

HÂRÛT ve MÂRÛT

duğunu kabul etmektedir. Muhaddisler de Hârût ve Mârût'la ilgili hadisleri tahlil edip aynı sonuca ulaşmışlardır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'i gibi bazı ahlâk kitaplarının sihirle ilgili bahislerinde konu herhangi bir yorum yapılmadan ele alınmıştır (III, 204). Orta Asya Türkleri'nin kısas-ı enbiyâ türünden az sayıdaki eserlerinde İran-yahudi geleneğinin etkisini yansıtan anlatımlar vardır. Nitekim Nâsirüddin Rabgûzî (XIII-XIV. yüzyıl), Hârût ve Mârût bahsinde iki meleğin adı olarak Azaya ve Aza'yı kullanmıştır. Rabgûzî'nin eserindeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Türkler'in Ester için kullandığı isim ise Sakit'tir (*Kısasü'l-enbiyâ*, I, 43, 44).

Hârût ve Mârût'la ilgili rivayetler klasik Türk edebiyatına da yansımış, şairler özellikle Hârût adını anarak Kur'an-ı Kerim'de yer alan küssanın dışında ve tamamen İsrâîlî rivayetlere dayanarak konuyu işlemler, çeşitli telmihlerde bulunmuşlardır. Bu vesile ile Bâbil (çâh-ı Bâbil), Hârût ve Mârût ile bunların öğrettiği büyü etrafında birçok mazmun meydana getirmişlerdir. Divan şiirinde sevgilinin gözleri, gamzesi ve saçları sihir hususunda Hârût ve Mârût'un ustası sayılır. Ahmed Paşa'nın, "Ey melek-rû âb u gilden çıkmadan Âdem henüz / Çâh-ı Bâbil'de gözün Hârût'a sihr-âmûz idi" beytiyle Ârif Hikmet'in, "Menba-i mekr ü fûsun çeşm-i fitne-zâdın idi / Meşk-i sihr eylemeden gamze-i Hârût henüz" beyti bu anlayışı aksettirir. Sevgilinin çene çukuru (çâh-ı zenahdan) Bâbil'deki kuyudan (çâh-ı Bâbil), Hârût da (veya Mârût) o kuyuda asılı bulunduğu için sevgilinin zülüflerinden kinayedir. Çünkü sevgilinin zülüfleri çene çukuruna doğru uzanır ve Hârût ile Mârût da o kuyuda saçlarından asılmış olarak beklemektedirler. Sihir öğretmek ve büyüclüğün piri olmak itibarıyla Hârût ve ondan kinaye olarak sevgili (gözleri, çene çukuru, saçları veya gamzesi dolayısıyla) bir cadı (câdü) şeklinde tasvir edilir. Bu durumda sehâh sevgilinin âşıklarını büyüler ve onların gönüllerini ya zülfünün ucuna asar yahut çene çukurunun zindanına atar: "Sihir ta'lim eylemekte gamze-i câdü-yi döst / Çâh-ı Bâbil'de eder Hârût-ı fettân ile bahs" (Ahmed Paşa). Sevgili ile âşıkları arasındaki bu macera tam bir fitne halidir. Dolayısıyla Hârût ile sevgili fitne çıkarmakta da birbirlerine benzerler. Nedim'in, "Gamze-i fettânını koydun ki yıktı âlemi / Bahse dalmışken çeh-i Bâbil'de câdûlarla sen" beytiyle, "O fitne kim onu Hârût uyardı Bâbil'de / Si-

