

Harâllî'ye göre bir grup kelimedeki harflerin bir araya gelişi tesadüf eseri olmayıp bu kelimelerin daha genel bir anlama delâlet etmesi içindir. Ancak harflerin mânalarını ve neye delâlet ettiklerini kavrama yeteneği sadece Hz. Muhammed'e uyanlara verilmiştir. Harâllî, İbnü'l-Arabî gibi varlıkları kelimeler olarak görür ve canlı varlıkların Allah'ın hareketli harfleri, cansız varlıkların da hareketsiz harfleri olduğunu söyler. Harâllî bazı eserlerini, harflerin bu esrarlı anlamları çerçevesinde Kur'an'ı tefsir etmeye ayırmıştır. Bu eserlerde önce harflerin mânaları ve hangi sayıya tekabül ettikleri üzerinde durulmuş, ardından bu harf ve sayılar Kur'an'ın i'câzı açısından değerlendirilmiştir. Bunların, Kur'an'daki halledilmesi zor kısımları (müşkîl) açıklığa kavuşturmak bakımından sağladığı katkılar ele alındıktan sonra da Kur'an'a dayandırılarak bazı kelimelerin açıklanması yapılmıştır.

Harâllî'nin varlık anlayışı ilim-mârifet anlayışıyla uyum içindedir. İbnü'l-Arabî gibi Harâllî de varlığın Allah'ın tecellilerinden ibaret olduğunu düşünür. Ona göre Allah'ın "hak" diye adlandırdığı (el-A'râf 7/54) bazı aşkın özellikleri (teâliyyât) ve "halk" diye adlandırdığı sıfatları (tenezzülât) vardır. İkiisi arasındaki farkı algılama gücü sadece akla verilmiştir. Yakın ise Hak ile halk arasındaki birliği bulmak demektir. Buna göre bölünmez bir bütün olarak varlığın aslı olan Hak kendi sıfatlarını yaymış ve bu sayede halk ortaya çıkmıştır. Sıfatlar sahiplerinden ayrılamayacağına göre halk da Hak'tan ebediyen ayrılmayacaktır.

Ehl-i beyt'in sahip olduğu ilme güvenilmesi gerektiğini ileri süren Harâllî, bu sayede hem Sünnîler'in hem de Şii'lerin sevgisini ve dostluğunu kazanmıştır. Yedi yıl boyunca nefsiyle savaştığını, sonunda kendisine iyilik edenlerle etmeyenleri eşit derecede sevecek kadar bir olgunluğa ulaştığını ifade eden Harâllî'nin kaynaklarda pek çok kerâmetsi nakledilir (Bedreddin el-Karâfî, s. 164-165; Makkarî, II, 188-189; Gubrînî, s. 148-155).

Eserleri. 1. *Miftâhu'l-bâbi'l-muḳaffel 'alâ fehmi'l-Ḳur'âni'l-münezzel*. Kaynaklarda *Miftâhu'l-lübbi'l-muḳfel 'alâ fehmi'l-Ḳur'âni'l-münzel* adıyla da zikredilen eser hurûf ilmi esaslarına göre yazılmış bir tefsirdir. Gubrînî, kitapta Arap dili ile mantık ilminin gerektirdiği açıklamaların yanı sıra nüzü'l sebeplerine de yer verildiğini, ancak bunun dışında eserin fazla bir önemi bulunmadığını be-

