

## BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 28-29; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 228-229, 232, 318; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 336-338; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe*, III, 126; İbn Hacer, *el-İşâbe*, II, 251; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 69-70; J. Schleifer, "Hemdân", *İA*, V/1, s. 418-419.



SELMAN BAŞARAN

## ÂMİR b. ŞERÂHİL

(bk. ŞA'BI).

## ÂMİR b. TUFEYL

(عمر بن الطفيل)

Ebû Alî Âmir b. Tufeyl  
b. Mâlik el-Ca'ferî el-Âmirî  
(ö. 11/632)

Hiz. Peygamber tarafından  
Âmir b. Sa'saa kabilesine gönderilen  
irşad heyetini Bi'rîmaüne'de  
pusuya düşürerek katleden  
grubun başı, tanınmış Arap şairi.

Âmir b. Sa'saa kabilesinin Ca'fer b. Kîlâb boyuna mensuptur. Necid bölgesinde 553 yılında doğdu. Gençlik yıllarından itibaren katıldığı savaşlarda cesaret ve yiğitliğiyle tanındı. Benî Âmir b. Sa'saa kabilesinin reisi olan amcası Ebû Berâ Medine'ye giderek Hiz. Peygamber'den, İslâmiyet'i öğretmek üzere ashap-tan bazılarını kabilesine göndermesini istedi. Hiz. Peygamber Necid halkının irşad heyetine bir zarar vermesinden endişe ettiğini söyleyince Ebû Berâ onları himaye edeceğine söz verdi. Bunun üzerine görevlendirilen tebliğ ve irşad heyeti, Bi'rîmaüne'de Süleymoğulları tarafından desteklenen Âmir b. Tufeyl'in düzenlediği bir baskın sonunda haince öldürüldü (4/625). Âmir b. Tufeyl'in, yerde yatan şehidlerden Âmir b. Führeye'yi göstererek onun öldükten sonra gökyüzüne doğru yükseldiğini, daha sonra yere indiğini söylediği rivayet edilir (bk. Buhârî, "Meğâzî", 28). Âmir buna rağmen İslâmiyet'i kabul etmedi. Ebû Berâ'nın oğlu Rebâ, babasının himaye edeceğine söz vermesine rağmen heyetteki müslümanları şehid eden Âmir b. Tufeyl'i öldürmek istediye de buna muvaffak olamadı.

Âmir b. Tufeyl amcası Ebû Berâ'nın ölümü üzerine kabilenin reisi oldu (4/625). Tebük Seferi'nden sonra Medine'ye gelen Benî Âmir b. Sa'saa heyeti arasında o da vardı. Hiz. Peygamber müslüman olmasını teklif edince Âmir, "Müslüman olursam bana ne vereceksin?"

diye sordu. Hiz. Peygamber, "Müslümanların faydalandıklarından sen de faydalanacak, onların mükellef tutuldukları şeylerden sen de sorumlu olacaksın" dedi. Bunun üzerine Âmir, müslüman olması karşılığında iktidara ortak olmayı veya ondan sonra idarenin kendisine intikalini, kabul edilmemesi halinde ise hücumla geçeceğine söyleyerek Resûlullah'ı tehdit etti. Esasen Medine'ye gelmekteki asıl maksadı da Hiz. Peygamber'e suikastte bulunmaktı. Bunu başaramayınca kin ve öfkeyle oradan ayrıldı ve yolda boynunda çıkan bir çiban yüzünden öldü.

Bir savaş sırasında gözlerinden birini kaybeden Âmir b. Tufeyl, cesareti yanında cömertliği ve şairliğiyle de meşhurdur. Şiirlerinden bir kısmı toplanarak bir divan halinde yayımlanmıştır: *The Dîwâns of 'Abîd İbn al-Abras and 'Âmir İbn al-Tufail* (nşr. Sir Charles Lyall), Leiden-London 1913; *Dîvânü 'Âmir b. et-Tufeyl* (nşr. Kerem el-Büstânî), Beyrut 1959, 1963.

## BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Meğâzî", 28; Vâkidî, *el-Meğâzî*, I, 347-349, 351, 352; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 184-188; IV, 567-569; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 310-311; II, 52-54; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 546-551; III, 144-145; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 127; a.mlf., *el-Kâmil*, I, 633-634, 642-643, 647; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 125; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 57; Sezgin, *GAS*, II, 244-245; Afif Abdurrahman, *Mu'cemü's-su'ara*, Beyrut 1403/1983, s. 188; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, I, 219-221; Ömer Rıza, "Âmir b. et-Tufeyl", *İTA*, I, 422-423; A. Haffner, "Âmir", *İA*, I, 408; W. Caskel, "Âmir b. al-Tufayl", *EI*<sup>2</sup> (Fr.), I, 455.



AHMET ÖNKAL

## ÂMİR b. VÂSİLE

(bk. EBÜ't-TUFEYL).

## ÂMİR-BİAHKÂMİLLÂH

(الأمير بأحكام الله)

Ebû Alî el-Mansûr b. el-Musta'îf  
(ö. 524/1130)

Onuncu Fâtîmî halifesi  
(1101-1130).

