

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-Tenbih*, 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- cık 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 (Çağrıci, *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 (Çağrıci, *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 Dâvud, "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-Tenbih '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 işkâlâtî'l-İhyâ' (İhyâ' içinde)*, V, 35-36; Ebû'l-Berekât 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-Fütûhât*, 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, *Eflûtin '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-Yünânîyye el-felsefiyye fî'l-'âlemi'l-İslâmî* (trc. M. Celâl Şerefî), Beyrut 1981, s. 102; Mustafa Çağrıci, *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 alakalıdır 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 faaliyetir. İçtimaî 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-

tüğü ve ahlâkî bir değer ürettiği toplumsal yapı ekonomik örgütlenmedir. Alışılmış ekonomik dayanışmanın fazladan emek gerektirdiği hallerde yapılan iyilik toplumsal iş birliğini güçlendiren iyilik şeklinde algılanmış olup fazilet kavramına yol açan anlayış bu noktadan itibaren devreye girer. Ekonomik kaynağa dayanan hayır anlayışı özellikle sadaka kavramı üzerine temellendirilmiştir. Bir anlamda hayır kavramının vicdanî kökeni ağırlıklı olarak ferde yönelik iken ekonomik kökeni topluluğun yaşatılmasına yönelik olmuş, din fenomenolojisi açısından ise ekonomik dayanışma genellikle ölümden sonra kişinin öteki âlemde daha iyi yaşaması fikriyle ilişkilendirilmiştir. Sosyal açıdan hayır yapmanın biri ferdi, diğeri içtimâî olan bu iki kaynağı neredeyse bütün topluluklarda genel ahlâkî yapı içinde kaynaştırmış ve artık hayır yapma, topluluğun ahlâk anlayışının ve bu anlayışın yön verdiği müeyyidelerin oluşturduğu toplumsal üst yapının en önemli unsurlarından birini teşkil etmiştir.

Felsefî açıdan değerlendirildiğinde konunun seyrinin hayır ve şerrin menşei problemine kaydığı görülür. Bu noktada hayır kavramının "teodise" (Tanrı'nın âdil oluşu) meselesi çerçevesinde ele alınması gerekir. Buna göre hayır kavramı şer kavramı ile ilişkilendirilerek teodisenin esasını oluşturacak bir formülasyona gidilmektedir. Var olan bütün canlılar, oluşlarını hayır ve şer şeklindeki iki prensibin ilişkisine borçludurlar. Tarih içerisinde insanın tabiatla ilk keşfettiği şey, birbirine zıt ve aynı zamanda birbirinin oluşmasına zemin hazırlayan iki farklı gücün çekişmesi olgusudur. Burada keşfedilen en önemli nokta, şüphesiz prensiplerin zıt oluşundan çok birbirlerini şekillendirmedeki yeteneklerdir. Zira kötülüğün iyiliği doğurduğu şeklindeki düşünce iptidai zihniyetin bu süreci özellikle vurgulamasının sonucudur. Bununla birlikte burada, birbirlerini sürekli dengeleyen ilâhî güçlere inanan ilkeller arasında iyi ve kötü şeklinde keskinleşen bir düalizmin olduğu söylenmemektedir. Belirtmek istenen şey daha ziyade iptidai zihniyetin, iyinin olabilmesi için kötünün de olması gerektiği şeklindeki teodiseye dayalı formülasyonu kabul etmiş olduğudur. Mutlak düalizmin ortaya çıkması için medeniyetin gelişeceği süreci beklemek gerekecektir. Teodisenin gerçek formülasyonu da ancak bu noktadan sonra başarılıdır.

