

Diğer Dinlerde. Kötülük kavramı farklı inanç ve düşünce sistemlerinde yer almakla birlikte özellikle tek tanrılı dinî geleneklerde öne çıkmıştır. Bu dinlerin öngördüğü, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aynı zamanda mutlak mânada iyi olan Tanrı anlayışı ile kötülüğün varlığını uzlaştırma çabası felsefenin ve teolojinin en çok tartışılan konularından birini teşkil etmiştir. Kötülüğün mahiyeti, kaynağı, Tanrı ve varlıkla ilişkisi konusunda farklı felsefi ve teolojik yaklaşımlar ortaya konmuştur. Genellikle Budist inancıyla özdeşleştirilen, antik Yunan ve modern hıristiyan düşünceleri tarafından da (A. Schopenhauer, E. von Hartmann vb.) benimsenen pesimist yaklaşım varlığın temelde basit anlamıyla kötü olduğu, bilhassa modern pesimist düşüncede vurgulandığı gibi iyinin bir yanılgıdan ibaret bulunduğu kabulüne dayanır. Benzer bir yaklaşım, insan hayatının değersizliği fikri üzerinden Ahd-i Atık'ın Vaiz kitabı ile apokrif Sirak kitabında da yer almaktadır. Fakat söz konusu inanç veya düşünce sistemlerinde prensip itibarıyla ferdî erdem yoluyla kötülüğün aşılabilir olduğu kabul edilmektedir. Düalist karakterli Pers inançlarının (Zerdüştilik, Maniheizm) ve gnostik felsefenin yanı sıra antik yahudi filozofu Philo ve Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'da da ilişkilendirilen bir diğer yaklaşım kötülüğün varlığın temelinde yer alan zıttan ibaret olduğunu, dünyayı da bu ilkelerin karışımı olarak görmektedir. Temelde optimist olan bu yaklaşıma göre genellikle ruh iyi prensibe, madde ise kötü prensibe yani kötülüğün kaynağına karşılık gelmekte, aynı zamanda nihai anlamda iyinin kötülüğe üstün geleceği ve onu yeneceği düşünülmektedir. Monist karakterli üçüncü bir yaklaşım ise kötülüğün somut bir varlığa veya prensibe atfetmek yerine zihinde ortaya çıkan ve olması gerekenle olan arasındaki geçici zıtlıktan kaynaklanan bir durum şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca daha ziyade Hindu geleneğiyle ilişkilendirildiği üzere kötülüğün aslında bilgi eksikliğine dayalı bir yanılsamadan ibaret bulunduğu veya monoteist dinlerde kabul edildiği gibi iyiliğin zıddı sayılan bir kötülüğün gerçekte var olmadığı, kötülüğün iyinin eksikliğine veya yokluğuna verilen isim niteliğinde olduğu şeklinde başka açıklamalar da vardır.

Hindu geleneği genellikle kötülüğün illüzyonla (maya) ilişkilendirirse de kötülüğe madde dünyasını oluşturan ontolojik bir unsur şeklinde bakan bir yoruma da yer vermektedir. Samkhya felsefesi ve buna

dayalı Vaişnava öğretisinin esasını teşkil eden bu yaklaşıma göre varlığın temelinde birbiriyle bağlantılı üç aslı unsurla bunların kaynağı veya temsili mahiyetinde olmak üzere üç tanrı bulunmaktadır. Bu üç unsur yukarıdan aşağıya doğru "var oluş, öz ve saflık" mânasında *sattva*, "enerji ve devamlılık" mânasında *rajas* ve "aldanma, bozulma ve yıkım" mânasında *tamas*tır. Bilgi / hakikat ve aydınlıkla ilişkilendirilen *sattva* (iyi prensip) koruyucu tanrı Vişnu'dan, diğer iki prensibi harekete geçirici güç veya enerjiye karşılık gelen *rajas* (nötr prensip) yaratıcı tanrı Brahma'dan, karanlıkla ilişkilendirilen *tamas* (kötü prensip) yıkım tanrısı Şiva'dan kaynaklanmaktadır. Esasen bu prensipler kozmik efendi konumundaki Vişnu'nun varlığı mümkün kılan tezahürleridir. Bu sistem içerisinde yaratılış ve yeniden doğuş çemberinin dönmelerini yani varlığın devamını sağlayan aslı unsurlardan birine karşılık gelen kötülük prensip olarak yok edilemez, ancak bireysel anlamda aşılabilir. Buna paralel şekilde iyilik-kötülük ilişkisi insanın dışındaki bir kötülük veya şeytan fikrine bağlanmak yerine yüksek benlikle (akılın yönetimindeki irade / zihin) aşağı benlik (duygu ve tutkuların yönetimindeki irade / zihin), üst tabakadakilere alt tabakadakilere arasındaki mücadele biçiminde ortaya konmakta, bir problem olarak kötülüğün kökeninden ziyade bir gerçeklik biçiminde kötülüğün aşılması üzerinde durulmaktadır.