13 Muharrem 490'da (31 Aralık 1096) doğdu. Babası Musta'îf'nin ölümü üzerine henüz beş yaşında bir çocukken vezir Emîrül-Cüyûş Efdal b. Bedr el-Cemâî tarafından halife ilân edildi (8 Aralık 1101). Vezir Efdal, Âmir-Biahkâmillâh'ın halifelığının ilk yirmi yılında devlet idaresine tamamen hâkim oldu ve ülkeyi

âdeta bir hükümdar gibi idare etti. Haçlılar'ın Kudüs başta olmak üzere birçok şehri ele geçirmelerine rağmen onlara karşı ciddi bir tedbir almadı. Âmir, idareyi ele geçirmek maksadıyla 15 Aralık 1121'de veziri Efdal'i öldürttü. Onun yerine Abdullah İbnü'l-Batâih'i vezir tayin etti. Fakat onunla da geçinemedi. Ekim 1125'te bu yeni veziri önce hapsedirdi, sonra da kardeşleriyle beraber çarmlıha gerdirdi. Halife Âmir-Biahkâmillâh 2 Zilkade 524 (7 Ekim 1130) tarihinde, otuz dört yaşında iken Bâtınîler tarafından öldürüldü. Halifelik müddeti yirmi dokuz yıl beş aydır. Oğlu olmadığı için yerine amcazadesi Meymûn Abdülmeccid geçti.

## BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dimaşk 1403/1983, s. 323, 339, 362-363; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 328, 389; XI, 59, 629, 664; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 384, 585; Makrîzî, *el-Hıttâ*, I-II, bk. İndeks; a.mlf., *el-Müntekâ min ahbâri Mısr* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 74, 81, 94, 96-99, 104-107, 109-111; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1956 Kahire 1383/1963, V, 170 vd.; M. Cemaleddin Sürûr, *Siyâsetü'l-Fâtîmiyyîn el-Hâriciyye*, Kahire 1396/1976, s. 97-100, 102, 212; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 999; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 59-62; H. İbrâhim Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1981, s. 175-176; De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khaliphate*, Delhi 1987, s. 218-221; N. A. Koenig, "Âmir", *İA*, I, 407; E. Graefe, "Fâtîmîler", *İA*, IV, 525 vd.; S. M. Stern, "al-Âmir", *EI*<sup>2</sup> (İng.), I, 440.



ABDÜLKERİM ÖZYAYIN

## ÂMİRİ, Ebû'l-Hasan

(ابوالحسن العامري)

Ebû'l-Hasen Muhammed  
b. Yûsuf el-Âmirî  
(ö. 381/992)

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yetişmiş,  
Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde  
büyük ün yapmış olan  
İslâm filozofu.

Nîşâbur'da doğan Âmirî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Fakat hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin 322 (934) yılında vefat ettiği dikkate alınacak olursa, onun hicri IV. asrın başlarında doğduğu söylenebilir. Kültürlü ve dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Âmirî, İslâm fütuhâtından sonra Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine yerleşen ve Benî Âmir diye bilinen bir Arap oymağına mensuptur. Hanefî fakihî olan babası Ebû Zer Yûsuf, Nûh b. Sâman döneminde Buhara kadılığı yapmış ünlü



bir kişi idi. Hatta Sikketü Ebî Zer diye Nişâbur'un bir mahallesine onun adı verilmiştir (Nâcî Mâruf, I, 349). İlk tahsilini Nişâbur'da yaptıktan sonra Meşşâî filozofu Kindî'nin talebesi Belhî'nin derslerine devam ederek tahsilini tamamladı. Henüz genç denecek bir yaşta iken ilim ve felsefe alanındaki üstünlüğünü herkese kabul ettirdi ve "Nişâburlu filozof" unvanını aldı. Âdet olduğu üzere, bilgi ve görgüsünü arttırmak için Rey, Bağdat, Belh ve Buhara gibi devrin önemli ilim ve kültür merkezlerine birçok seyahat yaptı. Gezip dolaştığı bu yerlerde bir yandan okuyor, okutuyor ve eserlerini kaleme alıyor, diğer yandan da emîr ve vezirlerin saraylarındaki ilmî, edebî ve felsefî müsâhabe ve münazaralara katılıyordu. Bu maksatla iki defa Bağdat'a gitti. İlk seyahatinden dönerken Büveyhî veziri Ebû'l-Fazl b. Âmid ile tanışarak bir müddet onun yanında kaldı ve bu bilgin vezirle birçok mesele üzerinde fikir alışverişinde bulundu. Çağdaşı olan filozof İbn Miskeveyh, yer ve tarih belirtmeksizin bu olaydan bahsederken şöyle der: "İbnü'l-Âmid'in meclisinde Ebû'l-Hasan el-Âmirî'yi gördüm, Bağdat'tan Horasan'a dönüyordu. Vezirin nezdinde o tam bir filozoftu. Aristonun kitaplarına şerh yazmış ve bu alanda üstat olmuştu" (*Tecâribü'l-ümem*, II, 277). Adı geçen vezir 970 yılında vefat ettiğine göre Âmirî'nin Bağdat'ı bu ilk ziyareti daha önceki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Devlet büyüklerinin saraylarında düzenlenen bu tür toplantılar hakkında çok değerli bilgiler veren Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Âmirî'nin 364 (974-75) yılında Bağdat'a gelerek vezir Ebû'l-Feth b. Âmid'in meclisindeki müsâhabelere iştirak ettiğini (*el-Muḥâbe-sât*, s. 307) ve bir defasında ünlü nahiv âlimi Ebû Saîd es-Sîrâfî ile münazaraya tutuştuğunu (*Ahlâku'l-vezîreyn*, s. 271-273) ayrıntılı bir şekilde anlatır ki bu olay Âmirî'nin Bağdat'ı ikinci defa ziyaret ettiği tarihe rastlar. Ne var ki filozof Bağdat'a yaptığı bu gezilerden hiç de memnun kalmamıştır. Klasik kaynaklar onun Bağdat'ta iken katıldığı ilmî ve felsefî münazaralarda, taşralı olduğu gerekçeyle kendisine gereken değerin verilmediğini, hatta hakarete uğradığını ve bu yüzden Bağdatlılar'a karşı kışkırtıldığını kaydederler. Nitekim o Bağdatlı bilginlerden söz ederken onları bencil, hırçın, dedikoducu, taşralıları özellikle de Horasanlılar'ı hor ve hakir gören kimseler olarak eleştirir (Sicistânî, s. 129).

