

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, *Tefsiru Mâ Ba' de't-tabî'a*, I, 75, 82; II, 515-523; a.m.f., *Telhişü'l-İbâre* (Telhişu Mantıki Aristû içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, I, 98, 118; Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-mûlahhas* (nşr. Ehâd Ferâmerz Karâmelîki – Âdîne Asgarînihâd), Tahran 1381, s. 151-152, 156-157, 167-169, 230-231, 235-236; Hüneci, *Keşfü'l-esrâr 'an gâvâmîzi'l-efkâr* (nşr. Hâlid er-Rüveyhib), Tahran 1389/2010, s. 93-97; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1974, s. 158-159, 260, 263-266, 270, 290, 432-433, 437; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'il-lü's-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmî'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 Adli Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (nşr. ve trc. Necmettin Pehlivan, doktora tezi, 2010), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 78-79; Kutbüddin er-Râzî, *Tahîrîrül-l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi şerhi'r-risâleti's-Şemsiyye* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran 2004, s. 269, 279, 458-459; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'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-tahsîniyyât 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 ilimler de -zannîyyâtın karşıtı olarak- yakın seviyesinde kesinlik değeri taşıyan önermeler için el-mukaddimâtü'l-yakîniyye, yakîniyyât 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 / yakîni 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, *Telhişu Kitâbi'l-Burhân*, s. 58-59). Bazı mantıkçılar zarûriyyâtı yakîniyyâtın alt bölümü diye gösterir. Buna göre zihnin doğrudan bilgilerine zarûriyyât, vasıtalı ve kesbî bilgilerine nazariyyât, ikisine birden yakîniyyât denir (Tehânevî, II, 1391; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). Ancak hâkim anlayışa göre zarûriyyât ile yakîniyyât eş anlamlı olup alt bölümleri bedîhiyyât ve nazariyyât'tır. Yakın sadece zarûriyyâtta bulunur; bu sebeple zarurinin sınıflarıyla yakının sınıfları aynıdır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭabe*, s. 33). Yakîni / zarûrî hükmün özelliği hem zihinde kesinlik taşıması hem de objektif gerçeklikle örtüşmesidir; bu özelliğiyle yakîni 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 mutlakdır 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 yakîni, belli bir zamanda kesin olan, ancak değişebilen hakkındaki kanaat gayri zarûrî yakînidir. "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 yakîni 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 yakîni ve gayri yakîni diye ikiye ayrılır; bunların ilkine yakîniyyât / 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 zarûriyyâtla ilgili farklı tasnifler yer almakla birlikte bilhassa muahhar eserlerden hareketle zarûriyyâtı şöylece sıralamak mümkündür:

1. Evvelîyyât. Gözlem ve deneye, düşünmeye gerek kalmadan, eğitim ve öğretim gibi dış etkenlerin katkısı bulunmadan, hatta vehim gücü gibi bir psikolojik melekeden tesiri de olmadan, aklın sadece iki kavramı tasavvur edip bunların bir-biriyle ilişkisini görmek ve ikisi arasında doğrudan ilişki kurmakla ulaştığı hükümlere denir. "Bütün parçasından büyüktür" önermesinde akıl "bütün" ve "parça" kelimelerinden hareketle doğrudan sonuca ulaşır (Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 37; Sâvî, s. 220; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). İbn Sînâ evvelîyyâtı "duyu verisi, istikrâ veya başka bir bilgi aracını kullanmadan aklın doğrudan vardığı hükümler" diye tanımlar; ayrıca vehmiyyât içinde doğru olan hükümleri de evvelîyyâta 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 evvelîyyât, 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. Evvelîyyâta 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-tenbihât*, I, 344-345; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 468-470). İbn Sînâ'nın diğer bir açıklamasına göre evvelîyyât 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-

mın kapalı olması gibi ârızî sebeplerden kaynaklanır (*el-Burhân*, s. 59-60). Gazzâlî'nin örnekleriyle, insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi veya bir şeyin hem kadîm hem hâdis olamayacağı ya da iki zıt önermeden biri doğru ise diğərinin yanlış olacağı hükmü gibi evveliyâtta dahil hükümler aklın varlığıyla birlikte onda yer eder; hatta akıl sahibi bunları ezelden beri bildiğini sanır. "Bir şey hem kadîm hem hâdis olamaz" örneğinde "var olma", "kadîm" ve "hâdis" kavramları akılda ayrı ayrı belirir; düşünme gücü bu kavramları birbirine bağlayarak hükme ulaşır (*Mihakkû'n-naẓar*, s. 102).