Genellikle optimist karakterli kabul edilen yahudi ve hıristiyan geleneklerinde kötülük doğrudan Tanrı ile veya varlıkla ilişkilendirilmek yerine insanın hür iradeye sahip olmasının sonucu diye görülmüş ve "iyinin yokluğu" şeklinde tanımlanmıştır. Esasen Ahd-i Atık öğretisinde ahlâkî kötülüklerle tabii bozukluklar arasında (günahın erken ölüme veya yenilgiye sebep olması gibi) bir bağlantı kurulmakla birlikte geç dönem ait Eyub ve Vaiz kitaplarıyla Mez-murlar dışındaki kutsal metinlerde kötülük teorisi ya da kötülüğün kaynağı üzerine tartışma yer almamaktadır. Kötü karşılığındaki İbrânicé "ra" kelimesi genel anlamda hoş olmayan, mutsuzluk ve sıkıntı veren, Tanrı'nın şeriatına göre zararlı / sakıncalı görülen varlık veya durumlar için kullanılmıştır (Çıkış, 5/19; Tesniye, 19/19-20; Mez-murlar, 23/4 vb.). Yaratılış hikâyesindeki vurgu Tanrı'nın yarattığı her şeyin temelde iyi olduğu, hayattaki fizikî ve ahlâkî sıkıntıların yani kötülüğün insanın hür iradesiyle işlediği günahın sonucu şeklinde ortaya çıktığı yönündedir (Tekvîn, 1-3). Aynı vurgu apokrif kitaplarda da yer

alır (Sirak, 15/14-17; 39/33). Bununla birlikte apokrif-apokaliptik ve Rabbânî literatürlerde şeytanla ilişkilendirilen insanın ayartıcısı konumundaki yılan figürü ve yeryüzünde kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olan yoldan çıkmış melekler hikâyesi (Tekvîn, 6; I. Enoch, 65/6; II. Enoch, 18/3-4; 31/3-5; Book of Jubilees, 10/1-12; 19/27-29; 50/5) kötülüğün insanı aşan bir kaynağı olduğu fikrine kapı aralamaktadır. Bilhassa toplu olarak İsrâil'in suçlarına yönelik ilâhî ceza adalet kapsamında görülmekle birlikte kötülük diye de adlandırılmıştır (İşaya, 3/9-11; 31/2; 45/7; 47/11; Yeremya, 1/14-16 vb.). Bütün toplumları yöneten ve özel mânada İsrâil'in koruyucusu olan yetkin ve âdil Tanrı inancından hareketle iyilerin (İsrâilîoğulları) çektiği acıların sürekli olmadığına inanılmış (mesihî beklenti), aynı zamanda Tanrı'nın işlerinin, yani ilâhî adalet ve kader meselesinin kavranılamaz olduğu kabul edilmiştir (Mez-murlar, 34/16-23; 37; 92/13-15; İşaya, 2/2-4; 11/9; Yeremya, 7/1-12; Malaki, 3/17-18; 4/1-3; Eyub, 42/1-9; IV Ezra, 4/2; 6/6; 7/15-16). Buna paralel şekilde pesimist karakterli Vaiz kitabının vurgusu da insan hayatının değersizliğine rağmen yaratılışın iyi olduğu yönündedir (3; 7/20; 12/7). Rabbânî literatürde ise dünyadaki kötülerin çokluğu ve dünya hayatının yanıltıcı olduğu fikri (pratik pesimizm) benimsenmekle birlikte (Berakoth, 61^b; Erubin, 13^b; Sanhedrin, 105^a) bilhassa İsrâil için dünyanın sonundaki (öteki dünya) nihai adalet ve mutluluk beklentisi (aşkın optimizm) baskın olmayı oluşturmaktadır. Bu doğrultuda prensip itibarıyla Tanrı'nın yaratmasının iyi olduğu kabul edilmiştir (Berakoth, 60^b; Taanith, 21^a; Genesis Rabbah, 9). İnsandaki kötülüğe eğilimin hayatın itici gücü olması açısından gerekli sayıldığı, cezanın da insanı terbiye edici özelliğine sahip bulunduğu, aynı zamanda iyiliğin ortaya çıkması için Tanrı'nın kötülüğe göz yumduğu ileri sürülmüştür (Sifre Deuteronomy, 32; Berakoth, 5^b, 54^a; Sanhedrin, 111^a).

