

le eğer sevgi kanunu yasanın bütün gereklerini yerine getiriyorsa diğer hukukî düzenlemelere neden ihtiyaç duyulduğu sorusu gündeme gelmektedir. Pavlus, sevgi kanunu dışında hıristiyan toplumunda geçerli olacak kanun ve düzenlemelerin bütün hıristiyanlar için değil sadece adletsizlik yapan ve sevgi kanununun gereğini yerine getirmeyenler için olduğunu vurgulamaktadır (I. Timoteos'a Mektup, 1/9-10). Ona göre İsa Mesih'e iman eden, sevgi yasasının gereğini yerine getiren ve kötülük işlemeyenler için hıristiyan toplumunda mevcut olan kanun ve düzenlemeler bağlayıcı değildir. Çünkü bu kişiler sevgi kanununun gereğini yapmakla bütün kanunların gereklerini ifa etmiş olmaktadır. Pavlus'un bu düşüncelerine göre Tanrı ile ilişkileri ve toplum hayatını düzenleyici dinî kuralların Hıristiyanlık'ta yer almadığı düşünülebilirse de Hıristiyanlığın kurumsallaşması sürecine bakıldığında durumun böyle olmadığı, hatta bizzat Pavlus'un kendi döneminde toplumda hüküm süren ahlâksızlık ve olumsuzlukları ortadan kaldırmak için yasal düzenlemeler yapılmasının zorunlu hale geldiği görülür (meselâ bk. I. Korintoslular'a Mektup, 5/1-13; 7/8-16). Bu çerçevede hıristiyan kiliseleri, pozitif ve sivil hukuk alanında olmasa da kilise hukuku adı altında kendi iç düzeniyle ilgili birtakım dinî içerikli yasalar düzenleme yoluna gitmiştir.

Roma Katolik Kilisesi Hukuku. Bu hukuk iki ana bölüme ayrılmaktadır. 1. Bir yetkili tarafından resmen kanunlaştırılan ve otantik bir dokümanda ifade edilen kanunlar. 2. Resmî bir kanunlaştırma olmaksızın toplumda ortaya çıkan kurallar. Roma Katolik kilisesi hukukunun üç temel kaynağı vardır. a) Ahd-i Cedîd. Hıristiyanlar, Ahd-i Atîk'i kutsal kitap külliyyatına dahil etmekle birlikte hiçbir şekilde kilise hukukunun bir kaynağı şeklinde kabul etmezler. Onlara göre kilise hukukunun temelini Ahd-i Cedîd meydana getirmektedir. Ahd-i Cedîd bağlamında İsa tarafından kiliseye verilen yasa yapma gücü, hiyerarşik bir müessese olarak kilisenin sahip bulunduğu konum ve Hıristiyanlığın sosyal karakteri kilise hukukunun ilk kaynağını oluşturmaktadır. b) Sinod ve konsil kararları. Trent Konsili'nden (1545-1563) önce inanç konusuyla ilgili sinod kararları "dogma", pozitif hukukla alâkalı olanlar ise "kanon" diye adlandırılıyordu. Trent Konsili bu nitelendirmeyi değiştirerek inançla ilgili olanları "kanon", kilisenin işleyişi ve disipliniyle ilgili olanları "decrete" şeklinde isimlendirmiştir. En son yapılan II. Va-

tikan Konsili de (1962-1965) bu tanımlamayı benimseyip sürdürmüştür. Ekümenik konsillerin kararları bütün Katolikler için bağlayıcıdır. Bu kararlar evrensel bir otorite tarafından, yani başka bir ekümenik konsil veya papa tarafından ilga edilinceye kadar geçerlidir. Yerel konsillerin kararları ise sadece söz konusu konsile katılıp ilgili kararları alanlar açısından bağlayıcıdır. Roma Katolik kilisesi kilise hukukunun mevcut kanunlarını ilga etme veya değiştirme yetkisine sahiptir. c) Papaların emir-nâmeleri Papalar, tamamıyla dinî içerikli beyan veya genelgelerle ve daha az dinî içerikli mektuplarla bütün kilise için bağlayıcı kanun koyma yetkisine sahiptir. Bu üç kaynağın dışında günümüzde pek çok sivil yasa kilise hukuku kategorisi içinde değerlendirilip kanona dahil edilmektedir. Bu yasaların kilise hukuku kanonuna dahil edilmesi, kilisenin sivil otoriteyi kiliseyle ilgili konularda yasa yapıcı olarak kabul etmesinden dolayı değil, onların hâlihazırda kilise hukuku yasalarının sivil müeyyideleri olması ya da kilise yetkililerinin onlara kilise hukuku yasalarının taşıdığı gücü vermeleri sebebiyledir. Dinî ve sivil otoriteler arasında mal mülk edinme, evlilik, sosyal yardımların dağıtım gibi her iki tarafı da ilgilendiren sorunları çözümün hususunda varılan mutabakatlar da (konkortant) kilise hukukunu oluşturan kaynaklardır. Böyle durumlarda mutabakat metnini kilise adına sadece papa, sivil otorite adına ise ilgili hükümet imzalar.