yâh gözlerinin hâb-ı âremîdesidir" beyti bunu ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (Şâkir), II, 412-452; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), III, 204; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb* (nşr. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1410/1990, s. 629; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, III, 217-220; a.mlf., *Kıssatü's-sihr ve's-sehâre fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. M. İbrâhîm Selîm), Kahire 1985, s. 173-191; Rabgûzî, *Kısasü'l-enbiyâ: The Stories of the Prophets* (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 43-46, 54-55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XV, 53, 69; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, I, 191-207; Süyûtî, *el-Habâ'ik fi ahbâri'l-melâ'ik* (nşr. Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî), Kahire, ts. (Matbaatü Dâri't-Te'lîf), s. 56-61; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, s. 146-148; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 444-449; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938, s. 283; L. Hicks, "Arioch", *IDB*, I, 219; J. C. Swaim, "Asmodeus", a.e., I, 259; G. Davidson, *A Dictionary of Angels*, New York 1968, s. 9, 63, 108, 136, 184, 203, 215; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 100-101, 167; M. Coulson, *Sanskrit. An Introduction to the Classical Language*, London 1976, s. 385; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, New York 1976, s. 32, 38, 121, 124, 149; G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 322, 326, 357, 358; Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrailiyyât*, Ankara 1979, s. 136-151; Abdülfetâh es-Seyyid et-Tühî, *Sihru Hârût ve Mârût fi'l-el'âbi's-sihriyye*, Beyrut, ts. (Mektebetü's-Sekâfiyye), III, tür.yer.; C. Tisdal, *The Sources of Islam* (trc. W. Muir), Edinburgh, ts., s. 30-36; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between The Bible and The Mishnah*, New York 1981, s. 50, 62, 91, 215; *The Zohar* (trc. H. Sperling - M. Simon), London 1984, I, 175; J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Delhi 1987, s. 284; V. G. Apte, *The Concise Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1987, s. 65; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı (Tahlili)*, Ankara 1987, s. 274-275; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 194-195; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995, s. 235-236; D. S. Margoliouth, "Hârût and Mârût", *MW*, XVIII/1 (1928), s. 73-79; a.mlf., "Magic (Arabica and Muslim)", *ERE*, VIII, 252; İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, "Kıssatü Hârût ve Mârût fi mizânî'l-menkül ve'l-ma'kül", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVII/3, İslâmâbâd 1992, s. 5-72; A. J. Wensinck, "Hârût ve Mârût", *IA*, V/1, s. 305-306; G. Vajda, "Hârût wa Mârût", *El²* (İng.), III, 236-237; M. Mokri, "Iran", a.e., IV, 12; E. Davis - A. Mar, "Angels and Angeleology", *EJd*, II, 967; E. Davis, "Asmodeus", a.e., III, 754-756; H. Z. Winnik, "Solomon", a.e., XV, 108; A. V. W. Jackson, "Amesha Spentas", *ERE*, I, 384-385; M. H. Ananikian, "Armenia", a.e., I, 796; D. M. Wulf, "Sarasvati", a.e., XIII, 71; J. P. Asmussen, "Aešma", *Elr*, I, 480; M. Boyce, "Ameša Spenta", a.e., I, 933-936; a.mlf., "Amurdâd", a.e., I, 998; a.mlf., "Anâhid", a.e., I, 1005-1006; M. L. Chaumont, "Anâhid", a.e., I, 1007-1008; J. R. Russell, "Armenia and Iran. Armenian Religion", a.e., II, 443; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam", *DİA*, XI, 354.



KURŞAT DEMİRCİ

HARZEMŞAH

(bk. HÂRİZM; HÂRİZMŞAHLAR).

HÂRZENCİ

(bk. BÜŞTÎ).

HAS

(الخاص)

Tek bir vaz' ile bir tek mânâyı ifade etmek üzere konulmuş lafız anlamında fıkıh usulü terimi.

Hâs kelimesi sözlükte "tek kalmak, ayrılmak; temyiz etmek, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak" gibi mânalara gelen hass (husûs) kökünden türemiş bir isimdir. Usûl-i fıkıh terimi olarak tek bir vaz' ile bir tek mânaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulmuş lafız ifade eder. Bu kökün çeşitli türevleri Kur'an-ı Kerim'de (el-Bakara 2/105; Âl-i İmrân 3/74; el-Enfâl 8/25; el-Haşr 59/9) ve hadislerde (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hşş" md.) sözlük anlamlarında kullanılmıştır.

İslâm hukukunun aslı kaynakları olan Kur'an ve hadisler Arapça olduğundan, bu dilin kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mânâ ile ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Bu bakımdan fıkıh usulünün önemli bir kısmını teşkil eden kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbat) metotlarının bilinmesi amacıyla lafızlar mânâ ile ilişkilerine göre birtakım ayrımlara tâbi tutulmuştur. Bunlardan biri de lafzın vazolunduğu mânâ yönüyle yapılan ayırımdır. Bir lafzın vaz'ı, onun bizzat bir mânâyı ifade etmek için tayin edilmesi veya bir mânânın onun karşılığına konulması demektir. Vaz' ile bir kelime bir veya daha fazla anlam karşılığında kullanılabileceği gibi muhtelif vaz'larla çeşitli mânalar için de kullanılabilir. Vaz' işlemindeki bu geniş imkân ve seçenekler sebebiyle Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî usulcüler, kelimelerin vazolunduğu mânâ bakımından taksimini "lafızların, nazmın veya hitabın ifade ettiği fertleri (müsemmeât) kapsaması" başlığı altında incelemişler ve kapsam bakımından lafızları has, âm, müşterek ve müvvel kısımlarına ayırmışlardır.

