

24.634 kişi yaşıyordu. Nüfus 1931'de 50.483'e, 1945'te tahminen 138.000'e ulaştı. Bu miktarın üçte iki kadarı yeni göçlerle sayıları artan yahudilerle hristiyanlardan, geri kalanı müslümanlardan oluşmaktaydı. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra müslümanların birçoğu başka taraflara göç edince yahudi nüfusun oranında artış görüldü. 1992 yılına ait rakamlara göre şehrin nüfusu 251.000 idi (23.438'i müslüman). Halen İsrail'in üçüncü büyük şehri olan Hayfa ülkenin en önemli ticaret, endüstri ve kültür merkezlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nâsir-i Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 53; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müş-tâk*, Beyrut 1989, I, 365; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 332; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 202; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 155; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ali Haydar Alpagoğ - Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 92; J. J. Rotschild, *History of Haifa and Mount Carmel*, Haifa 1934, tür.yer.; Ârif el-Ârif, *en-Nekbe*, Beyrut 1956, I, 206-223; P. K. Hitti, *Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistin*, Beyrut 1958-59, I, 32, 96, 162; II, 229; Walid el-Khalidi, "The Fall of Haifa", *Middle East Forum*, Beyrut 1959, s. 22-32; U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615*, Oxford 1960, s. 128-129; a.mlf., "A Turkish Description of the Coast of Palestine in the Early Sixteenth Century", *Israel Exploration Journal*, VI/4, Jerusalem 1956, s. 206-211; Muhammed Adnân el-Bahît, *Hayfa fi'l-'ahdi'l-'Osmâniyye'l-evvel*, Dimaşk 1978, tür.yer.; a.mlf., "Min Târîhi-i Hayfa el-'Osmâniyye", *MMLAÜr.*, I/2 (1978), s. 119-120; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdünâ Filistin*, Amman 1983, I/1, s. 193-209; VII/2, s. 452-687; Muhammed Kürd Ali, *Hıta'tü's-Sâm*, Dimaşk 1983, V, 150-152; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihî*, I, 213, 241-245, 251-252; II, 4-6, 71-79; III, 25, 48, 236-270, 357; *Middle East and North Africa 1988*, London 1987, s. 466-470, 485-488; Yossi Ben-Artzi, "The Intra-Urban Migration of the Arabs in Haifa", *Horizons-Studies in Geography*, sy. 4 (1979), s. 27-38; a.mlf., "Normalization under Conflict? Spatial and Demographic Changes of Arabs in Haifa 1948-92", *MES*, XXXII/4 (1996), s. 281-295; Hayriyye Kâsimiyye, "Arz li-târîhi Hayfa hattâ târîhi'l-harbi'l-'Âlemiyyeti'l-ülâ", *el-Mecelletü'l-'Arabîyye li's-şekâfe*, II/1, Tunus 1982, s. 124-137; Fr. Buhl, "Hayfa", *IA*, V/1, s. 390; Ed., "Hayfa", *EP* (İng.), III, 324-326; A. Carmel, "Haifa", *EJd.*, VII, 1133-1140; "Hayfa", *Mu.Fs.*, II, 96, 298-308, 384.



MUSTAFA L. BİLGE

HAYIR

(الخَيْر)

Sözlükte "iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak" gibi anlamlara gelen hayr kökünden masdar-isim olup "iyi" yahut "iyilik" mânasında ve şerrin karşı-

tı olarak kullanılır (*Lisânü'l-'Arab*, "hyr" md.). "Mal ve servet" mânasına da gelen hayr ayrıca "en iyisi, daha iyisi", şer de "en kötüsü, daha kötüsü" anlamında ism-i tafdîldir. Râgıb el-İsfahânî hayrı "akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey" diye tanımlar (*el-Müfredât*, "hyr" md.); Zebîdî de aynı tanımları tekrar eder (*Tacü'l-'arûs*, "hyr" md.).

Hayır kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 176 yerde geçmekte, bunlardan ism-i tafdîl olmayanlar, yer aldıkları âyetlerin konularına göre az çok farklı anlamlara gelmektedir; bu anlamları "iyi, güzel, değerli, faydalı ve mal, mülk gibi arzulan şeyler" diye kapsamlı bir tanımda toplamak mümkündür. Bu kapsam genişliği, hayrın birçok âyetle çeşitli menfî kavramların zıddı olarak kullanılmasından da anlaşılmaktadır. Bu zıtların en yaygını şerdir (meselâ bk. el-Bakara 2/216; Âl-i İmrân 3/180; Yûnus 10/11). Ayrıca ednâ (en aşağı, en değersiz; el-Bakara 2/61), sût (kötü, çirkin; Âl-i İmrân 3/30; el-A'râf 7/188); seyîye (kötülük, günah; el-Kasas 28/84), ism (günah; Âl-i İmrân 3/178), durr (zarar; el-En'âm 6/17; Yûnus 10/107), fitne (belâ, darlık; el-Hac 22/11) kelimeleri de hayırla birlikte ve onun karşıtı olarak geçer.

