

konularda büyük oranda onun eserlerini temel aldığı, hatta ezberlediğini, eserlerinin çokluğu sebebiyle dedesinden daha çok tanındığını kaydeder. Yine Şemmâhî'nin Ebû Zekeriyâ döneminde yaşayan âlimleri "Ebû Zekeriyâ'nın çağdaşları" şeklinde nitelendirmesi (*Kitâbü's-Siyer*, II, 180-182), onun yaşadığı döneme damgasını vuracak derecede tanınmış bir âlim olduğunu göstermektedir. Fıkıhın hemen her alanında eser veren Cenâvünî'nin hangi konuda olursa olsun kendisine sorulan sorulara cevap verdiği kaydedilmektedir. Cenâvünî ilmi faaliyetleriyle, Cebelinfüse bölgesinde İbâzîliğin yeniden canlandırılmasına büyük katkılarda bulunan ve Ebû'l-Abbas el-Fursattâî ile (ö. 504/1110) birlikte Doğu (Uman ve Hadramut) İbâzî fıkıh ekolüne paralel olarak Mağrib'de bir İbâzî fıkıh ekolünün gelişmesini sağlayan önemli bir şahsiyet kabul edilir (*The Encyclopaedia of Islam Three*, fas. 2, s. 161).

**Eserleri. 1. Kitâbü'l-Vaz'**. Müellifin en önemli eseri olup *Kitâbü'l-Lüma'* olarak da bilinir. Yedi bölümden oluşan eser akaidle başlayıp tahâret, namaz, oruç, zekât, hac ve yeminlerle sona erer. Muhaşşî lakabıyla tanınan Muhammed b. Ömer Ebû Sitte el-Kasbî eser üzerine bir hâşiye yazmış, Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş ise kitabı ihtisar etmiş, çağdaş İbâzî âlimlerinden Saïd b. Halef el-Harûsî de eseri *Qavâ'idü's-Şer' fi nazmi Kitâbi'l-Vaz'* adıyla nazma çekmiştir (Maskat 1983, 2007). İlk defa Ebû Sitte el-Kasbî'nin hâşiyesiyle birlikte basılan eseri (litograf, Kahire 1305) daha sonra Ebû İshak İbrâhim Eттаfeyyîş *Kitâbü'l-Vaz' muhtaşar fi'l-uşûl ve'l-fıkh* adıyla neşretmiş (Kahire 1381) ve bu neşir defalarca basılmıştır (Tunus 1986; Maskat, ts.). Ersilia Francesca eserin zekâtla ilgili bölümü üzerine çalışmış ve bu bölümü İtalyanca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). **2. Kitâbü's-Şeyh Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Cenâvünî**. Kaynaklarda ismi geçmeyen eserin "eş-Şiyâm (eş-Şavm)", "en-Nikâh ve't-ṭalâk", "el-Veşâyâ", "el-Kazâ", "el-İcârât", "Bey'us-selef" ve "er-Rehn" başlıklı yedi bölümden meydana geldiği belirtilmektedir (Motylinski, *Bulletin*, III, 22). Eserin bölümlerinden her biri müstakil bir kitap görünümünü arzeder. Nitekim eserin nikâhla ilgili bölümünü gören Şemmâhî bunu müstakil bir eser olarak kabul etmiştir. Ancak yazmalara düşülen kayıtlar bunların tek bir eserin bölümleri olduğunu göstermektedir. Öte yandan kitabın bölümlerine ait bir kısım yazmalardaki kayıtlardan bazı kaynaklarda *Divânü Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr* adıyla

zikredilen eserin de (Şemmâhî, II, 199) aynı eser olduğu anlaşılmaktadır. Kitabın özellikle nikâh ve talâkla ilgili bölümü İbâzîler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu bölüm, günümüz Cezayir İbâzîleri'nin fikhî konularda temel metinleri olan Abdülazîz es-Semîni'nin (ö. 1223/1808) *Kitâbü'n-Nîl ve şifâ'u'l-'alil* adlı eserinin nikâhla ilgili bölümünün de kaynağıdır. Ebû Sitte el-Kasbî'nin üzerine hâşiye yazdığı bölüm ilk defa bu hâşiyeyle birlikte yayımlanmış (litograf, Kahire, ts.), daha sonra *Kitâbü'n-Nikâh* adıyla müstakil olarak Süleyman Ahmed Avnullah ve Muhammed Sâmi Zağdûd tarafından neşredilmiştir (Kahire 1396). Eserin oruca dair bölümü önce *Kitâbü's-Şiyâm* başlığıyla basılmış (litograf, Kahire 1310), ardından Süleyman b. Mûsâ el-Cenâvünî ve Ali Sâlim Allûş tarafından *Kitâbü's-Şavm* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1393/1973). **3. Kitâbü'l-Ahkâm**. Esas itibarıyla muâmelâta dair hükümleri içeren bir eserdir. Ayrıca emir bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker, yargılama esasları (âdâbü'l-kazâ) ve şahitlik konularında bilgi içerir. İbâzî âlimlerinden Ebû Sitte el-Kasbî ve Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed el-Mus'abî eser üzerine birer hâşiye yazmış, kitap Ahmed Kerrûm ve Ahmed Bâzeyn tarafından bu hâşiyelerle birlikte neşredilmiştir (Gardâye 1999). **4. 'Akhîdetü't-tevhîd**. İbâzî akidesine dair bu metin *'Akhîdetü Nefûse* olarak da bilinir. Pierre Cuperly, Cenâvünî'nin akidesinin iki versiyonu bulunduğunu, bunlardan birinin *Kitâbü'l-Vaz'*ın başındaki "et-Tevhîd", diğerinin ise ilkinden biraz daha farklı olan müstakil bir akaid metni olduğunu söyler. Ancak literatürde *'Akhîdetü't-tevhîd* ve *'Akhîdetü Nefûse* adları ikisi için de kullanılır. *Kitâbü'l-Vaz'*ın Ebû Sitte hâşiyesiyle birlikte basılmış ilk metni üzerinde çalışan Roberto Rubinacci bu metni Ebû Hafs İbn Cemî'nin *Muḥaddimetü't-tevhîd* adlı risâlesiyle karşılaştırmış ve İtalyanca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). İkinci metin üzerinde çalışma yapan ve metni yine İbn Cemî'nin akaid risâlesiyle mukayese eden Pierre Cuperly ise 1325'te (1907) bir risâle içinde basıldığını söylediği metni yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.). Ayrıca bazı İbâzî âlimlerinin kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevaplarla birlikte Cenâvünî'ye sorulan sorulara onun verdiği cevapları içeren *Ecvibe ve mesâ'il 'adide li'l-meşâ'ih* adlı bir eser bulunmaktadır (Cerbe, Mektebetü'l-Bârûnî, nr. 562.162). Öte yandan Cenâvünî'nin Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî'nin (ö. 180/796 [?]) *el-Câmi' u's-şahîh* adlı müsnedinin Ebû Ya'kûb el-Vercelânî tarafından düzenlenmiş şekli