Fukahâ metodunu benimseyen hukukçulardan Debûsî hassı, “zâtı ve mânası itibarıyla ancak bir tek şeyi içine alan lafız” şeklinde tarif ederek has ile hususi bir kişinin (zat) kastedilmesine “Zeyd”, hususi bir cinsin kastedilmesine “insan, cin, melek”, hususi bir nevin kastedilmesine de “erkek, kadın” gibi kelimeleri örnek göstermiştir (*Takvîmü'l-edille*, vr. 46^b). Bu tanımın en önemli unsuru, ister zâtı ister mânası itibarıyla olsun hassın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır. Aynı metoda bağlı usulcülerden Pezdevî ise hassı, “tek başına ve iştirak olmadan bir tek mâna için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vazolunan her isim” şeklinde daha ayrıntılı bir şekilde tarif etmiştir (*Kenzü'l-vüṣûl*, I, 30-31). Bu ise iki ayrı tanımdan meydana gelmektedir. Burada has, vâzî tarafından tek bir mânaya delâlet etmek üzere konulmayıp sadece tabii ve akli birtakım delâletleri bulunan “ay, vay, ah, vah” gibi mühmel kelimelerden ayırt edilmektedir. Ayrıca tanımda geçen “mâna” içerisine, maddî varlık (ayn) mukabili olan “mânalar”ın da girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Pezdevî’ye göre has, dış âlemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihnî anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hassın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüzî) ve tümel (külli) olabilir. Bu yaklaşım Pezdevî’nin, mâna ve mefhumların -mecaz yoluyla dahi olsa- umum niteliğine sahip bulunduğuna dair görüşü ile paralellik arz etmektedir. Öte yandan tanımdaki “bir tek” kaydı ile “müşterek” dışarıda bırakılmıştır. Zira müşterek birden fazla mânalar için teker teker konulur. Ancak tanımdaki “bir tek” unsurunun başka herhangi bir nitelikte kayıtlanmaması, Pezdevî’nin has içerisine hem hakiki hem de hükmi “birler”in gireceğini kabul ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla içerisinde her ne kadar çokluk bulunsada da delâlet ettikleri miktarların tamamına birden vazolunan sayı isimleri de hükmen “bir” kabul edilir ve has tanımına dahil olur. Ayrıca tanımdaki “tek başına” kaydı ile, lafzın dış âlemde çeşitli fertleri bulunup bulunmamasına bakılmaksızın bir tek mânayı içereceği belirtilmiş ve bu kayıtlı has âmdan ayırt edilerek istenmiştir. Çünkü hassın fertleri arasında âmdaki gibi müştereklik bulunmamaktadır.

Kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerden Gazzâlî hassı, “içerdiği mâna se-

bebiyle diğer birtakım mânaların kendisine giremediği lafız” şeklinde tarif etmiştir (*el-Menḥûl*, s. 162). Ona göre zâtı itibarıyla has olan (has li-zâtihi) bir kelime parçalanamayan “bir tek” gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle has olan kelime ise (has li-gayrihi) kendisinden yukarıdakilere göre has, aşağıdakilere nisbetle âmdir. Meselâ “insan” kelimesi “hayvan” lafzına nisbetle has, “erkek” kelimesine göre âmdir. Gazzâlî’nin has li-zâtihi ve has li-gayrihi kavramları ile Debûsî’nin zâtı ve mânası itibarıyla has olmak şeklinde yaptığı açıklama arasında bir yakınlık görülmektedir. Bu yakınlıktan hareketle genel olarak İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hassın “tek bir vaz’ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız” olduğu söylenebilir.

Öte yandan kelâmcı geleneğine mensup âlimlerden Seyfeddin el-Âmidî ile karma metodu benimseyen İbnü'l-Hümâm gibi bazı usulcülerin hassı “âm olmayan şeylerin tamamı” veya İbn Teymiyye ve İbnü'n-Neccâr gibi bazı bilginlerin “âmın zıddı” şeklinde tarif etmeleri, hassın âmmın bir parçası olduğu izlenimini vermektedir. Halbuki bu durum ancak aralarında bir alâkanın bulunması halinde tartışılabilir. Aralarında bir alâka bulunması durumunda onlardan biri diğerinin kapsamından çıkarılıyorsa o takdirde geride atılmayan kısmın kalması zorunlu değildir. Aralarında herhangi bir alâka mevcut değilse o zaman da birbirlerinin hakikatini ortadan kaldıracak şekilde tarif edilmeleri isabetli olmaz. Zira bu hassı “âm olmayan şeyler”, âmmı da “has olmayan şeyler” şeklinde tarif etmek gibidir ve tanım tekniğine aykırıdır.

