

ZARURET

(الضرورة)

**Dinin yasaklarını
ihlâl etmeyi mubah kılabacak ölçüde
büyük tehlike ve zarar.**

Sözlükte “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı” anlamındaki **zarûret** fi-kih terimi olarak, kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür / mazeret halini ifade eder. Öyle ki yaşağa uyulması durumunda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olacaktır. Zaruret halini ifade etmek üzere **ıztırâr** kelimesi de kullanılır. Zaruretle karşı karşıya bulunan kişiye ise **muztar** denir.

Kur'an'da zaruret kelimesi fiil olarak beş âyette sözlük ve terim anlamıyla geçmiş, bunlardan birinde Allah'ın bunalan, darda kalan kişinin imdadına yetişmesinden söz edilirken (en-Neml 27/62) diğer âyetlerde gıdalarla ilgili temel haramlar belirtildikten sonra zaruret hallerinde, hukukun çizdiği sınırlar içerisinde kalmak şartıyla bu haramlardan tüketilmesinde bir sakınca olmadığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115). Diğer yandan Kur'an'da zaruret kelimesi yer almamakla birlikte bu duruma işaretle Allah'ı inkâr etmeye zorlanan müminlerin, kalben tasdiklerinde bir tereddüt bulunmaması kaydıyla bu tehdidi savuşturmak için sırf dille istenen sözü söylemelerinde bir sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir (en-Nahl 16/106). Hadislerde ise zaruret hali sayılabilecek cüzi olaylarla ilgili hükümler açıklanmış, bu çerçevede dinen yasaklanan gıdaların savuşturulamaz açlık tehlikesi karşısında mubah olduğu belirtilmiş, ölümler tehdit edilen sahâbilerin, kalben tasdikte bir tereddüt bulunmaması şartıyla bu tehdidi ortadan kaldırmak için dinden çıkma sonucu doğuran sözler söylemelerinde bir sakınca olmadığı beyan edilmiş, hatta bu tür bir tehdide mâruz kalanlara hayat hakkı öncelenerek dille kelime-i küfrü söylemeleri tavsiyesinde bulunulmuş, bazı sağlık sorunları sebebiyle kimi yasakların (erkekler için altın ve ipekli kumaş / elbise kullanımı gibi) işlenmesine izin verilmiş, boy abdesti alması gereken kişinin su mevcut olsa bile hasta olmaktan, ölmekten ya da susuz kalmaktan korkması durumunda te-

yemmüm yapmasına imkân tanınmıştır (Müsned, V, 23; Buhârî, “Cihâd”, 170; “Libâs”, 29; “Meğâzî”, 10, 13, 28; “Teyemmüm”, 7; Müslim, “Libâs”, 24; Ebû Dâvûd, “Hâtim”, 7; “Libâs”, 13; “Tahâret”, 126; Tirmizî, “Libâs”, 31; İbn Mâce, “Libâs”, 17; “Tahâret”, 93; Hâkim, II, 389; Ebû Nuaym, I, 140; IV, 322; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, IV, 158).

Zaruret Düşüncesinin Fikrî Arka Planı. İslâm dininin temel amacı dünya ve âhîret mutluluğunun sağlanması olduğundan birey ve toplum yararının gözetilmesi, zararların engellenmesi ve giderilmesi de dinin genel amacı dahilindedir. Birey ve toplum hayatıyla ilgili olarak İslâm'ın koyduğu kural ve hükümlerden beklenen yararların tamamen gerçekleşebilmesi hükümlerin aksatılmadan düzenli biçimde uygulanmasına bağlıdır. Bundan dolayı şâri', mükelleflerin konulan kurallara bağlılıkta devamlılık göstermesini dinin ilkeleri arasında saymıştır. Meselâ namazla ilgili âyet ve hadislerde bu vurguya sıkça rastlanır (el-Meâric 70/23; Buhârî, “Rikâk”, 18; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 215, 216). Ancak dinin, bu kuralların düzenli olarak uygulanmasını istemesi kadar çeşitli sebeplerle karşılaşılabilecek ârizî durumları ve özür hallerini dikkate alıp bu kurallara uymamayı haklı kılabacak istisnâî hallerde özgü istisnâî hükümler sevk etmesi de tabii bir durumdur. Aksi takdirde bireyler ya zarar ve sıkıntıya rağmen dinî hükümlere tam bağlılık göstermeye çalışacak ya da menfaatlerini önceleyerek bu hükümleri tümünden terkedecektir. Halbuki hayatı çekilmez duruma getirme ve insanı ağır mağduriyete uğratma pahasına temel hükümlerin uygulanmasını isteyip herhangi bir hoşgörü gösterilmemesi dinin genel maksadına aykırıdır. Çünkü din hayatı zorlaştırmak ve güçlük çıkarmak gibi bir amaç gütmmez. Özür hallerinin dikkate alınmaması hukukun nihâi gayesini teşkil eden adaletle de aykırıdır. Bütün bunlar, herkes için geçerli temel ve sürekli hükümler yanında hayatın akışı içerisinde mükellefin bizzat kendisinden veya dış faktörlerden kaynaklanan, iradî ya da gayri iradî sebeplere bağlı olarak özür durumlarında devreye giren özel ve geçici hükümlerin de bulunmasını zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede zaruret, bütün dinlerde ve hukuk düzenlerinde istisnâî hükümlerin konmasının en başta gelen sebeplerinden sayılmıştır.