Öte yandan hayır ve şer zıtlığı pek çok dinde kozmolojik düşünce ile birleştirilmiştir. Bu birleşme modelleri üç gruba ayrılabilir: Görünen âlemin hayal olduğunu düşünen "dosetik" (docétique) model, Zerdüşti model ve yahudi-hristiyan modeli. Gnostik öğretilerden Budizm, Jainizm, kısmen Hinduizm ve monistik olmayan bütün Hindistan felsefelerine kadar uzanan dosetik görüş, maddî varlığı yalnızca bir görüntü olarak kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda onu şerrin kaynağı olarak görmüştür. Bununla birlikte dosetizm, asıl olanın madde ötesi olduğunu kabul ederek düalizme düşmekten kurtulmuş, hatta eski Yunan'daki "demiurgos" (mimar tanrı) veya Hinduizm'deki İsvara (yaratıcı tanrı) fikri de düalizme yol açmaya yetmemiştir. Zerdüşti modelde gnostisizmin bir adım ötesine geçilmiş olmakla birlikte dosetizm hemen hemen hiç görülmez, maddî âlemin esasta reel ve iyi olduğu düşünülür; bununla birlikte maddî âlemin aynı reelliğe sahip kötü bir yanı da mevcuttur ve bunlar sürekli çatışma halindedir. Mutlak hayrın zaferini tarihin ötesine attığı noktada Zerdüştilik monist bir yapıya kavuşuyorsa da bu noktada artık kozmolojik yapının dışındadır; böylece Zerdüştiliği düalist olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Tamamen monist bir tavrın sergilendiği yahudi-hristiyan modelinde hâkim unsur hayrın bizzat kendisidir (aş. bk.).

Sosyal tabakalaşmanın ve ben duyusunun gelişmiş kültürlerdeki kadar belirgin olmadığı iptidai topluluklarda iyilik yapma, hayır işleme mefhumu, topluluğun genel sosyal ilişkiler ağını ifade etmeye yönelik diğer ahlâkî fikirlerle kaynaşmış bulunmaktadır. Topluluk içerisindeki insan ilişkileri, standart bir ekonomik örgütlenme merkez alınarak geliştiği için bütün insan ihtiyaçları kendiliğinden ve dengeli bir şekilde karşılanmıştır. Paylaşmacılığı merkez alan ekonomik örgütlenmede herhangi bir kimsenin darlığa düşmesi sık karşılaşılan bir durum değildir; bundan dolayı iptidai topluluklarda hayır yapma anlayışının vurgulanmasını gerektiren bir unsur da ortaya çıkmıştır. İyilik yapma, ancak topluluk fertlerinin sosyal yardımlaşma kurgusunun cüzlerinden birini oluşturmaktadır.

Bununla birlikte hayır ve şer ikilemi söz konusu olduğunda ilkellerin daha net fikirler ürettiği gözden kaçmamaktadır. Her şeyden önce iptidai zihniyet devri bir tarih anlayışına sahip olduğu için mutlak

iyi ve kötü kavramlarını kozmosun ötesindeki bir alanla irtibatlandırmıştır. Var olan her şey iyi ya da kötü olabilir. Bu ayrım özellikle totemistik inançlarda rahatça görülebilir. İyi olarak algılanan şeylerin korunmasına yönelik pozitif tabu ile kötü olarak kabul edilen nesnelerden korunmaya yönelik negatif tabu ayırımı, iyi ve kötü prensiplerine bağlı inançların hangi noktaya kadar uzanabileceğinin iyi bir göstergesidir. Fakat her ne şekilde olursa olsun iptidai zihniyette mutlak düalizm yoktur ve bütün olarak değerlendirildiğinde hayat fert için iyi bir öze sahiptir. Bununla birlikte kozmosun düzenlenmesi mitlerinde "trickster"lerin (herhangi bir olayı başlatan ilâhî kahramanlar) şer gücünü temsil ettikleri söylenebilir. İlk defa iptidai topluluklarda ortaya çıkan hayır ve şer ayırımı bütün geleneksel kültürlerde düalizme varacak kadar billûrlaşmış değildir; bu billûrlaşmanın oranı tek tanrılı dinlere doğru geçildikçe hızla artmıştır. Hayır ve şerrin kaynağı söz konusu olduğunda tek tanrılı dinlerde bile kısmî bir düalizm farkedilmekte, dolayısıyla düalizm ile monoteizm birbirine tamamen zıt öğretiler olarak görülmemektedir (ER, IV, 506, 507).

