

## 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 Abdülmevcûd - 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-Neseî, *Şerhu Hâfizi'd-din en-Neseî fi 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-kütübi'l-ilmîyye), II, 264, 266, 410, 423-424; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâi, *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 Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1411/1991, I, 7, 45, 48, 76, 135; II, 8, 9; İnevi, *et-Temhid fi tahrici'l-fürû'ale'l-üşûl* (nşr. M. Hasan Heyto), 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-kütübi'l-ilmîyye), II, 265, 266-268, 410-411, 423-424; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ'ir* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Âni), 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 İstîlâhatı 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 Çalı, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, İstanbul 2013, s. 58-66, 102-104, 164-165, 242-270; "ez-Zarûre", *Mu.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, ikinciyeye de ruh, me-

lek, cin gibi metafizik varlıklar hakkındaki tasavvurlarla âlemin yaratılmışlığı, cesetlerin haşri ve amellerin karşılığı gibi konulara ilişkin tasdikleri örnek gösterir (*Maķāşidü'l-felâsife*, s. 5). Duyu izlenimleriyle sevinç ve acı gibi psikolojik bilgiler, sebep-sonuç ilişkisiyle alâkalı hükümler, bir hükmün ya doğru veya yanlış olacağı (üçüncü şıkkın imkânsızlığı) yönündeki bilgi gibi herhangi bir sebebe bağlı olmadan insan zihninde yer alan bilgiler zaruri bilgilerdir. Bunlar akfî gerçekler olup çelişkiye düşmeden inkâr edilmesi mümkün değildir.

Zaruri terimi mantık, metafizik ve fizik gibi alanlarda kullanılır; ilgili bulunduğu alanın kesin ve değişmez, genel geçer ilkelerinin var olduğu kabulüne ve bu ilkelerin yokluğunu düşünmenin imkânsızlığı temeline dayanır. Bu anlamda zaruri fikri bir olgunun, bir olayın veya bilginin gerçekleşmesindeki zorunluluğunu, başka türlü olmasının imkânsızlığını dile getirir. Mantıktaki bir tanımla kipi zorunlu olan önermeleri ifade eden zaruri temelde bir önermede yüklemün özneye ihtiyaç duymasını, öznesiz kalamayacağını belirtir. Zaruri, zihinde en önce beliren kavramlardandır; eğer zaruri apaçık olmasaydı bedihî önermelerin doğruluğuna güvenilmezdi (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ': Metafizik*, I, 27; *eş-Şifâ' el-Mantık* [4], s. 169; Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-mûlahhas*, s. 157). “Değişmesi mümkün olmayan” şeklindeki yaygın tanımla zaruri, yüklemün öznesini değiştirmesinin veya yüklemün öznenin kopmasını imkânsızlığını ifade eder. Fârâbî (*el-Burhân*, s. 21-22) ve İbn Rüşd (*Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, II, 519-522) zaruriyi vâcibin, diğer bir ifadeyle yokluğu imkânsız olanın karşılığı olarak kullanır. Ancak bu görüşü reddeden İbn Sînâ böyle düşünmenin yanlışlara yol açacağını söyler. Ona göre vâcib ve mümteni zarurinin dışında ve ona denk kipler değil zarurinin iki alt ve karşıt bölümleridir (*eş-Şifâ' el-Mantık* [4], s. 166-167; *en-Necât*, s. 34). Vücûd kavramı gibi zaruri de ortak (müşekkek) bir kavram olup kaplamına göre sınıflara ayrılır. Zaruretin kaplamasını oluşturan şey yüklemün öznenin kopmasının imkânsızlığını belirleyen süredir. Bu sebeple zaruri ve dâimî kavramları bazan birbirinin yerine kullanılmış, bazan biri diğerine tanımlanmış ve süre olmadan zaruretin kavranamayacağı ileri sürülmüştür (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ': II. Analitikler*, s. 190-191; Tûsî, s. 290; Kutbüddin er-Râzî, s. 269).

