazar, savaş durumuyla ilgili ayeti, bağlamından kopararak umuma teşmil etmektedir.

Hristiyanlıktaki Protestantların zahiren mesihi olsalar da batinen akla tabi olduklarına dikkat çeken Ahundzade, “İslamiyyet’te protestanizm mezhebi icat olunmadıkça ve bu dinin bazı münasebetsiz ahkâmı reddedilip terk edilmedikçe Araplar lâbüd ve nâçar dünyanın sonuna kadar cehalet, körlük, zilletle kalacaklardır.”³⁹⁹ diyerek İslam dininde de bu şekilde reform yapılabileceğini öne sürmektedir. Ahundzade’nin reform düşüncesi hicab,

³⁹⁷ Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 146.

³⁹⁸ Ahundzade, “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri*, II, 146-147.

³⁹⁹ Ahundzade, *Kemâlîüdevle Mektupları*, II, 91.

şeri cezalar gibi birçok fıkhi ahkâmın değiştirilmesi ya da kaldırılmasını öngörmekteydi. Nitekim yazara göre İslam dininin sağlam ve uzun ömürlü olabilmesi ancak şuur ve marifetle dinin künhünü iyice kavramakla mümkün olabilir. Bunun ise “dinin a’mal-i hafiyyesi ve rûsum-i zâhireyyesi ve onun hukukunâs hususundaki ahkâmına tabi olmakla, katl-i nüfus ve kat-i âzâ gibi ahkâmı değiştirmek ve bi-küllîye tekâlif-i şakkesinden - ki hukukullah adlanır - kendini âzad etmekle mümkün”⁴⁰⁰ olacağını söyler.

İsmaili imamı Hasan alâ Zikrihi’s-selâm’ın özellikle Hz. Peygamberin eşleri ve ifk hadisesi ile ilgili aşırı görüş ve uyduruk rivayetlerine uzun uzadıya yer veren Ahundzade, Zikrihi’s-selâm’ı saygılı bir ifadeyle anmakta ve yaptıklarını İslam’da ortaya çıkan protestantlık olarak nitelemektedir. Hatta Hasan alâ Zikrihi’s-selâm için “Şan ve şeref sana ki hicri tarih boyunca Müslüman halklar arasından, senin gibi halkını uygarlık (sivilizasyon) yoluna yönlendiren, onu cehaletten ve beladan kurtaran akıllı, bilge, fazilet, himmet ve azim sahibi bir tek hükümdar çıkmadı! Halk senin amacını, yapmak istediklerini anlasaydı, tevâif-i İngiliz ve Yengi Dünya bugün senin taklitçilerin sayılırlardı. Çünkü sen Avrupalıların engizisyon ateşinde kavrulduğu bir dönemde reform yapmaya giriştin” diyerek abartılı ölçüde övmektedir.⁴⁰¹

Ahundzade’ye göre her dinin itikad, ibadet ve ahlak boyutu vardır. Dinlerin var olmasındaki asıl maksad ahlak olup, itikad ve ibadet bu asıl maksada göre fer’î nitelik taşır. Biz, güzel ahlak sahibi olmamız için ahlaklı, azamet ve celal sahibi olan, tazim ve kulluk îcad ettiren bir varlık tasavvur ederiz ve kendi ahlakımızı onun ahlakına benzetiriz. Bu varlığı da kâinatın yaratıcısı olarak niteleriz. Şayet biz tazim ve kulluk gerektiren bir varlık tasavvur etmeden güzel ahlak sahibi olmak için bir vâsıta bulursak, o zaman itikat ve ibadetten oluşan iki fer’e gerek kalmaz. Batı’nın birçok ülkesinde bilimler, insanların hüsn-ü ahlaka sahip olması yönünde çok dağa sağlam araçlar olarak bu işevi yerine getiriyor, inanç ve ibadete bu anlamda ihtiyaç bırakmıyor. Ama Asya’da bilimler gelişmediğinden ilk iki alan (itikad ve ibadet) o kadar çok ve değişik kollar oluşturmuştur ki dinin en temel koşulu olan ahlak, öteki iki koşul arasında bütünüyle unutulmuş ve bunların sayesinde bilimlerin intişar yolu tamamen kapatılmıştır.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Bk. Ahundzade, *Kemâliüddeve Mektupları*, II, 76, 109.