2. Müşâhedât. Aklın, iç veya dış duylardan birinin bir defalık algılaması sonucunda nesneleri tasavvur etmek suretiyle verdiği kesin hükümlerdir. "Bir defalık" kaydı müşâhedâtın mücerrebâtla, duylara dayanması da hadsiyyâtla farkını gösterir. "Güneş aydınlatır, ateş yakar" hükümleri dış duylara, "Bizim öfke, korku vb. duygularımız vardır" hükmü iç duylara dayalı müşâhedâtıdır; bu ikincilere sübjektif boyutları dolayısıyla "vicdâniyyât" da denir. Nasîrüddîn-i Tûsî müşâhedâtı dış duylarla ulaşılanlar, iç duylarla ulaşılanlar, dış ve iç duylar gibi bir araç olmadan -kişinin kendi varlığı hakkındaki bilgisi gibi- zihinde bulunan hükümler şeklinde üçe ayırır; ikinci türdeki önermelerin sübjektif olmaları dolayısıyla itibarî hükümler olduğunu belirtir (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, I, 345-346). Gazzâlî ise zarûriyyât tasnifinde mutlak anlamda müşâhedât yerine "müşâhedât-ı bâtine"den söz eder ve bunu "insanın kendi açlığını, susuzluğunu, korkusunu, rahatlığını, sevincini ve dış duylardan yoksun olan birinin algıladığı diğə bütün iç hallerini bilmesi" şeklinde açıklar. Dış duylarla algılamayan bu hallerin idraki için akıl sahibi olmak gerekmez; nitekim hayvanlar da bunları algılar (*Mihakkû'n-naẓar*, s. 102-103). Bedîhiyyât ve evveliyât ile bunlara benzer fitrî hükümler objektif ve herkes için geçerli önermelerdir. Buna karşılık müşâhedât sübjektif hükümler olup benzer hükümlere bizzat varmamış olan bir başkası yönünden kanıt değeri taşımaz (*et-Ta'rifât*, "müşâhedât" md.; Tehânevî, I, 305, 340; Sâvî, s. 220).

3. Mücerrebât. Deney ve gözlemlerin tekrarı sonucunda ulaşılan bilgi ve hükümleri ifade eder; bunlara "tecridiyyât" da denilir. Bu süreçte bir kavrayış sağlanıp kuşkuyla yer bırakmayacak kesinlikte bir kanaat oluşur. Mücerrebâtta iki işlemin gerçekleşmesi gerekir: Müşahedelerin tek-

rarlanması ve gizli kıyas. Mücerrebâtta dahil bilgi sürecinde bir konuda gerçekleşen çok sayıda duyum ve gözlemin sonucunda akıl, sürekli olarak veya tesadüfle açıklanamayacak büyük bir çoğunlukla aynı neticenin doğduğuna bakarak yaptığı gizli kıyasla bu sonucu veren bir sebebin bulunduğuna, niteliğini kavrayamasa da varlığında emin olduğu bu sebebin gerçekleşmesi durumunda sonucun da zorunlu biçimde gerçekleşeceğine hükmeder. Mücerrebât türü hükümler hem kişinin kendisi hem de başkası hakkında olabilir. Nitekim bir kimse müşhilin ishal yaptığını kendinde de başkasında da gözleyebilir (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 39; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, 346-347; Tûsî, I, 346-347). Gözlemlerin sürdürülmesine rağmen kesin hükme ulaşamayıp tereddüt devam ederse buna eksik istikrâ denir; akılda kuşkuyla yer kalmayacak şekilde güçlü ve kesin kanaat doğarsa istikrâ tecrübeye dönüşür (Sâvî, s. 221).