Fârâbî, Aristo'nun zaruriyi mutlak ve şartlı diye ikiye ayırdığını, daha sonra Aris-

to yorumcularının şartlı zaruriyi de kendi içinde ikiye ayırıp zaruriyi üçe çıkardıklarını söyler (*Şerhu'l-İbâre*, s. 95). İbn Sînâ ise bunlara üç zaruri daha ekleyerek altı zaruri sınıfından söz eder (*el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 32-33). Sonraki mantıkçılar, zarurinin her bir sınıfına değişik adlar vermekle birlikte İbn Sînâ'nın tasnifini sürdürmüşlerdir (meselâ bk. Şehrezûrî, I, 128-136). Zarurinin sınıfları şunlardır: 1. Ezelî ve ebedî olarak yüklemün öznedeki bulunması. Bu zarurilik öznenin varlığının ezelî ve ebedî olmasındandır. Mantıkçılar zarurinin bu sınıfına “mutlak, el-ıtırârü'l-hakkî, ezelî” gibi isimler verirler. Bunlar, “Allah mevcuttur, Allah alîmdir” gibi yüklemün öznedeki bütün zamanlarda bulunduğunu bildiren önermelerdir (Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 18-19; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 35; Şemsüddin Muhammed b. Eşref, I, 78). Diğer beş sınıf ise şartlı zaruridir. 2. Öznenin varlığı devam ettiği sürece yüklemün öznedeki bulunması; “İnsan canlıdır” örneğinde görüldüğü gibi. İnsanın canlı olması ezelî ve ebedî olarak değil insan hayatında bulunduğu sürece zaruridir. Buna “bi-hasebi'z-zât, bi-hasebi'l-mevzû zarûrî” denir. 3. Vasfa veya unvan şartına bağlı zaruri. Yüklemün öznedeki bulunma zarureti bazan öznenin varlığından değil bir vasfından dolayı olur. “Her hareket edenin değişen olması zaruridir” örneğinde görüldüğü üzere öznenin hareket ettiği sürece değişmesi zaruridir. 4. Belirli bir zamana bağlı zaruri. Belirli bir zamanda güneş, dünya ve ay belli bir konuma gelince ayın tutulması örneğinde olduğu gibi bazan yüklemün öznedeki bulunması belirli bir zamanda zaruri olur. Buradaki zarureti öznenin kendi zatı ve niteliğinden doğmayıp öznenin dışında zamana bağlı şartlardan kaynaklanır. 5. Yüklemün öznedeki bulunması belirli olmayan bir zamanda da zaruri olur. “İnsana soru sorulması zaruridir” önermesi gibi. İnsana soru sorulması zaruri olmakla birlikte bunun zamanı belli değildir; farklı zamanlarda olabilir. Bu sebeple bazı mantıkçılar zarurinin bu çeşidine “müntezire” adını verirler. 6. Zarureti yüklemün kendisinden de kaynaklanabilir. “Yüklem olduğu sürece onun bir özneyi gerektirmesi zaruridir” denilir (Ahmet'in yürüdüğü sürece yürüyen [özne] olmasının zarureti gibi). Ancak bazı mantıkçılar bunun bir zaruri sınıfı sayılamayacağını, zira diğer bütün zaruri sınıfları için de geçerli olduğunu söyler (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ'*, s. 67-69).

Zaruri sadece yüklemli önermelerde değil şartlı önermelerde de söz konusudur.