Dinler tarihinde gerçek anlamda hayır-şer düalizmi tam bir açıklıkla Zerdüştilik'te ve ondan kopan ya da etkilenen Zervanizm, Maniheizm, Mazdekizm gibi hareketlerde görülür. Öte yandan Ortadoğu kaynaklı bu hareketlere, milâttan önce III veya IV. yüzyıldan itibaren Hindistan'dan gelen Budizm ve Hinduizm kaynaklı form ve öz ayırımı, hatta zıtlığı eklenince gnostisizme has mutlak düalizm ve onunla ilişkili olarak dosetizm doktrinleri ortaya çıkmıştır. Zerdüşti düşüncede sosyal anlamda hayır kavramı, hayır ve şer arasında yapılan teolojik ayırımla iç içe geçmiştir. Modern Zerdüştiler kendi öğretilerinde mutlak bir düalizm bulunmadığını ileri sürseler de Avesta'da şer gücünün temsilcisi olan Mainyu'nun, iyi tanrı Ahura Mazda'nın yaratıcılığı yanında bizzat yaratıcı özelliklerle donatılması bu inancın doğru olmadığını gösterir.

Avesta, Bundahışn ya da Vendidad gibi bütün Zerdüşti metinleri bu iki zıt gücün çekişmesiyle ilgilidir. Bu çekişmenin sonunda galip gelecek güç ise Ahura Mazda ve onun inananlar ordusudur. İnsanın yeryüzündeki biricik görevi Ahura Mazda'nın yanında yer almaktır. Ahlâkî temelde bu iki gücün çekişmesi iki kavramın çekişmesine yol açar: İyi eylemleri

ve hakikati içeren yol, kötü eylemleri ve yalanı içeren yol. Bu ikisinin arasında seçim yapmak insanın öteki dünyadaki kaderini belirleyecektir (*ERE*, V, 111; *a.g.e.*, V, 513).

Böyle bir inanç çerçevesinde Zerdüştilik'te hayır kavramı oldukça önemli bir yer tutar; çünkü her ne kadar hayır yapma kendi başına önemli değilse de hayır eylemi aynı zamanda Ahura Mazda'nın kudretini pekiştirme anlamına geldiği için büyük değer taşır. Sosyal yardımlaşma anlayışı Zerdüştilik'te diğer dinlere nisbetle daha iyi kurumlaşmıştır. Bundan dolayı ihtiyacı olan bir kimseye talep ettiği her şeyin bağışlanması gerekir. Zerdüşti metinlerinde kişinin yapacağı bütün görevler üç ana başlıkta toplanır: İyi düşünce, iyi söz ve iyi eylem. Bu ayırım ve adlandırma bile Zerdüştilik'te içtimâî ahlâkın ne kadar gelişmiş olduğunun iyi bir göstergesidir (*a.g.e.*, V, 515).

Hinduizm'de hayır mefhumu "karma" adını alan sebep-sonuç yasası ile yakından ilişkilidir. Buna göre iyilik yapan herkes karma yasası gereğince yeniden doğuş çarkından (samsara) kurtulacaktır. Hinduizm'de canlılara karşı gösterilen geniş merhamet anlayışı hayır kavramının içeriğini de zenginleştirmiştir. Öte yandan Samkhya ve Dvaita gibi yarı düalist okullar mevcut olmakla birlikte "astika" (meşrû) Hindû okullarında hayır ve şer karşıtlığı yoktur. Şer ve madde arasında hayra karşı bir ilişki kurulmuşsa da Hinduizm'de müşahhas bir şer anlayışı hiç bir zaman gelişmemiştir.