lirtir. Zehebî de kitabın, Arap dili gramerinin hiçbir şekilde imkân vermediği ihtimallerle dolu bir tefsir olduğunu, buna rağmen hocası Mecdüddin et-Tûnisî'nin onu çok beğendiğini söyler. Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüp konusunda önde gelen âlimlerden olan Bikâî ise *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-ây ve's-süver* adlı tefsirini yazarken, Harâllî'nin âyetler arasındaki münasebetten bahseden tefsirinden Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetine kadar yazılmış bir nüshayı elde ettiğini, bundan kabul ettiklerini tefsirine aynen aldığını ve başka eserlerden de faydalanmakla birlikte onun koyduğu esaslar çerçevesinde eserini tamamladığını kaydetmektedir (*Nazmü'd-dürrer*, I, 10; Kara, s. 117-119). Paris Bibliothéque Nationale'de (nr. 1398) bir parçası bulunan bu tefsirin tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir. 2. *el-'Urve bi-miftâhi'l-bâbi'l-muḳaffel li-fehmi'l-Ḳur'âni'l-münezzel*. *el-'Urve li'l-miftâhi'l-fâtiḥ li'l-bâbi'l-muḳaffel el-müfehḥim li'l-Ḳur'âni'l-münezzel* adıyla da anılan eserin (Ketûre, sy. 3, s. 107) bir nüshası Kahire'de Hidîviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 527). Bikâî, tefsirinin mukaddimesinde, kendisinin çokça faydalandığı bu eserin el-ahrufu's-seb'a* ve kiraatlerle ilgili olduğunu belirtmektedir (*Nazmü'd-dürrer*, I, 10). 3. *es-Sırrü'l-mektûm fi muḥâtabeti'n-nücûm*. *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 989) *Muḥâtabetü's-şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûm* adıyla geçen eser sihir ve tılsımla ilgili olup Zeynüddin el-Malatî buna bir reddiye yazmıştır. Takyyüddin İbn Teymiyye ise kitaptaki görüşlerin küfür olduğu kanaatindedir. Öte yandan eserin Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğu ileri sürülmekte ve bizzat Râzî'nin böyle bir eserinin bulunduğu söz ettiği belirtilmektedir (Uludağ, s. 62-63). Ancak Kâtib Çelebi, eserin Râzî'ye ait olmadığını İbnü's-Sübkî'den naklen söylemektedir. *es-Sırrü'l-mektûm*'un çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (TSMK, III. Ahmed, nr. 3256; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 573, Ayasofya, nr. 2796; Köprülü Ktp., nr. 925). 4. *el-İmânü't-tâm bi-Muḥammedin en-nebiyyi 'aleyhi's-selâm (el-İmânü't-tâm bi-hayri'l-enâm)*. İbnü'l-Bârîzî'nin *Tevşîḳu 'ura'l-îmân fi tafzîli ḥabîbi'r-raḥmân* adlı kitabına dayanır. Eserde Hz. Peygamber'in insân-ı kâmil, Allah ile mahlûkat arasında vasita ve küllî hakikat olduğu, bu hakikatin yokluğu halinde ne âlemin mânası ne de mahlûkatın bir esası kalacağı fikri üzerinde durulur (Ketûre, sy. 3, s. 107-108). 5. *Ma-*

ḳâlât. Harâllî'nin derlediği hikmetli sözleri ihtiva eden ve bir nüshası, müellifin diğer bazı eserleriyle birlikte Paris Bibliothéque Nationale'de bulunan (nr. 1398) bu risâle George Ketûre tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 6. *Fütyâ şalâḥi'l-'amel li'ntizâri'l-ecel*. Namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerle ilgili çeşitli öğütleri ihtiva etmektedir. 7. *el-Vâfi*. Miras hukukuna dair olup Karâfî, ferâiz sahasında bu kadar güzel bir eser görmediğini söyler. 8. *et-Tevşîye ve't-tevfiye*. Kiraatle ilgili olan eser Bikâî'nin kaynakları arasında yer alır. 9. *el-Ma'ḳûlâtü'l-üvel*. Mantığa dair bir eserdir.

Harâllî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: *Tefhîmü me'âni'l-hurûf elletî hiye mevâddü'l-kilem fi cem'i elsineti'l-ümem*, *el-Lemḥa fi ma'rifeti'l-hurûf*, *Şemsü meḥâli'l-ḳulûb ve bedrü ṭavâli'l-ḡuyûb*, *Şerḥu'l-esmâ'l-ḥüsnâ* (bazılarının yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 527; Suppl., I, 735).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, Madrid 1886, II, 687; Gubrînî, *'Unvânü'd-dirâye* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 143-155; İbnü't-Tavvâh, *Sebkü'l-maḳâl li-fekki'l-ikâl* (nşr. M. Mes'ûd Cüb-rân), Beyrut 1995, s. 83-91; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 47; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 114; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 204; Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, Haydarâbâd 1398/1978, I, 10; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 76, 77; Bedreddin el-Karâfî, *Tevşîhu'd-Dibâc* (nşr. Ahmed eş-Şüteyvi), Beyrut 1403/1983, s. 162-165; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, I, 386-387; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥâc*, Kahire 1330, s. 201-202; Makkarî, *Neḥşü't-ḥib*, II, 187-190; *Keşfü'z-zunûn*, II, 989, 1241; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 189; Brockelmann, GAL, I, 527; Suppl., I, 735; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 162; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 352-353; Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî*, Ankara 1991, s. 62-63; Necatî Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, Van 1994, s. 117-119, 151; Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61; George Ketûre, "Hikemü Ebi'l-Ḥasen el-Ḥarâllî", *el-Bâḥiş*, sy. 3, Paris 1978, s. 104-127; *el-Ḳâmüsü'l-İslâmî*, II, 59-60.



MURAT SÜLÜN

HARAM

(الحرام)

Yapılması

din tarafından yasaklanan fiil.

