

me imkânını ellerinden bırakmadılar. Bu bakımdan pek çok âyan iltizam işlerini yine sürdürdü. II. Mahmud 1834 yılında ihdas edilen redif askerî teşkilâtının kurulup yaygınlaşmasında kendilerinden faydalandı.

Tanzimat döneminde âyanın görevleri yeni kurulan müesseselere ve elemanlarına verilmeye başlandı. Öte yandan Bâbü'lî, ölen âyanın yerine yenisini tayin etmeyerek resmî âyanlık müessesesine son verdi. Âyanlık ortadan kaldırılmakla beraber âyan, eşraf vb. olarak bilinen kimseler varlıklarını ve nüfuzlarını sürdürdüler. Bunlar arasında halka zulmedenlere karşı Bâbü'lî kuvvet kullanarak Doğu Anadolu'da ve yine aynı biçimde Fırka-i Islâhiyye ile Çukurova'da merkezî idareyi hâkim kılmaya çalıştı.

Abdülmecid, Tanzimat yeniliklerine halkın katılmasını sağlayabilmek için onların temsilcileri olarak gördüğü âyanlarla 1845 yılında İstanbul'da bir toplantı yaptı. Ancak âyanın bu toplantıda gösterdiği şaşkınlık ve suskunluk sonunda umulan fayda sağlanamadı. Bununla birlikte âyan, kuruluş ve çalışma biçimleri merkezî hükümetle taşra ileri gelenlerinin bütünleşmesine yönelik olan vilâyet, livâ ve kaza idare meclislerine mahallî temsilci olarak katıldı. Öte yandan iktidara hâkim olan Bâbü'lî bürokrasisi, hukuk ve siyaset sahasında yaptığı yenileşme hareketlerine rağmen, taşrada âyanın idareye ve toprağa hâkim olmasını önleyemedi. Çünkü üyesi bulunduğu taşradaki idare meclisleri ve görev aldığı mahkemelerle bazı ihtisas komisyonları vasıtasıyla nüfuzunu devam ettiren âyan, katıldığı idarede görev yapan memurlarla anlaşmayı ve uyum sağlamayı başarmıştı. Nitekim 1847 tarihli Tapu Nizamnâmesi ile 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi, âyanın tasarruf ettiği toprağın sahibi olmasına imkân vermişti. Kısacası, Tanzimat'tan sonra uğradığı ad değişikliklerine rağmen âyan, Cumhuriyet dönemi de dahil olmak üzere yakın zamana kadar İstanbul'da Meclis-i Meb'ûsan'a, Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve taşrada belediye meclislerine temsilciler göndererek, değişik siyasî partilerin özellikle mahallî yönetimlerinde görev alarak ziraat, ticaret ve sanayi cemiyet ve odalarının idaresinde etkili olmuşlar, Türk siyasî, sosyal ve iktisadî hayatındaki rollerini ve önemlerini devam ettirmeyi başarmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Târih*, IX, 7, 278; Lutfi, *Târih*, VIII, 363, 367 vd.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemkar Mustafa Paşa*, İstanbul 1942; İliber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, Ankara 1974; a.mlf., *Türkiye İdare Tarihi*, Ankara 1979; Y. Nagata, *Muhsinzade Mehmed Paşa ve Ayanlık Müessesesi*, Tokyo 1976; Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyanlık*, Ankara 1977; a.mlf., "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Âyanlıkları Ele Geçirileri ve Büyük Hânedânlıkların Kuruluşu", *TTK Belleten*, XLII/168 (1978), s. 667-723; Halil İnalıcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (ed. T. Naff — R. Owen), London 1977, s. 27-52; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilât", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 974-990; a.mlf., "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *TTK Belleten*, XXVIII/112 (1964), s. 623-690; Özcan Mert, *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları*, Ankara 1980 s. 1-16; a.mlf., "II. Mahmut Devrinde Anadolu ve Rumeli'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1808-1839)", *TDA*, sy. 18 (1982), s. 33-73; a.mlf., "Folklorumuzda Çapanoğulları", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildiriler*, Ankara 1982, I, 217-233; Mücteba İlgürel, "Balıkesir'de Âyanlık Mücadelesi", *TED*, sy. 3 (1973), s. 63-73; V. P. Mutaftçieva, "XVIII. Yüzyılın Son On Yılında Ayanlık Müessesesi" (trc. Bayram Kodaman), *TD*, sy. 31 (1978), s. 163-182; Deena R. Sadat, "Âyan and Ağa: The Transformation of the Bektashi Corps in the eighteenth Century", *MW*, LXIII/3 (1973), s. 206-219; Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Dönemindeki 'Eşraf ve A'yan' Üzerine Bazı Bilgiler", *Osm.Ar.*, sy. 3 (1982), s. 105-118; Mustafa Akdağ, "Osmanlı Tarihinde Ayanlık Düzeni Devri, 1730-1839", *TAD*, XIV/23 (1975), s. 51-61; Musa Çardırcı, "Anadolu'da Redif Askerî Teşkilatının Kuruluşu", a.e., s. 63-75; M. Fuad Köprülü — İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Âyan", *İA*, II, 40-42; H. Bowen, "A'yan", *EI²* (İng.), I, 778.