Hinduizm'de olduğu gibi Budizm'de de gerek sosyal bir anlayış gerekse düalist bir dinî doktrin olarak hayır ve şer anlayışı karma inancıyla birleştirilmiştir. Budizm'de samsaradan kurtulmanın üç yolu olan metta, karunâ ve mudita başkalarına iyilik yapmayı öngören tavsiyelerle doludur (*ER*, III, 224). Özellikle Budist Mahayana okulunda bodhisatvalığa (aydınlanma) ulaşabilmek için iyilik yapmak zorunlu bir görevdir. Jainizm'de ise kurtuluşa götüren yollardan biri "punyak-şetra" (iyilik tarlası) adını alır ve çoğu başkalarına yardımı içeren kuralları kapsar (*a.g.e.*, IX, 380).

Hayır anlayışının gerek teolojik bir doktrin biçiminde gerekse felsefi mânada tam olarak ele alınışı Yahudilik'le başlar. Özellikle I. Diaspora'dan sonra yabancı coğrafyaya dağılan yahudi nüfusu, bu sürgün hayatını teolojik bir doktrin çerçevesinde anlamlandırmak için Eyub kitabın-

da görüleceği gibi teodiseye dayalı birtakım formülasyonlara başvurmuş, bu formülasyonlar Leibnitz'e kadar uzanan geniş bir yahudi-hristiyan kuşağını etkilemiştir.

Sosyal bir kurum anlamında hayır işleme kavramıyla ilgili ana unsurlar Eski Ahid'de yer alır. Hayır olan faaliyetler şerriyatın da emrettiği şeylerdir; insan için iyi olan Tanrı için de iyidir. Hayır yapma, maddî mânevî ihtiyacı olan herkese yardım etmekle eş anlamlı tutulmuş (Levililer, 19/10, 33, 35; Tesniye, 10/18; 15/7-11; Eyub, 31/16-22; Mezmurlar, 41/1; Meseller, 11/4-11, 23; 14/21; 19/17; İşaya, 58/6, 7; Daniel, 4/27), hayır yapan kişilerin bunun karşılığını ya bu dünyada veya âhîrette alacakları bildirilmiştir (Mezmurlar, 41/1; Meseller, 11/4-10; 19/17).

Hayır yapma kavramı önce Rabbinik literatürde, daha sonra da felsefe-kelâm literatüründe genişçe işlenmiştir. Her şeyden önce Talmud'a göre yapılan bütün eylemler melekler tarafından kaydedilmektedir (Avot 2/1) ve insan hem iyilik hem de kötülük yapmaya karşı eş değerde bir eğilim içindedir. Talmud literatürü iyilik eğilimini "yetzer hatov", kötülük eğilimini ise "yetzer hara" şeklinde adlandırır (Schechter, s. 242). Fakat Tanrı'nın isteği insanların yalnızca hayır yapması doğrultusundadır. Kişinin iyilikleri kötülüklerinden çok az miktarda fazla olsa bile o kişi yine de iyidir ve Tanrı'nın rahmetini hak etmiştir (Saadia V/3). Öte yandan özellikle Talmudik literatürde geliştirilen "zakkut" (temizlemek, arındırmak) kavramı yine hayır mefhumuyla ilgilidir. Buna göre zakkut Avot (babaların zakkutu, terim anlamı "babaların yaptığı hayırlı işler") çocuklara da faydalı olmaktadır. İsrail'in seçilmişliği, Mûsâ'nın veya diğer peygamberlerin yaptığı hayırlı işler (zakkut) dolayısıyladır. Ataların yaptığı herhangi bir hayır, onların çocuklarına ve nesillerine bu dünyada veya âhîrette fayda şeklinde geri dönmektedir (Schechter, s. 170, 171, 175).