Zaruretlerin dikkate alınması her şeyden önce teklif-kudret ilişkisinin zorunlu

icaplarındandır. Çünkü dinî-hukukî teklife muhatap ve gereğiyle mükellef olabilmek için teklifi anlama ve uygulama kudretine sahip olmak gerekir. Uygulama gücü konusunda şâri', ne pahasına olursa olsun teklifin gereğinin yerine getirilebilir olmasını değil hayatın doğal şartları içerisinde, mütat dışı bir meşakkat ve zorluğa katlanma mecburiyetinde kalmadan uygulanabilirliğini ölçü almıştır. Bu da zaruret halinde hükümün tatbikini kolaylaştırıcı alternatif çözümleri gerekli kılmaktadır. Çünkü dinî-hukukî hükümlerin uygulanmasında kesin kararlılık gösterilirken onların amaçlarını ortadan kaldırmamak şartıyla sıkıntı, meşakkat, zaruret gibi özür hallerine mahsus kolaylaştırıcı hükümlerin konulması hem dinin evrenselliğinin ve sürekliliğinin hem de dine muhatap olan insan unsurunun icap ettirdiği bir durumdur. Bu sebeple İslâm dininin zaruret haliyle ilgili olarak koyduğu hükümleri zorluk ve meşakkatin kaldırılması, kolaylığın esas alınması ilkesinin uygulama örnekleri diye görmek gerekir. İslâm hukukçuları, dinî-hukukî hükümlerin genelliği ve sürekliliği içinde özel ve geçici durumlara mahsus birtakım kolaylıkların getirilmiş olmasını “Meşakkat teysîri celbeder”; “Darlık vaktinde vüs'at gösterilmek lâzım gelir”; “Bir iş zîk oldukça müttesi olur”; “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar”; “Zaruretler kendi miktarlarına takdir olunur” gibi küllî kaidelerle özetlemişlerdir (Tâceddin es-Sübkî, I, 7, 45, 48, 76; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr*, III, 120, 169; İbn Nüceym, s. 96 vd.; Ali Haydar, I, 70; *Mecelle*, md.17, 18, 21, 22).

İslâm hukukunda zaruret prensibi aynı zamanda, delillerden ve temel prensiplerden cüzi hadiselerin hükmünü elde etme konusunda geliştirilen yöntemlerden biri olan istihsanın temel gerekçelerinden birini oluşturmuştur. Necis maddenin karışması yüzünden fikhen necis sayılan kuyu ve havuzların suyunun boşaltılarak temiz hale getirilmesi, akbaba, karga ve atmaca gibi yırtıcı kuşların artığı olan sularla dinî temizliğin yapılabilmesi gibi hükümler yerleşik kurala göre çok zor veya mümkün değilken “zaruret sebebiyle istihsan” yöntemiyle daha uygulanabilir hükümler getirilmiştir. Böylece yerleşik genel kurallın uygulanmasının yol açacağı zorluk zaruret, örf ve maslahat gibi gerekçelerle ve kanun koyucunun hedefleri doğrultusunda hakkaniyet esaslarına göre giderilmiş yahut hafifletilmiş olmaktadır. Zaruret hali ceza hukuku açısından da hukuka uy-

ZARURET

gunluk sebebidir. Boğazında lokma düğümlenen kişinin içki içmesi, aç kalan kimsenin başkasına ait yiyeceği çalması gibi durumlarda ceza tatbiki söz konusu değildir. Nitekim Hz. Ömer kıtlık yıllarında işlenen hırsızlık suçları için had uygulamamıştır (*el-Muvatta'*, "Aşkziye", 38).

