

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



Yayın Komisyonu:

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU

Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

Doç. Dr. Esat COŞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA - 1976

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri</i>	1
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>İslâmda Kadın Hakları</i> ..	37
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Rights of Woman in Islam</i> ..	45
Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT, <i>Ibn Şihâb Ez-Zuhurî</i>	51
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Allah-İnsan İlişkisi</i>	85
Prof. Dr. Hikmet TANYU, <i>Dinî Folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde bir Araştırma</i>	123
Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Rolü</i>	143
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Türk Din Musikisi Tür, Makam ve Usullarının Kodlanması</i>	151
Doç. Dr. Mehmet S. HATİBOĞLU, <i>İslâm Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Mâlikî-Hanefî Kıyâsı</i>	185
Doç. Dr. Halûk KARAMAĞARALI, <i>Kaysrideki Hunad Camiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar</i>	199
Doç. Dr. Beyhan KARAMAĞARALI, <i>Anadolu'da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında</i>	247
Doç. Dr. Beyhan KARAMAĞARALI, <i>The Order and Convent Art From XIIth to XVIth Centuries in Anatolia</i>	277
Dr. M.Rami AYAS, <i>Mehmed İzzet Bey'in Bir Yazısı</i>	285
Dr. Mehmet AYDIN, <i>Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet kavramı</i>	303
Dr. Beyza BİLGİN, <i>İmam Hatip Lisesinde Uygulama Dersleri</i> ..	317
Dr. Etem Ruhi FIĞLALI, <i>İbâdiye'nin Siyasi ve İtikâdî Görüşleri</i>	323

	Sayfa
Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Hacr</i>	345
Dr. Ahmet UÇUR, <i>Yavuz Sultan Selim ile Kırım Hanı Mengli Giray ve Oğlu Muhammed Giray Arasında Geçen İki Konuşma</i>	357
Dr. Ahmet UÇUR, <i>Yabancı Bir Yazarın Atatürk Hakkındaki Düşünceleri</i>	363
Çeviren: M. Turhan ÖZDEMİR, Hartmut SCHÖKEL <i>Sumer Dini</i>	367
Çeviren: Dr. Günay TÜMER, Lewis HODOUS <i>Konfüçyüs Dini</i>	391

KİTAP TANITMA VE TENKİTLER

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Er-Râzî Müfessiren</i>	411
Dr. Mehmet AYDIN, <i>Modern Dünyada İslam Vahyi</i>	415
Dr. Mustafa FAYDA, <i>Kitâbu'l-Cihâd</i>	421
Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>L'Identité Culturelle de l'Islam</i>	425
Dr. Günay TÜMER, <i>Beyrunî'ye Armağan</i>	429

MEHMED İZZET BEY'İN BİR YAZISI

Yazan: Dr. M. Rami AYAS

Türkiye'de sosyolojinin kurucusu, Üniversite'de sosyoloji öğrenimini başlatan Filozof Ziya Gökalp'i doğumunun 100. yıldönümünde anmak üzere hazırlıkların geliştirildiği şu sıralarda; 8 Aralık 1930 da ölen¹, ahlâk, felsefe ve sosyolojiye dair birtakım eserleri henüz Türkçe'yi Latin harfleri ile okuyanlara sunulmamış bulunan İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Ahlâk ve İctimaiyat Müderrisi Mehmed İzzet Bey'in Din Sosyolojisi öğrencilerini ve meraklılarını yakından ilgilendirecek olan bir yazısını sunuyoruz.

Yazı, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nın 1924'de yayınlanan 7. sayısında yer almaktadır². Durkheim'in iki eserinin çevirilerini dil bakımından ele alan Mehmed İzzet Bey, aynı zamanda, felsefe ve din sosyolojisi bakımından önemli kavram tartışmalarına da girmiştir. Yazıdan, Türkiye'de din sosyolojisinin tarihçesi için yeni bilgiler de edinmekteyiz. Sözgeşi, İstanbul'u işgal eden yabancı kuvvetlerce Darülfünun'dan ayrılmak zorunda bırakılan ve Malta'ya sürgün edilen Ziya Gökalp Bey'in yardımcısı ve halefi Necmeddin Sâdık Sadak'ın *Dini İctimaiyat Notları*'nı bu yazıdan öğreniyoruz.

Yazı, ayrıca, kitap eleştirmesi açısından da herhalde oldukça önem taşımaktadır.