Bitişik şartlı önermelerde zarureti çoğunlukla “lüzûmiyye”, bazan da “hakikiyye” lafzıyla ifade edilir. Yüklemli önermelerdeki zaruri yerine bu önermelerde “lüzûm” kullanılır (Fârâbî, *el-Burhân*, s. 27-28). Mantıkta ayrıca, “Her A B'dir; bazı C'ler A'dır; öyleyse bazı B'ler de C'dir” örneğindeki gibi kıyasın tanımında görülen ve, “Zaruri olarak lâzım gelir” ifadesiyle dile getirilen sûri (formel) zarureti vardır. Bazı mantıkçılar -sûri zarureti imâ edencesine- zaruriyi zihni ve hâricî diye ikiye ayırmış, zihni zaruriye bedihî (önsel) önermeleri örnek göstermiştir. Bu tür önermelerde zihin, özne ve yüklemi tasavvur etmekle zarureti kendi tabiatının gereği olarak doğrudan meydana getirir; hüküm vermek için özne ve yüklemi kavramasının dışında başka bir şart aramaz (Fahreddin er-Râzî, s. 156-157).

Kelâmcılara göre gerek zaruri gerekse kesbî veya iktisâbî kavramı sonradan edinilen (hâdis) bilgilerle ilgili olup Allah'ın ilmi kadim olduğundan ne zarureti ne de kesbî ile nitelenebilir. Mantıkçılar da bilgiyi zaruri ve kesbî / nazarı diye ikiye ayırmakla birlikte Allah'ın ilminin zaruri bilgi olduğunu söyler (Tehânevî, II, 880). Fizik ve metafizikte zaruri sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu, uygun sebep veya sebeplerin bulunması halinde sonucun önlenemez oluşunu ifade eder. İbn Rüşd, zaruri ve imkânın birer kip halinde mantığın konusuna girmekle birlikte, zaruri ile imkânın arasını ayırmayı bilimsel düşünmenin ilk ve en temel şartı olarak görmüş, bu ayırımı yapmanın insanı bilim yerine safsataya götürdüğünü ifade etmiştir (*Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, I, 75, 82); bu düşünce bilimsel gelişmede ufuk açıcı bir değer taşımaktadır (bk. DETERMİNİZM; İLLİYYET).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 158; II, 880-883; Fârâbî, *el-Burhân (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 21-22, 27-28, 44; a.mlf., *Şerhu'l-İbâre* (nşr. W. Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1986, s. 18-19, 95, 163-164, 176; a.mlf., *el-İbâre (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1985, I, 157-158, 162; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (4), s. 166-167, 169, 170; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 29, 34-36, 546; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât: İşâretler ve Tembihler* (trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 30-33; a.mlf., *Kitâbü's-Şifâ': II. Analitikler* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 13-14, 67-69, 97, 190-191; a.mlf., *Kitâbü's-Şifâ': Metafizik* (trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli), İstanbul 2004, I, 27; Gazâlî, *Maķāşidü'l-felâsife* (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 5, 132; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâ'irü'n-Naşriyye fi'l-mantık* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1993, s. 112, 227; Sühreverdi el-



## ZARURİ

Maktûl. *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmû'a-i Muşannefât-i Şeyh-i İsrâk içinde, nşr. H. Corbin), Tahran 1380/2001, II, 29-30; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba' de't-tabî'a*, I, 75, 82; II, 515-523; a.m.f., *Telhişü'l-İlbâre* (Telhişü Manıki Arisîtu içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, I, 98, 118; Fahreddin er-Râzî, *el-Manıku'l-mûlahhaş* (nşr. Ehâd Ferâmerz Karâmelîki – Âdine Asgarînihâd), Tahran 1381, s. 151-152, 156-157, 167-169, 230-231, 235-236; Hüneci, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmi'zi'l-efkâr* (nşr. Hâlid er-Rüveyhib), Tahran 1389/2010, s. 93-97; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1974, s. 158-159, 260, 263-266, 270, 290, 432-433, 437; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye* (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 128-136; Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (nşr. ve trc. Necmettin Pehlivan, doktora tezi, 2010), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 78-79; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-mantıkiyye fi şerhi'r-risâleti's-Şemsiyye* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran 2004, s. 269, 279, 458-459; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemû'l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 759-760.