olan *et-Tertîb* üzerine bir hâşiye yazdığı söylenirse de (*Encyclopaedia Islamica*, II, 767) Vercelânî'nin ölüm tarihi göz önüne alındığında bunun mümkün olmadığı görülür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Zekeriyâ el-Cenâvünî, *Kitâbü'l-Vaz'* (nşr. Ebû İshak İbrâhim Eттаfeyyîş), Tunus 1986, neşredenin girişi, s. 3-16; Ceytâli, *Qanâṭirü'l-hayrât*, Maskat 1409/1989, I, 65; Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-muntekâh*, Kahire 1302, s. 219; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer* (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî), Maskat 1407/1987, II, 28, 178-179, 180-182, 199, 215; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 692; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye fi mekîbi'l-târîh*, Kahire 1414/1993, II, 93-95; Saïd b. Yûsuf el-Bârûnî, *Fihrisü maḥṭûṭâti Mektebeti'l-Bârûnî*, Tunus 1998, s. 84, 86, 92-97; Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî v.dğr., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*, Beyrut 1420/2000, II, 389, 390, 456; Ali Ekber Ziyâî, *Mu'cemü meşâdiri'l-İbâziyye*, Tahran 1424/2003, s. 117-118, 239, 243, 244, 386, 454-455, 456; Martin H. Custers, *Bibliyügrafiya'l-İbâziyye* (trc. Muhammed Ümâdî - Hadice Keîrî), Maskat 1433/2012, I, 354-370; A. de Calassanti Motylinski, "Bibliographie du Mzab", *Bulletin de correspondance africaine*, III, Alger 1885, s. 15-72; a.mlf., "Ebû Zekeriyâ", *JA*, IV, 61; a.mlf. - T. Lewicki, "Abû Zakariyyâ' al-Djanâwuni", *EP* (Ing.), I, 166-167; R. Basset, "Les sanctuaries du Djebel Nefousa", *JA*, XIII (1899), s. 423-470; R. Rubinacci, "La professione di fede di al-Gannawuni", *Annali*, XIV, Napoli 1964, s. 553-595; J. van Ess, "Untersuchungen zu einigen ibaditischen Handschriften", *ZDMG*, CXXVI (1976), s. 24-63; P. Cuperly, "Une profession de foi ibâdite: La profession de foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn al-Hayr Ibn Abî l-Hayr al-Gannâwuni", *BEO*, XXXII-XXXIII (1980-81), s. 21-54; E. Francesca, "L'elemosina rituale secondo gli ibâditi", *Studi magrebini*, XIX, Napoli 1987, s. 1-64; Ahmed Pâketçi, "Ebû Zekeriyâ Cenâvünî", *DMBİ*, V, 494-495; a.mlf., "Abû Zakariyyâ al-Janâwuni", *Encyclopaedia Islamica*, London 2009, II, 766-768; Abdurrahman al-Salimi, "al-Jannâwuni, Abû Zakariyyâ", *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2008, fas. 2, s. 161-162; Muhammed İsâ Mûsâ, "el-Cenâvünî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr", *Mu.AU*, V, 465-466.



ORHAN ŞENER KOLOĞLU

**EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid**

(نصر حامد أبو زيد)

(1943-2010)

**Mısırlı ilim ve fikir adamı.**

10 Temmuz 1943 tarihinde Mısır'ın Tanta vilâyetine bağlı Kuhâfe köyünde doğdu. Erken yaşta Kur'an'ı ezberledi. İlköğrenimin ardından orta öğrenime devam ettiği yıllarda İhvân-ı Müslimîn'in Tanta Şubesi gençlik kolu üyesi olarak bazı faaliyetlere katıldı; bu sırada Seyyid Kutub'u okumaya ve ondan etkilenmeye başladı. Daha sonra teknik liseye kaydoldu ve 1960'ta telekomünikasyon bölümünü bitirdi. Ekim



Nasr Hâmid  
Ebû Zeyd

1957'de babasının vefatı üzerine ailenin en büyük erkek çocuğu olarak çalışmak zorunda kaldı. Şubat 1961'de Kahire Polis Telsiz Servisi'nde telsiz teknikeri oldu. 1972'ye kadar sürdürdüğü bu görevi esnasında Mısır'ın her tarafını dolaşıp toplumu tanıma imkânı buldu.

1968'de dışarıdan sınavlara katılarak normal lise diploması aldı, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'ne girdi ve 1972'de mezun oldu. Aynı yıl kendi fakültesinde okutman olarak göreve başladı. 1976'da *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir: Dirâse fî қақıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳur'ân inde'l-Mu'tezile* başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin sağladığı bursla 1978-1979'da Pennsylvania Üniversitesinde çalışmalarda bulundu. 1981'de *Dirâse fî te'vîli'l-Ḳur'ân inde Muḥyiddîn İbn 'Arabî* isimli teziyle doktor unvanı aldı, 1987'de doçent oldu. 1985-1989 yıllarında Japonya'nın Osaka Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1982'de Abdülazîz el-Ehvânî İnsan Bilimleri ödülüne lâyık görüldü, 1993'te de Tunus devlet başkanı tarafından Cumhuriyet Yararlılık nişanı ile ödüllendirildi. 9 Mayıs 1992'de Kahire Üniversitesi'ne profesörlük için başvurunca *Naḳdû'l-ḥıṭâbi'd-dînî* adlı çalışmasındaki fikirleri yüzünden hakkında tartışmalar çıktı ve mürted olduğu iddia edildi. Profesörlük dosyasını değerlendiren jüri üyelerinden Ali Mekki ve Avni Abdürraûf olumlu, Abdüssabûr Şâhin ise olumsuz rapor verdi. Üniversite senatosu kurallara aykırı biçimde Şâhin'in olumsuz raporuna itibar etti. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri Abdüssabûr Şâhin'in raporunun bilimsel kriterlere uymadığı, dolayısıyla Ebû Zeyd'e profesörlük unvanı verilmesi gerektiği yönünde tavsiye kararı aldıysa da 18 Mart 1993'te toplanan üniversite senatosu önceki olumsuz kararında ısrar etti. Bu kararın altında daha önce olumlu rapor veren iki profesörün imzasının da bulunması olayın tam bir sansasyona dönüşmesine yol açtı. Böyle bir kararın