ÖZCAN MERT

ÂYAN MECLİSİ

(bk. MECLİS-i A'YÂN).

A'YÂN-ı SÂBİTE

(الاعیان الثابتة)

Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri.

Ayn-ı sâbite (çoğulu a'yân-ı sâbite) "hakikat, mahiyet ve zat" mânasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mânâ ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın il-

mindeki hakikatleri olup haricte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah'ın ilminde sâbit olan "yoklar"dır (ma'dûmât). A'yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Onun için "yok" olarak kabul edilir. Bu mânâda ona "mümkün" de denir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün de ma'dûmdur.

A'yân-ı sâbite terimi tasavvuf tarihine İbnü'l-Arabî ile girmiş, daha sonra mutasavvıflar Allah, âlem ve insan ilişkileri konusundaki kanaatlerini ve varlık görüşlerini büyük ölçüde bu kavrama dayanarak açıklamışlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratıkların ve eşyanın (mükevvenât, mümkinât) üç safhası vardır. İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma söz konusu olmaksızın (bilâ-temeyyüz ve mücmel) Allah'ın ilminde küllî bir bilgi olarak vardır. Buna "şûn-ı sâbite" veya "taayyün-i evvel" (vahdetteki ilk belirme) denir. Eşya ikinci safhada a'yân-ı sâbite halindedir; birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette (bi't-temeyyüz ve'l-mufasssal) Allah'ın ilminde vardır. Bu safhada varlıklar müşahhas şeyler halindedir. Buna da "taayyün-i sâni" adı verilir. Üçüncü safhada eşya "a'yân-ı hâriciyye" halinde vardır. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhûr ve tecellî etmesine "taayyün-i hâricî" adı verilir; yaratma (halk) bundan ibarettir. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın hüviyetiyle duyulur âlem arasında yer alan bir varlık alanıdır. Vahdet-i vücûd nazariyesine göre varlık bir tanedir; o da Allah'ın varlığıdır. A'yân-ı sâbitenin âlemdaki tecellîsi olan dış varlıklar, hakikatte Hakk'ın oluş vasfıyla zuhûr etmesinden, yani varlığının dışa taşmasından (fe-yezân) ibaret olduğundan aslında "yok" hükmündedir. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıkları aslında Hakk'ın zuhûr etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır.

A'yân-ı sâbitenin açıklanması aynı zamanda yaratma ve dış âlemin de açıklanması mânasına gelir. Dış âlemde mevcut ve zâhir olan eşyanın esas itibariyle kendine has müstakil bir varlığı yoktur. Bu yönüyle bu şeylerin "yok" (ma'dûm) olduğuna inanılır. Bunların görünen varlıkları gerçekte Allah'ın varlığının değişik sûretlerde tecellîlerinden ibarettir. Zira tek ve biricik varlık (vahdet-i vücûd) O'nun varlığı olduğundan diğer şeylerin varlıkları mecazidir, görünürdedir. Eşyanın birbirinden farklı oluşu, ayrı ayrı varlıklara sahip oluşundan değil, a'yân-ı sâbitelerinin farklı oluşundandır. Varlıkta birlik mevcuttur, farklılık ve çokluk a'yân-ı sâbiteden ileri gelmektedir.