Sözlükte masdar olarak "bir şey bir kimseye yasak olmak", isim olarak da "yasaklanan, helâl olmayan şey" anlamına gelen *harâm* kelimesi, çeşitli türevleriyle

birlikte Arapça'da zengin bir kullanım alanına sahiptir. Bunlardan *hurmet* "engel olmak, yasak olmak, mümkün olmamak; saygı duymak"; *hirmân* "kişiyi bir iş, davranış veya hafta mahrum bırakmak"; *ihrâm* "bir şeyi yasaklamak, haram saymak; haram beldeye veya haram aylara girmek; hac veya umreye niyet ederek dikişsiz elbise giymek"; *tahrîm* "haram kılmak, yasaklamak" anlamındadır. Fıkıh literatüründe *tahrîm* karşılığında *hazr*, haram karşılığında *mahzûr* terimleri de kullanılmaktadır. Ayrıca Mekke ve Medine'ye Harem denilmesinden "haram aylar" ve "harîm" tabirlerine kadar örfte ve dinî literatürde haram kökünden türeyen birçok kelime ve terim bulunduğuna ve bunların neredeyse tamamının kelimenin kökünde "yasaklama, engelleme, mahrum bırakma" anlamı çerçevesinde bir muhteva kazandığı görülmüştür.

Haram kelimesiyle çeşitli türevleri sözlük anlamlarında Kur'an'da seksen üç yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "hîr" md.). Bunların çoğunda, ileride oluşacak terim anlamı için esas teşkil edecek şekilde Allah'ın yasak kıldığı fiillerden, dinî yasaklardan, bazı âyetlerde de kişilerin bazı fiilleri kendilerine yasak saymasından söz edilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in altmış altıncı sûresine *Tahrîm* adı verilmesi de ikinci anlamla ilgilidir. Haram kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte birçok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hîr" md.).

□ DİNLER TARİHİ. Yerine getirilmediğinde bir müeyyideyi gerekli kılabacak dinî yasaklamaların tarih öncesi devirlerden beri mevcut olduğu bilinmektedir. Günümüzde yaşayan iptidai kültürlerden anlaşıldığı kadarıyla topluluk, fert ve tabiat arasındaki sosyokültürel dengenin korunmasına katkıda bulunan tabu fikri haram düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bütün dinlerde riayet edilmesi gerekli yasaklar sistemi vardır. Yasaklanmış şeyi ifade eden tabu kavramı kutsal, kutsal dışı (profan), temiz ve kirlili kavramlarıyla birlikte ortaya çıkmış olup onlarla sıkı bir ilişki içindedir.

Modern araştırmalar, en erken dönemlerden itibaren insan zihninin kozmosu birbirine zıt iki kategoriye ayırarak yorumladığını ortaya koymuştur. Bu kategorik düşünme biçimi, insanın mevcudiyetini tehlikeye atan nesnelere onun varlığının devamına katkıda bulunan nesnelere arasındaki ayırma dayanmıştır. Bu aynı zamanda insanın kozmosu iki ayrı alana bölme sürecinin başlangıcına da

işaret eder. Latince *sacer* kelimesinin taşıdığı zıt anlam da ("lânetlenmiş" ve "kutsal") bu sürecin izini taşımaktadır. Bu durumda temel ayırımın "iyi" (faydalı) ve "kötü" (zararlı) kavramlarına dayandığını söylemek mümkündür. Klasik örnek olarak Zerdüştlük'teki düalist unsurun oldukça eskiye uzanan böyle bir arketipi yansıttığında şüphe yoktur. Basit bir tecrübeye dayanan bu ayırım, ayrıntıları bilinmeyen bir süreç sonucunda kutsal ve kutsal olmayan şeklinde daha soyut bir ayırma dönüşmüş olmalıdır. Bu durumda temiz, kirlili ve tabu duygularının kutsal ve kutsal olmayan ayırımından türediği düşünülebilir. Kutsal olmayanın tehdit edici içeriği, onun doğuracağı tehlikeleri bertaraf etmek üzere tabu fikrinin gelişmesine yol açmıştır. Böylece tabu, kutsal olmayan alandaki tehditlere karşı koruyucu bir özelliğe sahip olarak düşünülmüştür. Tabunun kendisine uygulandığı kutsal dışı bölgedeki nesnelere ise kirlili kabul edilmiştir. Tabu bir yandan kirliliğe temas eden, bir yandan da kirlilikten uzaklaştıran negatif ve pozitif bir içerikle doldurulmuştur. Zaman içerisinde ahlâki plandaki değişimler kutsal, tabu ve kirlili duyguları arasındaki ayırımı daha da netleştirmiştir. İçtimai hayatın çeşitlenmesi ve gelişmesine paralel olarak tabu duygusu da açıklığa kavuşmuş ve bugün bilinen alandaki kurallar meydana gelmiştir.