“Has” ile “husus” kavramları arasındaki ilişki üzerinde de bazı tartışmalar yapılmıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Pezdevî, Serahsî ve Alâeddin es-Semerkindî gibi usulcüler, bu kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının aynı olduğunu söylerken Ebü'l-Velfîd el-Bâcî hususun, “cümlelerin bir kısmını herhangi bir delille tayin etmek” mânasına geldiğini ileri sürmüştür (*İḥkâm*, s. 48). Bâcî’nin bu tanımı daha ziyade “tahsis”i açıklar niteliktedir. Daha erken bir dönemde bu farklılığa işaret eden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, hususun tahsis edilmiş âm hakkında kullanımının az olduğunu, hassın ise hem tek bir ayn (zat) hem de tahsis edilen fertler için kullanıldığını söylemiştir (*el-Muṭṭamed*, I,

251). Bu iki kavram arasında var olduğu ileri sürülen farklılıklara rağmen usulcülerin genellikle kabul ettiği görüş onların aynı mânaya geldiğidir. Ancak hasla ilgili konular, fukahâ metoduna göre yazılan usul kitaplarında müstakil olarak ve bir bütün halinde “has” veya “husus” başlığı altında incelenirken kelâmcı metoduna göre yazılan eserlerde bu başlıklar altında daha çok tahsis konusu işlenmiştir. Bu durum, onların has ve husus terimlerine “mahsus” (tahsis edilmiş şey) veya “tahsis” mânası vermelerinin ve hassı âmmın kapsamı içerisinde ve onun parçası olarak görmelerinin (İbnü'n-Neccâr, III, 104) bir sonucu olabilir.

Arapça’da has lafızlar harfler, özel isimler ve cins isimleri, sayı isimleri, tesniyeler, emir ve nehiylerle mutlak ve mukayyetten ibarettir. Harf-i cerler, soru edatları gibi özel olarak birtakım mânaları ifade etmek için konulmuş bazı harfler (hurûfü'l-meânî) vardır ki bunlar vazolundukları mânalarda hastırlar. Bu tür harflerin mânaları hakkında dil bilimcilerinin farklı görüşleri, bilhassa Kur’an ve Sünnet naslarının lafzî yorumunda etkisini gösterdiği için bu harfler usul kitaplarında örnekleriyle beraber “hurûfü'l-meânî” başlığı altında incelenmiştir. Hassın vazolunduğu mâna bir isim ise kesinlikle ortaklığı kabul etmeyecek tarzda somut ve belirli olmalıdır. Bundan dolayı özel isimlerin tamamı hastır. Her ne kadar birçok kişiye aynı isim konulmaktaysa da bunlar vaz’ sırasında yalnızca belirli bir kişi için konulmaktadır ve o kişinin zatında diğerlerinin herhangi bir ortaklığı yoktur. Ayrıca hassın ifade ettiği mâna cins ismi veya onun herhangi bir türü de olabilir. Cins, hükmen birleşik olmayan birçok fert arasında ortak bulunan bir mâna (insan gibi), tür ise hükmen bir olan çeşitli fertler arasında ortak olan bir mâna için (erkek, kadın gibi) konmuş bir isimdir. İkincilerin fertleri çok olmakla beraber bunlar hükmen birdirler. Ancak bu örnekler mantık ilmine göre değil fıkıh usulüne göredir ve amaçları farklı olan bilimlerin bazı kavramları farklı değerlendirmeleri de tabiidir. Öte yandan iki, beş, otuz, yüz... gibi sayı isimleri içerisinde birçok fert bulunmasına rağmen bir defada bu sayıların tamamı için vazolunduklarından hükmen “bir” ve has kabul edilmişlerdir. Yine “ebeveyn, sâhibeyn, imâmeyn” vb. tesniyeler içerdikleri çokluk sınırlı olduğu için has kabul

edilmiştir. Bu durum, hassın yukarıda verilen tanımına uygun olmakla beraber özellikle azlık çoğunluğun (cem'-i killet) iki veya üç olduğu konusundaki ihtilâflarla, tahsisten sonra âm içerisinde asgari ne kadar fert kalacağı konusundaki tartışmalar göz önüne alındığı zaman, tesniyelerin azlık çoğunluğun en aşağı miktarı olduğu ve dolayısıyla has değil âm sayılması gerektiğine dair görüşlerin daha sağlam delillere dayandığı görülür.