Hayrın bu kullanımlarını iki ana bölüme de ele almak mümkündür. İlk bölüme giren âyetlerde hayr kavramı daha çok mal, servet, bolluk gibi maddî değer ve imkânlar veya daha genel olarak her türlü maddî ve mânevî nimet için kullanılmıştır. Bu âyetlerin bazısında hayr "mal" kelimesinin eş anlamlısı gibi geçer. Nitekim, "İnsan hayır sevgisine çok düşkündür" (el-Âdiyât 100/8) meâlindeki âyetle hayr bütün tefsirlerde mal kelimesiyle karşılanmıştır. Hz. Süleyman'ın cins atlara olan düşkünlüğü de "hayır sevgisi" diye ifade edilmiştir (Sâd 38/32). Taberî bu âyeti açıklarken, "Araplar ata hayır derlerdi; aynı şekilde malı da hayır diye adlandırırlardı" der (*Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 154-155). Bazı âyetlerde ölen kişinin geride mal bırakması "hayır bırakma" olarak (el-Bakara 2/180), insanlara malı yardımda bulunulması da "hayır infak etme" şeklinde ifade edilmiştir (el-Bakara 2/215, 272, 273). Bir kısım âyetlerde (meselâ bk. el-Bakara 2/262, 274; en-Nisâ 4/34) doğrudan doğruya "mal infak etme" ifadesinin yer alması, Kur'an'da hayır ve mal kelimelerinin anlam birliğini açıkça göstermektedir. Hayr yine maddî anlamlarda refah, bolluk, zenginlik gibi daha geniş kavramları belirtecek şekilde de

geçmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/17; Yûnus 10/107; el-Enbiyâ 21/35; el-Meâric 70/21; krş. Taberî, VII, 160-161; XI, 177; XVII, 24-25). Taberî, Hûd sûresinin 84. âyetini açıklarken burada geçen hayr kelimesinin "fiyat düşüklüğü, ucuzluk; zenginlik, servet, dünya ziyneti" gibi mânalara geldiğine dair değişik görüşleri aktardıktan sonra buradaki hayrın bütün dünyevî faydaları kapsadığını söyler (a.g.e., XII, 94-95). Âl-i İmrân sûresinin Allah'a yakarış mahiyetindeki bir âyetinde (3/26) mülkün sahibinin Allah olduğu ve O'nun mülkü dilediğine vereceği, dilediğinden de geri alacağı, dilediğini yüceltip dilediğini alçaltacağı belirtilir. Daha sonra gelen, "Hayır sadece senin elindedir" cümlesinden hayrın her türlü maddî ve mânevî nimetleri kapsadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'da mânevî nimet kabilinden olan şeyler de hayır kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim hayır, Allah'ın kullarına özel nimeti olan vahiy veya Kur'an yerine de kullanılmıştır (el-Bakara 2/105; krş. Taberî, I, 474). "Takovâ sahiplerine, 'rabbiniz size ne indirdi?' denildiğinde 'hayır indirdi' derler" meâlindeki âyetle (en-Nahl 16/30) hayrın vahiy mânasına geldiği açıkça görülmektedir. Bazı müfessirler, Âl-i İmrân sûresinin 104. âyetinde ve Kalem sûresinin 12. âyetinde geçen hayrı "İslâm" diye açıklamışlardır (Taberî, IV, 38; Şevkânî, V, 308). Diğer bir âyetle (el-Bakara 2/269) hikmet Allah'ın bir lutfu ve nimeti olarak "büyük bir hayır" diye nitelendirilmiş olup Kur'an'ın hikmetle ilgili bu yaklaşımı zamanla, İslâm ümmetinin dinî bir kaygıya kapılmadan her türlü ilmî ve fık-rî gelişmeye açılması ve çeşitli kültürlerden faydalanmasında cesaret verici bir rol oynamıştır.