Tabunun en önemli fonksiyonu, basitçe, insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi düzenlemeye katkıda bulunan sınırlamalar üretmesidir. Tonga dilinde "belirlenmiş" anlamına gelen tabu kelimesi, insanın karşılaştığı olaylar sonucunda tavır almasını ima eder. Buna göre tabu olan herhangi bir şey aşılamaz, çiğnenemez veya ihlâl edilemez. Eğer ihlâl edilecek olursa tabunun yöneldiği nesnedeki "mysterium" (sır) ihlâl edene belâ getirecektir. Böylece iptidai zihniyete göre tabu olumsuz bir enerjiyi engellemektedir. Bununla birlikte dinî düşüncenin bugünkü anlamda sistematik hale gelmesinden itibaren ihlâl sonucu tehdit edici gücünü kullanan nesnedeki cezalandırıcılık yetkisi nesneden alınmış ve ilâhî güçlere devredilmiştir. Bu noktadan sonra tabu duygusundan haram anlayışına geçecek bir zemin hazırlanmıştır.

Tabu türü yasaklamaların ilk ve en önemli örnekleri, kabilenin birlikteliğini parçalamaya yönelik öldürme fiili etrafında oluşmuş, böylece insanlığın başlangıcından itibaren grubun varlığını tehlikeye

ye sokan her fiil yasaklanmıştır. Erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ikinci tür yasaklamalar daha çok yiyecek kültürüyle ilişkili olmuştur. Kabilenin kendisinden türediğine inanılan totem hayvanlar (bazan bitkiler) ve yine kabile fertlerinin hayatını tehlikeye sokan diğer canlıların yenmesi -bazı özel merasimler hariç- yasaklanmıştır. Bu yasak, o hayvanın tabu haline getirilmesiyle temin edilmiş görünmektedir.

Tabu kaynaklı bir başka yasaklama, kadının ve erkek arasındaki münasebetleri düzenleyen kurallarda ortaya çıkar. Bu kuralların çoğunda erkeğin, hayız (regl) dönemindeki kadınıla cinsî münasebete veya daha ileri düzeyde her türlü tensel münasebete girmesi yasaklanmıştır. Kadının hayız sırasında tabu ilân edilmesi, geleneksel olarak kanın sakinleşecek bir şey gibi kabul edilmesi inancıyla açıklanmıştır. Bununla birlikte daha dikkat çekici bir görüş bu tabuyu, hayız döneminde kadının erkekten korunması için geliştirilen bir savunma tabusuna kadar çıkarılmaktadır. Bu görüşe göre, anaerkil dönemde kadının korunmasını sağlamak amacıyla geliştirilen söz konusu tabu, ataerkil bir hayat tarzı ile birlikte kanaması olan kadını tehlikeli sayan olumsuz bir tabu haline dönmüştür.

Diğer tabu örnekleri arasında en çok bilinenleri, bir anlamda kabilededeki nüfus dengesini korumaya yönelik kabile içi cinsî münasebet tabusu ve zina ile kabilededeki mal güvenliğini korumaya yönelik hırsızlık tabusudur. Ayrıca cinsler arasındaki ilişkileri düzenleyen ya da özel bir görevle yükümlü kabile fertlerinin diğerleriyle münasebetlerini tertip eden tabular da mevcuttur. Daha alt düzeyde hastalar, gebeler, sakatlar veya bazı özel anlama sahip isimlerin zikredilmemesi gibi çeşitli yasaklama kuralları da geliştirilmiştir.

Tabu şeklindeki yasaklama türlerinin pek çok çeşidi, bugün ilkel yaşama seviyesini sürdüren kabileler arasında varlığını devam ettirmektedir. Bunun çarpıcı örnekleri, bilhassa Okyanusya ve Afrika yerlileri arasında yapılan araştırmalarda görülmektedir.

İptidai kültürlerdeki tabu çerçevesinde ele alınan bütün yasaklamaların dinî bir hüviyetinin bulunduğunu söylemek yanlış olur. Bununla birlikte tabu türü yasaklamaların bazılarının zamanla dinî hüviyete büründürüldüğünü söyleyenler de vardır. Özellikle niçin tabu olduğu belli olmayan ve yalnızca uzun bir zamandan beri tekrarlanarak sürdürülen tabu-

ların kökeniyle ilgili problemler zaman içerisinde dinî birtakım kavramlarla açıklanır hale gelmiştir. Böylece bu tip etiolojik tabular, yaratılışın başlangıcında ilâhî güçlerin koyduğu yasaklamalar olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan daha ileri uygarlık düzeylerinde bazı tabuların sebeplerini daha anlaşılır yolla açıklama gereği doğmuştur. Bu tip tabular, çoğunlukla kamu hukukundaki yasaklamalar haline döndürülmüştür. Dinler tarihçileri ve sosyal antropologlardan bazılarına göre ilâhî dinlerde haram kavramı ile anlatılan tabuların büyük bir kısmı, dinî hüviyete büründürülen ilk tip tabulardan türemiştir.