Hiç şüphesiz bu durum, Bağdatlılar'la Horasanlılar arasında öteden beri süregelen ilmî ve siyasî rekabetten kaynaklanmaktaydı.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin bildirdiğine göre Âmirî o devrin bir başka önemli kültür merkezi olan Rey şehrinde de beş yıl kalmıştır. Müellif, İbn Miskeveyh'ten söz ederken, "Âmirî Rey'de sürekli olarak beş yıl kaldı. Bu müddet zarfında hem ders okuttu, hem de eserlerini kaleme aldı. Ne var ki İbn Miskeveyh ondan ne bir mesele ne de bir kelime öğrenebildi; âdeti ikisinin arasında bir set vardı" (*el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, I, 35-36) diyerek böylesine değerli bir filozoftan istifade edemediği için İbn Miskeveyh'i eleştirmektedir.

Öyle anlaşıyor ki Âmirî en çok ilgiyi Sâmanî emîr ve vezirlerinden görmüştür. Bu sebeple, hayatının mühimce bir kısmını Buhara'da geçirmiş ve bazı eserlerini burada yazarak devlet büyüklerine ithaf etmiştir. Buhara'ya kaç defa gittiği ve ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmiyorsa da ithaf ettiği eserlere bakarak orada uzun süre kaldığı söylenebilir. Nitekim *et-Taḥrîr li-evcūhi't-taḥdîr* adlı eserini Sâmanî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un veziri Ebû'l-Hüseyn Abdullah b. Ahmed el-Utbî'ye, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserini vezir Ebû Nasr b. Ebû Zeyd'e ithaf etmiştir. Ayrıca ölümünden altı yıl önce yazdığı *el-Emed 'ale'l-ebed*'in sonunda yer alan bir kayda göre eser 375'te (985) Buhara'da yazılmıştır. Bu da onun Buhara'da uzun süre kaldığını gösteren bir başka belge sayılabilir.

Bu arada, filozofun evlendiği ve çocuklarının bulunduğu Yâkût'un bir ifadesinden anlaşılmaktadır (*Mu'cemü'l-büldân*, II, 374).

Âmirî, uzunca bir ömrü müteakip 27 Şevval 381'de (6 Ocak 992) Nişâbur'da öldü.

Hicrî IV. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde filozof olarak büyük bir ün yapmış olan Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozof arasındaki bir dönemde yaşadığı için ölümünden bir süre sonra âdeti unutulmuştur. Bu durumu onun Şîî oluşuna bağlayanlar varsa da yeni araştırmalar bu iddianın yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (bk. Sehbân Halîfât, *Resâ'ilü Ebî'l-Hasan el-Âmirî*, s. 69). Kindî ekolüne bağlı bir filozof olarak onun sistemi, her şeyden önce İslâm ilkelerinden kaynaklanan ve Tanrı-varlık ilişkisini bu perspektiften

yorumlayan bir sistemdir. Bütün eserlerinde Sünnî akîdeyi savunan filozof, irade konusunu işlerken Ebû Hanîfe'den "bilginlerin ziynet ve şerefi" anlamına gelmek üzere "zeynû'l-ulemâ" şeklinde övgüyle söz etmesi de (*İnkâzû'l-beşer*, s. 270) bu görüşü destekler mahiyettedir. Ayrıca, babasının Buhara kadısı ve bir Hanefî fakihi olduğu dikkate alınacak olursa, onun da Hanefî mezhebine bağlı bir Sünnî olduğu ve Şîilik'le ilişkisinin bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Ebû'l-Kâsım el-Antâkî ve İbn Hindû gibi birçok ünlü talebe yetiştiren Âmirî, devrinin önde gelen ilim ve fikir adamlarıyla çeşitli problemler üzerinde tartışmalar yapmıştır. Bu arada, Henry Corbin, İbn Ebû Usaybia'nın bir ifadesine dayanarak (*Uyûnü'l-enbâ*, s. 458) onun İbn Sînâ ile felsefe üzerine yazışmalar yaptığını ve İbn Sînâ'nın, konuyla ilgili cevaplarını *Ecvibetü sü'âlâtın se'ele 'an-hâ Ebû'l-Hasan el-Âmirî* adlı bir risâlede topladığını söylüyorsa da (*Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 233) bu zaman bakımından mümkün değildir, çünkü Âmirî öldüğünde İbn Sînâ henüz on bir yaşındaydı. Yine Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 1461) *el-Mecâlisü's-seb'a* adlı bir risâle, Âmirî ile İbn Sînâ'nın felsefe üzerine yaptıkları yedi oturumu konu almaktadır. Bu oturlarda Âmirî soru soran, İbn Sînâ ise soruları cevaplandıran büyük bir otorite olarak takdim ediliyorsa da gerçekte cevap mahiyetindeki bilgiler, Âmirî'nin *el-Fuṣûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinden yapılan alıntılardan başka bir şey değildir. Bu tür eserlere, her iki filozofun sistemini iyi bilen bazı kimselerin kaleminden çıkmış apokrif eserler gözüyle bakmak gerekir. Gerçi İbn Sînâ *en-Necât*'ında, "Ebû'l-Hasan el-Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozofları, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıkları için felsefeyi karıştırmışlardır" (s. 645) diyerek onu eleştirir, fakat kendisi nefis teorisini temellendirirken Âmirî'nin görüşlerinden faydalanmayı da ihmal etmez.