Mahiyeti. Esasen zaruret teknik anlamda meşakkat, sıkıntı, tehlike, korku gibi özür hallerinin dinî-hukukî bir yasak normu ihlâl edilmeden savuşturulması mümkün olmayacak bir düzeye ulaşmasını ifade eden bir mahiyete sahip olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren zaruretin gerekçe olarak gösterildiği hükümler gözden geçirildiğinde zaruretin bu seviyede olmayan sıkıntı ve zorlukları da ifade edecek biçimde daha geniş bir kullanıma sahip olduğu görülür. Sıkıntılı ve meşakkatli durumlarda binit üzerinde farz namaz kılmanın câiz kabul edilmesi, korku, yağmur, soğuk, karanlık gibi hallerde namazı cemaatle eda için camiye gitmemenin uygun görülmesi, nüfus yoğunluğu sebebiyle bir yerleşim biriminde birden fazla camide cuma namazı kılınmasının cevazı, Kur'an öğretme, ezan okuma, imamlık gibi ibadet niteliğindeki fiiller için ücret / maaş almanın câiz kabul edilmesi, tedavi amacıyla avret mahallinin mahrem olmayan birine gösterilmesi, mubah ve etkin alternatiflerin bulunamaması durumunda alkol gibi haram madde ihtiva eden ilaçların tedavide kullanılması, kedinin ve yirtici kuşların artığının necis kabul edilmemesi ve bu hükmeye kıyasla pençeli kuşların artığının da aynı şekilde değerlendirilmesi, henüz olgunlaşmamış sebze ve meyvenin olgunlarıyla birlikte satışına onay verilmesi gibi birçok hüküm zaruretle açıklanmıştır ki bütün bu durumlarda zaruret tanımlanırken ifade edilen düzeyde bir tehlike söz konusu değildir. Ancak bu durum, sadece klasik dönem fakihlerinin telakkisi için değil aynı zamanda çağdaş dönemde karşılaşılan fikhî problemler karşısında takınılan tavir ve üretilen çözümler için de geçerlidir. Dolayısıyla ağır güçlük ve darlıklara katlanmak zorunda kalmadan dinî hayatın sürekliliğini sağlamak üzere daha uygun meşrû alternatiflerin bulunmadığı durumlarda ortaya konulan çözümlerin temel gerekçesini zaruret teşkil etmiştir. Ancak zaruretin bu şekilde genel ve yaygın kullanımı devam etmekle birlikte terimleşme sürecine paralel olarak klasik dönemden itibaren fıkıh literatüründe zaruretin daha dar bir içeriği ifade eden teknik bir terim halini aldığı da görülür.

Buna göre dar ve teknik anlamıyla bir zarurettten söz edebilmek için can, din, akıl, namus ve mal değerlerinden birinin tamamıyla ya da telâfisi mümkün olmayacak ölçüde tehlike altında bulunması, bu halin meşrû yollarla bertaraf edilmesinin mümkün olmaması, tehlikenin gücü ve âciliyeti hususunda galip zan hâsıl olması gibi şartlar aranmalıdır. Böyle olunca zarurette, fiilin işlenmesi veya terkedilmesi halinde öngörülmeyen, mütat ölçünün üzerinde bir meşakkat ve zorluğun baş göstermesi söz konusudur ki bu durum zarûriyyâttan olan maslahatlardan mahrum kalınmasına, zayıf ve güçsüz hale gelmesine, vücut fonksiyonlarından birinin zarar görmesine veya tamamen kaybedilmesine, hatta ölüme kadar uzanabilmektedir. Dolayısıyla zaruretin ölçütü, yeme içme açısından ifade edilecek olursa haram olan şey alınmadığı takdirde insanın derhal ölecek dereceye gelmesi değildir. Zaruret, darda kalanın mâruz kaldığı, daha da ilerlerse onu telâfisi zor bir zarara götürecektir veya kalıcı hasar bırakacak olan açlık ve güç kaybı halini de kapsamaktadır. Diğer yandan zaruretin oluşumunun bireyin iradî fiili sonucu olmasıyla (yolculuk gibi) dış etkenlerden kaynaklanması (ikrah gibi) arasında bir fark bulunmamaktadır.