Hinduizm’de haram meselesi geniş bir yer tutar. Haram kavramının işlendiği temel külliyat Brahmanalar ve Manu kanunlarıdır. Bu iki külliyata göre aile içi cinsî ilişki, hayız döneminde kadınlarla bir arada bulunma, farklı kast mensuplarının birbirleriyle münasebete girmesi, et yeme ve alkollü içecek içme temel haramlardır. Fakat bu yasaklamalar aşağı kastlara doğru inildikçe hafiflemektedir. Ayrıca Manu kanunları yiyeceklerle ilgili çok sayıda haramı kapsar. Özellikle sarımsak, mantar, soğan ve pırasa gibi yiyecekler ve içki haramdır. Sudralar gibi alt kastlar için ise bu yiyecekler helâldir. Budizm ve Jainizm’de en başta gelen haram zina ve hayvan eti yemektir. İçki içmek de haram sayılmaktadır. Sihler arasındaki en önemli haram konuları büyü yapmak, zina, mezar ziyareti ve putlara saygı göstermektir. Zerdüştilik’te zina, hayız döneminde kadınla münasebette bulunmak, homoseksüellik, köpeğe ve ineğe zarar vermek başta gelen haramlardır.

Eski Türk dini, Taoizm ve Şintoizm gibi etnik dinlerde haram kavramı daha çok tabu çerçevesinde ele alınmış, bazı yasaklamalar da dinle bağlantılı olmadan töre hukukuyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre eski Türkler’de kutsal olduğu için totem hayvanını yemek yasaktı. Aynı şekilde su ve ateşi mânevî anlamda temiz tutmaya yönelik çok sayıda yasaklama vardır. Zina, aile içi cinsî ilişki de Türk töre hukukundan kaynaklanan yasaklamalardandır. Şintoizm’deki temel yasaklar zina, aile içi cinsî ilişki ve hayvanlarla cinsî münasebette bulunmaktır. Öte yandan rahiplerin özel statüsüyle ilgili olarak çok sayıda yasak tahsis edilmiştir. Taoizm’deki en önemli yasaklama ise insan öldürme çerçevesinde geliştirilmiştir.

Eski Ön Asya’nın semitik kültürlerinde yer alan yasaklamaların çoğu kamu hukuku alanına girenlerdir (insan öldürme, hırsızlık, zina gibi). Bu tip hukukî yasaklamalarla dinî bir hüviyet içerisinde görülen yasaklamalar arasında tamamen olmasa bile ciddi bir ayırım yapılmıştır. Semitik dillerde ortak olarak haram kavramını anlatmak için genellikle “tahsis edilmiş” anlamında **ködeş** fiil kökü kullanılmıştır. Bu durumda ködeş olan herhangi bir şey tabudur. Semitik kültürlerde ködeş genellikle tanrılara ait olan hakları içermektedir. Tabunun eşiti olarak ve yine tanrıların haklarını içerecek anlamda kullanılan bir başka kelime de **herem**dir. Ködeş veya herem, daha çok ilâhlara ait olan herhangi bir kült nesnesinin tabu oluşunu ima eder. Buna göre tanrılara tahsis edilen herhangi bir takdime tabu olduğu için insanlar tarafından kullanılamaz.

Yahudi literatüründe oldukça geniş işlenen haram kavramı Tevrat’taki “613 emir”le (taryag mitzvot) ilişkilendirilmiştir. Rabbinik geleneğe göre Sînâ’da Hz. Mûsâ’ya vahyolunan 613 emrin (mitzvot) 365’i haram kavramı içerisinde giren yasaklamaları, 248’i helâlleri kapsar. Her ne kadar Eski Ahid’de **haram** (tahsis etmek) fiilinden (Levililer, 27/28) türetilen **herem** kelimesi mevcutsa da bu fiil esasta Yahve’ye adanan her türlü şeyi belirtmek üzere kullanılmış olup mitzvotun kapsadığı anlamı içermemiştir. Bununla birlikte rabbinik geleneğe herem kelimesi dinî birtakım yasaklamaları ihtiva edecek şekilde genişletilmiştir.