Aynı anlayıştan hareketle Saadya Gaon, Yehuda ha-Levi, Abraham İbn Davud gibi teologların temsil ettiği Ortaçağ yahudi düşüncesinde daha ziyade kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyip insanın hür iradesinin sonucu olduğu belirtilmiştir. Bilhassa İslâm filozoflarının tesiriyle İbn Meymûn tarafından geliştirilen yorumda kötülüğün kendinde bir varlığı bulunmadığına, kötülük kavramının "var olan bir şeyin veya o şeyin iyi tarafının yokluğu / eksikliği" şeklinde tanımlanabileceğine dikkat çekilmiştir. Buna göre en açık kötül-

lük biçimleri sayılan ve beden / madde üzerinde gerçekleşen hastalık, ölüm, fakirlik, cehalet gibi durumlarla insanların birbirine veya bizzat kendilerine zarar veremelerine yol açan nefret, haset gibi duygular sağlık, hayat, mal, bilgi ve en önemlisi gerçek Tanrı bilgisi gibi hayırların eksikliği veya yokluğu sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak İbn Meymûn, Tanrı'nın sadece varlığı yarattığı, var olanın da prensipte iyi olduğu kabulünden hareketle Tanrı'nın kötünün doğrudan yaratıcısı ve kaynağı olamayacağını savunmuş; değişim, eksilme ve bozulmanın cereyan ettiği, dolayısıyla kötülüğün kendisiyle bağlantılı bulunduğu maddenin de kâinatın sürekliliğini sağlaması, yeni fertlere ve türlere imkân vermesi açısından kendinde iyi olduğuna işaret etmiştir (*Guide of the Perplexed*, III, 10-12; ayrıca bk. Genesis Rabbah, 2-4).

Hür iradeye sahip insanın ilâhî emre itaatsizlik etmesi hıristiyan geleneğinde de kötülüğün sebebi kabul edilmekle birlikte bu dinde esas itibarıyla kötülük konusu ilk yani aslî günah kavramıyla bağlantılı şekilde açıklanmış; öte yandan kutsal metinlerde yer alan ayartıcı yılan ve şeytan figüründen hareketle kötülük ilk insanın iradesini aşan gizemli bir durum olarak görülmüştür. Aslî günah kavramının doktrin biçimine gelmesinde önemli rol oynayan Latin kilise babalarından Saint Augustin'e göre kötülük, Tanrı'dan veya Tanrı'nın yarattığı tabiatın değil insanın kendi iradesini Tanrı'nın iradesine muhalif olarak kötüyü kullanmasından kaynaklanmakta, yani sonradan ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Augustin aslî günahın bütün insanlara doğum yoluyla geçtiğini ileri sürmekle birlikte yaratılmışlar âleminin tabiatı açısından iyi olduğunu savunmuş, buna paralel olarak şeytanın bile tabiatı itibarıyla değil iradesi sebebiyle kötü sayıldığını, irade ikinci bir tabiat haline gelse bile eşyanın tamamen kötü olmayacağını kabul etmiştir. Buna göre hür iradeyi Tanrı yaratmıştır; iradenin kötüyü kullanılması ise Tanrı'nın yaratmadığı, fakat bildiği ve yönettiği bir durumdur. Şeytanın kötü iradesi Tanrı'dan değil kendinden, insana ait ilk günah da aynı şekilde iradenin kötüyü kullanılmasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın irade ettiği günahlar insanın kendi iradesiyle işlediği ilk günah ile sonradan işlenen günahlara karşılık gelmekte, bu durumda ceza da kendinde iyi ve gerekli olmaktadır. Esasen Augustin'e göre insanların kendi iradelerinden kaynaklanan ilk ve sonraki