İslâm dünyasında siyasî ve sosyal bunalımların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış olan Âmirî birçok eserinde siyasî entrikalardan, bazı dindar çevrelerin, sığ ve kısır düşüncelerinin sonucu olarak İslâm'ın esprisini anlayamadıklarından ve bu sebeple filozofları zındıklıkla suçladıklarından yakınmaktadır (*el-Ebşâr ve'l-mübşâr*, s. 412). Hatta Ebû



Hayyân et-Tevhîdî'nin naklettiğine göre Âmirî halkın arasında dolaşmaktan korktuğu için ancak emir ve vezirlerin saraylarında barınma imkânı bulmuştur (*el-İmtâ' ve'l-mu'âne*, II, 15). Ne var ki halkın bu tepkisi, gerçekte felsefeye ve filozoflara karşı değil din ile felsefenin aynı kaynaktan geldiğini, ikisinin de aynı amacı güttüğünü, fakat felsefe sadece seçkin ve kültürlü kimselere hitap ederken dinin cahil halk kitleleri için gerekli olduğunu savunanlara karşı haklı bir tepki idi. Bu konuda göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da o dönemde, felsefeyi istismar vesilesi yaparak Sünnî Müslümanlığı yıkmak isteyen Bâtınî-İsmâîlî hareketin giderek güç kazandığı gerçeğidir. Nitekim Âmirî'nin ölümünden yedi yıl sonra Sünnî olan Sâmânî Devleti yıkılmış, böylece Şii Büveyhîler büyük bir güç kazanmıştır.

Âmirî'ye göre akıl ile nakil, ilim ile amel birbirini desteklemek ve tamamlamak durumunda olup aralarında hiçbir çelişki söz konusu değildir. Dolayısıyla bazı Bâtınîler'in, entelektüel (*el-mütezarraf*) ve felsefecilerin, "Bellî bir bilgi düzeyine yükselen kimsenin artık ibadete ihtiyacı yoktur" tarzındaki görüşleri fahiş bir hatadır (*el-İ'âm bi-menâkıbî'l-İslâm*, s. 77-78). Bu ifadeleriyle, bir taraftan felsefe adına dini dejenere etmek isteyenleri eleştiren filozof, diğer yandan felsefenin birtakım boş kavramlardan ibaret olduğunu ve dinî ilimlerle bağdaşmayacağını iddia eden bazı hadis âlimlerini (*haşviyye*\*) ve kelâmcıları da tenkit etmektedir. Çünkü Âmirî, felsefenin insana varlığın hakikatini anlama, varlığa yön ve şekil vererek onu kendi yararına kullanabilme güç ve imkânını sağlayan bir disiplin olduğuna, bu sebeple ondan asla vazgeçilemeyeceğine inanmaktadır.

Âmirî Aristo'nun bazı eserleri üzerinde çalışmış, bu arada *Kategoriler*'i, *De Anima* ve *II. Analitikler*'i şerhetmiş, ayrıca günümüze kadar gelmeyen *el-İnâye ve'd-dirâye* adlı eserinde Aristo felsefesinin genel bir kritiğini yapmıştır. Öte yandan Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proklus Diadikus'un *el-Hayrû'l-mahz* adıyla bilinen ve yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen *Liber de Causis* adlı eserinin büyük ölçüde etkisinde kalmıştır. Nitekim *el-Fuşûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* ile, hayatının son yıllarında yazdığı *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserde bu

etki açıkça görülmektedir. Sehbân Halîfât bu eserlerden ilkinin *el-Hayrû'l-mahz* ile karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri ve alıntıları karşılıklı sütunlar halinde göstermiştir (*Resâ'ilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 148-162; a.m.f., *Dirâsât*, s. 28-60).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi onun sistemi de yer yer Yeni Eflâtuncu doktrinin izlerini taşımaktadır. Şu var ki âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın cüz'iyatı bilmesi ve âhîret hayatının mahiyeti hakkındaki düşünceleri açısından Fârâbî ve İbn Sînâ ile kıyaslanmayacak derecede İslâm esaslarına bağlıdır. Hatta o âhîret hayatının ruhanî olduğunu söyleyen Meşşâiler'i eleştirmekte, ruh ve bedenle gerçekleşecek olan o hayattaki bedenin dünyadaki bedenden daha latîf (daha az yoğun) olacağını savunmaktadır (*el-Emed 'ale'l-ebed*, s. 152-155).