Zaruretle ihtiyaç, güçlüğün giderilmesi, ruhsat gibi kavramlar arasında sıkı ilişki vardır. Zaruretle ihtiyacın anlam, etki ve hüküm bakımından aynı olduğuna dair bazı açıklamalar rastlanırsa da (Ali Haydar, s. 88; Bilmen, I, 265) cumhura göre bu iki kavram, duyulan bir ihtiyacı ifade noktasında birleşmekle birlikte bunun şiddeti ve giderilmemesi halinde karşılaşılabilecek sonuçlar bakımından farklı durumları anlatır. Zaruret, giderilmediği takdirde beş zaruri değerden birinin tamamen ortadan kalkması veya katlanması güç ağır zararlar karşılanması söz konusu olduğundan ağır / şiddetli ihtiyaç diye nitelendirilmiştir. İhtiyaç ise zorluk ve meşakkatli gidermek suretiyle hayatı kolaylaştırma ve uygulamada genişlik sağlama düşüncesine dayanmakta olup ihtiyacın giderilmemesi sadece sıkıntı ve meşakkate sebep olur; bunun ötesinde insan hayatını temelden sarsacak ya da toplumsal düzeni tehdit edecek bir sonuç doğurmaz (İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, II, 9 vd.; Ahmed ez-Zerkâ, s. 155-156; Ya'kûb b. Abdülvehhâb Bâhüseyn, s. 502-504). Bununla birlikte, salt kişisel olmayıp bir meslek grubunu veya bir bölgeyi ilgilendiren ihti-

yaçların haramı işleme konusunda zaruret gibi değerlendirildiği de olur. "Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" küllî kaidesi bunu ifade eder (Süyûtî, s. 88; İbn Nüceym, s. 114; *Mecelle*, md. 32). İslâm hukukunda güçlüğün giderme ilkesi hükmün tabii gereğinin üzerine çıkan sıkıntı, zorluk ve meşakkatlerin ortadan kaldırılması amacıyla hükmünün uygulanma şeklinde, zamanında, miktarında kolaylık göstermeyi, hatta hükmün tamamen iskatını ifade eden genel ilkeyi, zaruret ise bu ilkeyi işletmeyi gerektiren en üst seviyeyi ifade eder (Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, s. 13, 51-52). Zaruretle ruhsat arasında da benzer bir ilişkiden söz edilebilir. Zaruret, hafifletilmiş istisnâ hükmü gerektiren hali, ruhsat ise bu durumda yürürlük kazanan geçici hükmü tanımlar. Dolayısıyla zaruret sebep, ruhsat ise bu sebebin gerçekleşmesi durumunda işlerlik kazanan istisnâ hükümdür.

Şartları. Zaruret halinin oluşmasında bu hali yaşayan bireyin algı ve ruh durumunu ölçü almanın yeterli olmayacağını belirten fakihler objektif bir ölçü getirme düşüncesiyle zaruret halinin oluşması için bazı şartlardan söz etmişlerdir. Dikkatle tahlil edildiğinde bu çerçevede söz konusu edilen şartların tek bir maddede toplandığı görülür. O da, haram işlenmeyip temel hükümlerde ısrar edilmesi halinde telâfisi mümkün olmayacak şekilde ağır bir zararın ortaya çıkacağı kesinlik kazanmış olmasıdır. İman ve tasdik yönüyle kalbinde herhangi bir tereddüt bulunmamakla beraber karşı konulmaz tehdit yüzünden sırf diliyle küfrü gerektirecek bir söz söylemenin, yine ikrah veya açlık dolayısıyla içki içmenin, meyte veya domuz eti yemenin, hastalıktan ötürü ihram yasaklarına riayet etmemenin câiz olması böyledir. Zira hayat hakkı her türlü hakkın başında gelir ve diğer bütün hakların varlığı ve devamı hayatta kalmaya bağlıdır. Kesinlik hususunda edinilmiş tecrübelerden hareketle galip zan oluşması yeterlidir. Fakat salt vehme dayalı tehlike algısının kesinliğinden söz etmek mümkün değildir ve bundan hareketle haramlar ihlâl edilemez. Aynı şekilde fiilî bir tehlike durumu söz konusu olmakla birlikte birtakım tedbirlerle bundan kurtulma imkânının bulunduğu durumlarda da kesinlik kazanmış bir zarurettten bahsedilemez. Eğer zaruret hali cebir ve tehdide mâruz kalmaktan kaynaklanıyorsa, kesinlik şartı için tehdidin öldürme veya sakat bırak-

maya kadar varması ve zorlayanın tehdit ettiği şeyi yapacağı hususunda galip zan meydana gelmesi şarttır. Meşrû bir çarenin olduğu durumlarda da kesinlik kazanmış bir zaruretten söz edilemez. Dolayısıyla boğazda düğümlenen bir maddeyi aşağıya indirmek için su, süt gibi sıvıların bulunması içki içmeye, tedavi için haram unsur içermeyen ilaçların bulunması haramla tedaviye engeldir.