Ortodoks Kilisesi Hukuku. Kilise hukuku konusunda Doğu Ortodoks kiliseleri Roma Katolik kilisesiyle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Bu bağlamda onlar da Ahd-i Cedîd'i, hıristiyan geleneğini ve dinî yasaları Ortodoks kilise hukukunun kaynakları olarak kabul ederler. Ortodoks kilisesi hukukunun Roma Katolik kilisesi hukukundan en belirgin farkı sivil hukuka verilen önemdir. Ortodoks kilisesi Bizans İmparatorluğu'na bağlı bir devlet kilisesi olduğundan kilisenin yasalarını imparatorlar koymuştur. Ortodoks kilisesi de kendi yasalarıyla açıkça tezat teşkil etmeyen bütün sivil hukuk yasalarını bağlayıcı kabul ederek onları kanonize etmektedir.

Anglikan Kilisesi Hukuku. Anglikan kilisesi otonom kiliselerden meydana gelen bir birlik olduğundan kilise hukukuyla ilgili yasalar ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir. Anglikan kilisesi hukuku, yürürlüğü bütün üye kiliseler tarafından kabul ve tasdik edilmiş yazılı hukukla büyük oranda Batı Hıristiyanlığı'nın Eski ve Orta-

çağ kanonlarına dayanan gelenekten oluşmaktadır. İngiltere ve Galler'de kilise ile devlet arasındaki yakın ilişkiden dolayı bazı güçlükler ortaya çıkmakta, bu ülkelerde devlet resmen onaylamakça kilise hukuku bağlayıcılık kazanamamaktadır. Devlet ve kilisenin iç içe olduğu Hindistan'da durum İngiltere ve Galler'de görüldüğü gibidir. Anglikan kilisesine bağlı diğer kiliselerde ise kilise kurumları kendi yasalarını yapma konusunda serbesttir.

BİBLİYOGRAFYA :

- O. Moe, "Law", *Dictionary of the Apostolic Church* (ed. J. Hastings). Edinburgh 1915, I, 685-693; S. R. Driver, "Law (in the Old Testament)", *DB²*, III, 64-73; J. Deney, "Law (in the New Testament)", a.e., III, 73-83; H. Raisanen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983; J. S. Marino, *Saint Paul and the Law: Toward a Doctrine of Church Law*, Roma 1988; Mahmut Aydın, *Kilise Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (yüksek lisans tezi, 1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası*, *Pavlus'u Düşünmek* (ed. Cengiz Batuk), Ankara 2006, s. 303-332; *Ethical Issues in Six Religious Traditions* (ed. P. Morgan - C. Lawton), Edinburgh 1996; R. Firestone, *Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims*, New Jersey 2001; D. Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief and Practice*, London 2003; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2008, s. 131-135; D. W. A., "Civil Law", *JE*, VII, 633-635; L. G., "Codification of Law", a.e., VII, 635-647; J. Gottschick, "Law and Gospel", *The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia*, Michigan 1959, VI, 425-427; C. F. Kent, "Law (Biblical, Old Testament)", *ERE*, VII, 823-824; A. Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", a.e., VII, 824-827; T. W. Rhys Davids, "Law (Buddhist)", a.e., VII, 827-828; J. Joly, "Law (Hindu)", a.e., VII, 850-853; F. Perles, "Law (Jewish)", a.e., VII, 855-858; G. J. Blidstein, "Halakhah: History of Halakhah", *ER*, VI, 158-164; R. R. French, "Law and Buddhism", *Encyclopedia of Buddhism* (ed. R. E. Buswell), New York 2004, I, 459-461; a.mlf., "Law and Religion: in Buddhism", *Encyclopedia of Religion* (ed. L. Jones), Detroit 2005, VIII, 5347-5351; R. W. Lariere, "Law and Religion: in Hinduism", a.e., VIII, 5343-5347.



MAHMUT AYDIN

ŞERİATÎ, Ali

(علی شریعتی)

(1933-1977)

İrânlı fikir adamı.