4. Hadsiyât. Aklın sezgi yoluyla ulaştığı önermeler veya nefsin güçlü sezgisıyla ulaşılan ve kuşku ihtimalini ortadan kaldırıp zihnin kesinliğe kavuşmasını sağlayan hükümlerdir. Allah'ın fiillerinin hikmetli ve kusursuz olduğunu gözlemleyerek âlemi O'nun yarattığına, ayın güneş karşısındaki değişik konumlarına göre aydınlık görünüşünün değiştiğine bakarak ayın ışığını güneşten aldığına dair varılan hükümler hadsiyyâtıdır. Mücerrebât gibi hadsiyyâtta da hem müşahede hem gizli kıyas vardır. Nitekim ay üzerine yapılan gözlem sonrasında zihin bu gözlemlere, "Eğər bu olayda bir tesadüf bulunsaydı sürekli aynı şekilde gerçekleşmezdi" şeklinde bir hüküm eklemektedir (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, 348; Şehrezûrî, I, 408; Kutbüddin er-Râzî, s. 166). Hüküm, kuşkuyla yer vermeyecek ve yakine götürece derecede güçlü bir sezgi vasıtasıyla kazanılmışsa bu takdirde zarûriyyâtta girer, sezgi bu derecede güçlü değilse zanniyâtta sayılır. Sezgi gücünün değişkenliği sebebiyle hadsiyyâtı bazıları zarûriyyâtta, bazıları da zanniyâtta dahil etmiştir (Tehânevî, I, 301). Cürcânî'ye göre hadsiyyât, aklın kesin hüküm elde etmek için müşahedenin tekrarı gibi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan kavradığı önermelerdir (*et-Ta'rifât*, "hadsiyât" md.). Bazı mantıkçılar hadsiyyâtı mücerrebâtta dahil ederse de (meselâ bk. Sâvî, s. 221) çoğunluk ikisi arasında farklar bulunduğunu belirtmiştir. Öncelikle mücerrebâtta sebebin varlığı bilinmekle birlikte mahiyeti bilinmezken hadsiyyâtta her iki bilgi de mev-

cuttur. İkinci olarak tecrübe kişinin sonuca ulaşmak için belli bir çaba göstermesini gerektirdiği halde sezgi kendiliğinden doğar. Nihayet mücerrebâtta neticeye varmak için çok sayıda gözlem gerekirken hadsiyyâtta bir veya iki müşahade yeterli görülmüştür (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 39-40; Tehânevî, I, 301-302; Şehrezûrî, I, 408; ayrıca bk. HADS).

5. Fitriyyât. Zarûrî / yakini öncüllerden meydana gelen ve orta terimin zihinde fitraten mevcut olduğu bir kıyasla bilinen önermelerdir. Buna göre önermenin büyük ve küçük terimleri zihinde hazır olduğu anda aklın elde etme çabası göstermesine gerek kalmadan orta terim kendiliğinden zihne doğar; "İki dördün yarısıdır" veya, "Dört çifttir" önermeleri gibi. Bir kimse son önermedeki "dört" ve "çift" kelimelerini kavrayınca zihin kendiliğinden her çiftin iki eşit parçaya bölünebileceğini hatırlar ve buradan hemen dördün de iki eşit parçaya bölünebilmesi sebebiyle çift sayı olduğu hükmüne ulaşır. Birçok kaynakta fitriyyât "kıyasları kendisiyle birlikte bulunan önermeler" veya "kıyası fitrî olan öncüller" şeklinde de anılır. İçerdikleri hükmün kesinliği ve güçlü oluşu bakımından evveliyâtta en yakın, dolayısıyla ikinci derecede güçlü sonuçlar veren önermeler fitriyyâtta dahildir. Çünkü ikisinde de zihin dışarıdan yardım almadan doğuştan sahip olduğu yetenekle hükme ulaşır; ancak evveliyâtta zihin herhangi bir vasıta kullanmadan kendiliğinden hükme ulaşırken fitriyyâtta hüküm gizli bir kıyas vasıtasıyla elde edilir (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 37, 42; Tehânevî, II, 1118; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, 350; Sâvî, s. 222).

6. Bedîhiyyât. Genellikle nazariyyâtın karşıtı olarak zihnin herhangi bir fikrî ve amelî çaba harcamadan kendiliğinden apaçık kavradığı önermeler için kullanılır. İbn Sînâ'ya göre ilimlerin ilkeleri aklın hemen kavradığı veya duyu, tecrübe yahut akılda apaçık olan bir kıyasla zorunlu olarak kabul ettiği tanımlar ve öncüllerdir (*el-Burhân*, s. 59-60). Fahreddin er-Râzî'den sonra yazılan mantık kitaplarında bunların ilkinde bedîhiyyât, ikincisine nazariyyât denilmiştir. Zihnin doğrudan tasavvur ettiği, doğruluğu apaçık hükümlere bedîhiyyât; istikrâ, istidlâl gibi yöntemlerle düşünüp başka önermeler aracılığıyla ulaştığı hükümlere nazariyyât denir. Diğər bir ifadeyle aklın vasıtasız kabul ettiği önermeler bedîhiyyât, başka bir bilginin desteğiyle kabul ettiği önermeler nazariyyât sınıfına girer (Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*,

ZARÛRİYÂT

I/1, s. 100; İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 51; ayrıca bk. **BEDÎHÎ**).