Metnin yeni yazıya aktarılmasında sâdeleştirmeğe gidilmemiş, olduğu gibi yayınlanması tercih edilmiştir. Ancak, transkripsiyon harfleri ile yazmak ya da bugünkü söyleyiş ve yazı dili ile yayınlamak konusunda tereddüt edilmiş, sonunda, bugünkü yazı dili biçimi uygun görülmüştür. Bu konuda, Sayın İhsan İnan'a tartışma ve ilgilerinden dolayı teşekkürlerimi belirtmeliyim.

1 Bakınız: Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, C.VII, S:5, İstanbul 1931; İŞ (Felsefe, Ahlâk ve İctimaiyat Mecmuası), Sayı: 23-24, İstanbul 1940.

2 Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene 3, Sayı 7, İstanbul 1924-1340.

DURKHEİM TERCÜMELERİ VE BÂZİ FELSEFE VE İCTİMAİYAT İSTİLÂHLARINA DAİR

Yazan: Mehmed İzzet

Emile Durkheim'in en mühim ve meşhur iki eseri¹ bugün tercüme ve Türk fikir âlemine ihdâ edilmiş bulunuyor. Bu tercümelerin kendilerinden beklenen fâideyi tevlid eylemeleri için zemin on senedenberi, lâyıki vechile tenvir olunmuştur. Gerek Dârülfünûn muhitinde, gerek hâricede, ictimai mes'elelerle uğraşanlar Durkheim'in ictimai felsefesiyle oldukça istinas peydâ eylemişlerdir. Binâenaleyh bu mütefekkirin kitaplarını Fransızcasından okumakta müşkilât çekenlerin Türkçe tercümelerinden istifade edebilmeleri için bir hazırlık vardır. Bu iki tercüme sâyesinde Dârülfünûn Felsefe ve İctimaiyat talebesinin çalışmaları için muhtaç oldukları en mühim kitaplardan ikisi tercüme edilmiş ve ellerine verilmiş demektir. Böylece, Dârülfünûn hayatında oldukça mühim bir adım atılmış bulunuyor. Bunu bize te'min edenlere ne kadar teşekkür etssek azdır. Fakat şüphe yok ki, en hakiki ve samimî şükrânı ancak bu tercümelerde takdir ve tenkid edilecek cihetleri göstererek edâ etmek mümkündür.

İctimai işbölümüne dair olan Durkheim'in doktora tezini Hukuk Fakültesi muallimlerinden Midhat bey tercüme eylemiştir². Midhat bey, tercümesine eserin Fransızca ikinci tabını esas ittihaz eylemiştir ve bunda hakikaten isâbet etmiştir. Çünkü bu ikinci tab'da meslek hey'etlerine *groupments professionnels* (ne için Midhat bey zümreleşme diyor?) dair bir mühim mukaddime ilâve olunmuştur. Fakat buna mukabil birinci tab'da mevcut olan bâzı mühim metinler hazf edilmiştir. Bunların ise ahlâk ilminde usûl mes'alesine taalluku vardır. Midhat bey kitabın birinci tab'ını da tedârik ederek bu metinleri tercümesine ilâve eylemiş olsaydı, yaptığı hizmet, Durkheim'in tekâmül-i fikrîsini bize iyice göstermiş olmak hasebiyle muzâaf olurdu.

1 *De la Division du travail social; Les formes élémentaires de la vie religieuse.*

2 *İctimâi Taksîm-i 'amel*, mütercimi: A. Midhat, Maarif Vekâleti Neşriyatından, aded:4, İstanbul, 1340.

Midhat Beyin tercümesi, metn-i asliye sadâkat itibariyle, mükemmeldir diyebilirim. Ve ihtimâl başlıca kusuru da son dereceye, esaret derecesine varan bu sadâkattadır. Bizzat bu giriveye çok defa düştüğüm için söylüyorum: Ençok Fransızca kitaplar okuyanlar Fransız lisânının husûsiyetleriyle o kadar ülfet peydâ ediyorlar ve Türkçe okuduklarının azlığı yüzünden, Türkçenin kuvveti buna karşı muvâzene te'mininden o kadar âciz kalıyor ki, bir metni tercümeyle kalkınca, farkında olmaksızın Fransız şivesi Türkçe'ye sokulmuş bulunuyor. Hattâ bâzı kere, değil tercüme, bizzat yazmağa teşebbüs edeceğimiz ufak yazılarda bile Türkçe kelimelerle Fransızca düşündüğümüz âşikâr oluyor. İşte bu kusur Midhat Beyin tercümesinde tamâmen mevcuttur. Fakat bende de mevcut olan bir kusurdan dolayı ona fazla 'itab eylemeğe dilim varmıyor.