İkinci bölüme giren âyetlerde hayır kelimesi "sâlih amel", "hasene", "mârûf" gibi kavramlara yakın anlamlarda olmak üzere her türlü iyi tutum ve davranışın ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır. Bakara sûresinin 215. âyetinde iki defa tekrarlanan hayr kelimelerinden ilki "mal varlığı", ikincisi "mutlak olarak Allah rızası için yapılan iyilik" anlamını taşır. Bu anlamıyla hayır, büyük ölçüde yine bir Kur'an terimi olan "sâlih amel" ile aynı şeyi ifade eder. Kur'an genellikle, insanın âhirette kendisi için faydalı olacak her türlü iyiliğini hayır diye adlandırır. "Hayır olarak ne yaparsanız Allah onu bilir. -Âhiret için- azık edinin; bilin ki en hayırlı azık takvâdır" (el-Bakara 2/197) meâlindeki âyetle geçen hayr kelimelerinin

den ilki fiilin niteliği, ikincisi amacın niteliği olarak kullanılmıştır. Bakara sûresinin 109-110. âyetlerinde, Ehl-i kitabın sırf kıskançlıklarından dolayı müslümanları imanlarından döndürme çabalarına karşı müslümanlar uyarılmak suretiyle iman değerini vurgulandıktan ve bağışlama, hoşgörü, namaz ve zekât hususundaki ilâhî buyruklar sıralandıktan sonra yer alan, “Önceden kendiniz için ne hayır yaparsanız Allah’ın katında onu bulacaksınız” ifadesinden, yukarıdaki ahlâkî ve dînî ödevlerin de hayır kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Taberî son âyeti oldukça geniş bir yorumla “Allah’ın râzı olduğu amel” diye açıklamıştır (*Câmi’u’l-be-yân*, I, 491).

Hayır kelimesinin çoğulu olan **ahyâr** iki âyette (Sâd 38/47-48) bazı peygamberler hakkında övgü sıfatı olarak yer almaktadır. Aynı kökten **hayre** (aslî **hayyire**) kelimesinin çoğulu olan **hayrât** bir âyette (er-Rahmân 55/70) **hisân** ile birlikte “iyi ve güzel kadınlar” anlamında kullanılırken (Şevkânî, V, 165) dokuz âyette din ve dünya için faydalı bütün işleri kapsayan bir konumda geçmektedir (*a.g.e.*, II, 445).

Hayır ve şer ile aynı kökten türeyen diğer kelimeler Kur’ân-ı Kerim’deki anlamlarıyla pek çok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu’cem*, “ḥyr” md.). Müslümanın karakterini belirleyen ve bir kısmı sorulara cevap teşkil eden bazı hadislerle göre insanların yahut müslümanların en hayırlısı “iyiliği beklenen, kötülük etmesinden korkulmayan” (Tirmizî, “Fiten”, 76); “toplum içinde yaşarken bir taraftan o toplumun hakkını ödeyen, diğer taraftan rabbine ibadet eden, savaşa çıktığında ise düşmana korku salan” (Tirmizî, “Fiten”, 15); “-savaş zamanında- malı ve canıyla savaşan, -barış zamanında ise- rabbine ibadet etmekle meşgul olup kendini insanlara zarar vermektan alıkoyan” (Buhârî, “Rikâk”, 34; Nesâî, “Zekât”, 74); “dostlarına ve komşularına hayrı dokunan” (Tirmizî, “Birr”, 28); “ömrü uzun, ameli güzel olan” (Tirmizî, “Zühd”, 21, 22); “geç öfkelenip çabuk yatışan” (*Müsned*, III, 19; Tirmizî, “Fiten”, 26); “borcunu güzellikle ödeyen kimse”dir (Buhârî, “İstikrâz”, 4, 6; İbn Mâce, “Ticâret”, 62). Ticaret ehlinin en hayırlısı da borcunu güzellikle ödeyen, alacağını güzellikle isteyendir (*Müsned*, III, 19). En hayırlı yönetici ise halkının kendisini sevip hayır duada bulunduğu kişidir (Tirmizî, “Fiten”, 77). Bu konudaki diğer bir hadisin meâli de şöyledir: “Başınızdakiler en hayırlılarınız olduğu, zenginleriniz hoşgörülü

davrandığı ve işleriniz aranızda görüşülüp danışılarak yürütüldüğü sürece sizin için yerin üstü altından daha hayırlıdır” (Tirmizî, “Fiten”, 78). İnsanlar arasında hayrın anahtarı, şerrin kilidi ve şerrin anahtarı, hayrın kilidi olanlar vardır. “Allah bir insanın ellerini hayrın anahtarı yapmışsa ona ne mutlu!” (İbn Mâce, “Mu-kaddime”, 19). Amellerin en hayırlısı namaz (*el-Muvatta’*, “Tahâret”, 36; İbn Mâce, “Tahâret”, 4) meclislerin en hayırlısı geniş olanıdır (*Müsned*, III, 18; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12). Bir hadiste oruç tutmak, sadaka vermek ve geceleyin namaz kılmak “hayır kapıları” (Tirmizî, “İmân”, 8), hayâ da “bütünyle hayır” olarak nitelendirilmiştir (Müslim, “İmân”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6).