7. Mütavâtirât. “Yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği habere dayanarak aklın verdiği hükümler” diye tanımlanan mütavâtirât yakini / kat’î öncüllerden sayılır. Zihnî akıl ve işitme yoluyla ulaştığı hükümler mütavâtirâta, akıllı ve diğer duyu verileriyle verdiği hükümler tecrübîyyât veya hadsiyyât girer (Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I/1, s. 100-101; *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 464). İbn Sînâ’nın tanımıyla tevâtüre dayalı önermeler, birçok şahitliğin aynı bilgi üzerinde buluşup birbirini desteklemesinden dolayı şüphenin ortadan kalkması, böylece bilginin doğruluğuna dair zihinde tam bir kanaat hâsıl olmasıyla gerçekleşen hükümlerdir; Mekke’nin, Câfînûs, Öklid gibi ünlü kişilerin varlığına dair bilgiler böyledir. İbn Sînâ’ya göre bir habere tevâtür derecesi kazandırmak için haber kaynaklarını belli bir miktara ulaştırmaya çalışmak gereksizdir. Zira tevâtürde kesinliğin ölçüsü şahitlikte belli bir sayıyı bulmak değil haberin doğruluğu hususunda kesin bir kanaatin hâsıl olmasıdır (*el-İşârât ve’t-tenbihât*, I, 349). Nasîrüd-dîn-i Tûsî’ye göre şahitlerin aynı bilgide buluşmamalarından kaynaklanan bir güvensizlik ihtimalinin ve şahitlerin yalan üzerinde birleşmeleri durumunun bulunmaması da mütavâtirâtta kesinliği sağlayan unsurlardır. Tevâtürle edinilen bilgi duyumlara dayalı cüz’î bilgi olup mahsûsâtla aynı değeri taşır; bundan dolayı sırf bu bilgilerin (aklî) ilimlerde ispat işlevi yoktur; yine mücerrebât ve hadsiyyât gibi mütavâtirât da bir iddiayı inkâr edene karşı kanıt olarak kullanılmaz (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, I, 349-350; Sâvî, s. 222). Mütavâtirâtta şahitlerin sayısı konusunda İbn Sînâ’nın ve bu bilgilerin aklî ilimlerdeki yeri hususunda Tûsî’nin ifadelerini tekrarlayan sonraki mantıkçılar bu bilgilerde gerekli sayının farklı olaylara göre değişeceğini, nihâi ölçünün sayı değil kesinlik olduğunu, kesinlik sağlanınca sayının tamamlanmış olacağını, ayrıca şahitlerin sayısı az olmakla birlikte başka karînelerin bulunması halinde de mütavâtirâtın kesinlik kazanabileceğini belirtirler (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 40-41; Şehrezûrî, I, 409).

Mantıkçılara göre burhanî kıyas sadece zarûriyyâta dahil önermelerle yapılır. Bu önermeler içinde en güçlüsü zihinsel bir kusuru bulunmayan, fıtratı ve akfî melekeleri normal olan her yetişkin insanın kavrayabileceği açıklıktaki evveliyâtıdır. Za-

rûriyyâta dahil bütün önermeler kesin bilgi ifade edip burhanî delil olmakla birlikte bütün delillerin kendisine vardığı en temel gerçek ve nihâi delil evveliyâta dahil hükümlerdir. Bu sebeple kaynaklarda zarûriyyâta ilgili farklı tasnifler ve sıralamalar bulunsada evveliyâta daima en başta yer verilir. Kesinlik değeri açısından evveliyâtı sırasıyla fitriyyât, müşâhedât ve vehmiyyât izler. Mücerrebât, hadsiyyât ve mütavâtirâtta dahil önermeler sübjektif nitelikte olduğundan, sadece bu bilgilere sahip olan kişi ile aynı tecrübe veya sezgiyi yaşamış ya da aynı mütavâtir bilgiye ulaşmış kimseler için bağlayıcı değer taşır (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 42-43; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 468-470; Şehrezûrî, I, 409).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta’rîfât, “mücerrebât”, “mütavâtirât” md.leri; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. M. Bedreddin en-Na’sânî), Kahire 1325/1907 → Kum 1412, II, 36-42; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 301-302, 305, 340; II, 1118, 1391; Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭabe* (nşr. J. Langhade – M. Grignaschi), Beyrut 1986, s. 33-37; a.mlf., *el-Burhân (el-Manṭıḥ ‘inde'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî)*, Beyrut 1987, s. 21-23; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 112-123; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dûnyâ), Kahire 1413/1992, I, 341-350; a.mlf., *el-Burhân* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966, s. 20, 59-60, 64, 190; Gazzâlî, *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 102-106; a.mlf., *Maḳāsidü'l-felâsife* (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 51-54; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Beşâ'irü'n-Naṣiriyye fî 'ilmi'l-manṭıḥ* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1993, s. 219-223; İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbi'l-Burhân* (nşr. Ch. E. Butterworth – Ahmed Abdülmeccid Herîdî), Kahire 1982, s. 58-59; a.mlf., *Şerhu'l-Burhân* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Safat 1984, s. 51; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/1, s. 100-101; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 464-465, 468-470; Nasîrüd-dîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât içinde*), I, 341-350; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakā'iki'r-rabbâniyye* (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 407-409; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-manṭıkiyye*, Kahire 1367/1948, s. 166-167.