günahlar anlamında kötülük de nihai mânada iyiye ve iyinin daha iyi görünmesine yahut gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Bu sebeple günah / kötülük bir açıdan Tanrı'nın iradesine zıt, fakat diğer yönden gizemli bir şekilde O'nun nihai iradesine uygundur. Tanrı'nın sonradan kötülüğe meyledeceğini bildiği halde şeytanı ve insandaki hür iradeyi yaratması söz konusu menfaatlerin teminine yöneliktir. Augustin iyi insanların da kötüler kadar acı çekmesini, insana asıl mükâfatın öteki dünyada verileceğini hatırlatma, insanı bu dünyayı ve bu dünyadaki geçici faydaları sevmemeye ve karakterindeki eksiklik ve bozuklukları gidermeye teşvik etme gibi hikmetlere atfetmiş, tabii olaylardan kaynaklanan acı ve sıkıntıları ise kâinata güzellik katması ve her şeyin fonksiyonel değere sahip bulunması doğrultusunda açıklamıştır. Augustin, bu şekilde hayatın anlamının ve gayesinin öteki dünyaya bağlı oluşu ve Tanrı'nın takdirinin bu dünyada tam olarak bilinemeyişi prensibini esas almıştır. Diğer taraftan Augustin'e göre kurtuluşun tamamen Tanrı'nın lutfuna bağlı oluşu da ilâhî adalet fikriyle çelişmemektedir. Bütün insanlar, zorunlu olarak üstlendikleri aslî günaha ilâveten kendi iradeleriyle de günah işlediklerinden Tanrı'nın herkesi ebedî cezaya mahkûm etmesi adaletinin gereği iken bunun yerine bir kısım insanları cezadan kurtarması O'nun sadece âdil değil aynı zamanda merhametli oluşunun sonucudur (*The City of God*, XI, 17-18, 21-22; XII, 3-8; ayrıca bk. Romalılar'a Mektup, 5/12-21). Ortaçağ hıristiyan teologu Thomas Aquinas da kötülük kavramını Augustin çizgisinde yorumlayarak varlığın temelinde sadece iyilik prensibinin bulunduğunu, kötülüğün iyiliğe denk bir prensip olmayıp iyinin eksikliği veya yokluğu durumuna karşılık geldiğini, dolayısıyla kendi başına bir varlığı bulunmayıp iyiye göre tanımlandığını belirtmiştir. Aquinas'a göre Tanrı ile ilişkili olan, iyinin eksikliğinden kaynaklanan (birincil) kötülük değil bu kötülüğe ceza olarak ortaya çıkan (ikincil) kötülüktür (*Summa Theologica*, I, 48-49).

Protestan geleneğinde ilk reformistler (bilhassa Jean Calvin), kötülüğün kaynağı konusunda Augustin'in ortaya koyduğu şekliyle hür irade ve insanın düşüşü teorisini benimsemekle birlikte kader konusunda daha da ileri giderek bozulmuş tabiatları gereği günah işlemeye mahkûm olan insanların ebedî kurtuluşunu yahut lânetlenmesini Tanrı'nın her bir ferdin seçimi-