İslâm düşüncesinde hayır ve şer hem ontolojik hem de ahlâkî kavramlar olarak kullanılmış, her iki yönüyle de daha çok kelâmcılar ve filozoflar tarafından işlenmiştir. Kelâmcılar konuyu genellikle hüsn-kubuh terimleriyle ve ahlâkî boyutuna ağırlık vererek ele alırken (Gardet, s. 80) filozoflar hayır-şer terimlerini kullanmış ve konunun metafizik yönü üzerinde durmuşlardır. Filozofların hayır ve şer anlayışları, temelde İslâmî telakkiden saptamak kaydıyla kısmen Aristo felsefesine, kısmen de Aristo’ya isnat edilmekle birlikte gerçekte Yeni Eflâtuncu felsefenin ürünü olan sudûr teorisine dayanır. Yeni Eflâtuncu yazarlardan Proclus’un tanrı anlayışını yansıtan *Liber de Causis* adlı kitabı Arapça’ya *Fi’l-Hayri’l-mahz* adıyla tercüme edilmiştir. *Esûlûcyâ* yazarına göre de Tanrı (bârî-i evvel) ilk hayırdır ve bütünyle evrendeki hayırlar O’ndan bir taşmadır (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn ‘inde’l-‘Arab*, s. 26). Şerler ise bu âleme yukarı âlemden gelmemektedir; çünkü sadece iradeye ve seçime konu olan fiillerde şerden söz edilebilir; yukarı âlemden ise zorunlu olarak hayır düzeni geçerlidir (*a.g.e.*, s. 75). Böylece hayır Tanrı’dan zorunlu ve sürekli bir taşma (feyiz, sudûr) olup evrendeki her varlık bundan kendi gücü ve liyakati nisbetinde pay almaktadır (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetü’l-muhdesa ‘inde’l-‘Arab*, s. 251).

Gerek Yeni Eflâtuncu felsefede gerekse İslâm felsefesinde şerrin varlığı aslî değil ârizidir, Ehl-i sünnet inancında olduğu gibi hayırla birlikte şer de kader ve kazâ planı içinde değerlendirilmiştir. Buna göre varlığın ilk illeti olan Tanrı’dan ancak kendisine göre daha aşağı mertebede olan hayırlar doğabilir; aksi halde

O’ndan doğanın hayır ve yetkinlikte O’na denk olması gerekirdi; bu ise Tanrı’nın her yönden birliği ve en yüksek hayır olduğu gerçeğine aykırıdır. Şu halde Tanrı’dan ilk sudûr eden varlıkla birlikte ilk eksiklik de başlamıştır. Varlıklar asıldan (Tanrı) uzaklaştıkça eksiklik de artarak devam eder; bu eksiklik veya kemalden uzaklaşma bir şerdir (Santellana, s. 102).

Bu feyiz anlayışından hareketle İslâm düşünürleri, ayrıca bazı fukaha, kelâmcı ve mutasavvıflar en genel ifadesiyle hayrî varlık (vücûd), şerrî de yokluk (adem) diye açıklamışlardır. Aslında hayır gibi şer de evrensel planda Allah’ın takdir ve kazâsına bağlıdır. Ancak mutlak hayrın aksine mutlak şer mevcut değildir. Zira Sühreverdi el-Maktûl’ün belirttiği gibi şerrin zatı yoktur; şer ya bir zatın veya bir kemalin yokluğudur, yani şer bir tür eksikliktir. Varlıklarda şer olarak bilinen durumlardan her biri bir şeyin yokluğuna sebep olan şerden ibarettir. Çünkü eğer var olan bir şey herhangi bir varlığın zatına yahut güzellik, yetkinlik, itidal gibi niteliğine halel getirmiyorsa, herhangi bir şekilde yokluğa sebebiyet vermiyorsa böyle bir şeyin varlığı bir zarar doğurmuyor demektir. Buna göre şerre sebep olmayan şeyin kendisi de şer değildir (*Kitâbû’t-Telvîhât*, s. 78).

İslâm düşüncesinde hayır ve şer problemi geniş ölçüde iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Konuya felsefî yöntemle ilk yaklaşan âlimlerden biri olan Câhiz, başlangıcından itibaren dünya düzenini hayırla şerrin, faydalı ile zararlının... imtiza-cına bağlar. Câhiz’e göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helâk olurdu. Aksine eğer şer bulunsaydı o zaman da bir yükümlülük (imtihan, külfet) düzeninden söz edilemezdi. Ayrıca şerden kurtulup hayrı gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkmasıyla da hikmet yok olurdu (*Kitâbü’l-Hayevân*, I, 204-205).