⁴⁰¹ Bk. Ahundzade, *Kemâliüddeve Mektupları*, II, 76; Hasan alâ Zikrihi’s-selâm’ın görüşleriyle ilgili ayrıca bk. 77-88. Ahundzade bu konudaki aktarımlarının çeşitli din ve mezhepleri konu edinen müellifi meçhul Farsça yazılmış *Debistân-ı Mezâhib* isimli kitaptan almıştır. Söz konusu eser hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Aydın, “Debistân-ı Mezâhib”, *DİA*, IX, 65-66.

⁴⁰² Ahundzade, *Kemâliüddeve Mektupları*, II, 132-133.

SONUÇ

Çalışmamızda, 19. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının ve düşünce dünyasının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Mirza Fethali Ahundzade'nin felsefi, toplumsal ve dini görüşlerini ele aldık. Ahundzade, Azerbaycan'da modern edebiyatın kurucusu ve modern dönem İran milliyetçiliğinin öncülerinden biri olmakla birlikte, toplumsal ve felsefi görüşleri, ayrıca meşrutiyetçi siyasi düşünceleri ile yaşadığı dönemin en önemli reformcu aydınları arasında yer almaktadır. Türk-İslam dünyasında Türkçe ilk tiyatro müellifi olarak bilinen Ahundzade, aynı zamanda Türk-İslam dünyasında ilk alfabe reformcularından biri olarak kabul edilmektedir.

Ahundzade'nin düşüncelerinin oluşum ve değişimini üç safha olarak değerlendirebiliriz. Tiflis'e gelmeden önceki hayatında babalığından aldığı geleneksel İslami eğitim ile Mirza Şefi' Vâzıh'ın ona mistisizm telkini ve dine bakışında sebep olduğu değişim, onun düşünce hayatının ilk iki safhasını teşkil eder. 1834'den itibaren başlayan ve ömrünün sonuna kadar devam eden Tiflis hayatı, yazarın entelektüel düşüncesinin gelişiminin üçüncü en önemli safhasını oluşturur. Ahundzade buradaki yaşamı boyunca felsefi ve siyasi düşüncelerinin gelişiminde derin etkileri olan önemli sayıda Müslüman, Ermeni, Gürcü ve Rus entelektüelleri ile karşılaşır, batı düşüncesi ile tanışır.

Her şeyden önce Ahundzade'nin alışlagelen sistematik bir filozof olmaktan daha çok filozof ve düşünürlerin üzerinde fikir yürüttüğü toplumsal, felsefi, dini ve siyasi birçok konu üzerine konuşan, bunlarla ilgili eleştirilerini dile getiren, sorunlara yönelik çözüm arayışında olan “ıslahçı/reformist” bir düşünür ve yazar olduğunu belirtmek gerekir. Ansiklopedist bir şahsiyete sahip olması, onun birçok mevzuda fikir yürütmesine ve toplumsal sorunların çözümüne yönelik bir takım yollar önermesine imkân sağlamıştır.

Düşünürümüz, döneminin materyalist ve pozitivist yazarlarından etkilenmesi sonucunda, yaşadığı toplumda (Transkafkasya ve İran) içinde bulunduğu sıkıntıları aşmak için materyalist felsefeyle özdeş gördüğü bilime sarılmanın gerekliliğinden bahsetmiş ve bu düşünceden dolayıdır ki, *Kemalüddevle Mektupları*'nda *kâide-i ilmiyye* olarak isimlendirdiği tabiat kurallarına ayrı bir önem vermiş, metafizik varlık ve hadiselerle yönelik eleştirilerini, kâinat hakkındaki düşüncelerini bu kaide üzerinden anlatmıştır.