Hükmü, Sınırları ve Sona Ermesi. Zaruret halinde haramı işlemek kural olarak mubah duruma gelir. Ancak bazı durumlarda haramı işlemenin dinen gerekli olması da mümkündür. Bu noktada fıkıh âlimlerinin görüşleri, "Zaruret, dinen ve hukuken haram kabul edilen şeydeki haramlık vasfını ortadan kaldırır ve onu normal şartlarda mubah olan bir nesne / fiil konumuna mı getirir, yoksa sadece o haramın işlenmesi sebebiyle meydana gelecek günahı mı bertaraf eder?" sorusu etrafında yoğunlaşır. Çoğunluğun görüşü zaruret halinde nesnedeki haramlık vasfının kalktığı, buna bağlı olarak da artık günahattan söz edilemeyeceği şeklindedir. Bu yaklaşıma göre zaruret halinde domuz eti yemek normal şartlarda usulünce tezikiye edilmiş siğir eti yemek gibidir. Hatta kişi bunu yapmaz ve ölürsa günahkâr sayılır (Gazzâlî, I, 99). Bu noktadan hareketle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İlkiyâ el-Herrâsî, İbn Akil, İbn Dakikül'îd gibi usulcüler, bu tür zaruret durumlarında işlerlik kazanan hükmün ruhsat değil azîmet hükmü olduğu görüşündedir (Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Baħrû'l-muħiṭ*, I, 328; *el-Menşûr*, II, 164). Kelâmcı usulcülerin bu yaklaşımına karşılık Hanefîler konuyu, haram kılan sebebin ve bu sebebe bağlı hükmün bâki olup olmaması temelinde bir değerlendirmeye ele almışlardır. Buna göre, dinden çıkmaya sebep olacak bir söz söylemeye zorlanan kişinin istenilen sözü söylemesi, zor durumda kalan kişinin izin almadan başkasının malını çalması / kullanması, zorlama altında başkasının malını telef etmesi, yine zorlama altında veya açlık yüzünden mukimin ramazan orucunu bozması, hem sebep hem de hüküm bâki olmakla birlikte şâriin zaruretten dolayı işlenmesine izin verdiği fiillerdir. Ancak bu sadece bir izindir, zorunluluk (vücûb) söz konusu değildir. Çünkü hürmetle ibâha bir arada bulunmaz. Dolayısıyla haramı işleyenden sorgunun kaldırılması, söz konusu fiildeki haramlık vasfının kalkmasını ve fiilin mubah hale gelmesini gerektirmez (Debûsî, s. 81; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 117).

Bu ilkesel yaklaşımlara ilâve olarak zaruretle karşı karşıya bulunan kişinin, zarureti bertaraf edecek haramı işlemesinin mubah ya da vâcip olması tehlikenin mahiyeti ve kuvvetine göre de değerlendirilir. Hayat hakkı ve vücut bütünlüğünün korunması diğer bütün değerlerin başında geldiğinden aslî hükümle hedeflenen amaca göre daha önemli ve önceliklidir ve bunu temin edecek olan haramın işlenmesi vâcip sayılmaktadır. Bu da insanın canını tehlikeye atmamasını ve zaruret durumunda haramlardan faydalanmayı ifade eden âyetler yanında (el-Bakara 2/195; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/3) dinin ve hukukun genel maksatlarıyla bunlar arasındaki önem ve öncelik ilişkisinin gereğidir. Dolayısıyla yenilmesi dinen yasaklanmış olan bir madde, önlenemeyen bir tehdit yahut kaçınılmaz açlık tehlikesi söz konusu olmasına rağmen yenilmez ve bu yüzden kişi ölür yahut vücut bütünlüğü zarar görürse kişi sorumlu olur (Seyfeddin el-Âmidî, I, 123; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, I, 278). Bu değerlendirme, haramı ihlâli mümkün kılan özrün (burada zaruret) konuyla ilgili yasaklayıcı aslî hükmün gerekçelerinden daha baskın olduğu bütün durumlarda geçerlidir. Nitekim Şâtîbî gibi bazı âlimler böyle durumlarda başka bir azîmet hükmü devreye girdiğinden buna ruhsat denilmesini uygun bulmamışlardır (a.g.e., a.y.).