Şehristânî, Aristo’ya nisbet ettiği, gerçekte ise Yeni Eflâtunculuğa ait olan hayır ve şer anlayışını özetlerken bu felsefeye göre evrende hâkim düzenin hayır esası üzerine kurulmuş olduğunu, şerrin ise aslî değil ârizî olarak takdir edildiğini belirtir. Çünkü ilâhî hikmet âlemin en güzel, en mükemmel ve en sağlam bir şekilde kurulmasını gerektirmiştir. Ancak Tanrı âleme böyle bir nizam vermeyi amaçlayıp istemiş değildir, çünkü O gaye gütmekten münezzehdir; fakat âlem hayır

olan bir asıldan doğduğu için onun düzeni de hayır olmuştur. Her ne kadar dünyada bazı sebeplerin çatışmasından bir şer ve bozulma (fesad) doğar ve meselâ âlem için sırf hayır olarak yaratılan yağmur bazan zarar verirse de bu husus, yağmurun genel düzendeki hayır işlevini sarsmayan cüz'î ve ârizî bir durumdur. Şu halde yağmurun büsbütün yokluğu küllî şer, ara sıra zarara sebebiyet vermesi de cüz'î şerdir; âlem ise cüz'îye göre değil küllî nizama göre işler (*el-Milel*, II, 127-128).

İslâm düşünürleri, Grek kültüründen İslâm dünyasına intikal eden yukarıdaki görüşlerden de faydalanarak hayır ve şer problemini hem ontolojik planda hem de ahlâkî anlamda geniş ve sistemli bir şekilde ele almışlardır. Daha sonra onların görüşleri hemen bütün İslâm bilgin ve düşünürleri tarafından geniş bir kabul görmüştür. İslâm felsefesinin en sistemci temsilcisi olarak bilinen İbn Sînâ hayır ve şer meselesini, ontolojisinin temelini oluşturan Allah'ın inâyet ve cömertliğiyle bağlantılı olarak ele alır. Buna göre Allah öncelikle kendi zâtını bilir; bu ise O'nun imkânlar dünyasını ve bu dünyadaki hayır düzenini de bilmesi demektir. Allah, imkân âlemindeki en yüksek derecesiyle hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey, düşündüğü en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak kendisinden taşar ki buna inâyet denir (*eş-Şifâ*, s. 415; ayrıca bk. s. 363, 365; a.m.f., *en-Necât*, s. 669). Allah'ın âlemdaki her varlığa genel düzen içindeki yeri bakımından lâyık olduğu hayrı eksiksiz vermesi O'nun cömertliğinin bir sonucudur (*a.g.e.*, s. 298, 601-602). Bununla birlikte İslâm düşünürleri şerrin yokluğunun da savunulamayacağını, ancak şerrin varlık düzeninde amaçlanmış bir durum olmadığını, ayrıca dünyada hayrın şerden daha çok olduğunu belirterek ölçülü bir iyimserlik görüşüne sahip olmuşlardır. Meselâ su serinletir, ateş ısıtır ve onlardaki bu nitelikler varlık düzeni için tamamen hayırdır. Bir insanın suda boğulması veya ateşte yanması birer şer ise de bunlar su ve ateşin yaratılışında birinci derecede amaçlanmış hususlar değildir; ayrıca bunlar, genel hayır düzenini ve hayrın mutlaklığını sarsacak sıklıkta vuku bulmayıp rastlantılar yoluyla ortaya çıkan kötülüklerdir. Bu iyimser anlayış insanla ilgili durumlara da teşmil edilerek ilâhî irade ve inâyetin, "Allah'ın halifesi" olan insan türünün kıyamete kadar dünyada yaşayacak ve orayı hükümraniği altına alıp

imar edecek şekilde düzenlediği belirtilir ve buna "birinci maksat" denilir. Buna karşılık tek tek kişilerin karşılaştığı durumlar tâli derecede amaçlanmış olan ârizî olaylardır. Bu olaylara bütün halinde bakıldığında bunların küllî yapıya bir düzen olarak yansıdığı görülür. Nitekim canlı tabiatındaki başlıca şer çeşitlerinden elemeler görünüşte şer gibiyse de canlıların varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunması bakımından hayır sayılmalıdır. Meselâ açlık elemi canlıya beslenme ihtiyacını hissettirmesi bakımından hayırdır (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 420-421; a.m.f., *en-Necât*, s. 669-670; a.m.f., *er-Risâletü'l-'ar-şıyye*, s. 40-41; İhvân-ı Safâ, II, 274-275; III, 471-473, 476-478).

İnsana şer gibi görünen olayları doğru yorumlayabilmek için bunları genel varlık düzeni çerçevesinde değerlendirmek gerektiğini düşünen İhvân-ı Safâ, böyle sağlıklı bir değerlendirme yeteneği kazanabilmek için bir yandan belli bir metot ve sıraya göre deneysel bilimlerden metafiziğe kadar çeşitli ilimleri tahsil ederken bir yandan da ahlâkî ve ruhî bakımdan arınma çabası göstermeyi zorunlu görür (*a.g.e.*, III, 506-507). Doğru bilgiye ulaşmada ahlâkî arınmanın gerekliliğini savunan bu irfanî yaklaşım, farklı ölçülerde de olsa hemen bütün İslâm bilgin ve düşünürlerinin ortak görüşüdür.