Ahundzade kendi felsefesini ortaçağ Doğu skolastik düşüncesinin eleştirisi üzerinde kurmuş, Onun felsefi düşüncesinin temel iddiası ilmin/bilimin dinden

ayrılmasından ibarettir. Varlık hakkında düşüncelerini açıklarken yazar, Avrupa filozofları ile beraber, vahdet-i vücudu benimsediğini düşündüğü Şark mutasavvıflarının görüşlerine de değinir. Klasik İslam düşüncesinden öğrendiği “vahdet-i vücûd” anlayışını, Avrupalı filozoflardan elde ettiği akılcı bir materyalizmle mezcetmeye çalışır. Kâinatın tekevvünü, maddenin var olması gibi mevzularda da tamamen bir materyalist gibi düşünür. Bundan dolayı fizik ötesi kanunları, tabiatüstü varlıkları reddeder ve mucize dâhil bütün olağanüstü hadiselerin olabilirliğini rasyonel bakımdan sorgulayarak bunların bilimsel açıdan mümkün olamayacağını belirtir. Ahundzade’ye göre bu tür olaylar geçmişte birçok peygamberin, asrının ilmi düzeyine göre halkı tatmin için söyledikleri uydurmalarıdır. Dolayısıyla Ahundzade, harikulâdenin imkânı meselesinde bilimin hakem kabul edilmesi gerektiğini söylemekte ve yaşadığı asırda “gerekli olanın ilim/bilim ve sivilizasyon” olduğunu ve “keşf-ü kerâmet döneminin artık geçtiğini” ifade etmektedir. Bu konudaki düşüncelerine dikkatlice bakıldığında onun mucize, keramet gibi harikulâde olaylara itirazının temel sebebi, bu olayların bilime, diğer bir ifadeyle bilimin tespit ettiği tabiat kanunlarına aykırı olduğu gerekçesinden kaynaklanmaktadır. Ahundzade’ye göre dinle bilim (felsefe), biri diğerini yok eden ve ikisinin bir yapı içinde birlikte olması olanaksız iki karşıt öğedir. “Din ve iman sahibi olan birisi, bilim adamı ve filozof sayılamaz, eğer bilim ve felsefe sahibi olursa dindar ve mümin olamaz.”

Nedensellik (illiyet) konusu ile ilgili yazısında sorununu derinlemesine incelememekle birlikte konuyu filozoflarla şeriatçılar arasında yapılan bir tartışma şeklinde ele alan düşünürümüz kendisini natüralist (tabiatçı) filozoflar tarafında konumlandırır. Gerçek dünyanın varlığını teolojik nedenlerle açıklamaya çalışan şeriat âlimlerini eleştirerek, onların varlığı; *mümkünü*’l-vücûd ve *vâcibü*’l-vücûd diye ikiye ayırmalarını kabul etmez. Hissedilen kâinatın “yaratıcı” olduğunu, var olmak için de bir sebebe muhtaç olmadığını dile getirir. Belli ki yazar bu konularda fikir yürütürken klasik İslam düşünürlerine hiç müracaat etmemiş onların bu konudaki görüşlerinden haberdar olmamıştır. Oysa Kindi’den itibaren Fârabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken illiyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşünceleri işlerken temel hedefleri âlemdaki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmaktır. İslam filozoflarının düşüncesinde Allah yalnızca “kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici” olmakla kalmaz, varlığın ve var oluşun ilkesi kabul edilir.

Ahundzade’ye göre sonsuz sayıda atomların mecmuundan ibaret olan tabiat kendi kendine mevcuttur ve vahit bir bütündür. Bu vahit bütünün, diğer bir ifadeyle maddi âlemin

herhangi bir yaratana ihtiyacı yoktur. Maddenin ezeli ve ebedi olması aynı zamanda yoktan varlığa gelmiş bir âlem fikrinin de apaçık inkârı anlamına gelmektedir. Var olanın sadece madde olduğunu, âlemin ezeli ve ebedi olup bir yaratıcısının bulunmadığını dile getiren düşünür, diğer taraftan Tanrı ile evreni ontolojik anlamda bir saydığı için, Tanrı'yı tabiatıta eriten, yaratanla yaratılan arasındaki farkı kaldıran *materyalist panteizm* ya da *tabiatçı panteizm* denilen bir düşünceyi kabul etmektedir.