ALİ DURUSOY

## ZARÛRİYYÂT

(الضروریات)

İslâm dininin toplum ve bireyler için vazgeçilmez gördüğü değerlerin korunmasıyla ilgili düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar; dinin gözettiği gaye ve yararların zarûriyyât-hâciyat-tahsinîyyât şeklindeki üçlü ayırımında en üst dereceyi teşkil eden beş temel değer anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi

(bk. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA; MASLAHAT).

## ZARÛRİYYÂT

(الضروریات)

Zihnin zorunlu olarak kabul ettiği, kesin bilgi içeren önermeler için kullanılan mantık ve felsefe terimi.

Mantık, felsefe, kelâm gibi akli ilimlerde -zannîyyâtın karşıtı olarak- yakın seviyesinde kesinlik değeri taşıyan önermeler için el-mukaddimâtü'l-yakiniyye, yakiniyyât ve zarûriyyât terimlerine yer verilir. Bu önermelerin kesin ve zorunlu bilgiler içermesi sebebiyle bilimin başta gelen ilkelerini oluşturduğu, bilimin yegâne kanıtı olan burhanın sadece zarûrî / yakini önermelerden meydana geldiği kabul edilir. Çünkü burhana dayalı bilgi hiçbir zaman bilinenle çelişmez. Burhan zorunlu bilgi taşıyan kanıt olduğuna göre onun öncüllerinin de zorunlu olması gerekir (Fâ-

râbî, *el-Burhân*, s. 23; İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 59-60, 64; İbn Rüşd, *Telhişü Kitâbi'l-Burhân*, s. 58-59). Bazı mantıkçılar zarûriyyâtı yakiniyyâtın alt bölümü diye gösterir. Buna göre zihnin doğrudan bilgilerine zarûriyyât, vasıtalı ve kesbî bilgilerine nazariyyât, ikisine birden yakiniyyât denir (Tehânevî, II, 1391; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). Ancak hâkim anlayışa göre zarûriyyât ile yakiniyyât eş anlamlı olup alt bölümleri bedihiyyât ve nazariyyâttır. Yakın sadece zarûriyyâta bulunur; bu sebeple zararının sınıflarıyla yakının sınıfları aynıdır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hağâbe*, s. 33). Yakini / zarûrî hükmün özelliği hem zihinde kesinlik taşıması hem de objektif gerçeklikle örtüşmesidir; bu özelliğiyle yakini hüküm, değişik yönlerden ve farklı derecelerde yanlışlık ihtimali taşıyan başka önermelerden ayrılır (bk. ZANNİYYÂT).

Mantıkta "kıyasın maddeleri" adı verilen, kesinlik derecesi farklı tasdik çeşitleri bulunmakta, kaynaklarda bunlarla ilgili isimlendirmeler, tasnifler ve tanımlar değişmektedir. Fârâbî önermeleri en başta zaruri ve mümkün diye ikiye ayırır. Zaruri ya mutlaktır yahut bir zamanla sınırlıdır, bu zamandan önce hükmün gerçek olması da olmaması da mümkündür. Fârâbî imkân kavramının söz konusu olmadığı mutlak zaruriyi "hâlis zaruri" olarak da adlandırır (a.g.e., s. 37). Ancak filozof *el-Burhân*'da (s. 21) önermelerdeki kesinliğin süresi bakımından farklı bir yakın tasnifi yapar. Buna göre varlığını daima değişmeden sürdürmesi zorunlu olan bir şeyin, olduğundan başka türlü olmasının hiçbir zaman ve hiçbir şekilde mümkün olmadığına dair kanaat zaruri yakın, belli bir zamanda kesin olan, ancak değişebilen hakkındaki kanaat gayri zarûrî yakindir. "Bütün parçasından büyüktür" örneğinde görüldüğü gibi zaruri önermenin değişmesi düşünülemez; olumlu veya olumsuz haliyle daima zihinde kalır. Buna karşılık, meselâ ayakta duran bir kişinin ayakta durduğuna ilişkin bilgisi kesin olmakla birlikte oturduğunda değiştiği için bu tür bilgilere gayri zarûrî yakın denir. İbn Sînâ'da bu ayırım sürekli zaruri, şarta bağlı zaruri şeklindedir (*el-Burhân*, s. 190; ayrıca bk. ZARURİ).