Has lafız, kullanıldığı hal ve sıfat bakımından mutlak ve mukayyet olduğu gibi emir ve nehiy de olabilir. Fahreddin er-Râzî ve Kādî Beyzâvî'nin belirttiği gibi mutlak ilâve (zâit), hiçbir kayırt taşımaksızın sadece mahiyet üzerine delâlet eden bir lafızdır (*el-Mahşûl*, I/2, s. 521-522; *Min-hâcû'l-uşûl*, II, 319). Her şeyin bir hakikatî (mahiyetî) vardır ve bu hakikate aykırı bir mâna taşıyan unsur varsa bu, söz konusu hakikatin dışında başka bir varlığı meydana getirir. Bu sebeple sadece hakikat olduğu için hakikate delâlet eden ve onun herhangi bir kayırt ve sıfatına delâlet etmeyen lafız mutlaktır ve dolayısıyla has niteliğindedir. Eğer bu hakikate delâlet eden lafız çokluk kaydıyla bulunsaydı ve bu çokluk da belirsiz olsaydı mutlak değil âm olurdu. Bu sebeple Hanefîler, mutlakı has içerisinde kabul ettikleri halde kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler onu yaygınlık (şüyû) özelliğinden ve kullanıldığı yerlerin sınırsız olmasından hareketle âm içerisinde veya ondan hemen sonra incelemişlerdir. Ancak bu iki kavramdan âmın umumu şümûlî, mutlakın umumu ise bedelî olup birincisinin umumu tümel ve her ferde fert olarak delâlet ederken ikincisinin umumu tümel olmakla birlikte her ferde fert olarak değil içine aldığı fertlerden her birine teker teker (bedel yoluyla) delâlet etmektedir.

Mutlak olan medlûlünün vafına zâit bir sıfatla delâlet eden mukayyede ise hem belirli olmayan bir veya daha fazla fert gösterilmekte, hem de kendisinin herhangi bir nitelikte kayırtlandığına dair bir delil bulunmaktadır. Hanefîler, takyit işleminin nassa ziyade olduğunu ve nas üzerine ziyadenin de nesh anlamına geleceğini ileri sürerken Şâfiî usulcüler, takyidi mutlakın umumunu tahsis olarak değerlendirmişlerdir. Âmidî ve Şevkânî, tahsis delilleri hakkında söylediklerinin takyit için de geçerli olduğunu (*el-İhkâm*, III, 4; *İrşâdû'l-fuhûl*, s. 167), Ha-

san b. Muhammed el-Attâr ise âmın tahsisiyle mutlakın takyidi arasında herhangi bir fark bulunmadığını (*Hâşiyetü'l-Attâr*, II, 59) söylemişlerdir. Onlara göre mukayyeddeki ziyade nesih değil meşrû hükmün iyice yerleştirilmesi (takrir) ve karşılıklı konuşma yoluyla başka bir unsurun ona eklenmesidir. Bu görüşlerden birincisine göre, tahsisle nesih arasındaki farklar takyitle nesih arasında da geçerli iken ikinci görüşe göre tahsis delilleriyle takyidin de yapılabileceği anlaşılar. Ancak Hanefîler'in mukayyedi has kabul etmeleriyle Şâfiîler'in takyidi tahsisle aynı mânada algılamaları ve tahsisi "has" veya "husus" kavramları altında incelediklerine dair yukarıda verilen bilgilerle birleştirdiği zaman her iki yaklaşıma göre de mukayyedin has olduğu sonucu ortaya çıkar.