Tasavvufta birlik-çokluk (vahdet-kesret) meselesi çeşitli misallerle açıklanmıştır. A'yân-ı sâbite varlıkların modelleri (me-câîr) ve kalıplarıdır (mezâhir). Belli bir şeyin şekli, çeşitli ve değişik aynalara aynı anda farklı biçimlerde yansyarak bir çokluk meydana getirdiği gibi, bir ayna durumundaki a'yân-ı sâbiteye akseden Hakk'ın varlığı da böyle bir çokluk meydana getirir. Çokluk vehim ve hayal olarak vardır; birlik gerçek olarak mevcuttur. Belli bir top kumaştan farklı elbiseler vücuda getirilebilir. Bu elbiselerin hepsi varlık olarak bir ve aynıdır, çünkü aynı kumaştan yapılmıştır. Farklılık şekillerden ileri gelmektedir. Şekilleri farklı kılan, modelleri ve kalıpları yani ayn-ı sâbiteleridir. Kalıplar, hiçbir zaman elbiselerde var olmadıkları halde onlara şekil verirler. Bunun gibi, dış âlemdeki bütün varlıkları farklı şekillere sokup çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan a'yân-ı sâbite de hiçbir zaman dış âlemde var olmaz. Onun için a'yân-ı sâbiteye "ma'dûmât" ve "umûr-ı ademîyye" yani "yoklar" adı da verilmiştir. Dış âlemde görünen a'yân-ı sâbite değil onun şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleridir. A'yân-ı sâbitenin kendisi bâtın, sûreti zâhirdir. İbnü'l-Arabî, "a'yân-ı sâbite asla varlık kokusunu koklamamıştır" yani hiçbir zaman var olmamıştır derken bunu anlatmak istemektedir.

A'yân-ı sâbitenin ilâhî isimlerin sûretleri ve dış âlemdeki varlıkların hakikatleri olmak üzere iki yönü vardır. Birinci yönüyle edîlgendir (münfail); ruh için beden gibidir. İkinci yönüyle etkendir (fâil); beden için ruh gibidir. Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibariyle ilâhî isimlerde birlik, tezahürleri itibariyle çokluk vardır. Çok oluşları itibariyle "ilâhî hazret"ten feyz alır; zâtlarının bir oluşu itibariyle a'yân-ı sâbiteye feyz verirler. İlâhî zâtın, bütün mümkünlerin ve şeylerin sûretinde kendine tecelli etmesine "feyz-i akdes" dendiği gibi a'yân-ı sâbite de denir. "Bir'in, çokluk halindeki varlıkların sûretinde tecelli etmesine, diğer bir ifade ile a'yân-ı sâbitenin aklî âlemden hissî âleme aksetmesine "feyz-i mukaddes" denir. Bu kuvve halinde olanın fiil sûretinde, ezelde sâbit olan şeyin olduğu gibi hariçte zuhûr etmesinden ibarettir. A'yân-ı sâbite bir yönüyle Hakk'ın Hak için zuhûrudur; "feyz-i akdes"tir. Diğer yönüyle Hakk'ın zuhûr (açıklık) mertebesidir, Hakk'ın dış varlıklarda tecellîsidir; "feyz-i mukaddes"tir. A'yân-ı sâ-

bite kendine göre "yok", feyz-i akdes'e göre "sâbit", feyz-i mukaddese göre "dış âlemde zâhir ve mevcut"tur.

A'yân-ı sâbite daima sabit olup her zaman kendi kendinin aynı olarak kalır, hiç değişmez. Bir şeyin dış âlemde var olması onun ayn-ı sâbitesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; ayn-ı sâbitesi, var olmadan önce nasılsa var olduktan sonra da aynen öyledir. A'yân-ı sâbitenin değişmesi esastan imkânsız (bizâtihi müstahil) olduğundan onları değiştirmeye Allah'ın iradesi de taalluk etmez. A'yân-ı sâbite ezeli, ebedî, değişmez ve değiştirilemez mutlak bir nizam ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi mâluma tâbidir. Fakat bu Allah için bir kusur değildir; çünkü hakikatte bilene de bilinen de O'dur. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin ayn-ı sâbitesine bağlıdır. Ayn-ı sâbite ise ezeldir ve yaratılmış değildir. İrade hürriyetini tamamıyla silip süpüren bu düşünce şiddetli bir cebirciliği ve kaderciliği hâkim kılar (bk. CEBRİYYE). Onun için ayn-ı sâbiteye inanan mutasavvıflar hep kaderci ve cebirci olmuşlardır.