çıkmasında Abdüssabûr Şâhin'in büyük etkisi oldu. Zira Şâhin, konuyu Kahire'nin merkezî camilerinde verdiği cuma vaazlarında ele almış, Ebû Zeyd'i ateistlik ve komünistlikle suçlamış, ona arka çıkanları da komünistlikle itham etmiştir. Bu husus medyaya da yansımış, mesele karikatürlerle konu olmuştur. 1995'te hakkında mürted hükmü verilince buna bağlı olarak Ebû Zeyd'in evlilik akdininin feshine, kendisi gibi akademisyen olan eşi İbtihâl Yûnus'tan ayrılmasına hükmeden bir yargı kararı çıktı. Ülke içinden ve ülke dışından tepkiler yağmasına rağmen karar değiştirilmedi. Bunun üzerine Ebû Zeyd 1996'da eşiyile birlikte önce Madrid'e, üç ay sonra da davet edildiği Hollanda'ya gidip Leiden'e yerleşti ve akademik hayatına Leiden Üniversitesi'nde devam etti. Endonezya ziyareti esnasında âniden hastalanması üzerine ülkesine getirilerek Kahire'de hastahaneye yatırıldı. 5 Temmuz 2010 tarihinde burada öldü ve doğum yeri Kuhâfe'de defnedildi.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd çocukluğundan itibaren edebiyata ilgi duymuştur. Mustafa Lutfi el-Menfelûtî'nin Fransız edebiyatından yaptığı çeviriler, Corci Zeydân'ın tarihî romanları, Yûsuf es-Sibâi, İhsan Abdülkuddûs, Necîb Mahfûz gibi yazarların romanları edebiyatla tanışmasını sağlamış; Ali Mahmûd Tâhâ, Cibrân Halîl Cibrân, Ebû'l-Kâsım eş-Şâbbî gibi romantik şairlerin edebî ürünleri şiir bilgisi ve zevkinin gelişmesinde etkili olmuştur. Gençlik yıllarında çok sayıda şiir ve kısa hikâye yazmış, üniversite yıllarında bu yönde ödüller almıştır. Edebiyata olan ilgisi çalışma hayatı boyunca devam etmiştir. Hür Subaylar hareketinin her şehirde kurduğu kültür saraylarının Mahalletül-kubrâ şehrindeki şubesinde Marksistler, müslüman kardeşler ve varoluşçular gibi farklı dünya görüşlerine sahip kimseler edebiyat etrafında birleşen bir grup içinde edebî faaliyetlerde bulunmuş, şiirler ve kısa hikâyeler kaleme almıştır. Daha sonra fikrî konulara yönelen Ebû Zeyd bu çerçevede Abbas M. el-Akkâd, Tâhâ Hüseyin, Hâlid Muhammed Hâlid, Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub'un eserlerini okumuştur. Üniversite yıllarında en çok Marksist Abdülmün'im Telîme ile klasik Arap edebiyatını çağdaş yöntem ve bakış açısıyla incelemedeki çalışmalarıyla tanınan Câbir Usfûr'dan etkilenmiştir. Ebû Zeyd'in okumaları onda bir taraftan sosyalist-Marksist düşüncelerin doğmasına yol açarken diğer taraftan edebî tahlil yöntemine ilgi duymasını sağlamış, bu ilgisi üniversite

yıllarında Emîn el-Hûlî'nin çalışmalarının tesiriyle daha da kuvvetlenmiştir. Onun fikrî alt yapısının oluşmasında bu okumaların çok büyük etkisi olmuş, dinî düşünceleri de bu doğrultuda şekillenmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasında edebî inceleme yöntemine bağlı kalması, olgu ve kültürü referans alması bu etkinin bir göstergesidir.

Ebû Zeyd'in ilk çalışmalarında akademik kaygılar öndedir. Bu çalışmalarında daha ziyade te'vil, dil ve belâgat konularıyla hermenötik (yorum) ve semiyotik gibi çağdaş yorum-bilim kuramları üzerinde durmuştur. 1990'lı yılların başından itibaren daha eleştirel ve siyasal yönü öne çıkan makale ve kitaplar kaleme almaya başlamış, bu yazılarında çağdaş dinî söylemin ve onun geleneksel temellerinin eleştirisine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki yazılarında ideolojik bir karakterin hâkim olduğu söylenebilir. Ebû Zeyd, Mısır'da siyasal İslâmcılar ile yenileşme ve çağdaşlaşma yanlısı gruplar arasındaki mücadelede ikincilerin safında yer almış, entelektüel etkinliklerini siyasal İslâmcı ve Selefi hareketlerin Kur'an'ın ruhuna aykırı, yanlış ve tehlikeli olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Dindarlığın zayıflamasını bir felâket olarak değerlendirmiş, dinin kurum kaybetmesinin kendisine acı verdiğini söylemiş (*İslam'la Bir Yaşam*, s. 55-56), Kur'an'ı doğru anlamının şartlarını inceleyen önce geleneğin eleştirel-bilimsel bir bakışla temelden ele alınmasının gereğine inanmış, bu sebeple işe Kur'an nassı ile başlamıştır. Ona göre geçmişte ve günümüzde dinî söylemdeki sorun, Kur'an'a hatalı yaklaşımdan ve yanlış bir Kur'an tasavvurunu esas almaktan kaynaklanmaktadır. Bu düşüncelerden hareketle Kur'an hitabının tabiatını tahlile koyulmuş ve Kur'an'a Arap diline dönüşmüş şekliyle beşerî bir metin gibi yaklaşmıştır. Ebû Zeyd'e göre Kur'an lugavî bir metindir ve metinlerin teşekkülünü sağlayan genel kuralları sonuna kadar tüketmesi dışında diğer metinlerle arasında bir fark yoktur. Bu durum Kur'an'ın anlamını ve delâletini tesbitte, edebî metinlerin oluşum özelliklerini ve delâleti / anlamı üretmede başvurulan enstrümanları esas almayı gerekli kılmaktadır (edebî inceleme). Geçmişte başta Abdülkâhir el-Cürçânî olmak üzere dil, belâgat ve kelâm âlimleri i'câz konusunu ele alırken Kur'an'da lugavî bir metin olarak yaklaşmışlardır. Bu yönüyle bütün lugavî metinler gibi Kur'an da hitap ettiği kültürle karşılıklı etkileşim içerisinde vücut bulmuştur. Zira Kur'an bir taraftan