Ahundzade, bütün kâinatta, bazı varlıkların ortadan kalkması ile beraber, onların yerine daha mükemmel varlıkların kaim olacağına inanıyor. Bu açıdan da Ernst Haeckel'in fikirlerine tamamen benzer fikirler söylemektedir. Yani kâinatta bulunan cisimlerde hem fânîlik vardır, hem de yeni yeni şekillerin meydana gelmesi ile bir yaratılış (hilkat) vardır. Fakat bu yaratılış işi yukarıda söylediğimiz veçhile, kâinatın dışında bulunduğu tasavvur olunan Allah'a atfedilemez. Bizim geldiğimiz kanaate göre de Ahundzade'nin monizm diye ileri sürdüğü prensip, haddi zatinde bir nevi materyalizmdir, maddeciliktir. Fakat materyalizm XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında arzuladığı başarıyı yakalarken atom ve fizik incelemelerinde elde edilen bulgularla birlikte önemini kaybetmeye başlamıştır.

Birçok araştırmacılar Ahundzade'nin materyalizmi ele alış tarzını, Doğu'da ateizmin başlatıcısı olarak kabul ederler. Sovyetler Birliği döneminde Ahundzade üzerinde yapılan birçok araştırmada da onun özellikle din hakkındaki düşünceleri diğer fikirlerinin önüne çıkarılmış ve bu konu ideolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu araştırmacılar dönemin talebine uygun olarak Marksist düşünceden faydalanarak Ahundzade'nin materyalist görüşlerini daha fazla ön plana çıkarmış, onu Sovyet ideolojisinin "mübâriz ateisti" gibi takdim etmişlerdir. Sovyet sonrası araştırmacılar ise düşünürümüzün görüşlerine daha ılımlı yaklaşarak onun bütün dinlere, özellikle İslam'a karşı çıkmadığını, yalnızca riyakâr ve cahil din ulemalarına karşı olduğunu savunmaya çalışmışlardır. Bizim ulaştığımız kanaate göre de Ahundzade ortaçağ skolastik düşüncesinde hâkim olan Tanrı anlayışını eleştirmekle birlikte o, Tanrı'nın inkârı fikrine radikal bir biçimde bağlı değildir. Düşünür Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri reddetmekten çok, O'na atfedilen nitelikleri eleştirmeğe yönelmiştir. Bundan dolayı onun asıl amacının felsefi anlamda ateizm sayılmadığı, daha ziyade İslam'ın Tanrı anlayışını ve bu anlayışı benimseyen din adamlarının ortaya koyduğu dini düşünceyi reddetmek olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi de maksadının anlaşılması için din otoritelerinin akla tercih ettikleri nakli bilgiyi değil, salt aklı temel almayı öneriyor.

Bütün bunlarla birlikte Ahundzade'nin dine bakışı tek yönlü değildir. Çünkü başta *Kemâlüddevle Mektupları* olmak üzere bazı eserlerinde Tanrı ve âlem konusunda ortaya koyduğu düşüncelerine ve dine karşı sert eleştirel tutumuna rağmen yazarın farklı kişilerle mektuplaşmalarında Müslüman kimliğini öne çıkardığı ve kendisini açıkça Müslüman olarak nitelediği de görülmektedir. Onun gayesi dinsizlik değildir. Dinin her türlü değişim ve ilerlemeye mani olduğunu düşündüğü için dini tenkit eder. Düşünürün üzerinde döneminin aklî ilimlerden, akıl ve felsefeden yana olan umumi havasının etkisi büyüktür. Batının akılcı ve materyalist tefekküründen öğrendiği metotla İslamiyet'i ve Doğu'yu değerlendirir. Temel gayesinin ise İslam dünyasında "protestanizm" yaratmak olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Ahundzade'nin temel felsefi fikirlerini göz önünde bulundurmazsak, onun Muhammed Abduh'a benzer bir reformcu olduğunu da ifade edebiliriz.