24 Kasım 1933'te Horasan'da Şebziver yakınlarındaki Kahak köyünde doğdu. İlk öğrenimine Mezinân'da başladı. Meşhed'deki Firdevsî Lisesi'nde ve Öğretmen Okulu'nda okudu. Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1958). Üni-

versitede öğrenci iken sınıf arkadaşı Pürân Rezâvî ile evlendi. Lisans üstü eğitimi için Fransa'ya gönderildi. *Les mérites de Balkh* başlıklı doktora tezini Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladı (1963). Paris'te bulunduğu süre içinde akademik çalışmalarını disiplinler arası bir ilgiyle zenginleştirmenin yollarını aradı. Ayrıca bu disiplinlerin belli başlı öncülerine tanıştı. Bu bağlamda Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, Louis Massignon, Jacques Berque gibi ünlü düşünürlerle dostluk kurdu. Özellikle Massignon, Gurwitch ve Berque'in incelemelerine duyduğu hayranlık, onun kendi toplumunun dinî ve mistik tarihine daha gerçekçi bir şekilde eğilmesini kolaylaştırdı. Öte yandan başta Cezayir olmak üzere bağımsızlık mücadeleleriyle ilgilenip onlara destek sağladı. İran'a dönünce şahlık rejimine karşı faaliyetlerde bulunduğu hareketiyle tutuklandı ve bir buçuk ay hapsede kaldı. Değişik kurumlardaki memuriyetleri ve kısa süreli öğretmenliğinin ardından Meşhed Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak kabul edildi (1966). Üniversitedeki dersleri geniş çevrelerde ilgi uyandırmaya başladı. Konuşmalarında yeni bir dil, sunum ve içerik bulan gençler için Şerîatî adı artık geleneksel ve Batılılaşmış bakış açıları karşısında onlardan bağımsız, alternatif bir açılım olarak değerlendirilmekteydi. Ancak bu faaliyetleri yüzünden görevine son verildi (1971). Şii çizgisinde İslâmî eğitimin verildiği, özellikle Ehl-i beyt sevgisinin aşılacağı Hüseyinîye-i İrşâd adlı merkezdeki konferans ve derslerinde rejim karşıtlığını devam ettirdiği ileri sürülerek yeniden tutuklandıysa da (28 Eylül 1973) daha sonra çeşitli baskılar karşısında şartlı olarak serbest bırakıldı (20 Mart 1975). Buna göre hiçbir eğitim programına katılmayacak, yazı ve konferanslarına son verecekti. Ayrıca kendisi, ailesi ve yakın çevresi Sâzmân-ı İttilâat ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) tarafından sürekli göz hapsinde tutulacaktı. Hapishaneden çıkınca devletin kendisine karşı duyduğu güvensizlik artarak devam etti. Şerîatî sınırlı düzeyde de olsa görüşlerini dile getirmeyi hep denedi. Fakat hayatı kendisi ve ailesi için çekilmez bir hal alınca 16 Mayıs 1977'de yurt dışına çıkmak zorunda kaldı. Aynı yılın 19 Haziranında Londra'daki evinde ölü bulundu. Taraftarları onun SAVAK mârifetiyle düzenlenen bir cinayete kurban gittiğini iddia eder (Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 642; Boroujerdi, s. 146). Bugün İran'da "şehid doktor" diye anılan Ali Şerîatî, Şam'da Hz. Peygamber'in torunu Zeyneb'in kabrinin yanına defnedildi.

Ali Şerîatî'nin ilk öğretmeni olduğunu söylediği babası Muhammed Takî saygın bir âlim ve öğretmendi. Ulemâ geleneği içinde yetişmiş olmakla birlikte laik eğitim kurumlarında öğretmenlik yapan, daha çok Kur'an tahlillerindeki farklı açılımlarıyla dikkat çeken etkileyici bir kişiliğe sahipti. Muhammed Takî modernleşme politikaları karşısında toplumu uyarmayı bir görev sayıyor, Kur'an'dan ve Şii tarihinden seçtiği metaforları kullanarak yozlaştığını düşündüğü gençliğe İslâmî kimlik kazandırmaya çalışıyordu. Bu amaçla, İran'daki ulemânın ve topluma yabancılaşmış aydınların metot ve çalışmalarından bağımsız yeni bir dinî yapılanmaya öncülük etmek üzere Kânûn-ı Neşr-i Hakâyik-ı İslâmî adıyla dinî bir öğretim merkezinin kurulmasına öncülük etmiştir (1947). Ali Şerîatî de gençliğinde bu merkezin çalışmalarına katılmış, dinî, millî ve ahlâkî vurgulardan oluşan belli başlı tezlerden bu çatı altında haberdar olmuştur. Ali Şerîatî'nin tasavvur dünyasına yön veren bu etkiler onda köklü bir müslüman söyleminin doğmasına yol açmıştır. Bu din algısını konuşmalarında sık sık tekrarladığı, "Hayat iman ve cihaddır" sözleriyle ifade etmiştir. Ona göre öncelikle yapılması gereken şey, bir yandan dinî dinamik bir ideal olarak tasavvur ederken bir yandan da ulemânın bilinen yöntemleriyle vakit kaybetmek yerine gençliğin dünyasına ulaşmak ve onu biçimlendirmenin yollarını keşfetmektir. Bunun için gelenekle modernliğin zihin ve bilgi dünyasını buluşturmak gerekiyordu. Şerîatî'nin fikirlerindeki ana tema, toplumun asıl benliğine dönmesini sağlayacak yeni bir İslâm söylemiyle müslümanları yüzleştirmektir. Ali Şerîatî'nin mevcut rejim, Şii ulemâsı ve seküler aydınlar hakkındaki yaklaşımları her zaman eleştireldir. Bu hususta babasıyla çağdaş olan Seyyid Ahmed-i Kesrevî'nin etkisi önemlidir. Kesrevî, egemenliğe dayalı yapılarından ve zamanı yakala-