Yasakla korunması amaçlanan değerle yasağı çiğnemek suretiyle korunacak değer arasında eşitlik bulunması, yani iki eşit değer in çatışması halinde zaruret gerekçe gösterilerek haram ihlâl edilemez. Bundan dolayı kişinin kendi canını kurtarmak ya da vücut bütünlüğünü korumak için başka mâsumu öldürmesi yahut vücut bütünlüğüne zarar vermesi ikrâh-ı mülci de dahil hiçbir şekilde câiz görülmemiştir. Bu konuda fakihler görüş birliği içindedir. Zira canlar arasında bir üstünlükten ve öncelikten söz edilemez. Maslahatla mefsetin eşit düzeyde olduğu bu tür durumlarda, "Def'-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır" küllî kaidesi gereği aslî hükümde sebat göstererek mefseted giderilmeye çalışılır. Buna rağmen kendi hayat hakkını önceleyip başkasının vücut bütünlüğüne zarar veren kişi hem dinen hem hukuken sorumlu olur. Bu konuda bizzat öldürme ile ölümlü sonuçlanacak şekilde söz ve fiillerde bulunma arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla tam ikrâh karşısında kişinin mâsum bir cana kıyması ya da temel vücut fonksiyonlarından birine sakat bırakacak şekilde zarar vermesi câiz olmadığı

gibi söz gelimi kısas gerektirecek veya sakat kalması sonucunu doğuracak şekilde yalancı şahitlikte bulunması, ölümüne yol açacak biçimde dövmesi de câiz değildir. Zira sonuç bakımından bu eylemler eşittir. Bu hükümlerin yegâne istisnası meşrû müdafaa halidir.

Mâsum bir cana kıymanın hiçbir şekilde mubah olmaması, tek tek şahıslar açısından olduğu gibi bir topluluğun hayatta kalabilmesi için aralarından birinin öldürülmesi gibi durumlar bakımından da geçerlidir. Bundan dolayı açıklıktan ölmekle karşı karşıya gelen bir topluluk, içlerinden birini öldürüp etini yemek suretiyle hayatta kalma gibi bir tercihte bulunamaz. Aynı şekilde geminin ağırlığı yüzünden batması ve yolcuların boğulması tehlikesiyle karşılaşınca yolculardan bir kısmının denize atılmasıyla geminin kurtulacağı anlaşılabilirse bile atılacakların başına gelecek ölüm mefsetiyle gemide kalanların sahip olacağı hayat maslahatı eşit olarak karşılaşılmış olur. Canlar arasında bir öncelik olmadığına göre denize atma fiili işlenemez (Gazzâlî, I, 312, 314). Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen görüşe göre temel haramlardan biri olan zina da adam öldürme gibidir ve hangi seviyede olursa olsun zaruret zinayı meşrû kılmaz. Şâfiî fakihî İzzeddin b. Abdüsselâm livâtânın da zina gibi olduğunu söyler (*el-Kavâ'idü's-şuğrâ*, s. 90).

Gıdalarla ilgili temel yasakların belirtildiği âyetlerde zaruret durumunda haram gıdaların yararlanmanın mubah olduğu ifade edilirken getirilen ve "haddi aşmama" şeklinde özetlenebilen kayıttan hareketle, ruhsat hükümlerinin dinen ve hukuken meşrû olmayan amaçlara dayanak kılınmasının bu hükümlerin meşruiyet gerekçesiyle çelişeceğini ileri sürerek başta Şâfiîler ve Hanbelîler olmak üzere aralarında Ca'ferî, Zâhirî ve İbâzîler'in de bulunduğu cumhur, günah işleme amacıyla yapılan yolculuklarda zaruret halinin baş göstermesi durumunda ruhsat hükümlerinden yararlanmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler âyetteki kaydı, müslümanlara karşı harekete geçmemek ve dinî ölçüleri çiğnememek şeklinde anlamışlardır. Hanefîler'e, bir rivayete göre İmam Mâlik ile Taberî ve İbn Teymiyye'ye göre ise hukuka aykırı kasıtlı, şâriin bireyden istediği yükümlülüklerin yerine getirilmesi ve bu husustaki kolaylıklar ayrı ayrı ele alınmalıdır. Kolaylaştırıcı mahiyetteki hükümlerin işlerlik kazanması için sebebin gerçekleşmesi yeter-

ZARURET

lidir ki burada zaruret hali gerçekleşmiştir. Âyetteki ifade ise zaruret ölçüsünü aşmama ve başka bir müslümana haksızlık etmeme anlamındadır. Şu halde amacı bakımından meşruiyeti bulunmayan bir yolculuk esnasında zaruret hali, meselâ açlık tehlikesi baş gösterse haram olan maddelerden yemek câizdir.