Durkheim, Aristo'nun bir sözünü kitabımın başına geçirmiş. Midhat Bey onu şu tarzda tercüme ediyor: "Yalnız a'yân ile medîne olmaz, a'yânın ağyâr ile ictimâi lâzımdır". Tercüme mükemmeldir, fakat ben Midhat Beyin yerinde olsaydım, Aristo'yu diğer lisânlara tercüme eylemiş olanlara bakardım. İşte Thurot ve Bastien'in tercümesi: *La cité ne se compose pas seulement d'hommes réunis en plus on mois grand nombre, elle se compose encore d'hommes spécifiquement differents.* İşte Rolfes'un tercümesi: *Der Staat besteht aber nicht bloss aus einer Mehrheit von Menschen, dieselben sind auch der Art nach verschieden.*

Görüyoruz ki, gerek Fransız mütercimler, gerek Alman mütercim bu metni lisânlarına naklederken, mânayı tamâmen ifâde eylemeğe ehemmiyet vermişler. Felsefî harsi bu kadar ilerletmiş ve münevver tabakalara bol bol neşretmiş olan memleketlerde böyle olursa, Türkçede "birbirine benzeyen insanlar" mânasına "a'yân" ve "tenevvü etmiş, ihtisas kesbeylemiş insanlar" mânasına "ağyâr" demek ile iktifâ câiz midir? Şüphesiz ki, hayır.

İşte, Midhat beyin metn-i asliye müfrit bir tarzda esir olduğunun bir diğer misâli, yine kitabın ilk sahifesinde:

Aristo yerine "Aristot", siyaset yerine "politik" kelimelerine müsâdif oluyoruz Şüphe yok ki, mütercim, Durkheim'in zikrelediği kitaplardan Arap lisânında yazılmış olanları o lisânlardaki unvanlarıyla kaydeylemekle doğru hareket eylemiştir. Fakat Şarkda meşhur olan kitaplar, bilhassa mu-

kaddes kitaplar için öyle midir? *Deuteronomie* için Tesniye, *Nombres* için A' dâd, *Exode* için Hurûc denilse daha iyi olmaz mı? Bâhusus, kari'in kitabda filan veya falan fasla müracaat etmesi için Durkheim'in vaz' eylediği rumûzu olsun Türkçeye tercüme eylemek (meselâ, tercüme'de sahife 52, 176, 343 de olduğu gibi bırakmak) müreccah değil midir? Şüphesiz yok ki, "Bu mes'ele hakkında aşağıda üçüncü bâba bakınız" kılıklı bir hâşiyeyi olduğu gibi Fransızca bırakmak bir ihmâl eseridir.

Felsefe istilâhlarının eylevm mevzu ve makbul olanlarına karşı da, mütercim ekseriya lâkayd kalmasına müteessir olmamak kabil değildir. Bugün felsefe ile meşgul olan Türkler, *phénomène*'i hâdis ve *fait*'yi vâkıa ile ifâde ediyorlar. Midhat Bey temâmen aksini kabul ve istimâl ediyor. *Laïque* için lâdinî diyoruz, Midhat Bey "lâzühdî" diyor³. Hele, *anormal* için lâmu'tâdi denilmesi hiç münâsib değildir. Fransız Felsefe Cemiyeti'nin tertibeylediği lügata nazaran *normal* demek, bir nizama, bir kaideye muvafık olan, olması lâzım geldiği gibi olan demektir⁴. Bir şeyin mu'tâd olması mümkündür, fakat aynı zamanda o şeyin kaideye muhâlif yâni *anormal* olması da mümkündür. İşte, Durkheim'in eserinin üçüncü kitabında tedkik eylediği *anormal*, gayri sâlim şekillerde bu mâhiyetdedir. Durkheim, "*anormal*"i temâmen "marazî" mânasına anlıyor. Maraz ise, mu'tâd olabileceği cihetle, *anormal*'e lâmu'tâdi demek, hem güzellik hem hakikat nâmına kusurlu bir iş yapmak oluyor. İktisadî buhranlar, zecri işbölümü, sınıfların cidâli, Durkheim'in ta'dâd eylediği bütün bu vakayı bugünkü cemiyette mu'tâd şeyler değil midir? O halde, mütercim bunlara "lâmu'tâdi" derken, kelimenin garâbeti bir taraf, Durkheim'in maksadını ifâdeye bile yaramadığını takdir eylemeli idi.