İlimleri dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayıran filozof, bunların alt bölümlerini değer ve faydaları açısından inceleyerek gerek esasta gerekse ayrıntıda hiçbirinin dine aykırı olmadığını, yer yer âyet ve hadislerle teyit ederek ispata çalışır. Onun bu tasnifinin Kindî ve Fâ-

râbî'ninkinden farklı ve muhteva olarak daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Âmirî *el-İ'âm bi-menâkıbî'l-İslâm* adlı eserinde İslâmiyet, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîlik, Zerdüştilik ve Putpe-restlik olmak üzere altı din arasında hem itikat, ibadet, muâmelât ve ukûbât açısından hem de siyasî tarih açısından bir karşılaştırma yapar. Bu dinler tarihin belli dönemlerinde belli bölgelerde ortaya çıkmış, sosyal, kültürel ve siyasî açıdan bir toplum vücuda getirmiştir. Bu ilkeler çerçevesinde İslâm'ın diğer dinlerle ortak yönlerini, farklılık ve üstünlüğünü ayrıntılı bir şekilde göstererek İslâm'ın akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum ve toplum ile devlet arasında tam bir âhenk kurduğunu, bunun için en son ve en mükemmel din olduğunu ve diğer dinleri neshederek onları hükümsüz kıldığını belirtir. Öte yandan, yahudi ve hristiyanlar tarafından ileriye sürülen İslâm'ın kılıç gücüyle yayıldığı, dinin İslâm toplumunda barış ve huzuru sağlayamadığı, Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen herhangi bir bilgi bulunmadığı tarzındaki iddiaları incele-

Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin *el-İ'âm bi-menâkıbî'l-İslâm* adlı eserinin unvan sayfasıyla ilk sayfası (Râgib Paşa Ktp., nr. 1463)





miş ve tarihî verilere, bizzat Tevrat ve İncil'deki bazı ifade ve cümlelere dayanarak bu gibi iddiaların tutarsızlığını ortaya koymuştur. Ayrıca zındık ve mühlidlerin Kur'an-ı Kerim'in i'câzına karşı yaptıkları eleştirileri başarılı bir şekilde cevaplandırır ki bu onun diğer filozoflarla kıyaslanmayacak derecede İslâm kültürüne vâkıf ve dini bütün bir şahsiyet olduğunu gösterir.

Âmirî, Tanrı-varlık ilişkisini yorumlamak üzere varlığı ulvî ve süflî olarak ikiye ayırır ve varlığın işleyişinde bir hiyerarşinin mevcudiyetini savunur. Söz gelimi en alt mertebede bulunan cisim, fonksiyonunu yapabilmesi için tabiat gücüne, tabiat nefis gücüne, nefis akla, akıl da Allah'a boyun eğmek zorundadır. Böylece gerek yukarıdan aşağıya gerekse aşağıdan yukarıya doğru her varlık türünde hâkim olan güç ilâhî kudrettir. Dolayısıyla az mükemmelden çok mükemmele gidişte ara etkenler sadece birer âletten başka bir şey değildir, gerçek fail (el-fâilü'l-hak) Allah'tır. Allah, kendisine halife yapmak ve süflî âlemi mâmur hale getirmek için insanı akılla şereflendirmiştir. İnsan akli sayesinde varlığa düzen verdiği gibi yine akli vasıtasıyla ulvî âlemin süsü olmaya namzettir. Bunun için aklın hikmetle donatılması ve dinî görevlerin eksiksiz yerine getirilmesi gerekir. Ona göre ancak ibadete düşkün olan filozof gerçek anlamda fazilet sahibi olabilir; teori ile pratiği bir arada götüremeyenlerin hikmet ve faziletten söz etmeleri hayalle avunmaktan başka bir şey değildir.

Nefis kavramı üzerinde de çok duran filozofun bu alandaki fikirleri, başta İbn Sînâ olmak üzere sonraki filozofları etkilemiştir. Nefsin mahiyeti, birliği, basitliği ve ölümsüzlüğü gibi konulara yorum getirirken nefsin fonksiyonlarını fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki gruba ayırarak inceler. Fizyolojik nefis duyu organlarına bağımlıdır, bu sebeple duyuları eksik ve sınırlıdır. Psikolojik nefse gelince o basit bir cevher olup düşünme ve akıl yürütme yöntemiyle bilgi üretir (el-Emed 'ale'l-ebed, s. 87-90).

Onun irade hürriyetine getirdiği yorum ve kullandığı metot, klasik kelâmın yaklaşımından çok farklıdır. *İnkâzül-beşer* adlı eserinde problemi felsefî izahlarla çözümlemeye çalışmış, sonuçta Mâtürîdîler gibi Cebriyye ile Mu'tezile arasında orta yolu savunmuştur.