MUSTAFA ÇAĞRICI

ZÂT

(الذات)

Bir şeyin kendisi, mahiyeti, hakikati anlamında

mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte “sahip” mânasındaki zû kelimesinin müennesi olan zât “kimse, şahıs, tabiat” gibi mânaları yanında aklî ilimlerde “bir şeyin kendisi (nefsi), aynı, cevheri,

bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati”; daha özel olarak “varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen gerçeklik” gibi terim anlamlarıyla açıklanır (*et-Ta’rîfât*, “Zâtî” md.; Tehânevî, I, 519; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, s. 93). Zât, mahiyet ve hakikat terimleri çoğunlukla aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılır. “Kendi kendisiyle var olan, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye dayanmayan” şeklindeki tanımla zât cevherle de aynı mânaya gelir. Nitekim Fârâbî, “Biz cevherle bir şeyin zâtını ve kendisini kastediyoruz” der (*Kitâbü'l-Hurûf*, s. 178). Filozoflar Allah hakkında cevher kavramını kullanırken kelâmcılar cevherin başlangıçta varlığını tayin eden belirleyici bir güce ihtiyaç duyması ve arazları kabul etmesi gibi özelliklerini dikkate alarak Allah’a cevher denmesini uygun bulmazlar (Cüveynî, s. 33, 44). Cevhere bağlı olan araz, yine ancak bir varlıkta bulunabilen sıfat zât diye nitelenemez. Bu yönüyle zât “başka bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu gerçeklik” biçiminde de tanımlanmıştır. Fârâbî bir şeyin varlığıyla (vücûd) birlikte zâtına ve mahiyetine “inniyye” denebileceğini söyler (*el-Elfâzû'l-musta’mele*, s. 45). Bir önermede konuya zât denir; çünkü kendiliğinde gerçeklik olarak düşünülebilir; buna karşılık bir konuya yüklem olan nitelik ancak o konuya bağlı olarak kavranabildiğinden zât değildir. Bu anlamdaki zâta ve onu niteleyene mantıkta konu-yüklem, kelâmda zât-sıfat, usûl-i fıkıhta mahkûmün aleyh-mahkûmün bih, nahivde müsnedün ileyh-müsned adı verilmiştir. Bir şeyle mahiyet ilişkisi bulunana “bi’z-zât”, bulunmayana “bi’l-araz” denir. Bir şeyin mahiyetinde veya mahiyetinin bir parçasında yer alması gerekli unsura veya niteliğe “zâtî”, gerekli olmaya “gayri zâtî” adı verilir. Bu bakımdan arazlar da zâtî ve gayri zâtî diye ikiye ayrılır. Arazın belirleyici özelliği bir konuda devamlı olup olmaması değil konunun zât ve mahiyetine girmemesidir. Zâtının iki özelliği vardır. Birincisi zâtının zihinde kavranması mahiyetten öncedir, zâtî tasavvur edilmedikçe zât tasavvur edilemez; bütünün kavranması için önce parçasının bilinmesi gerekir. İkinci özelliği bütünün (zâtın) yapısını oluşturmasıdır. Mantık açısından zâtî, zât ve mahiyeti teşkil etmesi için başka bir etkin sebebe ihtiyaç duymaz. Meselâ üçgen (zât) ve açı (zâtî) örneğinde şekli üçgen yapan etkin sebep açılarıdır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 95-97; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 45-47).