Diğer bâzı kelimelerin tercümesinde de keyfi hareket olunduğunu görüyoruz. *Rite* kelimesinin İbrânî, binâenaleyh Arabî mukabili *minhâc*dir. Fakat bu kelime Türkçede türlü türlü mânalarda müstâmel olduğundan, onun yerine istilâh olarak "*mensek*" kelimesini kullanmak münâsib olacaktır. Midhat Beyin (s.88) "dinin kabiliyetleri, dokusu" tâbirini niçin kullandığını tahmin edemedim⁵.

3 Bu ise yanlışdır. *Laïque* demek, dine, daha doğrusu mü'minlerin cemaatı olan kiliseye yabancı demektir. Halbuki zühhd, din ve dinî cemaat hâricinde olabileceği gibi, zâhid olmayan her şahsın dine ve dinî cemaata yabancı olması lâzım gelmez. İmamlar, rahipler zâhid olmayabilirler, ama *laïque* değildirler.

4 Fransız Felsefe Cemiyeti Mecmuası, 20 Temmuz 1911, s.190.

5 Durkheim'in diğer kitabının tercümesinde, Câhid Bey ekseriya *rite*'i âyin ile tercüme eylemiş. Bunun kâfi olmadığını zannediyorum. Her âyin dinî değildir, mensek daima dinîdir. Diğer taraftan "*rite*" demek, ya dinî âyinlerden birinin nizam ve tertibi, yahud dinî âyinlerin hey'et-i mecmuası demektir.

Kitabın tertib tashihleri de pek kusurludur. Misâl olarak, aynı sahifede (birinci not) görülen şu tercümeyi zikredeyim. Durkheim diyor ki: “*En judée, les juges n'étaient pas des prêtres, mais tout juge était le représentant de Dieu. Dans l'Inde c'était le roi qui jugeait, mais cette fonction était regardée comme essentiellement religieuse*”

“Filistin'de hâkimler kâhinlerden geldiler. Fakat her hâkim Allah'ın mümessili idi, Allah adamı. Hindistan'da hükümdar hükmediyordu. Fakat bu vazife haddizâtında dinî idi”.

“Kâhinlerden geldiler”in tertib-i sehvi olduğu ve “kâhin değildiler” demek olacağı, Fransızcasını okuyunca anlaşılıyor. Fakat, bu tercümede görülen diğer eksiklerden sarf-ı nazar, yalnız bu mürettib sehvi ve tashihdeki itinâsızlık, Fransızca metne müracaat edemeyecek olanlar için büyük bir müşkilât teşkil eder.

Misâl olarak gösterdiğim bu kusurlarla, kitabın Türkçeye tercüme edilmesiyle yapılmış olan hizmetin kıymetini tenkiys etmek arzusuna hiçbir zaman düşmedim. Durkheim'in bu eseri, mes'eleye vâkıf olan, işin ehli olan bir zât tarafından tercüme edilmiştir. Ve bugün tercüme edilmiş bulunan kitaplar arasında bu meziyeti hâiz olanlar pek azdır. Bu kitap, anlayarak tercüme edilmiştir. Fakat noksanları bu mühim meziyeti ihlâl eylemez.

Yalnız şu var: İşâret eylediğimiz kusurlar gösteriyor ki, mütercim ne kadar âlim olsa da, yalnız başına bir ilim binâsını Türkiye'de kurmak veya keyfine göre istilâhat vaz' ederek bir şâheseri tercüme etmek zamanı artık geçmiştir. Hukukçular, ictimaiyatçılar, felsefe ve tarih ile meşgul olan Türkler mütemâdiyen birbirlerinin yazdıklarını, tercüme ettiklerini okumalı, fikirlerine, istilâhlarına dikkat etmeli, müşterek bir irfân müessesesi vücûde getirmeğe çalışmalıdır. Daha birkaç ay oluyor, tarih sâhasında pek tanınmış olan bir zâtın Türkçede *Institution* mukabili olarak müessese kelimesinin kullanıldığının farkında olmadığını görmüş ve hayret etmişdim. Eğer Türklerin de bir ilim âlemine mâlik olmalarını istiyorsak, her şeyden evvel münferid teşebbüslere, inzivâ içinde sa'ylere nihayet vermeliyiz.

Hüseyin Câhid Beyin tercüme eylediği kitap da⁶ fikir âlemimize yabancı değildir. 1334 de Dârülfünûn'da Ziyâ Gökâlp Beyin dersleri, onu istihlâf eden Necmeddin Sâdık Beyin Dârülfünûn'da bastırıldığı *Dinî İctimaiyat* notları, Durkheim'in başlıca fikirlerini az çok tanıttığı gibi, Müderris Şemseddin

6 *Din Hayâtının İbtidai Şekilleri*, Tanin Matbaası, 1923, ikinci cild.