Ahlâk ve siyasetle ilgili görüşlerine, *el-Emed 'ale'l-ebed* ve *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* yanında, yer yer *es-Sa'ade ve'l-is'ad* adlı eserinde de rastlanmaktadır. Son eser, Antik ve Helenistik dönemlerde yaşamış olan ünlü filozofların görüşleri ile eski İran, Hint ve İslâm düşünürlerinin ahlâk ve siyaset alanındaki fikirlerini fragmentler halinde nakletmesi açısından bir derleme görünümündeyse de filozof zaman zaman kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Eserde dikkati çeken husus, Âmirî'nin siyaset anlayışında Grek kültüründen ziyade İran kültürüne daha yakın görünmesidir. Onun dikkat çeken özelliklerinden biri de bir problemi tartışırken düşünce tarihinde klişeleşmiş örnekler yerine İslâm kültüründen örnek vermeyi tercih etmesidir.

İlk ve Ortaçağ felsefesinde önemli bir problem olan görme olayı konusunda *el-Ebşâr ve'l-mübşâr* adıyla bir eser kaleme alan Âmirî, gözün yapısından söz ederken bu hususta araştırmaya yapacaklara bazı tavsiyelerde bulunur ki bu tür bir ilim anlayışına Batı'da ancak XVII. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Ona göre diğer organlardan küçük olan gözün anatomisini inceleyecek kimse büyük baş hayvanları tercih etmeli, hayvan öldüğü anda vakit geçirmeden gözünü incelemeye almalı, bir de mümkün olduğunca bu işlem sıcak bir ortamda yapılmalıdır (a.g.e., s. 427). Bu durum onun tıp ve tabiat ilimlerini yakından takip ettiğinin bir işareti sayılabilir.

Eserleri. Otuza yakın eseri bulunan Âmirî, hayatının son yıllarında yazdığı *el-Emed 'ale'l-ebed*'in baş tarafında bunlardan on yedisinin adını zikrettikten sonra daha başka konulara dair kitapları, risâleleri, çeşitli sorulara verdiği cevapları bulunduğunu, mantık ve tabiat ilimleri hakkındaki eserler üzerine şerh ve tefsirler yazdığını, ayrıca emîrler ve devlet büyükleri adına Farsça olarak birçok eser kaleme aldığını söylemektedir (a.g.e., s. 56). Bunlardan sekiz tanesinin ilmî neşri yapılmış, fakat filozofun sistemi ve diğer eserleri üzerindeki çalışmalar henüz tamamlanmamıştır. Âmirî'nin eserleriyle ilgili olarak dikkati çeken bir husus da bunların adlarının iki veya daha fazla unsurdan meydana gelmiş olması ve bu unsurlar arasında seçici bulunmasıdır. 1. *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunan

eseri Rosenthal *The Excellence of Islam in Relation to Royal Authority* adıyla tanıtılmış ve sadece siyasetle ilgili kısmını İngilizce'ye tercüme ederek neşretmiştir (IQ, III, 46-52). Kitap Ahmed Abdülhamid el-Gurâb tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1967). 2. *el-Emed 'ale'l-ebed*\* (nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979). Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak üzere kaleme alınmış olup bu vesile ile filozofun nefis, ahlâk ve siyaset alanlarına ilişkin görüşlerinin yer aldığı felsefî bir eserdir. 3. *es-Sa'ade ve'l-is'ad*\* (faksimile olarak nşr. Müctebâ Mînovî, Wiesbaden 1957-1958). Ahlâk ve siyaset konularının işlendiği iki bölümden oluşan felsefî ve antolojik bir eser olup ilk bölümü büyük ölçüde Eflâtun ve Aristo'nun ahlâk görüşlerini, ikinci bölümü ise yine başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere antik ve Helenistik dönemin önde gelen filozoflarının siyasetle ilgili görüşlerini, eski İran ve Hint siyaset geleneğini, müslüman âlim ve düşünürlerinin görüşlerini ve yer yer müellifin kendi görüş ve değerlendirmelerini ihtiva eder. 4. *el-Fuşûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* (nşr. Sehbân Halîfât, Resâ'ilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtü-hü'l-felsefiyye içinde, Amman 1988, s. 363-379). 5. *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* (aynı eser içinde, s. 303-341). 6. *İnkâzül-beşer mine'l-cebri ve'l-kader* (aynı eser içinde, s. 249-271). 7. *el-Ebşâr ve'l-mübşâr* (aynı eser içinde, s. 411-437). 8. *Şerhu'l-makûlât*. Bazı kısımlarını Mübahat Türker "el-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar" adıyla yayımlamışsa da (*Araştırma Dergisi*, s. 65-75) Sehbân Halîfât daha otantik bir neşrini yapmıştır (*Resâ'ilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, s. 442-467). 9. *en-Nüsükül-'aklî ve't-taşavvufül-millî*. Bu esere ait bazı parçaları Sehbân Halîfât yayımlamıştır (aynı eser içinde, s. 476-487). 10. *Ecvibetü'l-mesâ'il elletî sü'ile 'anhâ bi'n-Nisâbûr*. 11. *Kitâbü'n-Nevâdir*. Bu son iki eser Osmaniye Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1411, 1412) kayıtlı olup yazıları okunamayacak derecede bozulmuştur (bk. Hans Daiber, s. 34). Bunlar dışında adlarını bizzat Âmirî'nin kaydettiği veya atıflarda bulunduğu eserleri de vardır: *Minhâcüd-dîn*, *Şerhu Kitâbi'n-Nefs*, *el-İbâne 'an ileli'd-diyâne*, *el-İtmâm li-fezâ'ili'l-enâm*, *el-Ebhâş 'ani'l-aḥdâs*, *el-İrşâd li-taḥḫîli'l-ütkâd*, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, *el-İlşâḥ ve'l-îzâḥ*, *et-Tebşîr li-evcûhi't-ta'bîr*, *Taḫṣîlül's-se-*