olgunun verilerini esas almış, diğer taraftan olguya yeni bir biçim vermiş, olguyu kendi hedefleri doğrultusunda şekillendirmiştir. Meselâ Kur'an'da, vahiy konusunun Câhiliye Arapları tarafından kabul edilmesini sağlamak için Câhiliye toplumdaki hâkim inançlardan biri olan kehanet olgusunun esas alındığı görülür. Nitekim Kur'an, bir taraftan vahiy ile kehanet arasında kurduğu benzerlik üzerinden vahyin kabulünü sağlamış, diğer taraftan ikisi arasındaki farka işaret ederek meseleyi kendi cephesinden yeniden biçimlendirmiştir. Kur'an'ın İbrâhim dinine çağrıda bulunması da o tarihte toplumda görülen İbrâhim dinine yönelişin bir sonucudur. Zira İslâm öncesi dönemde Hanîfler, İbrâhim dinine yönelme eğilimi içindeydiler ve bu yönelişin bir neticesi olarak İbrâhimî dinin arayışı içine girmişlerdi. Çünkü Arap birliğini tesis edecek yegâne şeyin İbrâhim dini etrafında birleşmek olduğunu düşünüyorlardı. Hz. Muhammed de risâlet öncesinde hanîf olduğundan onun zihni de bu türden sorunlarla meşguldü. İslâm vahyinin İbrâhim dinine çağrıda bulunması bu aktüel durumun bir yansımasıdır. Dolayısıyla Ebû Zeyd'e göre Kur'an'ın konu edindiği her şey kültürde temelleri veya öncü belirtileri bulunan, nâzil olduğu dönemin kültürel ve aklî düzeyini yansıtan bir tasavvura dayanmaktadır.

Ahkâm ve yasama alanlarında da Ebû Zeyd geleneksel anlayışla çatışan fikirler ileri sürmüştür. Meselâ Kur'an'ın "şûra"yı söz konusu etmesi şûranın fiilen uygulandığı kabile merkezli bir hususu anlatmaktan ibarettir ve belli bir yönetim sistemini yerleştirmeye dönük değildir. Kur'an bütün hukukî düzenlemelerinde mevcut şartları dikkate almış, bu sebeple şartların elverişli olması halinde nihaî hükmü yürürlüğe koyma yoluna giderken meselâ kölelik, miras, çok eşlilik gibi kökleşmiş meselelerde içinde bulunulan şartlar gereği, hedeflenen değişimi tamamlamak yerine değişimin yönünü tesbite imkân verecek göndermelerde (meskût anh) bulunmakla yetinmiştir. Dolayısıyla ictihad faaliyetlerinde Kur'an'ın işaret ettiği bu hedef esas alınmalı ve onu tahakkuk ettirmeye yönelik yasal düzenlemelere gidilmelidir. Bunun için de Kur'an nasları evvelâ kendi tarihî bağlamlarında yorumlanmalı, böylece tarihî mâna tesbit edilmeli, daha sonra nasın tarihsel bağlamına dayalı olarak elde edilen bu anlam esas alınıp nasın önce dilde, ardından kültür ve olguda gerçekleştirmiş olduğu hareketin yönünü ve ölçütünü ifade eden hedefin

belirlenmesine geçilmelidir. Böylece nasın öze ait olmayan geçici/tarihî yönleriyle esas unsurları tesbit edilmeli, daha sonra tarihî unsurlar atlanarak esas unsurlar şimdiki tarihsel-toplumsal koşullara göre yeniden belirlenmelidir. Tarihsel olanla sürekli olan arasında ayırım yapılmaması ve bütün metinlerin lafzî anlamlarına takılıp kalınması, tarih dışı kalmış olan eski olgunun telakki ve kabullerini bütün tarihe hâkim kılmak anlamına gelecektir. Tarihsel olanla sürekli olan arasında böyle bir ayırma gidildiğinde meselâ Kur'an tarafından belirlenen hadlerin Kur'an'ın bir maksadı ve hedefi değil bu maksada götüren bir vesile ve bir araç olduğu görülecektir. Ebû Zeyd'e göre VII. asır kültürüne ve olgusuna olan bağlılık, Kur'an'ın yalnızca o asra hitap ettiğini ve sonraki asırlara bir şey söyleme gücü taşımadığını ifade etmez. Aksine dilsel bir metin olması Kur'an'ı sonraki dönemlere hitap etmeye de elverişli kılmaktadır. Kur'an metni, insanî bir düzeyde tarihin ve kültürün içinde akılcı bir anlayışla ve literalist olmayan bir yaklaşımla ele alınmalı, Kur'an'ı tarih üstü bir metin şeklinde gaybî bir yaklaşımla ve rivayet temelli olarak açıklayan literalist yaklaşımdan uzak durulmalıdır.