Yahudi literatürü hayır (tov) ve şer (ra) konusu üzerinde de genişçe durmuştur. Farklı yorumlar yapılsa bile bütün yahudi kaynakları, hem Tanrı'nın hem de yaratılışın ve hayatın esasta hayra dayalı olduğu konusunda ittifak halindedir. Bundan dolayı hayır ve şer zıtlığını vurgulayan bazı apokrif metin yazarları ve Kumran cemaati gibi gnostik gruplar da dahil Yahudilik tarihinde mutlak düalizm hiçbir zaman var olmamıştır. Philo'da görülen "yaratıcı melekler" kavramı bile platonik

ya da gnostik bir "demiurgos" (sâni-i âlem-mimar tanrı) tipi çizmez.

Her şeyden önce Tanrı'nın bizzat kendisi hayırdır; şer ârizidir ve hayrın en azı inmesi âlemin adıdır. Ayrıca şerrin oluşumuna sebebiyet veren de bizzat Tanrı'dır (İşaya, 45/6, 7). Elohim, kaosun içerisinden kozmosu çıkarıp "iyi olduğunu gördü" (Tekvîn, 1/10) diyerek hayatın temelde iyiliğe dayalı olduğunu ilân etmiştir. Kötülüğün mevcudiyeti ise Tanrı'nın insanı sinama arzusudur. Saadia Gaon da düalizmi, şerrin ayrı bir ontolojik varlık olduğunu ve Tanrı'nın şerri müşahhas bir güç olarak yarattığı fikrini şiddetle reddeder. Ona göre asıl olan iyiliktir. Aynı görüşe Abraham İbn Ezra ve Maimonides (İbn Meymûn) başta olmak üzere pek çok yahudi filozofu katılır (*EJd.*, VII, 777).

Hristiyanlık'ta hayır kavramı büyük oranda Tanrı'nın izzeti (karis) ve rahmeti (eleos) doktriniyle birleştirilmiştir. Buna göre rûhûlküdûsün inayetiyle hayır işleyen herkes Tanrı'nın izzet ve rahmetine nâil olacak ve ölümünden sonra mükâfatını alacaktır (Matta, 5/3, 12; 6/4; 7/21; Romalılar'a Mektup, 2/6; Korintoslular'a Birinci Mektup, 3/8). Hristiyanlık'ta seküler-sosyal ahlâk kavramı mevcut olmadığı için hayır anlayışı teolojik bir çerçevede ele alınmıştır (*ERE*, V, 469).

Hayır kavramı Tertullian ile birlikte formüle edilmeye başlanmıştır. Ona göre Tanrı'yı memnun etmenin yollarından biri ibadet, diğeri de hayır yapmaktır. Tertullian'ı takip eden Cyprian hayrın günahları örten biricik eylem olduğunu ileri sürdü. Özellikle Kuzey Afrika'da yayılan ve kilisenin heterodoks ilân ettiği Pelagius ise insan iradesini ön plana çıkararak hayır ve Tanrı'nın izzeti kavramlarını birbirinden ayırdı. Ona göre hayır yapmak otomatik olarak insana fayda getirir ve yapılan her hayrın karşılığını Tanrı verecektir (*ER*, IX, 387). Kilisede hayır ve ilâhî inâyet kavramlarını yeniden birleştiren filozof ise Saint Augustin olmuştur.

Ortaçağ'lardan itibaren içtimâî ahlâk fikrinin gelişmeye başlamasıyla hayır kavramı da yeni bir formülasyona tâbi tutuldu. Kilise bir anlamda seküler-sosyal ahlâk olan "bonitas" ile ilâhî ahlâk olan "dignitas" arasında bir ayırım yaptı ve makbul olanın ikincisi olduğunu ileri sürdü. Yalnız Tanrı'nın emrettiği ve dolayısıyla ödüllendireceği eylemler hayırlı iş olarak kabul edilebilirdi. Skolastik filozoflar, aynı zamanda "Tanrı'nın ödüllendirme sözü verdiği hayırlı işler" (meritum de condigno) ve "Tanrı'nın yapılan hayır-

lı işleri ödüllendireceğine dair herhangi bir söz vermediği eylemler" (meritum de congruo) arasında bir ayırım yaparak içtimâî ahlâk ve ilâhî ahlâk arasındaki sınırları belirgin hale getirmeye çalıştılar (Steinmetz, s. 651).