İslâm düşünürlerinin evrende hayır düzeninin hâkim olduğu şeklindeki iyimser felsefesi, Gazzâlî'ye nisbet edilen (krş. *el-İmlâ* fi işkâlâtı'l-İhyâ, V, 35-36) ve zamanla bir vecize haline gelen, "Var olan dan daha mükemmeli mümkün değildir" (Leyse fi'l-imkân ebdaü mimma kân) şeklinde özetlenmiştir. Gazzâlî, hem tertibindeki güzellik hem de yaratılışındaki mükemmellik bakımından bu âlemin "sûret"inden daha mükemmelinin bulunmadığı şeklindeki düşüncesini açıklarken aksine bir görüşün Allah'ın cömertliği ve kudretiyle bağdaştırılamayacağını belirtir. Gazzâlî'nin devam ettirdiği bu iyimser felsefe daha sonraki dönemlerde geniş kabul görmüştür (Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 445-446; III, 9-11; Sühreverdi, s. 78-79, 466-467, 472; Cürçânî, s. 528-529; Tehânevî, *Keşşâf*, "hayr" md.). Benzer açıklamaların İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin eserlerinde de yer alması ilgi çekicidir. İbnü'l-Arabî varlığı hayır, yokluğu şer sayan, Allah'ın mutlak ve sınırsız bir varlığa sahip bulunması itibarıyla sırf hayır olduğunu kabul eden felsefî anlayışı tekerr ettikten sonra, "Allahım! Hayrın ta-

mamı senin elindedir, şer ise sana izâfe edilemez" (Müslim, "Müsâfirîn", 201; Nesâî, "İftitâh", 17) meâlindeki hadisi açıklarken Allah sırf hayır olduğuna göre O'nun ademden, adem imkânından, adem kuşkusundan uzak, hâlis ve sırf varlık olduğunu; buna göre hayrın tamamının O'nun elinde bulunması gerektiğini; öte yandan sırf şer yokluk demek olduğundan hadisteki, "Sana şer izâfe edilemez" sözünün Allah'a hayır yokluğunun nisbet edilemeyeceği, böyle bir şeyin O'nun şanına yakışmayacağı anlamına geldiğini belirtir (*el-Fütûhât*, VI, 262-263). İbn Teymiyye ise şerri sırf yokluk ve kısmî yokluk şeklinde ikiye ayırarak var olan bir şeyin sırf şer olamayacağını ifade eder. Çünkü var olan her şeyde mutlaka bir yarar, bir hayır bulunması gerekir. Allah hiçbir şeyi hikmetsiz yaratmamıştır; bu hikmet varlığın hayır tarafıdır. Özü itibarıyla yokluk sayılan şer ve kötülükler varlık değeri taşımadığından bunları Allah'ın yarattığı söylenemez. Çünkü Kur'an'da, "Allah bütün varlıkların yaratıcısıdır" denilmiştir (*er-Ra'd* 13/16). Sonuç olarak küllî olgular (umûr) yalnızca hayırdır ve kulların yararıdır (maslahat) (*Mecmû'u fetâvâ*, XIV, 20; XX, 116-117).

İslâm düşünürleri ahlâkî da âlemdaki genel hayır düzeni çerçevesinde açıklamışlardır. Buna göre kötü fiiller ve bunların kaynağı olan kötü huylar, ruhun kendine bazı yetkinliklerini kaybetmesinin sonucudur. Aslında insanın kötü denilen fiilleri de temelde onun yetkinliğinin bir parçası olan, dolayısıyla iyi sayılması gereken bazı niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Meselâ İbn Sînâ'nın örneğiyle nefsin öfke gücü hâkimiyet kurmak suretiyle yetkinlik kazanır; fakat öfke ve hâkimiyet bazan bir şerre de yol açabilir. Bu durum, yine nefsin bir gücü ve yetkinlik aracı olan aklın öfke gücüne baskın gelmesiyle önlenir. Bu şekilde akıl, hem nefiste kötü ahlâkın gelişmesini hem de zulüm gibi kötü fiillerin ortaya çıkmasını önlemiş olur (*eş-Şifâ*, s. 418-420). Bu sebeple insan, her türlü aşırıktan kurtulmak için kendini sürekli olarak akıl ve düşünmenin denetimi altında bulundurmalıdır (*Fârâbî, et-Tenbîh*, s. 13-14).