le ilgili ön bilgisine veya merhametine değil ezeli takdirine ve bu takdire göre yaratmasına bağlamıştır. Buna göre ilk günah ve buna bağlı bozulmuş insan tabiatı da Tanrı'nın doğrudan tayin ettiği zorunlu bir durumdur. Aslında Protestan geleneği içerisinde farklı anlayışlar da yer almıştır. Nitekim erken dönem Doğu Hıristiyanlığı'nda (Iranæus, İskenderiyeli Clement vb.) görüldüğü üzere kötülüğün kökenini, mükemmel yaratılış ve düşüş merkezli aslî günah kavramından ziyade insanın tabiatı gereği mükemmel olmayışı ve günah işleme potansiyeliyle ilişkilendiren, fakat aynı zamanda insanın iyi ile kötü arasındaki seçimde Tanrı'nın ona yol gösterdiğini ve insanın mükemmel doğru gelişme yeteneğine sahip bulunduğunu varsayan bir anlayış modern Protestan düşüncesinde de (F. Schleiermacher) taraftarlar bulmuştur.

Modern Batı düşüncesinde hıristiyan biliminin temsil ettiği kötülüğün bir yanlışlama olduğu fikriyle radikal ve baskın kötülük anlayışına dayalı pesimist görüşlerin (meselâ A. Schopenhauer) varlığına rağmen Augustin ve Aquinas'ın yorumlarından hareketle Tanrı'nın yarattığı mevcut dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu fikri çerçevesinde optimist varlık anlayışları geliştirilmiştir (R. Descartes, F. Leibniz, W. King vb.). Kötülük problemi teist-ateist karşıtlığı düzleminde tartışmalı bir konu olmaya devam ederken bilhassa monoteist dinî sistemlerce kötülüğün varlığını anlamlandırmaya yönelik öne sürülen teolojik ve felsefî gerekçelerin başlıca dört noktada toplandığı görülür. 1. Kötülük iyinin karşıtı olma anlamında kaçınılmazdır. 2. İyiye ulaşmada kötülük gerekli bir vasıta ve ilâhî kudret kendini sebep-sonuç ilişkisine tâbi kılmıştır. 3. İçinde biraz kötülük barındıran bir dünya hiç kötülük barındırmayan dünyadan daha iyidir; yani bir şeyin zıddı o şeyi daha fazla güzel ya da görünür yapar (estetik argüman) veya en iyi dünya tasarımı statik değil ilerlemeci olmalıdır; iyinin nihai üstünlüğü fikrinden hareketle kötülük ilerleme yoluyla alt edilebilir özelliğe sahiptir (ilerlemeci argüman). 4. Kötülük hür insan iradesinin bir gereği ve sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA :

St. Augustine, *The City of God* (trc. H. Bettenson), New York 1972, s. 448-449, 451-456, 473-481 (XI, 17-18, 21-22; XII, 3-8); S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions* (trc. S. Rosenblatt), New Haven-London 1976, s. 59-66 (I, 3); İbn Meymûn, *The Guide of the Perplexed* (trc. S. Pines), Chicago-London 1963, s. 438-448 (III, 10-12); St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (trc.

Fathers of the English Dominican Province), New York 1947, s. 330-341 (I, 48-49); P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967; A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, London 1975; J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1985; D. Taylor, "Theological Thoughts About Evil", *The Anthropology of Evil* (ed. D. Parkin), Oxford 1985, s. 26-41; A. Macfarlane, "The Root of All Evil", a.e., s. 57-76; M. Southwold, "Buddhism and Evil", a.e., s. 128-141; R. Inden, "Hindu Evil as Unconquered Lower Self", a.e., s. 142-164; *The Problem of Evil* (ed. M. McCord Adams – R. M. Adams), Oxford 1990; *The Problem of Evil: Selected Writings* (ed. M. L. Peterson), Indiana 1992; *The Works of Philo: Complete and Unabridged* (trc. C. D. Yonge), Peabody / Massachusetts 1993, s. 284, 360 ("On the change of names", 39; "Who is the heir of divine things", 32); O. Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 1995; R. Swinburn, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998; J. Jacobs – E. G. Hirsch, "Optimism and Pessimism", *JE*, IX, 421-423; "Evil", *The Catholic Encyclopedia* (<http://www.newadvent.org/cathen/05649a.htm>).



SALİME LEYLA GÜRKAN

ŞER'

(bk. ŞERİAT).