Zaruret haramı mubah kılmak suretiyle dinî sorumluluğu ortadan kaldırırsa da başkasının hukukunu ilgilendiren hususlarda malî sorumluluğu kaldırmaz. Zaruret halinde birisinin malını izinsiz almak, kullanmak veya tüketmek, "İztlrar gayrin hakkını iptal etmez" hukuk ilkesi gereği (Ebû Saîd el-Hâdimî), s. 367; *Mecelle*, md. 32) tazmin ve ücret borcunu düşürmez. Zarureti bertaraf etmek için ihlâl edilecek haramın birden fazla olduğu durumlarda hangisinin öne alınacağı hususu deliline göre belirlenir. Zaruret halinde mubah olduğuna dair hakkında delil bulunan gıdalar kıyas yöntemiyle mubah olarak değerlendirilenlere öncelenir. Meyte ve şer'an yenilip içilmesi mubah olup başkasına ait olduğundan izinsiz tüketilmesi câiz olmayan bir gıda ile karşı karşıya kalındığında bu prensip gereği meyte öne alınır, meyte ile avlanma arasında tercihte bulunması gereken ihramlı yine meyteyi tercih eder (Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 334).

Ârizî ve istisnai bir hal sebebiyle haramın işlenmesi mubah veya vâcip hükmünü alsa da zaruret miktarının aşılması şarttır. Bu seviyenin üzerindeki kullanım ve yararlanmalarda haram hükmü devam eder. Buna göre zaruret halinde, dinen yenilip içilmesi haram olan gıdalar ancak hayatta kalmayı mümkün kılacak ölçüde mubah olur; meselâ boğazda düğümlenen lokmayı indirecek ölçüde içki içilebilir, vücudun mahrem bölgelerinden sadece tedavinin zorunlu kıldığı kısımlar doktora gösterilebilir, aynı şekilde doktor da ancak bu yerlere bakabilir, temasta bulunabilir. Bütün bunlar, "Zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur" şeklinde formüle edilmiştir (*Mecelle*, md. 22). "Zaruretlar memnu olan şeyleri mubah kılar" genel hukuk kuralı ile ifade edilen mubahlık (*Mecelle*, md. 21) zarurete bağlı tehlikenin sona ermesiyle birlikte kalkar, haramlık ve yasaklık geri döner. "Bir özü için câiz olan şey o özün zevâliyle bâtil olur" kuralı (*Mecelle*, md. 23) bunu ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 23; Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut 1990, I, 212-213; Cessâs, *Ah-kâmü'l-Kur'ân*, I, 126-130; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 389; Ebû Nuaym, *Hilye*,