Eski Ahid’e göre, uyulmadığında dinin inkârı anlamına gelerek günahkâr durumuna düşülmesine sebep olan haramların büyük bir kısmı putlara tapmak (Çıkış, 20/3, 4), insan öldürmek (Çıkış, 20/13), zina yapmak (Çıkış, 20/14), çalmak (Çıkış, 20/15), yalan yere şahitlik etmek (Çıkış, 20/16, 17), aile içi cinsî ilişkide bulunmak (Levililer, 19/6-18; 20/10-15), homoseksüellik (Levililer, 20/13), hayvanlarla cinsî ilişki kurmak (Levililer, 20/15, 16), cinci ve falçılara başvurmak (Levililer, 19/31; Tesniye, 18/10-13), Tanrı’ya küfretmek (Çıkış, 22/28; Levililer, 19/12; 24/16) ve helâl (kaşrut) yiyecekler dışındaki şeyleri yemek (Tesniye, 14) gibi konulardan oluşmaktadır. Öte yandan Talmud, bizzat herem kelimesini kullanarak (Nedarim, 2^a; Bezah, 36^b) yasaklanan birtakım konuları sıralar. Bunların çoğu, Eski Ahid’de sıralanmayan daha ayrıntılı konulardaki haramlardır (adak adama esnasında yasak olan uygulamalar, adak ada-

yanların uyması gereken özel şartlar gibi). Ahd-i Atık’te mukaddesle bayağı şeyi ve murdarla tâhiri birbirinden ayırt etme ve insanlara bildirme görevi Levililer’e verilmiştir (Levililer, 10/10; Hezekiel, 22/26; 44/23).

Rabbinik gelenek haramların sebebini sorgulamama gibi bir eğilim içindedir. R. Simeon b. Yohai’ye göre Tanrı haramların sebebini bildirmemiştir (Pesikta, 119^a). Emirlerin sebebi araştırılmamalı ve olduğu gibi kabul edilmelidir (Sifra Kedoshim, 11/22). Bununla birlikte emirlerin insana faydalı olduğu hususu sıkça vurgulanır. Haramlar İsrâil’in kutsallığını güçlendirir (Mekhilta, 89^a). Bunlar insanı arındırmak (Genesis Rabbah, 41/1) ya da İsrâil’i faydalandırmak içindir (Makkot, 3/16).

Helenistik dönemden itibaren çeşitli dinî emirlerin sebeplerini putperestlere açıklamak zorunda kalan yahudi filozofları, rabbinik geleneğe farklı olarak haramların mahiyetini sorgulama ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu konudaki ilk sistematik yorumu yapan Philo, her türlü dinî emrin amacının insanı faziletli bir şekilde yaşamaya sevk etmek olduğunu söyler. Mu’tezile kelâmının etkisiyle Saadya Gaon (Yûsuf el-Feyyûmî), Eski Ahid’de haram ve helâllerin sebeplerinin akîl olarak bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre bu emirler, dinî hayattan uzaklaşmadan insan hayatını yaşanır kılmaya yöneliktir. Karâî filozofları ve Bahya b. Pakuda, emirlerin akla uygunluğu ve akılla bilinebileceği konusunda Gaon’u takip ederken Joseph b. Zaddik, haram ve helâllerdeki kutsiyeti ön plana çıkararak akla uygunluk problemini dikkate almamıştır. Maimonides (İbn Meymûn), Tevrat’taki bütün emirlerin bir sebebinin veya işe yararlığının olduğunu söylemiştir. Mistik eğilimli Hasdai Crescas ve Joseph Albo emirlerin akîl yönünün önemli olmadığını, yalnızca Tanrı’nın emretmiş olmasının yeterli olacağını savunmuşlardır. Kabalistler ise tamamen farklı bir yaklaşımla Tevrat’taki her yasağın ilâhî kozmolojide bir şeyle bağlantılı olduğunu ve emirlere uyulduğunda evrendeki ilâhî uyumun güçlendiğini ileri sürmüşlerdir. Haramlara riayet edilmediğinde tatbik edilecek müeyyideler Yahudilik’teki günah kavramıyla ilişkilidir. Bu müeyyideler, cemaat dışına itilmekten ölüme kadar uzanan dünyevî cezalar yanında öteki dünyada uygulanacak çeşitli cezaları kapsar.