Beyin de *Târih-i Edyân*'ın kısm-ı âzamında Durkheim'in fikirlerine hüsn-i kabul göstermiş olması, zemîni lâıyıkı vechile hazırlamışdı. Hüseyin Câhid Beyin tercümesi de uzun zamandan beri teressüm eden bu cereyanı tamamlamak istîdâdını hâiz bulunuyor.

Câhid Beyin ismi ile intişâr eden bir kitap, tercüme bile olsa, evvelâ üslûbu ile nazarı dikkati celbeder. Midhat Beyin tercümesini okurken insana daima Fransızca okuduğu intibâi gelirken, Câhid Beyin kitabında hiç böyle değildir. Ancak nâdir yerlerde ki, tercümede, lisâna yabancılık kokusu vardır. Her mütercimmin en büyük derdi olan noktada yâni uzun cümlelerin tercümesinde, şekle müteassibâne bir riâyet gösterilmiyerek, icâb ettiği zaman Fransızca bir cümle Türkçede iki, üç cümle ile ifâde edilmiştir. Vâkıa bâzi yerde bundan mâna muhtel olmuştur.

Fakat o zamanlar da cümleyi ikiye kırmaktan kaçınmak lâzım gelirdi. Durkheim'in uzun cümlelerini Türkçeye naklederken parçalamaktan ibâret olan, Câhid Bey'in usûlü iyidir, fakat büyük bir itinâ ile kullanılmak ister ve ifrâta hiç gelmez.

Câhid Bey sâdece tercüme ile iktifâ eylememiş, bize yabancı gelen kelimeleri izâha da çalışmıştır. Meselâ, Durkheim'in eserlerinde mevcut olan Yunanca metinler tercüme edilmiştir. Fakat, ecebî kelimelerin izâhında keyfi hareket olunmuştur. Meselâ (cild 1, s.67), rüşdiyede okuyanların coğrafya dersinde okudukları Dekhan'ın neresi olduğu anlatılmış, buna mukabil Türklerce mechul olan diğer bâzi kelimeler izâhsız bırakılmışdır. Meselâ, Spinoza'nın meşhur tâbiri olan *Sub specie aeternitatis* anlatılmamış, hattâ tercüme bile olunmamıştır (cild 2, s.377).

Ecebî esmâ-ı hâssanın Türkçeye naklinde Câhid Bey pek itinâ ve ittîrâd göstermiyor. Eskiden, Türkçeye tercüme edilen kitaplarda, bütün yabancı isimlerin Fransızca usûlüne göre okunarak Türkçe kaydolanması müte'âmildi. Bu usûl doğru olmamakla beraber, azçok bir ittîrâd te'mîn eylediğinden biz kari'ler, şaşırırmıyorduk. Sonra, muhik bir aksül'amel meydana geldi. Her yabancı ismi, o yabancımanın lisânında hakiki telâffuzu nasıl ise öyle kaydolunsun denildi. Alman isimlerini Alman usûlünde, İngiliz isimlerini İngiliz usûlünde okumak istedik. Bu usûl, doğru olmakla beraber, zahmetlidir, fazla tekayyüd ve itinâyâ muhtaçdır. Bu itinâ olmazsa, fantaziye yol açmış oluruz. Meselâ, *Durkheim* ve *Mauss* her ikisi de tanınmış ictimaiyat âlimleridirler ve Fransızdırlar. Buna rağmen Ziyâ Gökâlp Bey birincinin ismini Alman tarzına tebean *Durkхайm* ve ikincinin ismini Fransız tarzına göre *Mos* yaz-

dığı halde, Câhid Bey ise aksine olarak *Durkheim* ve *Mavs* yazıyor. Şunu da itiraf etmeli ki, lisânımızın imlâsı bu kadar karışıklık içinde iken bu bahsde fazla müşkilpesend olmak insafsızlık olur.

Etnografya'ya aid olan tâbirlerde de aynı şûriş görülüyor. Fakat bu şûriş Garb'dan başlar. Meselâ tabu kelimesini İngilizler *taboo*, Fransızlar *tabou*, Almanlar ise *tabu* yazarlar. Bunun sebebi de mâlum: Telâffuza riâyet arzusundan ibâret. Maatteessüf, Câhid Bey bu cihete nâdir tekayyüdkâr gözüktüyor. İngilizlerin *Arunta* ve *Churinga* şeklinde yazdıkları kelimeleri, telâffuzuna riâyeten Aranta ve Çuringa yazacak yerde Fransız telâffuzuna göre Arunta ve Şuringa yazıyor. Halbuki, her ne sebepten ise, ihtimâl Almanları taklid ediyor ithamı altında bir defa daha kalmamak için Fransızcaya daha uygun olan Alman imlâsını terk edip münâsebetsiz yere, İngiliz imlâsını kabul eden Durkheim, kitabında, bu kelimelerin Almanlar tarafından nasıl yazıldığını (binaenaleyh nasıl telâffuz edilmesi lâzım geleceğini) bize gösteriyor. Burada ve buna mümâsil noktalarda Câhid Bey Durkheim'e lüzumsuz yere sâdik kalmıştır.