ŞERÂİU'İ-İSLÂM

(شرايع الإسلام)

Muhakkık el-Hillî'nin

(ö. 676/1277)

kaleme aldığı Ca'feriyye fikhına dair metinlerin en önemlilerinden biri

(bk. HİLLÎ, Muhakkık).

ŞEREBÂSÎ

(الشرباصي)

Ebû Hâzim Ahmed b. Cum'a eş-Şerebâsî (1918-1980)

Mısırlı âlim.

7 Kasım 1918'de Dekahliye vilâyetinde Dikirnis kazasının Becelât köyünde doğdu. İlk eğitimine köyündeki mektepte başladı ve Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Ardından Dimyat'taki Ezher'e bağlı dinî okula kaydoldu. Daha öğrenciyken köyüne gittiği zamanlarda camide vaaz verdi ve hutbe okudu. 1935'te Zekâzîk'teki Ezher Lisesi'ne kaydoldu, burada hocaların dikkatini çekti. Yazı yazmaya erken yaşta başladı ve lisede iken iczilikle ilgili *Hareketü'l-keşf* adlı kitabını kaleme aldı. Ayrıca *el-İslâm, eş-Şabâh, en-Nehâr, Minberü's-şarh* ve *Cerîdetü's-siyâse* gibi dergilerde yazıları yayımlandı. *Cerîdetü's-siyâse*'de çıkan yazıları edebiyatçıların dikkatini çekti. 1939'da Ezher'de Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye-

ye kaydoldu ve 1943'te buradan mezun oldu. 1945'te öğretimde uzmanlık diploması aldı. Kahire'ye geldikten kısa bir süre sonra Mescidü'l-münîre'de okumaya başladığı hutbelere sekiz yıl devam etti. 1940'lı yılların sonlarında İhvân-ı Müslimîn mensuplarını savunan konuşmalarından dolayı tutuklandı. Altı ay kadar süren hapis hayatındaki hâtıralarını *Müzekkirâtü vâ'izin esir* adlı kitabında anlattı. Bir süre Marif Bakanlığı'nda, Ezher'e bağlı Zekâzîk, Sûhâc ve Kahire'deki okullarda öğretmenlik yaptı. 1951'de Ezher'deki Revâku'l-Hanefiyye'ye vekil olarak tayin edildi. 1952-1953'te Ezher tarafından Küveyt'e gönderildi. Öğrenimine devam ederken 1955'te Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye el-ulyâ'dan dil ve edebiyat diploması aldı. 1957'de Ezher'in fetva komisyonunun sekreterliğine getirildi. 1958'de Kahire'deki Ma'hedü'l-hizmeti'l-ictimâiyye'ye hoca oldu. Bir süre dinî kitapların basımından sorumlu komisyonunda danışman sıfatıyla çalıştı. Mısır ve Suriye'nin birleşme çabaları devam ederken Arap milliyetçiliği, Arap birliği ve İslâm'ı konu alan çok sayıda konferans verdi ve hutbe okudu. Suriye devlet başkanı Şükrü Küvvetli'nin daveti üzerine Suriye-Mısır birliği hakkında referandum yapıldığı gün (21 Şubat 1958) Dimaşk'taki Emeviyye Camii'nde bir hutbe okudu. Radyolardan da yayımlanan hutbenin metni gazetelerde basıldı. Şerebâsî, 1963'te Câmîatü'd-düveli'l-Arabiyye'ye bağlı Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de *Şekîb Arslân: Hayâtühû ve edebühû* başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. 1967'de Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye'de *Reşîd Rızâ: Şâhibü'l-Menâr* adlı doktorasını tamamlayınca aynı fakülteye hoca olarak tayin edildi. Daha sonraki hayatı fakültede ders verme, kitap telifi, çeşitli toplantılara katılma ve hitabet gibi faaliyetlerle geçti. Uzun süren bir hastalıktan sonra 14 Ağustos 1980'de Kahire'de vefat etti.