yamayan retoriklerinden dolayı İran ulemâsını ağır biçimde suçlamaktaydı. Ona göre Şiilik zaman içinde mekanik, efsanevî, tarih dışı ve dogmatik bir yapıya dönüşürmüştür. Şerîatî'nin Doğu-Batı çelişkisini aşma ve İslâm'ın çağdaş bir sunumunu gerçekleştirme konusundaki perspektiflerine Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed İkbâl'in de önemli etkileri olmuştur.

Şerîatî'nin üniversite yılları ona ülke içinde belli başlı politik ve entelektüel gruplarla temas kurma imkânı vermiştir. O dönemde İran'da ülkenin geleceği hususunda üç ayrı yaklaşım tarzı mevcuttu. Bunlar, özellikle Şah karşıtlığı temelinde buluşmakla birlikte gündelik gerçekliği dönüştürme konusunda birbirleriyle kıyasıya rekabet içindeydi. Bu hareketlerden Tudeh Partisi, Marksist-materyalist bir yönelime vurgu yaparken çoğunluğunu Muhammed Musaddik'in siyasetine angaje olmuş grupların oluşturduğu Millî Cephe Hareketi milliyetçi ve özgürlükçü bir vurguyla bireysel ve toplumsal hoşnutsuzlukları besliyordu. Daha köklü ve öteden beri etkili yapılarıyla bilinen ulemâ ise mevcut güçlerini her geçen gün biraz daha arttırmaktaydı. Bu politik çeşitlilik içinde Şerîatî, belli başlı siyasal oluşumlardan birine bağlanmak yerine öne çıkan tezleri toplumsal sorumluluk ve entelektüel duyarlılık temelinde yeniden ele almayı ve bütün bunlardan güçlü bir ideolojik formasyon elde etmeyi amaçlıyordu. Şerîatî'nin kendi diyalektiğinde aslanan İslâmî ve Şii sosyal adalet içerikli kavramların terkip edilmesiydi. Çağdaş İran'da özellikle 1970'li yıllarda, laik ya da sol kanat ideolojilerine sapabilecek olan çok sayıda gencin İslâm'ı yegâne mücadele ideolojisi olarak benimsemesinde Şerîatî'nin geliştirdiği çözümler başka dinî içerikli fikirlerden daha çok etkili olmuştur (Hamid İnalet, s. 290-291). Onun ezbercilik karşıtı görüşlerinin etkisi toplumun farklı kesimlerinde karmaşık sayılabilecek değişik tarzlardaki değerlendirmelere imkân vermiş ve artan bir ilgiyle takip edilmiştir. Yıllar sonra İran devrimini ortaya çıkaran dinamikler sıralandığında bu ilgi, Şerîatî adının Âyetullah Humeyni'nin adıyla aynı hizada yer almasına yol açacak kadar etkili ve belirleyici olmuştur.

Ali Şerîatî'nin üniversitedeki öğrencilik yılları aynı zamanda onun irfanî düşünceleriyle sıkı temas kurduğu dönemdir. Aslında liseden itibaren başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî'si* olmak üzere



Ali
Şerîatî

tasavvufun belli başlı klasikleriyle ciddi şekilde ilgilenmesi düşüncelerine mânevî bir zenginlik katmıştır. Şeriatî, tasavvufun kurucu metinlerinden aldığı imgelerle Şîî düşüncesinin belli başlı örneklerini İslâm'ın temel vurgusu ve modern argümanlarla ilişkilendirerek gündelik politik tartışmalara giren yeni bir okuma tarzı gerçekleştirmiştir. Onun için bu tarz, zamanla kendi sembolik üretimini sürekli tazeleyen verimli bir kaynağa dönüşecektir. Öte yandan tasavvuftan devşirip yenilemeye çalıştığı sembolik atıflara ve genel olarak İran toplumunda yaygın olan Kur'an okumalarının ürünü sayılabilecek kabullere karşı geliştirdiği eleştirel tutumu da onun derin huzursuzluğunu açığa vurmaktadır. Şeriatî, söz konusu imgeleri alışıldığı şekliyle tarihsel bir veri biçiminde kullanmak yerine yaşanan gerçekliği dönüştürecek birer bellek diye kodlamaya çalışmıştır. Nitekim onun dinî sosyolojisinin temel argümanları arasında yer alan tevhidî dünya görüşünü de bu niyet içinde anlamak gerekir. Şeriatî'ye göre insanın yaratılışı ve kendisine halifeliğün verilmesi, yeryüzündeki otorite ve kulluk ilişkilerinin nasıl düzenleneceği konusunda müslüman topluma esaslı bir model sunmaktadır. Meselâ Kur'an'da zikredilen Hâbil-Kâbil kıssasından hareketle hak ile bâtil arasındaki gerilime tarihsel bir temel aramış, aynı şekilde Bel'am b. Bâûr adlı yahudi bilgininin birikimini kullanma siyasetinden hareketle de pragmatik ulemâ tipolojisini anlamaya çalışmıştır. Aynı kaygılarla Hz. İbrâhim'in bilinen tevhid vurgusunu evrensel bir dünya görüşü için yeniden kurgu-

lamış, yine Hz. Muhammed'in hicretini tarihsel dönüşüm fikrine elverişli bir sosyal teoriye dönüştürmüştür.