Hayır ve şer terimleri, yukarıdaki ontolojik kullanımları yanında insanın eylemlerinin değeri ve çoğunlukla insanın eylemleriyle ulaşmak istediği amaçların yahut eylemlerinin kendisini götürdüğü sonuçların değeri olarak da kullanılır. İslâm felsefesi literatürü açısından özellikle bu son kullanım daha çok Aristo etki-

sinden kaynaklanır. Aristo'ya göre bütün amellerin genel amacı hayır yahut en yüksek hayırdır; bu en yüksek hayır ise mutluluktur (*İlmü'l-ahlâk*, I, 167-170, 175-176, 192). Ancak Aristo, en yüksek hayrı yahut mutluluğu haz ve şeref gibi sıradan hayırlardan ayırır ve onu aklî ve teemmülî yaşayışta görür (a.g.e., I, 178-180).

Fârâbî de mutluluğu en yüksek hayır diye nitelendirmiş ve bunu insan eylemlerinin en üstün amacı olarak göstermiştir. Nitekim değerleri başka bir amaç için seçilen hayırlar, sırf kendisi için seçilen hayırlar olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, insanın güzel fiillerinin ve bunların kaynağı olan ahlâkî erdemlerinin de dahil olduğu ilk gruptaki hayırları ikinci hayırların aracı olarak göstermektedir; bütün amaçların yahut hayırların en son gayesi, en yücesi ve en mükemmelinin ise mutluluk olduğunu belirtmekte, çirkin fiilleri de mutluluğa engel olmaları sebebiyle şer saymaktadır (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 106-107; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 34; a.mlf., *Fuşûlû'l-medenî*, s. 133-134, 163). Ancak Fârâbî mutluluğun mahiyeti konusunda kısmen Aristo'dan ayrılmış ve Yeni Eflâtuncu felsefesinin gereği olarak mutluluğu, "insan nefsinin faal akılla ittisâl kurmak suretiyle maddeye muhtaç olmaya-
cak şekilde varlıkta yetkinliğe ulaşması" şeklinde tanımlamıştır (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 66-67). Benzer açıklamalar İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, hatta Gazzâlî gibi sonraki dönem İslâm düşünürleri tarafından da yapılmıştır (Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 68-72, 90-92, 102-105, 132-133). Ancak Gazzâlî, aynı zamanda bir kelâmcı ve fakih olduğu için, "insan eylemlerinin ahlâkî değerleri" anlamındaki hayır ve şer konusunu genellikle hasen ve kabih (hüsün ve kubuh) terimleriyle ayrıntılı olarak incelerken bu eylemlerin ve genel olarak hayatın amacını ni-teleyen hayır ve şer konusunu da -esasta felsefî gelenekten ayrılmamak, hatta Eflâtun'un hayır idesini hatırlatan açıklamalar yapmakla birlikte- dinî ve tasavvufî bir üslûpla kapsamlı bir şekilde ele almıştır (Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 136-156; ayrıca bk. ŞER).

Kur'an-ı Kerîm ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda hayır kelimesinin, başta malî fedakârlıklar olmak üzere her türlü yardım severliği ifade eden bir anlamda kullanılması ve müslümanların bu tür faaliyetlere teşvik edilmesi, erken dönemlerden itibaren müslümanlar arasında güçlü bir dayanışma ruhu geliştirdiği gi-

bi çeşitli kişi ve kuruluşlarca başta vakıf müessesesi olmak üzere dârüşşifa, dârüleytam, dârülaceze, dârüşşafaka, imaret, sebil, köprü, cami, mektep ve medrese gibi kamuya hizmet veren birçok hayır eserinin meydana getirilmesini sağlamıştır. İslâm dünyasının ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasî krizlere mâruz bulunduğu XX. yüzyılın ilk yarısında bu tür faaliyetlerde bir gerileme süreci yaşanmışsa da söz konusu krizlerin giderek hafiflemesine paralel olarak hayır faaliyetlerinde de bir gelişme gözlenmekte olup (*Eİ²* [Fr.], IV, 1183-1185) bazı eski kurumların ihyası yanında Kızılay, Yeşilay, Çocuk Esirgeme Kurumu, yetiştirme yurtları, sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakıfları gibi çağdaş yöntemlerle faaliyet gösteren kurumlar tesis edilmekte; bunun yanında özellikle sivil toplum anlayışının yaygınlaşmasına paralel olarak gayri resmî kişi ve kurumlarca, başta eğitim ve öğretim olmak üzere pek çok alanda hayır faaliyetlerinde bulunan vakıf ve dernekler kurulmaktadır. Bunlar arasında dinî mahiyet arzeden hizmetlere yönelik hayır faaliyetlerinde daha yaygın ve hızlı bir gelişmenin yaşandığı gözlenmektedir (kelâm âlimlerinin hayrın Allah'a nisbeti konusuna ilişkin görüşleri için bk. KADER, ŞER; TA'DİL ve TECVİR).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hyr" md.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hyr" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "hayr" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "hyr" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hyr" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hyr" md.; *el-Muvatta'*, "Tahâret", 36; *Müşned*, III, 18, 19; Buhârî, "İstikrâz", 4, 6, "Rikâk", 34; Müslim, "İmân", 61, "Müsâfirin", 201; İbn Mâce, "Muşkaddime", 19, "Ticâret", 62, "Tahâret", 4; Ebû Dâvûd, "Edeb", 6, 12; Tirmizî, "Fiten", 15, 26, 76, 77, 78, "Birr", 28, "Zühd", 21, 22, "İmân", 8; Nesâî, "İftitah", 17, "Zekât", 74; Aristo, *İlmü'l-ahlâk* (trc. A. Lütflî es-Seyyid), Kahire 1343/1924, I, 167-170, 175-176, 178-180, 192; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 204-205; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1405/1984, I, 474, 491; IV, 38; VII, 160-161; XI, 177; XII, 94-99; XVII, 24-25; XXIII, 154-155; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 66-67, 106-107; a.mlf., *et-Tenbîh 'alâ sebîlî's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 13-14, 34; a.mlf., *Fuşûlû'l-medenî* (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 133-134, 163; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (I), s. 363, 365, 415, 418-421; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dâniş-pejûh), Tahrân 1364 hş., s. 298, 601-602, 669-670; a.mlf., *er-Risâletü'l-'arşîyye*, Kahire 1980, s. 40-41; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 127-128; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1957, II, 274-275; III, 471-473, 476-478, 506-507; Gazzâlî, *el-İmlâ' fî işkalâtî'l-İhyâ' (İhyâ' içinde)*, V, 35-36; Ebû'l-Bekrât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 445-