Ahundzade toplumda hüküm süren mevcut düzeni hiçbir şekilde tasvip etmez. Toplumun sahip olduğu dini düşünceye karşı çıkarak İran ve Transkafkasya'da yaygın olan geleneksel Müslüman değerleri, dini inanç ve yapıyı toplumun geri kalmışlığına neden olduğu için eleştirir. Mutlak monarşiye karşı çıkarak parlamento yönetimine dayanan meşruti bir yönetim biçimini savunur. Bundan dolayı halkın yönetime katılmasının gerekliliğini vurgular ve her şeyin belli kanunlara ve nizamla oturtulmasının zorunluluğunu sık sık dile getirir. Yazara göre padişah saltanatının devam etmesini istiyorsa milletiyle ittifak etmeli, yek-dil olmalı ve devlet mülkünü sadece kendisinin malı saymamalıdır. Kendini milletin vekili hesap ederek halkın katılımıyla yasalar koymalı, Parlamento kurmalı ve yasalara uygun bir yönetim göstermeli, hiçbir keyfi ve zorbaca davranma hakkına sahip olmamalıdır. Halkın bu düzeni koruması ise anayasal bir yönetimle, diğer bir ifadeyle kanunlar üzerine bina edilen bir yönetim biçimiyle mümkün olacaktır. Bununla birlikte Ahundzade şer'i ahkâm temelli bir anayasa düşüncesini de kabul etmez. Çünkü yazar şer'i hükümlerin adaleti sağlamadığı kanaatindedir.

Özgürlüğün temelinin insan doğasında bulunduğunu belirten düşünür, ülkenin gelişmesi ve ilerlemesi için özellikle düşünce özgürlüğünün önemine vurgu yapar. Düşünce özgürlüğünden mahrum olan bir toplumda her türlü gelişmenin kesintiye uğrayacağını, kültürde ve bilimde bir durağanlığın yaşanacağını vurgular.

Ahundzade'nin eserlerinde üzerinde durduğu önemli konulardan biri de kadınların toplumdaki konumuyla ilgilidir. Kadınların toplumdaki yeri, onların sosyal hayattan dışlanması ve eğitim öğretimlerine yeterince dikkat edilmemesi Ahundzade'nin bu hususta dile getirdiği önemli sorunlardır. Toplumun kadına geleneksel bakışını reddeden yazar,

farklı yapıtlarında toplumda kadınlara yönelik olan baskı ve eşitsizliğe dikkat çeker. Bu yönüyle Ahundzade İran ve Transkafkasya’da kadın haklarının ilk entelektüel savunucularından biri olmuştur.

Doğu Müslüman dünyasının geri kalmışlığının başlıca sebepleri üzerinde duran Ahundzade, Doğu’nun ilerlemesi ve medeni seviyeye ulaşmasını engelleyen temel sebebin cehalet olduğu kanaatindedir. Cehaletten kurtulmanın tek yolunun eğitim ve okur-yazarlıkla mümkün olacağını, eğitilmiş kimselerin fazla olduğu ülkede düşünce adamlarının da çok olacağını, mütefekkirlerin çok olduğu yerde ise halkın bütün alanlarda gelişeceğini söylemektedir. Yazar halkın cahil kalmasının temel sebebi olarak mevcut Arap alfabesini görmüş, bu nedenle teklif ettiği çözüm yolunun ilk adımı olarak kullanılan alfabenin ıslah edilmesinin gerektiğini savunmuştur. Bu konudaki düşüncelerini nazari planda tutmamış, alfabe üzerinde yaptığı değişikliklerin özellikle İran’da ve Osmanlı’da kabul edilmesi için mücadele etmiş, bu maksatla devrin siyasi liderlerine, devlet adamlarına sayısız müracaatta bulunmuştur. Osmanlı’daki yenileşme hareketleri bir ara ümidini artırmışsa da İstanbul’a seyahatinden sonra gerçeği görmüş, arzu ettiği değişiklikler ve ıslahat için henüz zamanın erken olduğunu anlamıştır. Yaptığı teşebbüs o gün için gerçekleşmiş olmasa da yazar bu çalışmalarıyla, daha sonra bu alanda gerek Türkiye’de gerekse Rusya idaresi altındaki diğer İslam ülkelerinde atılacak bazı adımların zeminini oluşturmuş, alfabe inkılabıyla neticelenen hareketlerde bir başlangıç noktası olmuştur.