Kâşki aynı sadâkati notlarda da gösterseydi. Midhat Bey, Durkheim'in notlarını hemen hemen temâmen Fransızca olarak ibka edecek derecede metne esir kalmış iken, Câhid Bey bunların hemen hepsini hafz edecek mertebede serbest davranıyor. Durkheim'in zikrelediği kitaplardan ancak bâzıları (ekseriya Fransızca olanlar) tercümede bir mevkii hâiz olmuştur. Daha garibi var. Şemseddin Bey'in *Târih-i Edyân*'ında Durkheim'den almış olduğu parçalar, bir tercüme olmak iddiasında değildir. Buna rağmen, Durkheim'in me'hazlarından çoğu –hattâ Felemenk lisânında olanları bile!– orada mezkûrdur. Câhid Bey ise, bunlara karşı kat'iyyen insafsız davranmış. Bu insafsızlığı Durkheim'in bâzan mühim olan hâşiyelerini tayyetmek derecesine varmış. Meselâ, kitabın Fransızca aslının 286. sahifesinin ikinci, 302. sahifesinin birinci, 339. sahifesinin ikinci notları ve bunun gibi diğer birçok notlar haksız yere ihmâl edilmiştir. Halbuki bunlar kitabiyat notları değildir. Belki Durkheim'in fikrini izâh veya kitaptaki mâlumatı itmam eden hâşiyelerdir. Binâenaleyh, tercüme edilmeleri elzemdi.

Acaba, Câhid Bey neden metn-i asliye karşı bu kadar riâyetsizlik gösterdi? Bunu kendime izâh edecek yalnız bir nokta görüyorum. Câhid Bey, bu kitabın mümkün mertebe fazla kimse tarafından okunmasını, anlaşılmasını istemiş ve onun için, onu gerek şekil, gerek harc, gerek lisân itibâriyle sâdeleştirmeye çalışmıştır. Üslûbda Türkçe şiveye itinâ etmek, bazı "*Edebiyat-ı Cedide*"nin pest-zinde izâfet tetâbu'larına rağmen, sûret-i umûmiyede tekellüf

den uzaklaşmak, notların hazfi, birçok yerlerde izâhat i'tâsı, bütün bunlar Durkheim'in eserinin kolaylıkla hazmolabilmesini te'mîn etmek arzusundan başka bir cihetden gelemmez. Fakat bütün bu gayretleri tasvîbetmekle beraber, diyebilirim ki, Câhid Bey'in maksadını te'mîn etmesi mümteni'dir; muayyen bir seviye-i harse yükselmedikçe, Durkheim'in kitabından istifâde olunamaz. *Epistémologie* mes'elelerinden mâlumatsız olmayan bir kimsenin, Durkheim'in kitabından ve bilhassa mukaddimesi ile neticesinden bir şey anlaması mümkün müdür?

İşte, bu hedef yanlış olduğundan dolaydır ki, ıstılâhlarda, Câhid Bey'in şimdiye kadar açılmış olan yollardan uzaklaşması daima mesud neticeler te'mîn eylememiştir. Vâkıa, bilhassa kendi hesabıma, Câhid Bey'in bâzı intihablarından hoşlanıyorum. Meselâ, ahlâk felsefesi ıstılâhı olarak *le Bien* mukabili kullandığım "ni'met" kelimesini Câhid Bey de istimâl etmiş. *Postulat* için, bâzı arkadaşlarımız gibi "mevzû'a" veya riyâziyede denildiği gibi müte'ârife demeyerek çok iyi etmiş. Fakat onun yerine "musaddara" (مصادر) değil, zannınca "musâdara" (مصا دره) demeli idi. Almanca-Arapça felsefe ıstılâhlarını tasnif eylemiş olan Dr. Horten'a nazaran İbn Sînâ'nın "*el-Musadarat*" (المصادرات) unvanlı bir eseri varmış ve bunda riyâziye postulat'larından bahsedermiş; ben buna istinâden "musâdara" yı postulat karşılığı olarak kullanıyorum. Câhid Bey musaddara kelimesini nereden bulduğunu haber verseydi, bizi tereddüden kurtarırdı.