Yahudilik’ten farklı olarak Hıristiyanlık’ta haram kavramı üzerinde fazla durulmamıştır. Bu konuda Hz. İsa’nın yaşa-

HARAM

yişi ile Pavlus'un yorumu arasında köklü değişiklikler söz konusudur. Hz. İsa, şeriatı iptal etmeye değil tamamlamaya geldiğini, şeriatın en küçük bir harf veya noktanın dahi yok olmayacağını belirtmiş (Matta, 5/17-19), kendisi de şeriat kurallarına göre yaşamış, kavminin her şeyi Tevrat'la düzenlenmiş dinî hayatını paylaşmış, sinagoglara ve mâbede devam etmiş (Markos, 1/29; 14/49; Yuhanna, 6/59; 7/14; 8/20), hac bayramlarına iştirak etmiş (Luka, 13/41-50; Yuhanna, 2/13; 5/1), vergi ödemiş (Matta, 17/24-27), iyileştirdiği cüzzamı kâhine göndermiştir (Luka, 17/14). Dinî yasakların gerçek hedefini göstermiş, bu çerçevede öldürme ve zina gibi haramların önemini vurgulamıştır (Matta, 5/21-30). Diğer taraftan cumartesi yasakları, temiz ve helâl yiyecekler, rabbilere itaat, boşanma gibi hususlarda değişiklikler yapmıştır (Markos, 2/27-28; 7/8, 14-23; 10/1-9; Matta, 23/2).

İlk dönem hıristiyanları da dinî emir ve yasaklar konusunda Yahudiliği takip etmişlerdir. Yahudilerin dışında başka milletlerden olup da Hıristiyanlığa girenlere yönelik haramlar (putlara tapma, zina, boğulmuş hayvan ve kan), o dönemde hıristiyanlar arasında Yahudilik'teki uygulamanın geçerli olduğunu göstermektedir (Resullerin İşleri, 10/9-16; 11/1-10; 15/20, 29).


Yahudi şeriatı (Tevrat) karşısında ilk menfi hıristiyan tavrını belirleyen Pavlus'tur. Pavlus şeriatın müsabet bir rol oynadığını (Romalılar'a Mektup, 7/12; Galatyalılar'a İkinci Mektup, 3/23-25), fakat Mesih'in şeriatının Mûsâ şeriatının yerine geçtiğini belirtir. Şeriatın ilâhî ve mükemmel niteliğini inkâr etmez, ancak artık davranışlara yön veremeyeceğini bildirir (Romalılar'a Mektup, 7/12; 10/4); Mesih'in şeriatının sevgi ve merhamet olduğunu ifade eder.

Pavlus, Mûsâ şeriatının geçersizliğini ilân ederken öte yandan bizzat kendiliğinden kötü ve yasak olan fiilleri de sıralar. Ona göre zina, pislik, şehvet, putperestlik, sihirbazlık, düşmanlıklar, kıskançlık, gazaplar, çekişmeler, ayrılıklar, firkalar, hasetler, sarhoşluklar, sefahetler gibi şeyleri yapanlar Allah'ın melekûtunu miras alamayacaklardır (Galatyalılar'a İkinci Mektup, 5/19-21). Bütün haksızlık, kötülük, tamah, şerirlik, haset, katil, niza, hile, huysuzluk ile dolu olanlar, kötülük söyleyenler, zemmamlar, küstah, kibirli, övünücü, ana babaya itaatsiz kişiler... ölümüne müstahaktır (Romalılar'a Mektup, 1/28-32; Korintoslular'a Birinci Mektup,

6/9-10; Efesoslular'a Mektup, 5/3-5; Koloseliler'e Mektup, 3/5-8).

Hıristiyanlık'ta günah birçok kısma ayrılmakta, tabii ve ilâhî kanunların çiğnenmesi fiilî günah olarak nitelendirilmekte, bu çerçevede de haram ve yasaklar söz konusu olmaktadır (bk. GÜNAH).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "hırm" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "hırm" md.; A. R. S. Kennedy, "Ban", *DB²*, s. 86; L. E. Toombs, "Clean and Unclean", *IDB*, I, 641-648; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, New York 1976, s. 110, 111, 114; J. Milgrom, "The Foundations of the Biblical Dietary Laws", *Religion and Law*, New York 1990, s. 159-193; B. Morris, *Anthropological Studies of Religion*, New York 1993, s. 203-218; S. Singh Kapoor, *The Sikh Religion and the Sikh People*, New Delhi 1994, s. 106; J. Jolly, "Food, Hindu", *ERE*, VI, 63-65; a.m.f., "Purification, Hindu", a.e., X, 491; N. Söderblom, "Holiness", a.e., VI, 731-741; R. R. Marett, "Tabu", a.e., XII, 181-185; G. Scholem, "Commandments, Reasons for", *EJd.*, V, 783-792; A. H. Rabinowitz, "Commandments, the 613", a.e., V, 760-783; a.m.f., "Dietary Laws", a.e., VI, 26-45; M. Greenberg, "Herem", a.e., VIII, 344-350; R. Wagner, "Taboo", *ER*, XIV, 233-236. 