KAYNAKÇA

ACLÛNÎ, İsmail Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Kahire, 1351, I-II.

ADIGÜZEL, Sedat, “Mirza Fethali Ahundov’un Doğunun Aydınlanması ve İlerlemesi Yolundaki Düşünceleri”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül 2007)*, I, Ankara, 2008, s. 21-36.

AHMEDOV, Hüseyin, *XIX. Asr Azerbaycan Mektebi*, Bakü: Maarif Neşriyat, 1958.

AHUNDOV, Nazim, *Azerbaycan’da Dövri Metbuat: 1832–1920*, Bakü: Elmler Akademiyası Neşriyatı, 1965.

AHUNDZADE, Mirza Fethali, *Eserleri*, haz: Nadir Memmedov, Yaşar Garayev, Hamid Memmedzade Bakü: Şark-Garb, 2005, I-III.

----- *Kemâlüddevle Mektupları*, *Eserleri* içinde, II, s. 15-136.

----- *Aklın İflası*, çev. Arif Berberoğlu, İstanbul: Aylak Adam, 2014.

----- *Aldanmış Kevâkib*, *Eserleri* içinde, I, s. 189-212.

----- *Makaleler Mecmuası*, Bakü 1962.

----- “Mirza Ağa’nın Piyesleri Hakkında Kritika”, *Eserleri* içinde, II, 177-184.

----- “Hakîm-i İngiliz Hume’a Yanıt”, *Eserleri* içinde, II, 139-141.

----- “Molla Ali Ekber’le Mübahese”, *Eserleri* içinde, II, 141-143.

----- “Molla-yi Rumi’nin ve Onun Tasnifi Babında”, *Eserleri* içinde, II, 153-157.

----- “Yek Kelime Hakkında”, *Eserleri* içinde, II, s. 144-148.

----- “John Stuart Mill Azadlık Hakkında”, *Eserleri* içinde, II, s. 206-208.

----- “Arapça, Farsça ve Türkçe’den İbaret Olan İslam Dillerinin Yazısı Üçün Yeni Alfabe” *Eserleri* içinde, III, s. 15-19.

AKÇURA, Yusuf, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, haz: Nejat Sefercioğlu, Ankara 2001.

AKPINAR, Yavuz, *Mirza Fethali Ahundzade (Bütün Yönleriyle)*, Atatürk Ü. Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum 1980.

----- *Azeri Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.

----- “Mirza Fethali Ahundzade”, *Türk Dünyası Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, I, 2002, s. 213-216.

AKYOL, Taha, “Cedîdcilik”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, VII, s. 211-213.

ALGAR, Hamid, *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley: University of California Press, 1973.

----- “Mirza Fethali Ahundzade”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, II, s. 186-190.

----- “Akundzâda”, *Encyclopedia Iranica*, I, s. 735-740.

ALTSTADT, Audrey, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, California: Hoover Institution Press, 1992.

----- “The Forgotten Factor: The Shi’i Mullahs of Pre-Revolutionary Baku”, *Turko-Tatar Past, Present Sovietique*, ed: Lemerrier-Quelquejay, Gilles Veinstein, S. Enders Wimbush, Paris: Editions Peeters, 1986.

ARAT, R. Rahmeti, “Matbuat”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, VII, s. 381-393.

AYDIN, Mehmet, “Debistân-ı Mezâhib“, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, IX, s. 65-66.

“Azeri Matbuatının Muhtasar Tarihçesi”, *Yeni Kafkasya*, İstanbul, sy. 9, 1826, s. 5.

BADDELEY, John F. *Rusların Kafkasya’yı İstilas ve Şeyh Şamil*, çev. Sedat Özden, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.

BAYKARA, Hüseyin, “1905 ve 1917 Rus İnkılapları Arasında Azerbaycan’da Basın”, *Türk Kültürü*, Temmuz, 1964, sy. 21, s. 114-117.

----- *Azerbaycanda Yenileşme Hareketleri (XIX. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966.

----- *Azerbaycan'ın İstiklal Mücadelesi Tarihi*, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1975.