Eşya ve hadiselerin ayn-ı sâbitelerini Allah'tan başka kimse bilmez. Bu özelliği itibariyle İbnü'l-Arabî ona "mefâtihu'l-üvel" (ilk anahtarlar), "mefâtihu'l-gayb" (gaybın anahtarları) adını verir, "kaderin sırrı" der. İnsanın bunları bilmesi mümkün olsa kaderi ve geleceği de bilmiş olurdu. Bunun için Allah a'yân-ı sâbite sahasını insanlara kapatmış, onun bilgisini sadece kendisine tahsis etmiştir. Çok nâdir hallerde nebî ve velîlerin bir kısmına bazı ayn-ı sâbitelerin gösterilmesi mümkündür.

A'yân-ı sâbite nazariyesi çeşitli felsefî görüşlerin harmanlanmasından ortaya çıkmıştır. Meşşâîler'e göre "mümkün"lerin varlıkları başka, zâtları (mahiyetleri) başkadır, "vâcip"te ise varlık ile zât aynıdır. Bu fikre karşı çıkan kelâm âlimlerinin çoğu, "vâcip"te varlık ile zâtın aynı olmadığını savunmuşlardır. İbnü'l-Arabî vücûdla zâtı aynı sayarken Meşşâîler'e, Mu'tezile'ye ve bazı kelâmcılara yaklaşmaktadır. Öte yandan a'yân-ı sâbite nazariyesi Eflâtun'un "ide"lerine ve Plotinus'un "Allah ve düşünceleri" nazariyesine de benzemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesi küllî-cüz'î bütün varlıkları kapsayan Allah'ın bilgileri (ma'lûmât-ı ilâhiyye) demek olduğundan Eflâtun'un idelerinden farklıdır. Çünkü ideler sadece eşyanın genel sûretleri için

söz konusudur ve müstakildir, yani Allah'a bağlı değildir. A'yân-ı sâbite, Yeni Eflâtuncu Plotinus'un "bir ve ilk düşünce" (vâhid ve akl-ı evvel) görüşüne çok yakındır, hatta onun biraz değişik şeklidir de denilebilir.

İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite nazariyesini ortaya atarken Mu'tezile'nin "yok"u (ma'dûm) "şey" sayan görüşünden de istifade etmiştir. Ebû Ali Cübbâî'nin hocası Ebû Osman Şahhâm, "ma'dûm var değil, fakat büsbütün yok da değil, var olmaya hazır ve elverişli bir 'şey', bir 'sabit' ve bir 'hal'dir" diyordu. İşte bu "ma'dûm şeydir", görüşü a'yân-ı sâbite fikrinin kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Tasavvuf tarihinde son derece tesirli olan a'yân-ı sâbite telakkisine kelâm âlimleri ve Selefiyye mezhebi mensupları sürekli olarak itiraz etmişler ve bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Çünkü a'yân-ı sâbite görüşünün kabul edilmesi halinde eşyanın yaratılması ve Allah'ın yaratıcılık sıfatı söz konusu olmamakta, yaratmanın yerini sudûr* ve zuhûr* görüşü almakta, diğer taraftan âlemin kadîm oluşu görüşü değişik bir biçimde kabul edilmektedir. Esasen İbnü'l-Arabî de âleme "kadîm-i hâdis" (ezeli yaratık) demek suretiyle bu konudaki fikirlerini açıkça ortaya koymuştur. Diğer taraftan cebirciliğin, ibadet hayatının ve ahlak esaslarının temeli olan irade hürriyetini ortadan kaldırdığı ileri sürülmüştür. Bu yüzden İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin bu tür kanaatlerinin küfür olduğunu söyler. Şeyhülislâm Mustafa Sabri de *Mevkûfû'l-âkl* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin varlık hakkındaki görüşlerini geniş bir tenkide tâbi tutmuş ve reddetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1323, s. 37; Kâşânî, *İşlâḥâtü's-şûfiyye*, s. 31; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ*, s. 101, 274; a.mlf., *Fütûḥât*, I, 302; III, 47, 193; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, II, 160, 210; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1310, s. 32; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul 1963, I, 211; Abdullah Bosnevî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-hikem*, İstanbul 1290, s. 27; Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-âkl*, Kahire 1950, III, 464; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 187; Ebû'l-Ala Affîfî, *Muḥiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 56-60; a.mlf., *el-A'yânü's-sâbite fî mezhebi İbnü'l-Arabî ve'l-ma'dûmât fî mezhebi'l-Mu'tezile*, Kahire 1969; *el-Mu'cemû's-şûfî*, s. 831-838; Ahmed Avni Konuk, *Fuṣûṣu'l-hikem Tercümesi ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrallı — Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 17 vd.