Hassın nevilерinden kabul edilen emir kipi vücûb, nedb vb. mânalara, nehiy ise fesad ve tahrim anlamına delâlet etme konusunda hastırlar. Ancak bu fiiller muhatapları açısından âm olabilir. Öte yandan fiillerin husus veya umum niteliğine sahip olup olmadıkları fıkıh usulünde tartışılmıştır. Emir Pâdişah, buradaki fiilin söz mukabili olan fiil (eylem) değil terim mânasındaki fiil (gramerdeki fiil) olduğunu belirtirken (*Teyisr*, I, 247) Mâzerî, bir fiilin husus veya umum ifade etmesinin hükmün söze veya zata ait bir özellik olup olmadığını tesbite bağlı bulunduğuna işaret etmiştir (*Şevkânî*, *İrşâdû'l-fuhûl*, s. 114). Bu durumda hüküm eğer zata ait bir vasıfısa zatı has olduğu gibi fiilleri ve dolayısıyla o fiillerin ifade ettiği hükümler de has olur. Hüküm söze ait bir vasıfısa o takdirde lafızlar husus niteliğine olduğu gibi umum niteliğine de sahiptir. Bununla birlikte fiillerin has veya âm olup olmadığının tesbitiyle ilgili tartışmalar, söz konusu fiillerin olumlu veya olumsuz olmaları noktasında yoğunlaşmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, olumlu fiilin çeşitli kısım ve yönleri, zamanı ve diğer şahıslar açısından umum niteliğine sahip olduğunu yani has olduğunu, bazıları ise aksini ileri sürmüşlerdir. Olumsuz fiilin ise nefiy sıyâkında nekre gibi olduğu için umum ifade edeceği konusunda usulcüler arasında ittifak bulunmaktadır.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre has bir kelimenin mânası aslında açıktır ve ilâve bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Onlar bu kabulden hareketle, hassın ko-

nulduğu mânaya kesin bir şekilde delâlet edeceği ve aksine bir delil bulunmadıkça bundan başka bir mânaya çekilemeyeceği konusunda birleşmişlerdir. Bu durumda, has lafız mutlak olarak gelmişse onu kayırtlayacak başka bir delil bulunmadıkça hüküm mutlak üzerine sabit olur. Meselâ, "Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkan yeminlerinizden ötürü sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, ya da bir köle âzat etmektir. Bunu bulamayan kimse üç gün oruç tutsun" (el-Mâide 5/89) meâlindeki âyetle geçen "on" ve "üç" kelimeleri has olup delâletleri katidir. Çünkü bu sayılar, ifade ettikleri miktardan az veya çok başka bir ölçü veya niceliğe delâlet etmezler. Dolayısıyla yemin kefareti ya bir köleyi hürriyetine kavuşturmak veya on fakiri doyurmak ya da giydirmek, bunlara imkân yoksa üç gün oruç tutmaktır.

Hassın bu delâleti, onun hakikat veya mecaz olmasından değil aslî vaz'ındaki katiliğinden dolayıdır. Bu sebeple has, Pezdevî ve Serahsî'nin de işaret ettiği gibi bir yanda kendisiyle kastedilen mânayı kesin olarak içine alırken öte yandan vazedildiği sözlük mânasıyla amel etmeyi gerekli kılar. Ancak bu, hassın aslî vaz'ının hiç değişmeyeceği anlamında olmayıp onun hakkında çeşitli açıklamalar yoluyla birtakım tasarruflarda bulunulmayacağı mânasına gelir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşerîa gibi bazı Hanefî hukukçuları, mücerret ihtimalin hassın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ve onun delâletindeki kesinliğin başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamında bir kesinlik (ilmü'l-yakîn) değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı kesinlik (ilmü't-tuma'nîne) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, has lafız ile vazolunduğu mânadan başka bir anlam kastedilebilir olmakla beraber bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadıkça bu durum onun kesinliğine zarar vermez. Çünkü delile dayanmayan bir ihtimal ile böyle bir ihtimalin hiç bulunmaması aynı şey olup ikisi de yok gibidir. Buna karşılık bazı Hanefîler'le diğer mezhep usulcüler, mücerret ihtimalin hassın katiliğini ortadan kaldıracığını ve bu sebeple hassın zâhiriyle amel vâcip olmakla beraber yakîni gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Birinci gruptakiler, hassın mecaz ifade ettiğine dair

bir delil bulununcaya kadar hakikati üzere devam edeceğini, ikinci gruptakiler ise hakikatin mecaza ihtimali olduğunu ve ihtimal ile kesinliğin birlikte düşünülemediğini, bu sebeple hassın kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bir kesinlikte olmadığını ileri sürmüşlerdir. Burada, vazedildiği mânaya hakikat olarak delâlet eden has bir lafzın, sırf mecaza ihtimali bulunduğu için kesinliğinin zayıflayacağı görüşüne katılmak güç görünmektedir. Zira bu takdirde dilde hakikat, mecaz, sarıh, kinaye, müsterek ve müevvel gibi çeşitli sebeplerle ikinci bir mânaya ihtimali bulunmayan bir kelime hemen hemen yok gibidir. Bu durumda, aksine bir delil bulununcaya kadar kelimenin hakiki vaz'ıyla amel etmek daha isabetli olmalıdır. Aksi halde has olan şer'î nasların kesinliği konusunda meydana gelebilecek şüpheler bu nasların zayıflamasına yol açabilir.