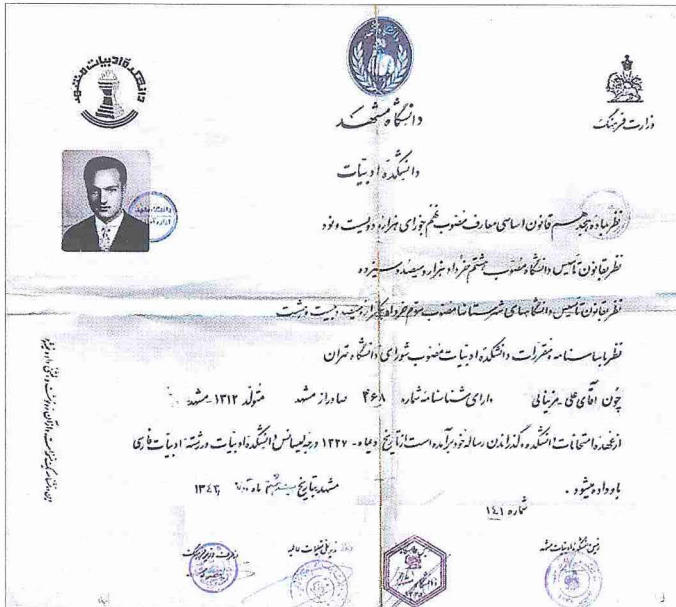
Şeriatî, Mısırlı yazar Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr'ın *Ebû Zer* adlı biyografik çalışmasını Farsça'ya çevirmiş ve *Ebû Zerr-i Gûfârî: Hudâ-perest-i Sosyalist* adıyla yayımlamıştı. Ebû Zerr'i kendi devrimci tasavvur dünyasının kurucu öğeleriyle buluşturan Şeriatî onu "Tanrı'ya tapan sosyalistlerin mükemmel bir modeli" şeklinde tasvir etmiştir. Aslında Ebû Zer, Şeriatî'nin hayatının her döneminde canlı bir karakter olarak yer alan bir yol göstericiydi. Ali Şeriatî aynı eşleştirme ve sembolik üretimini Selmân-ı Fârisî (Selmân-ı Pâk), Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma, torunu Zeyneb ve sûfî geleneğinin önemli simalarından Hallâc-ı Mansûr üzerinde de deneyecektir. Fakat onun için asıl anahtar role Ehl-i beyt, özellikle de Hz. Ali ve Kerbelâ'da şehid edilen oğlu Hüseyin sahiptir. Her ikisi hakkında Şîî tarihinde üretilen gerçek dışı imajları reddeden Şeriatî bütün bu algılamaların ötesine giderek yaşayan Ali'yi ve Hüseyin'i bulmaya çalışmıştır.

Ali Şeriatî'nin SAVAK'ın takibiyle üniversiteden uzaklaştırılmasından sonraki çalışmaları, kuruluşunda Seyyid Hüseyin Nasr gibi akademisyenlerin ve Murtazâ Mutahharî gibi din âlimlerinin yer aldığı Hüseyiniye-i İrşâd adlı sivil dinî kurumda geçmiştir. Kurum bir protesto ve reform platformu olarak değerlendirilebilirdi. Ancak buradaki faaliyetler de SAVAK elemanlarının sürekli takibine mâruz kalyordu. Aslında Şeriatî'nin ilişkileri sadece şahla değil aynı zamanda ulemâ ile de problemli-