BÜNYADOV, Ziya, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1994.

CAFEROĞLU, Ahmet, “Tahlil ve Tenkitler”, *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, İstanbul: Burhanettin Matbaası, 1932, I.

----- *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1933, II.

----- “Azerbaycanda Maarif Hareketleri”, *Türk Kültürü*, sy. 18, Ankara, 1964, II, s. 130-136.

----- “XIX. Asır Büyük Azeri Reformatörü Mirza Fethali Ahundzade”, *Annali del, Insitute Orientale di Napoli*, sy. 1, 1940.

CAVANŞİR, Celil, “Ahundov’un Oğlunun ve Nevesinin Kederli Taleyi”, *Adalet*, 18. Aralık 2013, s. 5.
(www.anl.az/down/meqale/adalet/2013/dekabr/342393.htm, erişim tarihi: 28.03.2015).

CEFEROV, Nazim, *Milli-İctimai Fikir Tarihimizden*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993.

DOĞAN, İsmail Doğan, “Münif Mehmed Paşa”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XXXII, s. 9-12.

EFENDİYEYEV, Emin, Zakire Aliyeva, *Mirza Fethali Ahundzade - 200 (Bibliyografik Gösterici)*, Bakü: Elm, 2012.

EFENDİYEYEV, Reşid Bey, “Mirza Fethali Hakkında Bildiklerim ve İşittiklerim”, *İnkilâb ve Medeniyet*, 1928, sy. 3.

ELİYARLI, Süleyman, *Azerbaycan Tarihi: Uzak Geçmişten 1870’li Yıllara Kadar*, Bakü: Azerbaycan Neşriyat, 1996.

ERAT, Muhammet, “Osmanlı’da Alfabe Tartışmaları”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. XV, 247-271.

FAZLIOĞLU, İhsan, “Hulâsatı’l-hisâb”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XVIII, s. 322-324.

GAMMER, Moshe, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, 1994.

GEDİKLİ, Yusuf, “Mirza Fethali Ahundzade (1812-1878)”, *Yedi İklim*, IV, sy. 32, Kasım 1992, s. 51-55.

HAECKEL, Ernst, *Kâinatın Muammaları*, çev. Ali Haydar Daner, İstanbul: Devlet Basımevi, 1936.

HAKVERDİYEYEV, Abdürrahim Bey, “Mirza Fethali’nin Faciası”, *Seçilmiş Eserleri*, Bakü: Lider Neşriyyat, 2005, s. 335-336.

----- “Mirza Fethali Ahundov’un Hayat ve Faaliyeti”, *Seçilmiş Eserleri*, II, s. 336-345.

HASANOV, Behram, *Azerbaycan’da Din: Sovyetler’den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*, İstanbul: İSAM yayınları, 2011.

HEYET, *Azerbaycan Tarihi: XIII-XVIII Asırlar (XIX. Asır)*, Bakü: Elm Neşriyyatı, 2007, III-IV.

HÜSEYİNOV, Haydar M. F. *Ahundov’un Felsefi Görüşleri*, Bakü 1938.

----- “Mirza Fethali Ahundov”, *Azerbaycaan’da XIX. Asr İçtimai ve Felsefi Fikir Tarihinden*, Bakü: Şark-Garb, 2007.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yayınları, İstanbul 2007.

İSAHANLI, İsahan, “Azerbaycan’da Latin Elifbasına Geçiş Tarihe Kısa Bakış ve Ferhad Ağazâde”, *Hazar Haber*, 15 Kasım, 2005, sy. 197, s. 8-13.

----- *Azerbaycan’da Latin Elifbasına Geçiş ve Ferhad Ağazâde*, Bakü: Hazar Üniversitesi Neşriyatı, 2011.

KARADENİZ, Yılmaz, “İran Batılılaşma Hareketinde Mirza Malkum Han’ın Rolü (1833-1908)” *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2011, sy. 23, s. 103-111.