446; III, 9-11; İbnü'l-Arabî, *el-Fûtûhât*, Kahire 1972-83, VI, 262-263; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XIV, 20, 48; XX, 116-117; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât* (nşr. H. Corbin, *Mecmû'a fî'l-hikmeti'l-ilâhiyye* içinde), İstanbul 1945, s. 78-79, 466-467, 472; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 528-529; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1412/1991, II, 445; V, 165, 308; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, s. 80; Abdurrahman Bedevî, *Eflûlîn 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 26, 75; a.mlf., *el-Eflâtûniyyetü'l-muħdeşe 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1977, s. 251; Santelana, *el-Mezâhibü'l-Yunânîyye el-felsefiyye fî'l-'âlemi'l-İslâmî* (trc. M. Celâl Şerefî), Beyrut 1981, s. 102; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 136-156; a.mlf., *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 68-72, 90-92, 102-105, 132-133; M. Berger, "Khayr", *Eİ²* (Fr.), IV, 1183-1185.



MUSTAFA ÇAĞRICI

Diğer Dinlerde Hayır. Geleneksel topluluklarda hayır kavramının umumi bir sınıflama ile iki farklı anlam çerçevesinde ele alındığı görülür. Bunlardan ilki, sosyal bir nitelik olarak iyilik yapma anlayışı ile alâkalıdır ve bu anlamda hayrın değer kavramına yönelik bir mahiyeti vardır. Diğer felsefî ya da dinî bir doktrinin oluşmasına zemin hazırlayacak şekilde hayır ve şerrin kaynağı problemiyle ilgilidir ve pek çok dinde bu problem, yaratılış konusuya irtibatlandırılarak temel bir doktrin çerçevesinde genişçe işlenmiş bulunmaktadır.

Sosyal açıdan değerlendirildiğinde iyilik yapma anlayışının ahlâkî bir çatı altında bütünleşebilen, birbirine dönüşebilen, fakat gerçekte farklı olan ferdî vicdan ve ekonomik şuur şeklinde iki ayrı kaynağının olduğu görülür. Hayır yapmak, her şeyden önce insan vicdanı ve şuurunun birbiriyle uyumlu şekilde ürettiği bir faaliyet. İctimaî ahlâk ve onun bir üst kurumu olarak sosyal örgütlenme söz konusu olduğunda ferdî vicdanın yansımaları kendi sınırlarının dışına çıkar. Bu bağlamda iyilik yapma anlayışının vicdanî temelli, kişinin kendini başkasıyla aynılaştırıp başkasının yerine koyması gibi bir dizi psikolojik sürece dayanır. Öte yandan bu psikolojik süreç, yalnızca ferdin kendisiyle sınırlı kalmayacak şekilde şiddetli ve sirayet edicidir. İyilik yapmanın vicdanî menşei yansıtmaya dayalı daha üst bir şuur hali olarak kolektif şuur dışında "kurban kahraman" ("Tanrı'nın kuzusu İsa", Promethe, Sispus vb.) motifi haline dönüşmektedir.

İyilik yapma anlayışının daha derinden ilişkili olduğu ikinci kaynak ise ekonomik örgütlenme hassasiyeti veya dengesidir. Hayır işleminin fazilet anlayışına dönüş-