di, çünkü her ikisi de onun ağır eleştirilerine konu oluyordu. Nitekim *Teşeyyûc-i 'Alevî ve Teşeyyûc-i Şafevî* adlı kitabında dinin devlet gerekleri için nasıl elverişli ve kullanışlı bir hale getirildiğini inceliyordu. Şîîliğin özünü saptıran politik süreçleri ve bu bağlamdaki aktörleri sert bir dille eleştiriyor, tartışmalarında sık sık mevcut ulemâ kurumsallaşmasının tarihsel Şafevî Şîası'yla olan ortaklıklarına işaret ediyordu. *Mezheb 'aleyh-i Mezheb*'de aynı köklerden gelen dinî anlayışların gerçekte çok farklı amaçlar için istismar edilebileceğini ve bu yüzden kaçınılmaz biçimde birbirleriyle karşı karşıya gelebileceğini vurguluyordu. Benzer şekilde *Peder Mâder mâ Müttehemim*'de Şîî-Sünnî ihtilâfının akıl dışı öğelerini tartışmakta ve Şîîliğin efsanevî dünyasıyla duygusal dozu oldukça yüksek bir hesaplaşmaya girmektedir. Aslında Şeriatî'nin eleştirileri çok boyutlu, söyleminin arka planına dikkat edilmeden değerlendirildiğinde bu eleştiriler yanlış yorumlanabilirdi. Çünkü Şeriatî, hem Batı'yı eleştirmeksizin taklit eden laik seçkinlere hem de geleneksel dinî liderliğe karşı çıkmaktaydı. Bu sebeple onun İslâm toplum bilimi, kendine yabancılaşan arayış içindeki gelişme kuşağına kapsamlı seçenekler sunmak üzere tasarlanmıştı.

Şeriatî'nin hayatına ilişkin ayrıntılar başta *Kevîr* adlı otobiyografisinde olmak üzere düşüncelerini kaygısızca dile getirdiği *Güftegûhâ-yi Tenhâ'i* adlı denemelerinde yer almaktadır. Eşi Pûrân Rezâvî'nin Ali Şeriatî'yi anlattığı *Tarhî ez Yek Zindegî* (1996) ve Ali Rehne'ma'nın *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* (1998) adlı biyografik çalışmaları da Şeriatî okumaları için giriş niteliği taşımaktadır. İran İslâm Devrimi'yle aynı tarihlerde tanınmaya başlayan Şeriatî hakkında onu sağlıklı bir analize tâbi tutan çalışmalar Türkçe'de yok denecek kadar azdır. Genelde yapılan ya ondan aktarılan söylemler üzerinden bir Sünnî radikalizmi üretmek ya da onu bir Şîî fanatiği olarak görüp reddetmektir. Şeriatî'nin gelenekle modernliği uzlaştırma gayreti Cemil Meriç tarafından "göller bölgesinde bir ada" şeklinde tasvir edilmiştir. Türkçe'ye çevrilen kitapları arasında en çok tanınanları *Hac, Dine Karşı Din, Medeniyet ve Modernizm*'dir.

Eserleri. Ali Şeriatî'nin çok sayıdaki eserlerinden belli başlıları şunlardır: *İnsân* (Tahran 1362 hş.; T. trc. Şamil Öcal, Ankara 2003, 2008); *Felsefe-i Târih der İslâm* (Tahran 1348 hş.; trc. Battal Uzuner, *İslâm'ın Tarih Felsefesi*, Ankara 1991); *Ke-*