Çok yönlü velûd bir âlim olan Şerebâsî Kur'an, sünnet, fıkıh ve İslâm tarihi alanlarında çok sayıda kitap telifi yanında birçok camide hutbe okumuş, radyo programları hazırlamıştır. Ayrıca uzun süre başkanlığını yaptığı Müslüman Gençlik Cemiyeti gibi pek çok cemiyetin üyesi olup bunların faaliyetlerine katılmış ve dersler vermiştir. Gençliğin beden ve zihin gelişiminin birlikte olması, her stadın yakınına bir cami, her caminin yanına bir spor alanı yapılması gerektiğini düşünen Şerebâsî (*el-Mevsû'atü's-Şerebâsiyye*, I, 382) Ezher'de spor etkinlikleri konusunda çalışmalarda bulunmuş, spor derneklerinin et-

kinliklerine katılmıştır. Ezher'in fetva komisyonunda görev alması sebebiyle kendisine sorulan fikhî meseleleri cevaplandırmış ve bunları *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât* adıyla kitap haline getirmiştir. Hutbeleri de vefatından sonra yayımlanmış, böylece XX. yüzyıl Mısır sosyal ve dinî hayatına dair önemli bir kaynak meydana gelmiştir. Şerebâsî'nin fikirlerinde aynı dönemde yaşayan pek çok yazarda olduğu gibi Arap sosyalizmi ve Arap milliyetçiliğinin etkisi görülür. Dinin toplum hayatından uzaklaştırılmasına şiddetle karşı çıkan Şerebâsî, o dönemde ateist-komünist akımların güçlenmesinden endişe ederek (*a.g.e.*, I, 317) Arap milliyetçiliğiyle İslâmîyet arasında sıkı bir ilişki olduğunu, İslâm'dan uzak bir Arap milliyetçiliğinin düşünülmemeyeceğini savunmuştur (*a.g.e.*, I, 382 vd.). Şerebâsî'nin ilgi alanlarından biri de sanat ve edebiyattır. Radyo, televizyon, tiyatro ve sinema gibi etkinlik alanlarının bir eğlence olmaktan çok dinî ve kültürel konuların geniş kitlelere ulaştırılmasında bir vasıta olduğunu söylemiş, din ve sanat arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Onun kaleme aldığı çok sayıda dinî-tarihî romanın bir kısmı tiyatro oyunu olarak sahneye konmuştur. Hâlid b. Velîd gibi bazı tarihî şahsiyetler hakkında çevrilen filmlerin senaryolarının yazım aşamasında önemli görevler üstlenmiştir. Ayrıca pek çok sahâbi ve tarihî şahsiyet hakkında biyografiler yazmış, onların örnek alınmasını istemiştir.

Eserleri. *Kur'an ve Sünnet: Kışşatü't-tefsîr* (Kahire 1962; I-II, Kahire 1427; Beyrut 1978); *Ma'a esmâ'i'l-Muştafâ şal-lallâhu 'aleyhi ve sellem* (Kahire 1962, 1992); *Edebü'l-ehdâşî'l-kudsîyye* (Kahire 1969; Naim Erdoğan tarafından *75 Kudsi Hadisin Tercüme ve Şerhi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1981]); *Min Edebi'n-nübüvve* (Kahire 1971); *Ahlâku'l-Kur'an* (I-II, Beyrut 1971-72; *Mevsû'atü ahlâki'l-Kur'an* başlığıyla, I-VI, Beyrut 1979-1981); *et-Tevcîhâtü'n-nebeviyye* (Kahire 1974; *Tevcîhü'r-Resûl li'l-hayât ve'l-ihyâ'* adıyla, Beyrut, ts.); *Min Edebi'l-Kur'an* (Kahire 1976); *Ma'a Kitâbillâh* (Kahire 1978); *Mevsû'atü lehü'l-esmâ'ü'l-hüsnâ* (I-II, Beyrut 1402/1981-1982); *Ehdâşî'l-cihâd ve'l-furûsiyye* (baskı yeri ve tarihi yok). **Fıkıh:** *el-Kışâş fi'l-İslâm* (Kahire 1374/1954); *el-İslâm ve'l-iktisâd* (Kahire 1963); *ed-Dîn ve tanzîmü'l-üsre* (Kahire 1966; *Islam and Family Planning* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir [trc. Sayed Ismael A. R., Cairo 1969]); *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât* (I-VIII,