Kezâ *tatouage* mukabili olarak veşm mükemmeldir, ben de kullanıyorum. Fakat o zaman, *emblème* mukabili olarak da vesm kelimesine hiç olmazsa işâret etmeli idi.

Felsefe ıstılâhlarından şimdi kullandığımız veya eskiden beri mevcud olan birçoklarına karşı da Câhid Bey riâyet göstermek meziyetini hâizdir. Cedel, hads, şe'niyet kelimelerinden ürkmüyor. Fakat, acaba neden ihtibâriyye yerine amelcilik, ictimâiyyât ıstılâhı olarak aşîret yerine kabîle, mekân yerine fezâ, ihsâs *sensation* yerine ihtisâs, ma'rifet nazariyesi yerine vukuf nazariyesi, üstûre *mythe* yerine hurâfe ilâ... diyor. Bunlar elyevm takarrür etmiş felsefe ve ictimaiyat ıstılâhlarıdır. Câhid Bey değiştirmeseydi iyi ederdi. Diğer bâzıları var ki, henüz takarrür etmiştir denemez, yahud birkaç kelime ile ifâde edilmesinde büyük mahzur yoktur; meselâ, zümre yerine küme gibi. *Initiation* ünsiyet yerine hayât-ı diniye'ye idhâl gibi. Bundan dolayı serzenişde bulunmak hakkımız değildir. Fakat *objectif* ve *subjectif* kelimelerinin oldukça taammüm eylemiş mukabilleri olduğu halde, Câhid Beyin bunları aynen Türkçede ibka eylemesi câiz değildir. İhtimâl, *Servet-i Fünûn* sütunlarını-

331 daki edebiyat münâkaşalarında bu kelimeler mebzûlen isti'mâl edildiğinden olacak, Câhid Bey onlara pek alışmış ve herkesin alışkın olduğunu zannediyor. Bu doğru bile olsa, bu ülfetden vazgeçmek lâzımdır. Vâkıa, Fransızcada bâzi kelimeler vardır ki, gerek muvakkaten gerek daimî sûrette tercüme etmemek daha hayırlıdır. Fakat *objectif* ve *subjectif* kelimeleri bu kabilden değildir. Belki mütercimim pek yanlış olarak "hikemî" ile ifade eylediği *physique* sıfatı bu meyandadır (Meselâ, birinci cild, s.414). Burada ya aynen "fizik" demeli yahud "tabiata âid", "maddî" diye tercüme eylemeli idi.

Mâlumdur ki, felsefede *Individualité* ile *Personnalité* arasında fark vardır. Kant'ın pek bâriz olarak ortaya koymuş olduğu bu farkı, onun gibi felsefî bir tarzda değil, belki ictimaiyat müşâhedâtının tefsirine istinâden tesbit ve izâh eylemek iddiasında bulunan Durkheim, fikirlerini *Notion d'âme*'a tahsis eylediği bir bâbda anlatıyor (Tercüme, ikinci cild, sekizinci bâb). Maatteessüf, Câhid Bey, bu iki ıstılâh arasındaki farka her zaman riâyet etmiyor. Bâzan *individualité* için ferdiyet, *personnalité* için şahsiyet dediği vâkidir ve doğrusu da budur. Fakat, *Individuation*'a da ferdiyet diyor. Hele, birinci cilde rüçû edersek, orada (meselâ, s.150 ve 154) Şahsiyet'i, gâh *Individualité*'yi gâh *Personnalité*'yi tercüme için kullandığını görüyoruz. Vâkıa bu sahifelerde ferdiyet ile şahsiyet arasındaki felsefî tefrik henüz mevzuu bahs değildir. Fakat, her ne olursa olsun, bu hâl, Durkheim'in fikirlerini anlamağa teshil etmekten pek uzaktır.

Mütercimim diğer bir hatâsı da *en fonction de* tâbirinin tercümesindedir (meselâ, birinci cild, s.71, 185, 443). *Fonction* kelimesi, Câhid Bey'in yaptığı vechile, "ifâ-yı vazife" tarzında ifade edilmek isteniyorsa, bundan bir şey anlaşılmaz. Burada kelimenin riyâzî mânasiyle olan münâsebetini nazar-ı dikkate alarak "tâbi" demek münâsibdir.