Ali Şeriatî'nin diploması

vîr (müellifin otobiyografisidir; Tahran 1349 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, *Çöl*, Ankara 1992); *Şehâdet* (Tahran 1350 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, Ankara 1995, 3. bs.; İng. trc. Ali Asghar Ghassemy, *Martyrdom: Arise and Bear Witness*, Tahran 1981, 2005); *Fâtıma Fâtıma est* (Tahran 1350 hş.; trc. İsmail Babacan, *Fatıma Fatıma'dır*, İstanbul 1995, 4. bs.; İng. trc. Laleh Bakhtiar, *Fatıma is Fatıma*, Tahran 1980); *İslâm-şinâsî* (Tahran 1350 hş.; trc. İsa Çakan, *İslâm'ı Anlamak*, İstanbul 2002; Ali Seyidoğlu, *Hız Muhammed'i Tanıyalım*, Ankara 1995, 3. bs.; Faruk Alptekin, *İslâm Nedir*, İstanbul 1992); *Teşeyyü'-i 'Alevî Teşeyyü'-i Şafevî* (Tahran 1352 hş.; trc. Feyzullah Artinli, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, İstanbul 1990); *İntizâr-ı 'Aşr-ı Hâzır ez Zen-i Müselmân* (Tahran 1354 hş.); *Bâ Muḥâtab-hâ-yi Âşinâ* (Tahran 1356 hş., 1377 hş.; trc. Davut Duman, *Aşına Yüzlerle*, Ankara 2007); *Hüseyin Vâriş-i Âdem* (Tahran 1356 hş., 1361 hş., 1377 hş., 6. bs.); *Tefsîr-i Sûre-yi Rûm: Peyâm-ı Ümmîd be Rûşenfikr-i Mes'ûl* (Tahran 1356 hş.; trc. Ejder Okumuş, *Aydınlara Umut Çağrısı*, İstanbul 1990); *Hodsâzî-i İnkılâbî* (Tahran 1356 hş.); *Bâzgeşt* (Tahran 1357 hş.; trc. Kerim Güney, *Öze Dönüş*, İstanbul 1991, 1997; Ejder Okumuş, *Öze Dönüş*, Ankara 2007); *Bînîş-i Târîḥ-i Şî'a* (Tahran 1357 hş.); *Hûdâgâhî ve İstihmâr* (Tahran 1357); *Ebû Zerr-i Gıfârî: Hudâ-perest-i Sosyalist* (Abdülhamîd Cûde es-Sahhâr'ın aynı isimdeki Arapça eserinin Şifî rivayetleriyle genişletilmiş tercümesidir; Meşhed, ts.; Tahran 1357 hş.; trc. Salih Okur, *Sosyal Adaletçi Ebuzer-i Gıfârî*, İstanbul 1987; trc. Abdullah Yegin, *Ebuzer*, Ankara 2007); *Cihân-bînî-yi Tevhîdî* (Tahran 1358 hş.); *İnsân u Târîḥ* (Tahran 1358 hş.); *Cihetgîrî-yi Ṭabaḳâtî-yi İslâm* (Tahran 1359 hş.); *Civilization and Modernization* (Aligarh 1979; trc. Ahmet Yüksel, *Medeniyet ve Modernizm*, İstanbul 1995); *Mezheb 'aleyh-i Mezheb* (Tahran 1361 hş.; trc. Hüseyin Hatemi, *Dine Karşı Din*, İstanbul 1987; tr. Ali Aydın, *Dine Karşı Din*, Van 2005); *Hüner* (Tahran 1361 hş.; trc. Ejder Okumuş v.dğr., *Sanat*, İstanbul 1997; Ankara 2008); *Peder Mâder mâ Mütthemim* (Tahran 1971; trc. Kerim Güney, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, İstanbul 1994, 1997); *Mâ ve İkbâl* (Tahran 1361 hş.; trc. Ergin Kılıçtutan, *Biz ve İkbâl*, İstanbul 1984; trc. Derya Örs, Ankara 2007); *Mî'âd bâ İbrâhîm* (Tahran 1361 hş.; trc. A. Eymen Reyli, *İbrahim ile Buluşma*, Malatya, ts.; trc. Mustafa S. Altunkaya, *Hız İbrahim'le Buluşmak*, Ankara 2005); *'Alî* (Hüseyiniyye-i İrşâd'da Hz. Ali'ye dair yaptığı konuşmaların genişle-