*lâme mine'l-huşri ve'l-ûsr, Fuşûl'ü't-te'eddüb ve uşûl'ü't-tehâbbüb, el-İnâye ve'd-dirâye, el-Fuşûl'ü'l-burhâniyye fi'l-mebâhiş'i-nefsânîyye.*

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *el-Fuşûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* (Resâ'ilü Ebî'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühül-felsefiyye içinde), s. 363-379; a.mlf., *et-Takrîr li-evcüh'il-takdîr* (a.e. içinde), s. 303-341; a.mlf., *el-Ebşâr ve'l-mübşâr* (a.e. içinde), s. 411-437; a.mlf., *İnkâz'ü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader* (a.e. içinde), s. 249-271; a.mlf., *Şerhu'l-makûlât* (a.e. içinde), s. 442-467; a.mlf., *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Kahire 1387/1967, s. 77-78; a.mlf., *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (nşr. Müctebâ Mînovî), Wiesbaden 1957-58; a.mlf., *el-Emed 'ale'l-ebed* (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 56, 87-90, 152-155; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahay 1979, s. 127-129; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn — Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1373/1953, I, 35-36, 222, 223; II, 15, 84, 86, 88; III, 94; a.mlf., *el-Mukâbesât* (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347, s. 60, 165, 202, 207, 301, 307, 309; a.mlf., *Ahlâku'l-vezîreyn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancîl), Dimaşk 1385/1965, s. 115, 130, 271-273, 344, 410, 411, 412, 446; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, Kahire 1333, II, 277; a.mlf., *el-Hikmetü'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 347-375; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Takî Dâniş-pejüh), Tahran 1364 hş., s. 645; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 374; a.mlf., *Mu'cemü'l-üdeba'*, III, 12-13; İbn Ebû Usaybia, *Üyûn'ü'l-enbâ* (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 458; H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, s. 233; a.mlf., "Amerî", *Elr.*, I, 932-933; Nâci Ma'rûf, *Urâbetü'l-'ulemâ' il-mensûbîn ile'l-büldânî'l-acemiyye fi'l-meşriki'l-İslâmî*, Bağdat 1974, I, 349; Sehbân Harîfât, *Resâ'ilü Ebî'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühül-felsefiyye* [Ebû'l-Hasan el-Âmirî], Amman 1988, Mukaddime, s. 69, 148-162; a.mlf., "el-Anâsır'ü'l-Eflâtûniyye el-muḥdeşe fi kitâbâtı Ebî'l-Hasan el-Âmirî", *Dirâsât*, XV/3, Amman 1988, s. 28-60; A. J. Arberry, "An Arabic Treatise on Politics", *IQ*, II (1955), s. 9-22; F. Rosenthal, "State and Religion According to Abu'l-Hasan al-Âmirî", a.e., III (1965), s. 42-52; Mohommed Arkoun, "La Conquete du Bonheur selon Abu'l-Hasan al-Âmirî", *St.I*, XXII (1965), s. 55-90; Mübahat Türker, "el-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar", *Araştırma Dergisi*, III, Ankara 1965, s. 65-75; Jean-Claude Vadet, "Une Défense Philosophique de la Sunna: les Manaqib el-İslâm d'al-Âmirî", *RÉI*, XLII (1974), s. 245-276; Müctebâ Mînovî, "Ez Hezâyin-i Türkiyye", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, IV/3, Tahran 1336 hş., s. 53-89; a.mlf., "Ebû'l-Hasan el-Âmirî", *UDMİ*, I, 771-777; Hans Daiber, "New Manuscript Findings from Indian Libraries", *Manuscripts of the Middle East*, sy. 1, Leiden 1986, s. 34; İsmail Hakkı İzmirli, "Âmirî", *İTA*, I, 424-425; E. K. Rowson, "al-Âmirî", *El<sup>2</sup> Suppl.* (İng.), s. 72-73.



MAHMUT KAYA

#### ÂMİRİ, Yahyâ b. Ebû Bekir

( يحيى بن أبى بكر العامرى )

Ebû Zekeriyâ İmâdüddîn  
Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî  
(ö. 893/1488)

Yemenli muhaddis, fakih ve tarihçi.

816'da (1413) Yemen'in Haraz nahiyesinde doğdu. Ebû'l-Feth el-Merâgî, Ali b. İbrâhim en-Nahvî, Muhammed b. Ebû'l-Gays el-Kirmânî, Hâfız b. Fehd el-Mekkî ve babasından fıkıh, hadis, tarih ve tıp öğrenimi gördü. Çeşitli sahalarda eser veren müellif devrinde Yemen'in önde gelen âlimlerindendi. Haraz'da vefat etti.