Katoliklik içerisindeki gelişme seyri az çok değişmekle birlikte günümüze kadar yukarıda belirtildiği şekilde gelen hayır kavramının Protestan kiliselerince farklı bir şekilde yorumlandığı görülür. "Yalnızca iman" (sola gratia) formülünden yola çıkan Protestan kiliseleri hayır kavramının önemini en aza indirdiler. İman ve ibadeti hayır yapma anlayışının önüne koyan Protestanlar hayrın sadece sosyal anlamda önemli olduğu, ilâhî planda ise herhangi bir ehemmiyetinin bulunmadığı düşüncesiyle bir anlamda kilisenin seküler ahlâka gitmesinin yolunu da açmış oldular. Bununla birlikte bu anlayış reformcu (Calvinci) kiliselerden bazılarında hafifletilmiştir.

Markionizm gibi heterodoks gnostik gruplar hariç Hristiyanlık'ta hayır ve şer şeklinde düalizme yol açacak bir anlayış geliştirilmemiştir. Günaha sebep olan şeytan bir varlık sayılırsa da Tanrı'ya eş değildir ve Mesîh'in gelişyle birlikte sonuza kadar yok olacaktır. Bununla beraber Saint Paul'den beri Hristiyanlık içerisinde maddeyi şerle aynileştirme eğilimi kesilmeksizin mevcudiyetini sürdürmüştür. Fakat madde ve mâna âlemleri arasında çekilen bu duvar bile Hristiyanlık'ta düalizmin oluşturulmasına yol açacak yeterli teolojik zemini hazırlamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1910, s. 170-177, 242, 245, 259, 262; S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New York 1976, s. 205-234; E. Davis, "Good and Evil", *EJd.*, VII, 775, 776; J. B. Agus, "Good and Evil. In Medieval Jewish Philosophy", a.e., VII, 776, 777; S. Rosenblatt, "Inclination, Good and Evil", a.e., VIII, 1318, 1319; D. C. Steinmetz, "Merit", *The New International Dictionary of the Christian Church* (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 651; L. C. Casartelli, "Dualism (Iranian)", *ERE*, V, 111, 112; D. Mackenzie, "Ethics and Morality (Christian)", a.e., V, 468-475; E. Lehman, "Ethics and Morality (Parsi)", a.e., V, 513-516; W. D. Niven, "Good and Evil", a.e., VI, 318-326; D. J. Constantelos, "Charity", *ER*, III, 222-225; U. Bianchi, "Dualism", a.e., IV, 506-512; John S. Strong, "Merit: Buddhist Concepts", a.e., IX, 383-386; M. Pye, "Merit: An Overview", a.e., IX, 380-383; a.m.f., "Merit: Christian Concepts", a.e., IX, 386-388; G. Fackre, "Merit", *A New Dictionary of Christian Theology*, London 1989, s. 357, 358.



KURŞAT DEMİRCİ

HAYIR BEY

(ö. 928/1522)

Osmanlılar'ın
ilk Mısır beylerbeyi.