----- “İran’da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzade’nin Arap Alfabetini Değiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)”, *History Studies (International Journal of History)*, IV, Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı özel sayısı, 2012, 215-226

KASIMOVA, Sevinç, Aygün İbrahimova, Sevinç Ahmedova, “Aydınlanma Harekâtının Tekâmülü ve Onun Türk Düşünce Tarihinde Yeri (Tarihçilik Açısından)”, *III. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu*, (25-27 Haziran, Sakarya), s. 196-206.

KASIMZADE, Feyzullah, *M.F. Ahundov’un Hayat ve Yaratıcılığı*, Bakü 1962.

KİA, Mehrdad, “Mirza Feth Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the İslamic World”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, No. 3, (Jul., 1995).

----- “Women, İslam and Modernity in Akhundzade’s Plays and Unpublished Writings” *Middle Eastern Studies*, vol. 34, No. 3 (Jul., 1998).

KORLAELÇİ, Mustafa, “Panteizm Vahdet-i Vücûd Mudur?”, *Felsefe Dünyası*, sy, 3, Mart 1992, s. 43-50.

KÖÇERLİ, Ferudin Bey, *Azerbaycan Edebiyatı*, Bakü: Avrasiya Press, 2015.

KURAT, Akdes Nimet, *Türkiye ve Rusya*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1970.

LEVEND, Agah Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, bs. 2., Ankara: Türk Dil Kurumu, 1960.

MAMEDOV, Şeyda, *Mirza Fatali Ahundov*, Moskova 1978.

MEMMEDOV, Beyler, “M. F. Ahundov’un Namelum Tercümesi”, *Edebiyat ve İncesenet Gazetesi*, Haziran 1985.

MİRAHMEDOV, Aziz, “Arzular ve Hakikatler”, *Kommunist Gazetesi*, 19 Ekim 1982.

MİRZA, Bala, “Fethali Ahundzade”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, IV, s. 577-581.

“Mirza Fethali Ahundov”, *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*, I, s. 496-499.

MUSTAFAYEV, Kadim, *Mübariz Ateist M. F. Ahundov*, Bakü 1956.

MUSTAFAYEV, Şahin, “M. F. Axundov i Fransuzskoe Prosveşenie: Duxovniy Most Çerez Stoletie”, *Cultural Transfers in Central Asia: Before, During And After The Silk Road (İİCAS)*, Paris-Samarkand 2013, s. 219.

NECEFOĞLU, Hacı, “Mirze Feteli Ahundzade Mevlana Hakkında”, 13. *Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu: Basit Üslup*, Kafkas Üniversitesi, 26-28 Eylül 2013, s. 315-322.

ORDER, Kerim, *Azerbaycan*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1982.

PARSİNEJAD, İraj, “Mirza Fath Ali Akhundzade (1812-1878)”, *A History of Literary Criticism in İran*, Maryland: IBEX Publishers, 2003, s. 39-67.

SARAY, Mehmet, *Azerbaycan Türkleri Tarihi*, İstanbul: Nesil Matbaası Yayınları, 1993.

Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914), Ankara, TAKE, 1987.

SHAW, Standford J., Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları, 1982-1983, I-II.

SÜLEYMANOV, Mehman, *Nadir Şah*, Tehran, 2010.

SWİETOCHOWSKI, Tadeusz, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920*, çev. Nuray Mert, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1988.

TALİBZADE, Kamal, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakü, 1960.

TANSEL, Fevziye Abdullah, “Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)”, *TTK Belleten*, XVII, sy. 66, Nisan 1953.

UCA, Alaattin, “Mirza Fethali Ahundzade’nin Türk Dünyasına Hizmetleri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*, sy. 17, Erzurum 2001, s. 365-382.

UYAR, Mazlum, “Muhakkık Hillî”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XVIII, s. 39-41.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

YEŞİLOT, Okan, *Ateş Çemberinde Azerbaycan*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.

YURTSEVER, A. Vahap, *Mirza Fethali Ahundzade’nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası, 1950.

YÜKSEL, İbrahim, *Azerbaycan’da Fikir Hayatı ve Basın*, İstanbul: Acar Yayınları, 1988.

ZENKOVSKY, Serge, *Rusya’da Pantürkizm ve Müslümanlık*, çev. İzzet Kandemir, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.