Eserleri. 1. *er-Riyâz'ü'l-müstetâbe* \* *fi ma'rifeti men revâ fi's-şahîḥayn mine's-şahâbe*. Rivayet ettikleri hadisler *Şahîḥ-i Buḥârî* ile *Şahîḥ-i Müslim*'de yer alan ashap hakkında bilgi veren eser ilk defa Ömer Ebû Hacele tarafından yayımlanmıştır (Bhopal 1303). Eser daha sonra da basılmıştır (Katar 1400). 2. *Behcetü'l-meḥâfil ve buḡyetü'l-emâsil fi telḥîs's-siyer ve'l-mu'cizat ve's-şemâ'il*. Müellifin 855'te (1451) tamamladığı siyer ve fikhî meselelere dair olan bu eser Cemâleddin Muhammed el-Eşhar el-Yemenî'nin şerhiyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Mısır 1330). 3. *Gurbâlüz-zamân*. Hicretten itibaren VII. yüzyılın ortalarına kadar meydana gelen olayları ihtiva eder. 4. *Beyânü'l-i'tikâd ve mâ yekşûru ileyhi ihtiyâc'ü'l-'ibâd*. Kelâmıla ilgili olan bu eserde akaid meseleleriyle küfür ve irtidadi gerektiren sözler (elfâz-ı küfür) üzerinde durulmaktadır (Süleymaniye Ktp., Mihrîşah, nr. 439/8; Kayserî Râşid Efendi Ktp., nr. 11209/2). Diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-'Uded fîmâ lâ yestaḡnî 'anhû aḥad* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 949), *et-Tuḥfetü'l-câmi'a li'l-müfredâtî't-ḥibbi'n-nâfi'a*, *Vesiletü't-tâlib ilâ neyilî-meṭâlib*, *Buḡyetü'l-merâm fi sîreti seyyidi'l-enâm*.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, X, 224; *Keşfü'z-zunûn*, s. 258; Şevkânî, *el-Bedr'ü't-tâlib*, II, 327; Serkis, *Mu'cem*, II, 1261; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 225-226; İzhâhu'l-meknân, I, 203; II, 96; Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 168; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XIII, 187-188; *el-Kâmûs'ü'l-İslâmî*, II, 62-63; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetâbe*, s. 207-208; Münecid, *Mu'cem*, IV, 109; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 286; Eymen Fuâd Seyyid, *Meşâdiru târîhi'l-Yemen fi'l-'aşri'l-İslâmî*, Kahire 1974, s. 185; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-feḥâris*, II, 1131; Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul 1989, s. 120-121.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

#### ÂMİRİLER

( بنو عامر )

1021-1094 yılları arasında  
Belensiye'de (Valencia) hüküm süren  
bir İslâm hânedanı.

III. Abdurrahman'ın ölümünden (961) sonra başa geçen Endülüs Emevî halifelerinin hiçbirisi onun siyasetini takip edemedi. Bu yüzden devlet gittikçe zayıfladı ve büyük bir sarsıntı geçirdi. Ancak, meşhur vezir ve kumandan Mansûr b. Ebû Âmir'in gayretleriyle ülkede devlet otoritesi yeniden sağlandı. Onun 1002 yılında Kastilya (Castilla) seferinden dönerken ölümü üzerine yerine sırasıyla iki oğlu Abdülmelik el-Muzaffer (1002-1008) ile Abdurrahman (1008-1009) geçtiler ve Endülüs'te iktidarı ellerinde tutmaya devam ettiler. Özellikle Abdurrahman kendisini Halife Hişâm'a vâliyaht tayin ettirip hutbelerde adını zikrettirecek kadar ileri gitti. Ancak onun kararsız tutum ve davranışları Âmirî ailesini kötü bir âkibete sürükledi. Abdurrahman'ın hristiyan müttefiki Garcia Gómez ile birlikte Kurtuba üzerine yürüdüğü sırada öldürülmesiyle Âmirîler sadece iktidarı kaybetmekle kalmamışlar, aynı zamanda korkunç bir katliama da uğramışlardır. Bu sırada pek çoğu öldürülmüş, kurtulabilenler ise Endülüs'ün doğu sahillerine kaçarak oralarda varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Katliam sırasında Tûcîbî Emîri Münzir b. Yahyâ'nın Sarakusta'daki (Saragossa) sarayına sığınmış olan Abdülazîz b. Abdurrahman halkın isteği üzerine gittiği Belensiye'de büyük bir kalabalık tarafından karşılanarak dedesi gibi Mansûr unvanıyla hükümdar ilân edildi ve böylece sayıları yirmi üçü bulan mülûk'üt-tavâiftten biri olan Âmirîler hânedanı kurulmuş oldu (411/1021).

Abdülazîz o sırada Kurtuba'ya hâkim olan Hammûdîler'in hâkimiyetini tanıdı ve Kâsım b. Hammûd tarafından kendisine Zü's-sâbikateyn ve Mü'temin lakapları verildi. İspanya'da hüküm süren hristiyan krallıklarıyla da barış antlaşmaları imzalayan Abdülazîz devrinde Belensiye sakin ve huzurlu günler geçirdi. Onun 1060'ta ölümü üzerine yerine genç yaştaki oğlu Nizâmüddeve Abdülmelik el-Muzaffer geçti. Devlet işleri babasının veziri Ebû Bekir b. Abdülazîz tarafından yürütüldü. Bir müddet sonra Kastilya Kralı I. Ferdinand Belensiye'ye sal-