Geçmişte Mu'tezile Kur'an'ı bu şekilde tarihle, olgu ve kültürle irtibatlı biçimde ve literalist olmayan bir bakışla ele almayı başarmıştır. Çünkü Mu'tezile'nin kelâm telakkisi buna imkân vermekteydi. Nitekim bu telakkide "kelâm" Allah'ın zâtî bir sıfatı olarak görülmemekte, tarihsel olan evrenle irtibatlı ilâhî fiillerden biri olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla Mu'tezile Kur'an'a tarihle, olgu ve kültürle irtibatlı bir nas olarak yaklaşmış ve merkeze muhatap olan insanî koymuştur. Fakat bu görüş sürdürülemezdir. Zira önce İmam Şâfiî, sünneti Kur'an'la aynı derecede bir nas olarak ele almakla kalmayıp sünnetin kapsamına âdetleri, icmâi ve kıyası da katarak dinî nasların alanını alabildiğine genişletmiştir. Bu durumun kaçınılmaz sonucu insanın etkinliğini ortadan kaldırmak ve aklın alanını iyice daraltmak olmuştur. Şâfiî'nin bu yaklaşımı nasların otoritesine dayanma, böylece sabit ve yerleşik olanı muhafaza etme şeklindeki bir telakkinin gelişmesine yol açmıştır. Bu görüşü daha sonra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî geliştirerek bir sisteme dönüştürmüştür. Eş'arî'nin düşünce sisteminde kelâm Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olarak değerlendirildiğinden nasın tarih ve olguya olan irtibatı kesilmiştir. Böylece Kur'an'a yaklaşımda literal, rivayetçi bir bakış egemen olmaya

başlamış, bu arada mitolojik tasavvurlar varlık kazanmıştır. Gazzâlî de bu görüşe devamlılığını sağlayacak felsefi-ahlâkî boyutlar kazandırmıştır. Bütün bunlara sūfî düşünce modelinin hâkimiyeti eklince Kur'an'ı anlama çabaları örselenmiş, Kur'an kendisine saygı duyulan bir zîynet eşyasına dönüşmüştür. Bu dönüşümün yaşanmasında siyasal gelişmelerin etkisi de büyük olmuştur. Siyasal otoritenin Sūnnî-fikhî düşünceyi desteklemesi onu hâkim düşünce modeli haline getirmiştir. İslâm dünyasına Selçuklu ve Osmanlı gibi Arap olmayan unsurların egemen olmasıyla birlikte Kur'an'ın mâruz kaldığı bu fonksiyonel sapma daha da keskinleşmiştir.

Günümüzde İslâmcı söylem de bu paradigmaya bağlı kalmakta, dolayısıyla Kur'an'ı diğer lafzî metinlerden tamamıyla ayrı tutmakta ve onu tarih üstü bir metin olarak tasavvur etmektedir. Ebû Zeyd, bu tarz bir tasavvurun İslâmcı söylemi pek çok konuda hatalı izahlara sevkettiğini ileri sürmektedir. Çünkü bu yaklaşımda metinlerin bağlam düzeyleri dikkate alınmamaktadır. Kur'an'a her türlü anlamın yüklenmesine imkân veren bu anlayışa göre yapılacak mâna takdirleri keyfî yorum olacaktır. İslâmcı söylemin Kur'an'ın hayatın bütün alanlarını kuşattığı şeklindeki görüşü bağlam düzeylerini ihlâl etmenin bir sonucudur. Zira bu söylemde dinî metinler kültürel ve sosyal bağlamlarından koparılmakta, böyle olunca da hayatın bütününü kuşatıcı bir referansa dönüşmektedir. Bu durumda beşerî tecrübenin bütün alanları meşruiyetlerini dinî naslardan alamamaları halinde meşruiyet kaybına uğramakta ve toplumsal bellek kültürü kapsayamaz duruma gelmektedir. Her alanda ve bütün problemlerin çözümünde İslâmî metinlerin referans alınması toplum birliğinin zedelenmesine yol açacaktır. Çünkü dinî metinlerin yaşanan olgudan kopuk olarak esas alınması ideolojik yorumları ve çatışmaları besleyecektir. Azınlıklar da iman etmedikleri bir dini referans alan kuralları kabul etmeyecek, bu da sosyal ayrışmaları güçlendirecektir. Bu sebeple kanun çıkarma araçları sayısal üstünlük gibi medenî ve laik enstrümanlar olmalıdır. Sonuçta Ebû Zeyd Kur'an'ın tabiatı, onu anlamada nasıl bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği yönündeki açıklamalarından İslâmcı söylemin eleştirisine, oradan da yenilikçi laik yaklaşımı güçlendirmeye yol bulmaktadır.

Ebû Zeyd'in Hollanda'ya göç etmek durumunda kalması tenkit ettiği İslâmcı

kanadın onun aleyhine giriştiği kampanyanın bir sonucudur. Zira Ebû Zeyd, gelecekteki İslâmcı söylemi ve bu söylemin dayanaklarını her fırsatta eleştiriyordu. Onlara karşı bazı çalışmalarında son derece siyasal, ideolojik, cüretkâr bir dil ve üslup kullanmıştır. Bu tavrı yüzünden İslâmcı kanat tarafından hedef haline getirilmiş, özellikle nas-olgu ilişkisini vurgularken, “Kur’an kültürel bir üründür” şeklinde maksadını aşan ifadelerinin -ne demek istediğine bakılmadan- küfür anlamına geldiği iddia edilmiştir. Bu süreçte Ebû Zeyd de hakkındaki iddiaları ve suçlamaları reddetmeye, düşüncelerini savunmaya yönelik yazılar kaleme almıştır. Ona göre hakkındaki suçlamaların esas sebebi, İslâmcı kanada mensup bazı âlimlerin çeşitli şirketlerle iş birliği yaparak onların gayri meşrû uygulamalarını İslâmî gibi göstermek suretiyle halkı yanıltıklarını, bu yolla da maddî menfaat elde ettiklerini kendisinin açığa çıkarmış olmasıdır.