Hassın kesinliği konusundaki bu ihtilâfın pratik sonuçları çeşitli meselelerde kendini göstermektedir. Meselâ birinci görüşe göre has kati olduğu için onun üzerine yapılan ziyade nesih demektir ve bu da ancak kendi gücünde kati bir nasla olabilir. İkinci görüşe göre ise hassın katiyetinde şüphe bulunduğundan ona yapılan herhangi bir ziyade nesih değil beyan olur ve bu beyan, has ile aynı kuvvette bir delil ile olabildiği gibi haber-i vâhid ile de olabilir. Hassın taşıdığı ihtimalle ilgili olarak şu örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in, "Her kırk koyunda bir koyunun zekât olarak verilmesi gerekir" sözünde (Dârimî, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13; Tirmizî, "Zekât", 4) koyunların zekât nisabı olarak bildirilen kırk rakamı has olup daha aşağı ve daha yukarı bir miktara delâlet etmez. Ayrıca zekât olarak verilecek olan bir koyunun sayısında da artıklık ve eksiklik kabul edilemez. Ancak Hanefîler, zekâtın teşriindeki yoksulların ihtiyacına cevap verilmesi gayesinden hareketle, zekât olarak verilecek koyundan amacın bizzat koyunun kendisi olduğu gibi kymeti de olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre şâri' zekâtı fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için farz kılmaştır. Bu maksada ise koyunun değerinin verilmesiyle de ulaşılabilir.

Hassın mecaza ihtimali bulunması konusunda da şu klasik örnek verilir: "Bir aslan gördüm" cümlesindeki "aslan" kelimesi, kesin olarak vazolunduğu mânaya yani bu isimdeki hayvana delâlet et-

mektedir. Ancak bu kelimeden mecaz yoluyla "yiğit kişi"nin de kastedilmesine herhangi bir engel yoktur. Fakat bu mânanın kastedildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece bu ihtimal dikkate alınmaz ve birinci görüşe göre sırf bu ihtimal hassın kesinliğine zarar vermez. Eğer has lafız, bu mücerret ihtimali de ortadan kaldıracak şekilde kesin olursa o takdirde muhkem veya müfessere dönüşür. Ancak bu ihtimalin varlığı hakkında herhangi bir delil bulunursa has te'vili kabul eder ve hakiki anlamından çıkarılarak ona delilin gerektirdiği anlam verilebilir. Halbuki ikinci görüşe göre hakikatin mecaza ihtimalinin bulunması ilk baştan onun kesinliğine zarar vermektedir.

Has lafızlarla ilgili kurallar, İslâm hukukunun aslı kaynakları olan Kur'an ve hadis metinleri yorumlanırken dil gerçeğinin göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir. "Biz her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara -emredildikleri şeyleri- açıklasın" (İbrâhîm 14/4) meâlindeki âyet, her peygamberin kendi toplumunun lisanıyla gönderildiği realitesini ifade etmektedir. Bu sebeple nasların ve ifade ettikleri hükümlerin kapsamlarıyla ilgili has, âm ve bunun tahsisî konuları klasik fıkıh usulü kitapları içerisinde veya müstakil eserler halinde, modern hukuk metodolojilerindeki konuyla ilgili tartışmalarla kıyaslanamayacak kadar geniş ve ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Meselâ günümüze ulaşabilen ilk usul kitabı olma özelliğini hâlâ koruyan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde beyan, has ve âm konuları eserin ilk ve en önemli bahislerinden birini teşkil ederken Karâfî'nin *el-İkdu'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm* (Mekke 1983) adlı hacimli eseri yalnız has ve âm konularını incelemektedir. Bu konu etrafında yapılan tartışmalar, diğer hukuk sistemleri için de kanun yapma ve yorumlama faaliyetleri esnasında faydalanılabilecek hukukî tefekkür mahsulleridir (ayrıca bk. ÂM; TAHSİS).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "ḥşş" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 423-424; II, 1483-1484; *Tâcü'l-'arûs*, "ḥâş" md.; *Kâmûs Tercümesi*, II, 1167; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḥşş" md.; Dârimî, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13; Tirmizî, "Zekât", 4; Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire 1399/1979, s. 21-73, 213; Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 40-419; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edile*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690, vr. 46^b; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'te-*