Çerkez asıllı olup muhtemelen 868 (1464) veya 869'da (1465) Kerâc yakınlarındaki Samsun köyünde doğdu. Babasının adı Malbay'dır; künyesi Hayır Bey min Malbay olarak belirtilir. Yetişkin çağa ulaşınca babası tarafından kardeşleri Kesbay, Hızır Bey, Canbolat ve Kansu gibi Sultan Kayıtbay'ın hizmetine verildi. Köle statüsünü haiz olmadan girdiği Memlük sarayında yetiştirildikten sonra sultanın memlûklerinden biri oldu. Ardından Devâtdâr Akbirdi'ye intisap etti ve "haseki devâtdâr-ı sikkın" unvanını aldı. 1496'da emîr-i aşereliğe, ardından da emîr-i tablhâneliğe getirildi. 1497'de II. Bayezid'e değerli hediyelerle birlikte haberci olarak gönderildi. İstanbul'dan döndükten sonra 1500'de "mukaddem elf" emîrleri arasına girdi; 1502'de Kansu Gavri'nin Memlük sultanı olması üzerine hâcibü'l-hüccâbliğe tayin edildi. Şam nâibi olan kardeşinin vefatına kadar bu vazifede kaldı; 1504 Eylülünde, Şam'a tayin edilen Emîr Sıbay'ın yerine Halep nâibliğine getirildi. Bu görevi sırasında Osmanlı-Memlük sınır mücadelelerine yakından şahit olduğu gibi Yavuz Sultan Selim ile Kansu Gavri arasındaki mektuplaşmalar da onun vasıtasıyla yapıldı. Böylece daha önce İstanbul'da Osmanlılar'la kurduğu münasebetini iyice güçlendirdi (İbn İyâs, V, 22-45). Bu olay, daha sonra Şam'ın ve Mısır'ın Osmanlılar tarafından zaptında oynadığı etkili rolün başlangıcı- nı teşkil edecektir.

İbn İyâs'ın kaydettiğine göre, Mercidâbık Muharebesi'nde Memlük ordusunun sol kanadına kumanda eden Hayır Bey, sağ kanadın kumandanı Sıbay'ın ölümü üzerine askerlerinin dağıldığını görünce savaş meydanından çekilerek sol kanadın çökmesine yol açmıştı (*Bedâ'ü z-zühûr*, V, 69). Şam'ı zaptından sonra Yavuz Sultan Selim'in yanına giden Hayır Bey bu hizmetine karşılık Köstendil sancak beyliğine getirildi (27 Ağustos 1516). Ancak Hayır Bey daha sonra Osmanlılar'dan kaçtığını iddia ederek tekrar Mısır'a döndü; ardından Osmanlılar'ın Mısır'a doğru ilerlemesini engellemek için bir ordunun başında Gazze'ye gönderildiyse de yine başarısızlığa uğradı. Bunun üzerine Osmanlılar'a bağlılık göstererek Mısır'ın zaptına kadar onlara rehberlik etti.

Ridâniye Savaşı'ndan (22-24 Ocak 1517) sonra ise memlûkler, şeyhûlaraplar, mübâşir ve âyanları Osmanlılar'a itaate teşvik etmeye başlayıp padişahın emriyle yerlerinde bırakılacaklarını vaad ederek onlara birer mektup gönderdi. Onun vasıtasıyla Memlûkler devrindeki Mısır'ın arazi idaresi ve malî nizamı hakkında Müstevfî'l-emvâl Ebû Bekir b. Cey'ân'dan bilgi alınmıştı (a.g.e., V, 125; İbn Zünbül, s. 114). Böylece Osmanlılar'a itaat edip sadakatle hizmette bulunan Hayır Bey'in Mısır'ın durumunu ve Memlûk kanunlarını çok iyi bilmesi, Çerkez ve Araplar'ı hoş tutmadaki kudreti onun Mısır beylerbeyiliğine getirilmesinde rol oynadı. Yûnus Paşa'nın Mısır idaresinden alındığı gün beylerbeyiliğe tayin edilen Hayır Bey, itaat ve sadakatlerinden emin olduğu Memlûk idarecilerine görevler verdi. Bu arada kendisi de halka adalet ve şefkatle muamele etmek, fesadı önlemek, Memlûk mevzuatını ıslah ederek uygulamak, Mısır'ın sınır ve limanlarını dış tehlikelerden korumak ve Haremeyn erzakını düzenli biçimde sağlamakla gö-

Hayır Bey'in Mısır'da Osmanlı askerinin nöbetçilik nizamı hakkında Mirâhur Ahmed Ağa'ya gönderdiği mektup (TSMA, nr. E 5807)