**Eserleri.** 1. *el-İtticâhü'l-‘aqlî fi't-tefsîr: Dirâse fî kaçıyyeti'l-mecâz fi'l-‘Kur’ân inde'l-Mu‘tezile* (Beyrut 1982, 1983, 1996). Yüksek lisans tezidir. Müellif bu çalışmasında Mu‘tezile'nin bilgi kuramını ve yorum anlayışını, Kur'an'ın yorumlanmasında mecazî araç olarak kullanmasını incelemiş, böylece derinlemesine tanıma imkânı bulduğu Mu‘tezilî düşünce onun beslendiği ana kaynak olmuştur. 2. *Fel-sefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-‘Kur’ân inde Muhyiddîn İbn ‘Arabî* (Beyrut 1983). Doktora tezi olan eserde Ebû Zeyd, İslâmî düşüncenin bir cephesini oluşturmuş irfanî anlayışın epistemolojisini ve yorum nazariyesini İbnü'l-Arabî örneğinden hareketle tahlile çalışmış, özelde İbnü'l-Arabî'nin, genelde ise mutasavvıfların Kur'an nasının anlam ve delâletini daha geniş ufuklara açtıklarını ve nasın mâna zenginliğini ortaya koyduklarını ifade etmiştir. 3. *Meihûmü'n-naş: Dirâse fî ‘ulûmi'l-‘Kur’ân* (Beyrut 1987). Müellif, geleneğe yönelik bilimsel bir zihniyetin geliştirilebilmesi için yapılması gereken ilk işin geleneğin kaynağı olan dinî nasları ele almak olduğu düşüncesinden hareketle kaleme aldığı bu çalışmasında ilâhî hitabı sağlıklı bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerine odaklanmış, bir taraftan ilâhî hitabın tabiatının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken diğer taraftan geçmişte ve günümüzde dinî söylemin Kur'an telakkisindeki yanlışları ve bu yanlışların ürünü olan varsayımları tesbite gayret etmiştir (T trc. Mehmet Emin Maşalı, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin*

*Anlayışımız ve Kur'an Anlayışı Üzerine*, Ankara 2001, 2013). 4. *el-İmâm eş-Şâfi‘î ve te’sîsü'l-aydiyolocıyyati'l-vasa‘ıyye* (Kahire 1992). Eserde hâkim Sünnî görüşün oluşumunda İmam Şâfi‘î'nin etkisi üzerinde durulmaktadır (T trc. Salih Özer, *“İmam Şâfi‘î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”*, bk. bibl.). 5. *Nağdü'l-‘hi‘âbi'd-dîni* (Kahire 1992). Bu kitapta daha ziyade dinî / İslâmcı söylem eleştirilmekte ve klasik dinsel söylem nassı hâkim kılıp aklı nassa boyun eğdirmekle suçlanmaktadır. Bu arada “İslâmî sol” diye tanımlanan eğilimle aydınlanmacıların söylemleri de eleştiriye tâbi tutulmaktadır (T trc. Fethi Ahmet Polat, *Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, Ankara 2002). 6. *en-Naş es-sul‘a el-‘ha‘kîka: el-Fikrû'd-dîni beyne irâdeti'l-ma‘rife ve irâdeti'l-heyeme* (Beyrut 1995). Kur'an'ın tarihselliği ve bağlam sorunu gibi Ebû Zeyd'in üzerinde önemle durduğu iki konu başta olmak üzere çeşitli konularla ilgili makalelerinden oluşmaktadır (T trc. Muhammed Coşkun, *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat*, İstanbul 2015). 7. *et-Tefkîr fi zemeni't-tefkîr zıdde'l-cehl ve'z-zeyf ve'l-hurâfe* (Kahire 1995). Müellif bu eserinde mürted olduğu yönünde bir hükme varılmasıyla sonuçlanan tartışmaları ele almakta, bu tartışmalara konu edilen fikirlerini savunmakta, mahkeme süreciyle ilgili bilgi vererek belgeleri ortaya koymaktadır. 8. *İşkâliyâtü'l-kırâ'e ve âliyyâtü't-te'vîl* (Beyrut 1996). Büyük ölçüde Ebû Zeyd'in *Fuşûl* dergisinde yayımlanmış makalelerinden oluşmaktadır. Ona göre hermenötikten semiyotike, mecazdan nazım teorisine, Sîbeveyhi'den Adonis'e kadar çeşitli konular ve kişiler üzerindeki incelemeleri içeren bu çalışmanın asıl hedefi geleneksel düşünce sahaları arasındaki gizli irtibat noktalarını göstermektir. 9. *Devâ'irü'l-‘havf: Kırâ'e fî ‘hi‘âbi'l-mer'e* (Beyrut 2000). İslâm düşünce geleneğinde ve günümüzde kadın konusuna yaklaşımı ele almaktadır. İslâm âlimlerinin kadınlı ilgili dinî naslara yaklaşımlarını eleştirirken konuyla ilgili kişisel kanaatini de ortaya koyan müellif, günümüz İslâm dünyasında kadının durumuna dair düşüncelerini metin ve belgeler üzerine temellendirmeye çalışmıştır (T trc. *Korku Çemberleri*, İstanbul 2014). 10. *el-‘Hi‘âb ve't-te'vîl* (Dârülbeyzâ 2000). Büyük bölümü Hollanda'daki ikametî esnasında kaleme aldığı makalelerden meydana gelen eserde müellif “söylem analizleri” çerçevesinde ulaştığı en temel sonuçlardan