Kıyasın bir formu bir de içeriği vardır; içeriğini kıyasın maddeleri denilen önermeler, bu önermelerdeki bilgiler oluşturur. Bu açıdan önermeler yakini ve gayri yakini diye ikiye ayrılır; bunların ilkine yakiniyyât / zarûriyyât, ikincisine zannîyyât denir. Zarûriyyât sınıfına giren önermelerin doğruluğu hakkındaki bilgiler, ya sırf

akla dayandığı ya sırf duyu verilerinin ürünü olduğu ya da her ikisinin katkısıyla kazanıldığı için önermeler de buna göre değişik isimler alır. Mantık ve felsefe kitaplarında zarûriyyâta ilgili farklı tasnifler yer almakla birlikte bilhassa muahhar eserlerden hareketle zarûriyyâtı şöylece sıralamak mümkündür:

1. Evveliyyât. Gözlem ve deney, düşünmeye gerek kalmadan, eğitim ve öğretim gibi dış etkenlerin katkısı bulunmadan, hatta vehim gücü gibi bir psikolojik melekenin tesiri de olmadan, aklın sadece iki kavramı tasavvur edip bunların birbiriyle ilişkisini görmek ve ikisi arasında doğrudan ilişki kurmakla ulaştığı hükümlere denir. "Bütün parçasından büyüktür" önermesinde akıl "bütün" ve "parça" kelimelerinden hareketle doğrudan sonuca ulaşır (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 37; Sâvî, s. 220; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). İbn Sînâ evveliyyâtı "duyu verisi, istikrâ veya başka bir bilgi aracını kullanmadan aklın doğrudan vardığı hükümler" diye tanımlar; ayrıca vehmiyyât içinde doğru olan hükümleri de evveliyyâta dahil eder ve bu tür önermelere "zarûriyyât-ı vehmiyye" adını verir. İbn Sînâ'ya göre, "Bütün parçasından büyüktür" önermesindeki "bütün, büyük, parça" kelimelerinin tasavvurunda duyuların katkısı varsa da bu önermenin doğrulanması yaratılış gereğidir (*en-Necât*, s. 121-122; *el-Burhân*, s. 20). Nitekim yine onun bir açıklamasına göre evveliyyât, sağlıklı bir aklın herhangi bir dış sebep sayesinde değil bizzat kendi özünün ve tabiatının gereği olarak kavradığı hükümlerdir. Akıl bu önermelerin terimlerini yahut konu ve yüklemine tamamen kavradığı anda tasdik meydana gelir; bunlarda duraksama, ancak terimlerin tam tasavvur edilemediği veya konuyüklem arasında ilişki kurma zaafı bulunduğu zaman ortaya çıkar. Evveliyyâta dahil bazı önermelerin terimleri açıkça kavranabildiğinden bu önermelerin doğruluğu herkes tarafından açıkça bilinir; bir kısmında ise terimler tam kavranamadığı için bunlarda tasdike ulaşılması belli bir düşünme sürecini gerektirir (*el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 344-345; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 468-470). İbn Sînâ'nın diğer bir açıklamasına göre evveliyyât aklın duraksamadan kabul ettiği açık hükümler olmakla birlikte bazı kimselerin bu tür hükümlerde tereddüde düşmesi mümkündür. Bu durum zihinsel hastalık, halk arasında yer alan bazı görüşler yüzünden fitratın bozulması, lafzın yerinde kullanılmaması veya anla-