I, 140; IV, 322; Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 81; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûli'l-fık'h* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1418/1998, II, 585; Serahsî, *el-Mebisû't*, I, 92-93; II, 121; XXIV, 9, 21, 28, 32; a.mlf., *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1414/1993, I, 92, 117-119; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 89, 99, 296-297, 312, 314; Kâsânî, *Bedâ'î'*, I, 13, 21, 76-81; V, 112-113; VII, 177, 180-181; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1405/1984, IX, 330-335; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*, Kahire 1387/1968, I, 123; İzzeddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü's-sugrâ: el-Fevâ'id fi muhtaşari'l-Kavâ'id* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali M. Muavvaz), Kahire 1414/1994, s. 90; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 33-34; Ebû'l-Berekât en-Neseîfî, *Şerhu Hâfizi'd-din en-Neseîfî li-Kitâbi'l-Müntehab fi'uşûli'l-mezheb* (nşr. Salim Ögütü), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 574, 859, 864; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1997, IV, 458-476, 546, 562; Sadrüş-Şerîa, *et-Tavzih fi halli'ğavâmi'zi'l-Tenkîh*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), II, 264, 266, 410, 423-424; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Naşbü'r-râye*, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 158; Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1411/1991, I, 7, 45, 48, 76, 135; II, 8, 9; İsnevî, *et-Temhid fi tahrici'l-fürû'ale'l-üşûl* (nşr. M. Hasan Heymo), Beyrut 1407/1987, s. 120, 123, 124; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Abdullah Dirâz), Beyrut 1417/1997, I, 278; II, 9 vd.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh* (nşr. Zekerîyyâ Umeyrât), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), II, 265, 266-268, 410-411, 423-424; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ'ir* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 328, 361, 364; a.mlf., *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 188-189; II, 164, 167-170, 317-320; III, 120, 169; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul 1965, s. 198-200; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1403/1983, s. 84, 88, 138-140, 207; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Abdülkerîm el-Fudaylî), Beyrut 1418/1998, s. 96 vd., 107-108, 114; Emir Pâdisâh, *Teysîrü'l-Tahrîr*, Kahire 1350, II, 228-233, 304, 313; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâ'ik*, İstanbul 1318, s. 367, 371; Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâitü'r-rahâmût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, I, 164-165, 168, 267; *Mecelle*, md. 17, 18, 21, 23, 32, 33; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 70, 76-80, 88-90; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1967, I, 265; Vehbe ez-Zühayfî, *Nazarîyyetü'z-zarûretî's-ser'iyye*, Beyrut 1982, s. 57-65, 66-72, 193-278, 279, 285-288, 295-308; Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, *Ref'u'l-harac fi's-ser'ati'l-İslâmiyye*, Mekke 1403, s. 13, 51-52, 187; Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye* (nşr. Abdüsselâttâr Ebû Guddê), Beyrut 1403/1983, s. 155-156; Cemil Muhammed b. Mübârek, *Nazarîyyetü'z-zarûretî's-ser'iyye, hudûdühâ ve davâbitühâ*, Mansûre 1408/1988, s. 24-28, 108-112, 122, 129-131, 141, 244, 245-246; Abdülkerîm Zeydân, "İslâm Hukukunda Zaruret Hali" (trc. Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Mesaleleri* içinde), İstanbul 1987, I, 158, 164, 166-167, 172-175, 188, 195-199, 232-233; Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyn, *Kâfi-*

detü'l-meşâkka teclibü't-teysîr, Riyad 1426/2005, s. 479-512; Mustafa Bakır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 11-15, 207, 219-262; Halit Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, İstanbul 2013, s. 58-66, 102-104, 164-165, 242-270; "ez-Zarûre", *Mv.F*, XXVIII, 191-207.



HALİT ÇALIŞ

ZARURİ

(الضروري)

Zorunlu,

kaçınılması imkânsız olan anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte "ihtiyacın zorunlu kıldığı şey, insanın mecbur kaldığı, yapma veya yapmama hususunda seçme imkânına sahip olmadığı durum" anlamına gelen zarurî kelimesi mantık, felsefe, kelâm gibi ilimlerde "herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm" diye açıklanır ve "kıyas, istidlâl, istikrâ gibi yöntemlere başvurup zihni çaba harcamak suretiyle edinilen bilgi" anlamındaki nazarî ve kesbînin karşısı olarak kullanılır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında zaruri yerine daha çok bedîhî terimine yer verilmiştir. Ancak bedîhî kavramının bazan -sezgi, tecrübe gibi başka bilgi kaynaklarının etkisinin bulunduğu zaruri bilgilerin dışında- özellikle aklın bu tür kaynaklarla ilgi kurmadan sadece doğrudan kavradığı apaçık bilgiler için kullanılması da söz konusudur. İnsan zihninin sıcaklık ve soğukluk tasavvuru, yine bir şeyin hem doğru hem yanlış olamayacağına ilişkin hükmü böyledir (*et-Ta'rifât*, "Bedîhî" md.; Tehânevî, I, 158).

Mantığın en temel kavramlarından olan zaruri Fârâbî'ye göre "değişmesi ve yanlışa dönüşmesi imkânsız olan, başlangıçta olumlu veya olumsuz biçimde zihinde belirlediği şekliyle sürekli var olan şey" demektir (*el-Burhân*, s. 21). İbn Sînâ'ya göre zaruri "mutlak veya şarta bağlı şekilde sürekli var olmayı hak eden, olmaması düşünülmemeyen" anlamına gelir (*eş-Şifâ' el-Mantık* [4], s. 169, 170). Bir başka tanıma göre zaruri elde edilmesi irade ve çaba gerektirmeyen, dolayısıyla kendiliğinden zihinde var olan bilgilerdir. Bu sebeple Gazzâlî kavram ve önermelerin, "bir talep ve teemmül olmadan doğrudan kavrananlarla ancak bir taleple idrak edilenler" diye ikiye ayrıldığını belirtir ve birinciye varlık, şey gibi kavramlar hakkındaki tasavvurlarla ikinin birden çok olduğuna, bir şeye eşit olanların birbirine de eşit olacağına dair hükümleri, ikinciye de ruh, me-