biri olan, “Bütün söylemler taban tabana zıt bile olsa birbirinin enstrümanlarını kullanabilmektedir” tezini ele almış, bu çerçevede Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün dinî söylemlerini tahlile çalışmıştır. Müellif ayrıca eserinde İslâmcı kanada yönelik eleştirilerde bulunmuş, özellikle Muhammed İmâre'nin kendisiyle ilgili tenkitlerine cevap vermiştir (T trc. Muhammed Coşkun, *Söylem ve Yorum*, İstanbul 2015). 11. *Ein Leben mit dem Islam* (Freiburg 2001). Şerîfe Mecdî ile Navid Kermani'nin Ebû Zeyd ile yaptıkları söyleşinin metnidir. Navid Kermani, Şerîfe Mecdî'nin Arapça'dan Almanca'ya çevirdiği bu söyleşiden hareketle eserin iskeletini oluşturmuş, boşlukları ise Ebû Zeyd'in diğer eserlerindeki düşünceleriyle doldurmuştur. Bu arada onun biyografisini, özellikle de hakkında mürted hükmünün verilmesiyle sonuçlanan gelişmeleri ele almakta, eser ayrıca Ebû Zeyd'in dinî söylem, siyaset, hukuk felsefesi gibi alanlara ilişkin düşüncelerini içermektedir (T trc. Celâdet Moralîgil, *İslâm'la Bir Yaşam = Ein Leben mit dem Islam*, İstanbul 2004). 12. *Hâkezâ tekelleme İbn ‘Arabî* (Kahire 2002). Müellifin İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasını, alanın uzmanlarının dışındaki kişilerin de anlayabileceği şekilde takdim eden bir çalışma hazırlaması yönündeki talep üzerine kaleme aldığı bu eserde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının bu çağda insanlığın birliğine sağlayacağı katkısı ortaya koymaya çalışmıştır. 13. *et-Tecdid ve't-tahrîm ve't-te'vîl: Beyne'l-ma‘rife feti'l-‘ilmıyye ve'l-‘havf mine't-tefkîr* (Beyrut 2010). Ebû Zeyd'in ölümünden kısa bir süre sonra yayımlanan eser onun yenilenme, sanat ve Kur'an'ın te'vîli konularındaki değerlendirmelerini içermektedir (T trc. *Yenilik, Yasaklama ve Yorum*, İstanbul 2014). *Encyclopaedia of the Qur'an*'ın (I-V, ed. J. Dammen McAuliffe, Leiden 2001-2005) danışma kurulunda yer alan ve birçok maddesini yazan Ebû Zeyd'in *Âdâb, Fuşûl, Elf, Edeb ve nağd, el-Kâtib, el-‘Kâhire, el-‘Arabî, el-Hilâl, en-Nâkıd, el-Kermil, el-Muşavver* ve *Journal of Osaka University of Foreign Studies* gibi dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır. 1993 sonrasında hakkında ileri sürülen iddialara verdiği cevapları daha ziyade *el-Ahbâr, el-Ehrâm, el-Ehâlî* ve *Rûzü'l-Yûsuf* gazetelerinde yayımlanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Naş es-sul‘a el-‘ha‘kîka*, Beyrut 1995; a.mlf., *el-‘Hi‘âb ve't-te'vîl*, Beyrut 2000; a.mlf., *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (trc. Fethi Ahmet Polat), Ankara 2002; a.mlf.,



“İmam Şâfi’î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi” (trc. Salih Özer), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü* (haz. M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 2003, s. 89-148; a.mlf., *İslam’la Bir Yaşam = Ein leben mit dem Islam* (trc. Celâdet Moralığı), İstanbul 2004; a.mlf., *İşkâliyyâtü'l-kırâ’e ve âliyyâtü'l-te’vîl*, Beyrut 2005; a.mlf., *İlahi Hitabın Tabiatı* (trc. Mehmet Emin Maşalı), İstanbul 2013; a.mlf., *Yenilik, Yasaklama ve Yorum* (trc. Muhammed Coşkun), İstanbul 2014; a.mlf., “Şeriatın Tümel (Küllî) Maksatları (Yeni Bir Okuma)” (trc. Mustafa Ünver), *İslâmî Araştırmalar*, VIII/2, Ankara 1995, s. 139-143; Muhammed İmâre, *et-Tefsîrû'l-Mârksî li'l-İslâm*, Kahire 1417/1996, tür. yer.; Ali Harb, *Nağdü'n-naş*, Beyrut 2005, s. 199-220; Tâhâ Abdurrahman, *Rûhu'l-hadâse*, Beyrut 2006, s. 175-188; H. Yusuf Yılmazoğlu, *Kur’an Tefsirinde Bağlamsal Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebü Zeyd Örneği* (yüksek lisans tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-77; Abdüsselâm Yûbî, *el-Meskût ‘anh fi nağdü Naşr Hâmid Ebü Zeyd li-âliyyâtü'l-hiğâbi'd-dîni: Kırâ’e tahlîliyye nağdiyye* (yüksek lisans tezi, 2011), Câmîatü Mevlûd Muammerî, Tizîuzû / Cezayir; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul 2011, s. 123-154, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’an’a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefî ve Ebü Zeyd Örneği”, *Mariye*, I/2, Konya 2001, s. 15-25; Mehmet Emin Maşalı, “Nasr Hâmid Ebü Zeyd”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed. Çağfer Karadaş), İstanbul 2013, s. 239-265; Ömer Özsoy, “Nasr Hâmid Ebü Zeyd’in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur’ân’ı Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, VII/3-4, Ankara 1994, s. 237-246.



MEHMET EMİN MAŞALI

### EBÜ'İ-ALÂ el-MENCERE

(bk. MENCERE).

### EBÜ'İ-FETH el-BÜSTİ

(bk. BÜSTİ, Ebü'l-Feth).

### EBÜ'İ-GAYS

(أبو الغيث)

Ebü'l-Gays Sa'd (Sa'id)

b. Selm b. Cemil

(ö. 651/1253)

Kâdiriyye'ye bağlı  
Ehdeliyye kolu

Gaysiyye şubesinin kurucusu.

Doksan beş yaşlarında vefat ettiği ne dair rivayet doğru kabul edilirse 556 (1161) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Yemen'in Tihâme bölgesinin kıyı kesiminde dünyaya geldiği, Hacûr bölgesinden bir kabileye mensup ve mevâliden olduğu kaydedilmektedir. Ailesi ve çocukluk dönemi hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda gençliğinde yol keserek eşkıyalık yaptığı, bir gün ağaca çıkıp gelmekle olan bir kervanı gözlediği sırada duyduğu,