med, I, 14, 201-316; Bâcî, *İḥkâm* (Türkî), s. 48, 172, 190-230; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 356-439; a.mlf., *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1979, s. 50; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, I, 26-33, 79-101, 291-314; II, 2-33; III, 111; Serahsî, *el-Uṣûl*, I, 14-132; II, 82-84; Gazzâlî, *el-Menḥûl*, s. 146, 162; a.mlf., *el-Mustaṣfâ*, II, 32-35, 63-68, 163, 185; Kelvezânî, *et-Temhîd fi uṣûli'l-fıkh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 177-188; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uṣûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1984, s. 297-301; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I/2, s. 520-522; I/3, s. 5-213, 541-544; Âmidî, *el-İḥkâm*, II, 181-313; III, 3-7, 155-157; İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaṣarü'l-Müntehâ*, Beyrut 1981, I, 171-185; Beyzâvî, *Minḥâcü'l-vüṣûl fi ma'rifeti 'ilmi'l-uṣûl* (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), II, 312-321, 374-400; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-İstîğnâ fi aḥkâmü'l-istisnâ* (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1982, s. 160-161, 232-233; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm* (neşre hazırlayan Ahmed Sırrü'l-Hatem Abdullah, doktora tezi, 1404/1983), Mekke Câmîatü'Ūmmi'l-kurâ; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi uṣûli'l-fıkh*, Kahire 1983, s. 105, 510; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 30-33, 79; II, 109-203, 286; III, 111; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 32-38, 98-122; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî*, I, 462-516; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Beyrut, ts., (Âlemü'l-Kütüb), II, 312-321, 374-400; İbn Emîrül-Hâc, *et-Takrîr*, I, 82; İbnü'n-Neccâr, *Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Neziḥ Hammâd), Dimaşk 1982, III, 104; Emîr Pâdişah, *Teyzir*, I, 194, 247, 331; İbn Abdüşşekûr, *Musellemü's-sübûl*, I, 360; Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Cem'i'l-cevâmî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye), II, 59, 84; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuḥûl*, s. 12-29, 90-183, 194-196; a.mlf., *Neylû'l-evṭâr*, IV, 147; Abdülvehhâb Hallâf, *'İlmü uṣûli'l-fıkh*, Küveyt 1388/1968, s. 160-163, 182, 191-192; Zekiyyüddin Şa'bân, *Uṣûlü'l-fıkhü'l-İslâmî*, Beyrut 1971, s. 293-300; Ali Abbas Osman el-Hakemî, *Taḥşîşü'l-'âm ve eṣerüḥ fi'l-aḥkâmü'l-fıkhıyye* (doktora tezi, 1979), Mekke Câmîatü Melik Abdilazîz, s. 47-50; M. Ebû Zehre, *Uṣûlû'l-fıkh*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 91-92, 123; M. Edîb Sâlih, *Tefstrü'n-nuşûş fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Beyrut 1984, I, 466-587, 591-756; II, 11-12, 160-191; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi uṣûli'l-fıkh*, Bağdad 1985, s. 279-284; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *et-Taḥşîş 'inde 'ulemâ'i'l-uṣûl*, Kahire 1987, s. 19-28; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisi*nde *Tahsis*, İstanbul 1996, s. 31-96, 313-331; Muhammed Ali en-Neccâr, "el-Lafz 'inde'l-fukahâ", *MMLA*, XII (1960), s. 161-169; Doğan Aksan, "Türk Anlam Bilimine Giriş-Anlam Değişimleri", *TDAY Belleten* (1966), s. 176-184; Hâmid Sâdik el-Kuneybî, "et-Teṭavvürü'd-delâli fi luğati'l-fukahâ", *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âşır*, XLII, Safat 1405/1985, s. 73-88; Ahmed Muhammed Kaddûr, "Fi'd-delâle ve't-teṭavvürü'd-delâli", *MMLA*, XXXVI (1988), s. 100-143; İbrahim Kâfi Dönmez, "el-'urf fi'l-fıkhü'l-İslâmî", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhü'l-İslâmî*, IV/4, Cidde 1988, s. 3297-3329; Uceyl Câsim en-Neşemî, "el-Lafzü'l-ḥâş ve taḥkikatüh", *Mecelletü's-Ser'â*, XVI, Küveyt 1990, s. 77-135.