tilmiş şeklidir; Tahran 1362 hş.; trc. Alptekin Dursunoğlu, *Ali*, İstanbul 2002; Ankara 2008); *Hâc* (Tahran 1362 hş.; İng. tercümeleri: Somayyah-Yaser, *Hajj*, Bedford 1978; Ali Behzadnia – Najla Denny, Zürich 1980; Laleh Bakhtiar, Tahran 1988; T. tercümeleri Fatih Selim, *Hac*, İstanbul 1980; Mustafa Çoban, *Hacc*, İstanbul 1998; Ejder Okumuş, *Hac*, İstanbul 2005; Alm. trc. *Hadsch*, Bonn 1983); *Niyâyîş* (Alexis Carrel ile birlikte; Tahran 1362 hş.; trc. Kerim Güney, *Dua*, İstanbul 1983); *Zen* (Tahran 1362 hş.); *Hübût der Kevîr* (Tahran 1362 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, *Hu-but: Yeryüzüne İniş*, İstanbul 1999); *Güftegûhâ-yi Tenhâ'î* (Tahran 1362 hş.; trc. Okan Sevinç, *Yalnızlık Sözlere*, İstanbul 2001); *Târîḥ u Şinâht-ı Edyân* (Tahran 1362 hş.; trc. Erdoğan Vatansever, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1988; trc. Abdülhamit Özer, *Dinleri Tanumak*, İstanbul 1999); *Râhnümâ-yi Horâsân* (Meşhed 1363 hş.); *Vîje-gîhâ-yi Qurûn-i Cedîd* (Tahran 1367 hş.); *Selmân-ı Pâk* (Tahran 1977); *Çehâr Zindân-ı İnsân* (Tahran, ts.; trc. Hüseyin Hatemi, *İnsanın Dört Zindanı*, İstanbul 1997, 5. bs.); *Çi Bâyed Kerd?* (Tahran 1368 hş.; trc. Muhammed Hizbullah, *Ne Yapmalı?*, İstanbul 1981, 1986; trc. Feyzullah Yusuf Budak, Ankara 2004); *Târîḥ-i Temeddün* (Tahran 1368 hş.; trc. İbrahim Keskin, *Medeniyet Tarihi*, I-II, Ankara 1998); *Bâzşinâsî-yi Hüviyyet-i İrânî-İslâmî* (Tahran 1371 hş.); *Felsefe ve Câmî'a-şinâsî-yi Siyâsî* (Tahran 1374 hş.); *Cihânbinî vü İdiülûjî* (Tahran 1374 hş., 1379 hş.; trc. Orhan Bekin, *Kültür ve İdeoloji*, İstanbul 1986); *İdiülûjî u İst-râtejî* (Tahran 1377 hş.); *Nâme-hâ* (Tahran 1377 hş.); *İslâm ve Mektebhâ-yi Mağrib-zemîn* (Tahran, ts.; trc. Fatih Selim, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, İstanbul 1980; İng. trc. R. Campbell, *Marxism and Other Western Fallacies*, Berkeley-California 1981); *Defterhâ-yi Sebz: Mecmû'a-i Eş'âr u Neşrhâ-yi Doktor 'Alî Şerî'atî* (nşr. M. Rızâ Hâc Bâbâyî, Tahran 1381 hş./2002), *Âşâr-ı Civânî* (Tahran 1385 hş.); *İslâmiyyât* (Tahran 1386 hş.); *Hicret ve Temeddün* (Tahran 1389 hş.); *İnsân-ı Âzâd Âzâdî-i İnsân* (Tahran 2007). Ali Şerîatî'nin İngilizce, Almanca, İtalyanca, Fransızca ve Arapça başta olmak üzere birçok çeşitli dillere çevrilen bu eserleriyle diğer eserleri toplu olarak otuz beş ciltlik bir seri halinde *Defter-i Tedvîn ve Tanzîm Mecmû'a-i Âşâr-ı Mu'allim-i Şehîd Doktor 'Alî Şerî'atî* adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1357-1364 hş./1979-1985).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şerîatî, *Defter-i Tedvîn ve Tanzîm-i Mecmû'a-i Âşâr-ı Mu'allim-i Şehîd Doktor 'Alî Şerî'atî*, Tahran 1372; Cemil Meriç, *Kırk Arbar*, İstanbul 1986, s. 425-440; *İslam, Politics and the State: The Pakistan Experience* (ed. Mohammad Asghar Khan), New Delhi 1986, s. 49-62; Abdülkerim Suruş, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şerîatî* (trc. Sabah Kara), Ankara 1989; Abdülaziz Sachedina, "Ali Şerîatî: İran Devriminin İdeoloğu", *Güçlenen İslâm'ın Yanlıkları* (trc. Erol Çatalbaş), İstanbul 1989, s. 215-238; Şahruh Ahavi, *İrân'da Din ve Siyaset* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990; a.mlf., "Shariati, Ali", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 46-50; Ali Rahnama, "Ali Shariati: Teacher, Preacher, Rebel", *Pioneers of Islamic Revival* (ed. Ali Rahnama), London 1994, s. 208-250; a.mlf., *Müslüman Ötopya* (trc. İhsan Tokar), Ankara 2005; Bünyamin Doğruer, *Ali Şerîatî*, İstanbul 1998; Hamid İnavet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (trc. Yusuf Ziya), İstanbul 1998, s. 290-291; Alev Erkilet Başer, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul 1999, s. 327-353; Mehrzad Boroujerdi, *İrân Entelektüelleri ve Batı* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 2001, s. 146-158; Puran Şerîatî, *Gözetim Altında Özgürlük: Eşim Ali Şerîatî - Bir Hayat Hikâyesi* (trc. Melih Ahışalı), İstanbul 2005; S. Kaweh, *Ali Shariati interkültürel gelesen*, Nordhausen 2005; Assef Bayat, "Shariati and Marx: A Critique of an Islamic Critique of Marxism", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, X, Cairo 1990, s. 19-41; M. Cuypers, "Une Rencontre Mystique: Ali Shariati-Louis Massignon", *MIDEO*, XXI (1993), s. 291-330; Y. Wahyudi, "Ali Shariati and Bint al-Shati' On Free Will: A Comparison", *Journal of Islamic Studies*, IX/1, Oxford 1998, s. 35-45; J. G. J. ter Haar, "Şari'atî, 'Alî", *EP* (İng.), IX, 328-329; Maulvi Abdul Hoyo, "Ali Shari'ati: A Qur'anic Interpreter", *Encyclopedia of the Holy Qur'an* (ed. N. K. Singh – A. R. Agwan), Delhi 2000, s. 83-89.



NECDET SUBAŞI

ŞERİATMEDÂRÎ

(شریعتمداری)

Âyetullah Hâcî Seyyid
Muhammed Kâzım b. Hasen Hüseyinî
Şerîatmedârî Burûcirdî
(1904-1986)

İrân'da tanınmış
Âzerî asıllı din âlimi
ve İslâm inkılâbının başlangıçtaki
etkili kişilerinden biri.

Tebriz'de doğdu. İlk öğrenimini ve medrese tahsilini burada tamamladı. 1924'te Kum'a gitti. Kum'da Abdülkerîm Hâirî'nin geliştirdiği Kum Havze-i İlmiyyesi'ne girerek on yılı aşkın bir süre Hâinî'nin nezaretinde öğrenimini sürdürdü. 1935 yılında Necef'e geçti. Buranın önde gelen âlimlerinden Mirza Muhammed Hüseyin en-Nâinî, Seyyid Ebül-Ha-