KÜRŞAT DEMİRCİ

□ FIKİH. Haram, fıkıh terimi olarak mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Ahlâk ve hukuk literatüründe muharrem, mahzûr, menhiyyûn anh, memnû, mezcûrûn anh, kalâsiyet, zenb, kabîh, seyiyie gibi çeşitli kelimelerin de "yasaklanan şey" mânasında haramla aynı veya yakın anlamlarda sıkça kullanıldığı görülür (Alâeddin es-Semerkindî, s. 40; Fahreddin er-Râzî, I, 127-128; Şevkânî, s. 6).

Haram yerine mahzur kavramını tercih eden Gazzâlî onu "vâcibin mukabili" (*el-Mûstaşfa*, I, 66, 76), Fahreddin er-Râzî ve Zerkeşî "fâilî şer'an zemmedilen şey" (*el-Mahşûl*, I, 127; *el-Bahrû'l-muhtil*, I, 255) diye tarif etmiş, Şevkânî buna "terkedeni övgüye lâyık kılan şey" ilâvesini yapmıştır (*İrşâdü'l-fuhtil*, s. 6). Bu ifadelerde geçen "kötülenen, zemmedilen" kaydı mekruh, mubah ve mendubu tanım dışı bırakmaktadır. Hanefiler'den Sadrüşşerîa gibi usulcüler, haramı "işlenildiğinde ceza gerektiren şey" (*et-Tavzîh*, II, 125) diye tarif ederek ceza unsurunu ön plana çıkarmışlardır. Haram ve mahzur kavramlarının, bu tariflerde olduğu gibi önce yasaklanan fiilin bizzat mahiyetinden veya mâruz kalacağı müeyyideden hareketle şer'î hükmün bir alt başlığı olarak tarif edilmesinin yanı sıra, daha sonraki dönemlerde hükmün kendisiyle sabit oldu-

ğu delilin mahiyeti nazarı itibara alınarak tarif edilmeye başlandığı ve bu yaklaşımın giderek ağırlık kazandığı görülür. Bu sebeple de İslâm hukukçularının çoğunluğu haramı, "kat'î veya zannî bir delil ile şer'an yapılmaması kesin olarak istenilen fiil" şeklinde tarif etmiş, Hanefiler ise delilin kat'î olmasını şart koşarak yasağın, yani kesin olarak kaçınmayı talebin kat'î bir delil ile sabit olması halinde buna "tahrîm" (haram), zannî bir delil ile sabit olması durumunda "tahrîmen kerâhet" (tahrîmen mekruh) adını vermişlerdir. Bu ayırım, bir bakıma onların terminolojisindeki farz ve vâcib kavramlarının mukabilini teşkil etmektedir (Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu durumda Hanefiler'e göre haram, "şer'an kat'î bir delil ile kesin olarak nehyedilen şey" diye tarif edilebilir. Burada hükmü ispat eden delilin kat'î olması ölçü alınmakla birlikte aslında Hanefiler'le cumhur arasında konunun özünü ilgilî bir ihtilâf yoktur. Zira Hanefiler'e göre farz veya vâcib, terki halinde ceza gerekeceği mânasında müşterek olduğu gibi tahrîm ve tahrîmen kerâhet de kaçınılmadığı zaman ceza gerekeceği anlamında müşterektir. Hatta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf mekruhun harama daha yakın olduğunu söylemekle yetinirken İmam Muhammed, kerih görülen davranışların ceza gerektireceği anlamında her mekruhun haram olduğunu söylemiştir (Sadrüşşerîa, II, 126; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu açıdan bakıldığında ihtilâfın terminolojide kaldığı ve Hanefiler'in haram tabirini kullanırken ilgilî âyetin (en-Nahl 16/116) işaretinden de faydalanarak daha titiz davrandıkları söylenebilir.

Haram konusu fıkıh usulî literatüründe "hüküm" ana başlığı altında incelenir. Usulcülere göre hüküm iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın hitabı, fakihlere göre ise bu hitabın gerektirdiği sonuçtur. Mükelleften bir işin yapılması veya yapılmasını talep anlamında iktizâ veya onu serbest bırakma mânasında tahyîr ifade eden şâriin hitabı kavramsal çatı çerçevesinde teklifî hükmü teşkil eder. Mükellefi serbest bırakan tahyîrle ilgili hitabın veya neticesinin (mubah) teklifî hüküm çerçevesinde değerlendirilmesiyle ilgili usulî tartışmalar bir yana (bk. HÜKÜM; MUBAH), Allah'ın hitabı kesin olarak bir işin yapılmasını taleple ilgili ise buna "icab" (vâcib kılma), bir işin terk edilmesini taleple ilgili ise buna da "tahrîm" adı verilir (Fahreddin er-Râzî, I, 113). Bazı