“Seni de gözetleyen biri var” hitabından etkilenerek Allah'a yöneldiği anlatılır. Bu yönüyle hayatı ilk dönem süffilerinden Fudayl b. İyâz ile benzerlik arzeder. Rivayete göre Ebü'l-Gays yaşadığı bu halin ardından silâhını bırakıp amaçsız bir şekilde dolaşırken bir dervişle karşılaşır. Onun Yemen'in Zebîd şehrine gitmekte olduğunu öğrenince kendisiyle beraber gitmeye karar verir. Zebîd'de dönemin meşhur şeyhlerinden Ali b. Eflah'ın müridi olur. Bu sırada kendisinden birtakım kerametler zuhur etmeye başlar. Daha sonra Ali b. Eflah'ın yanından ayrılarak Mürâvea'da bulunan Kâdirî şeyhi Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Ehdel'e intisap eder. Onun ilk şeyhinin yanından ayrılmasıyla ilgili iki yorum mevcuttur. Birincisine göre zuhur eden kerametleri sebebiyle şeyhi yanında daha fazla kalmasını istememiş ve rekabet hissiyle yanından uzaklaştırmıştır. Bunun üzerine Ebü'l-Gays birkaç şeyhe daha gidip kendilerine mürid olmak istediğini söylemişse de bu isteği artık bir şeyhe ihtiyacı bulunmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. İkinci yoruma göre ise şeyhi onu Ali b. Ömer el-Ehdel'e yönlendirmiştir. Ebü'l-Gays'ın, “İbn Eflah'ın yanından ham bir inci tanesi olarak ayrıldım, beni Ali el-Ehdel deldi” sözü her iki şeyhin de kendisini etkilediğini göstermektedir.

Bazı kaynaklara göre Ebü'l-Gays, Ali el-Ehdel'den bir süre faydalandıktan sonra Yemen'de bulunan Cibâlîşşâmîyye'ye çekildi, burada kendisinden hârikulâde haller zuhur edince aralarında fakihlerin de bulunduğu birçok kişi çevresinde toplandı. Bu bölgede Zeydîlik güçlendiğinden Tihâme'ye inip fakih Ahmed b. Atâ ile birlikte onun Surdud vadisindeki Beytüatâ diye bilinen köyüne yerleşti. Burada şöhreti arttı ve kerametleri yayıldı. Kendisine bağlı süffilerin oluşturduğu topluluk Gaysiyye diye anıldı. Diğer bir rivayete göre Ali el-Ehdel yanına kırk kadar derviş vererek onu bir zâviye kurması için Beytüatâ'ya gönderdi (İbnü'l-Ehdel, II, 189). Tasavvuf yoluna girdiğinde on sekiz, irşad faaliyetine başladığında otuz beş yaşında olduğu belirtilen Ebü'l-Gays, vefat ettiği 651 (1253) yılına kadar bu köyde kaldı ve buraya defnedildi. Türbesi günümüzde pek çok ziyaretçisi bulunan meşhur bir ziyaretgâhtır.

Ebü'l-Gays'ın bu şeyhinin yanı sıra dönemin meşhur Yemen süffilerinden Ahmed b. Alvân ile de irtibatı olduğu bilinmektedir. Ahmed b. Alvân'ın Ebü'l-Gays'a kendi mânevî halini bildiren bir şiir yazıp gönderdiği, onun da bu şiire yine bir şiirle karşılık

verdiği kaydedilmektedir. Bu durum aralarında bir rekabet bulunduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Ebü'l-Gays'ın 1248-1258 yılları arasında Zeydîler'in imamı sıfatıyla faaliyet gösteren Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Hüseyin'le de mektuplaştığı belirtilmektedir. Ahmed b. Hüseyin onun sözü dinlenen bir zat olduğunu öğrenince desteğini almak için kendisine bir mektup yollamış, Ebü'l-Gays, Kur'an-ı Kerim'deki “lehû da'vetül-hak” (er-Ra'd 13/14) âyetini öğrendiğinden beri kulların davetine icâbet etmediğini, nefisinden başka kimseye de kılıç çekmediğini söyleyerek kendisini mâzur görmesini istemiştir.

Ebü'l-Gays'a nisbet edilen Gaysiyye tarikatı onun ikinci şeyhi Ali el-Ehdel'e nisbetle anılan Ehdeliyye'nin, dolayısıyla Kâdiriyye'nin bir şubesi olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Gays'ın müridleri arasında Cemâleddin Muhammed b. Saffîh, Ömer b. Ahmed Huşeyber, Fîrûz, İsâ b. Haccâc el-Âmirî gibi isimler zikredilmektedir. Vefatından sonra yerine halifesi Fîrûz geçmiştir. Okuma yazma bilmediği rivayet edilen Ebü'l-Gays'ın sözlerinin bir müridi tarafından derlendiği belirtilmektedir (Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 123; Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, s. 408-409; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, III, 315). Ancak bu eserin ona aidiyeti şüphelidir (İbnü'l-Ehdel, II, 189). Kaynaklarda daha çok kerametleri nakledilmekte, tasavvufî görüşleriyle ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Bunlar arasında önemli bir bilgi başlangıçta semâya karşı olduğu, hatta semâ ettiğini duyduğu bir grup süffî ile savaşmak için yola çıktığı, ancak yolda yaşadığı bir hal sebebiyle savaşmaktan vazgeçtiği ve kendisinin de semâ ettiği yolundadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, *es-Sülûk* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), San'a 1414/1993, I, 332-335, 394-395; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 121-127; a.mlf., *Neşrû'l-meğâsin* (nşr. Abdün-nâsır Sa'dî Ahmed Abdullah), Kahire 1424/2004, I-II, tür.yer.; Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-Uğûdû'l-lü'lü'yye* (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 107-110; İbnü'l-Ehdel, *Tuğfetü'z-zemen fi târihi sâdâti'l-Yemen* (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Ebûzâbî 1425/2004, I, 255-265; II, 184-193; Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâş*, Beyrut 1406/1986, s. 406-410; Abdurrahman-ı Câmî, *Nefeğâtü'l-üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1386, s. 563-565; Harfîzâde, *Tibyân*, III, vr. 20<sup>a</sup>-22<sup>b</sup>; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, *Târihu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-âşri'l-'Abbâsî*, Beyrut 1407/1987, III, 313-315; İsmâil b. Ali el-Ekva', *Hicerû'l-ilm ve me'âkilüh fi'l-Yemen*, Beyrut 1416/1995, I, 219-220; Muhammad Aziz, *Medieval Sufism in Yemen. The Case of Ahmad b. 'Alwan* (doktora tezi, 2004), The University of Michigan, s. 92-98, 238-241; a.mlf., “Abül-Ghayth b. Jamil”, *The Encyclopaedia of*