332 Şu misâl ile maksadımızı izâh edelim. Durkheim, eserinin sonuna koyduğu münderecât cedvelinde, birinci kitabın birinci bâbının üçüncü cüz'ünde tevsî eylediği fikirlerden birini şöyle hulâsa ediyor: *Definition des rites en fonction des croyances*. Câhid Bey de bunu şu şekilde tercüme ediyor (Birinci cild, s.449): Âyinlerin, itikadâtın vazîfesi olmak üzere târifi.

Durkheim'in fikri şudur: Din, iki unsurdan mürekkebdir; üstüre ve mensek (Câhid Bey'in âyin dediği) *mythe et rite*. Müttekâmil dinlerde, birine itikad اعتقاد diğerine 'amel عمل de denilir. Din ulemâsı bu unsurlardan hangisinin esas, hangisinin de o esasa *tâbi* bulunduğunu aramışlar; bâzıları mensek'in esas olduğunu ve üstürelerin yâni itikadâtın ancak bunları tefsir için orta-

ya konulduğunu, diğerleri de itikâdâtın esas olduğunu ve menseklerin de bu itikadların hâricileşmesinden ibaret bulunduğunu düşünmüşlerdir. Durkheim, din telâkkisinde William James'in *Pragmatism*'ine pek yakın olduğundan, irâde ve faaliyetin binaenaleyh menseklerin ehemmiyetini inkâr etmekten pek uzaktır. Maamâfih, aynı zamanda bir nevi *Spiritualisme*/Rûhiye mesleğini temsil eylediğinden itikadlarımızın, asrî tâbirle mefkûrelerimizin, Durkheim'in tâbiriyle ictimâî tasavvurât sistemlerinin kuvvetini her şeyden evvel kabul eylemek ve menseklerin (a' mâlimizin, ictimâî faaliyetimizin) bunların tâbii bulunduğunu söylemek istemiştir. Durkheim'in şu "Âyin (yâni mensek), ancak itikadı târif ettikten sonra târif olunabilir" sözü de (Tercüme; birinci cild, s.73) bunu ifâde eder. Görülüyor ki, Câhid Bey metne takayyüd gösterseydi, *en fonction de*'nün "ifâyı vazife" den daha münâsib bir mukabilini bulacaktı.

Nihâyet, *esprit* için cism-i lâtif ve *âme* için rûh denilmesi de hiç münâsib olmamış. İhtimâl, mütercim bizzat bunu hissetmiş olacak ki, kitabının bir tarafında, cism-i latif tâbirini bırakarak *esprits*'yi ervâh diye, diğer birinde ise ervâh-ı latife diye tercüme ediyor. Filvâki *esprit* karşılığı rûh'dur. *Âme* ise nefis olmalıdır. Bunun umûmen takarrür etmiş bir şey olmadığını ve hilâfına misâller zikretmek mümkün bulunduğunu biliyorum.

Lâkin, Massignon gibi büyük bir müsteşirîki lehime işhâd edebilirim (Massignon'un şu eserine müracaat: *La passion d'al Hallaj*, s.376 ve 478; rûhu'l-hayât *Esprit de vie*, rûh-u nâtika *Esprit parlant* ilâ... ve nefis *âme* ile tercüme olunmaktadır. Kezâ Horten'in Lügatına bakınız; s.256 ve 356).

Bâhusus ki, Durkheim'in eserinde, *esprit* ile *âme* arasında ne noktadan fark gözetildiği gösterildiğinden, aynı farkın da nefis ile rûh arasında mevcut bulunacağı kâri'ler tarafından takdir edilirdi. Herhalde, cism-i latif gibi berbad olmazdı. Filvâki cism-i latif tâbirini kabul eylesersek, mânasızlığın-
dan sarf-ı nazar, birçok yerde tercüme müşkilâtına düşeriz: *Esprit malveillants bienveillants* kabilinden, bu gibi bahislerde daima tesâdüf olunan tâbirleri gülünç olmadan tercüme edemeyiz. Nitekim Câhid Bey de bu yanlış yoldan gitmenin cezâsı olarak *esprits redoutés*'yi müdhiş *ecsâm-ı latife* terkiib-i garibi ile tercüme etmek mecburiyetinde kalıyor⁷. Bu tercümelemler münâsebetiyle, mü-

7 Câhid Bey'in kitabında şâyânı teessüf bâzı tertib sehvleri de kalmış ve kitabın sonunda işaret olunmamış. Yalnız Türkçe okuyanlara bir iyilik olsun diye şunları gösteriyorum: Birinci cild, s.308: "Bu din, semiyeye esasına müstenid bir teşkilât-ı ictimaiyeden kabil-i tefrikdir". Ashında, "gayr-ı kabil-i tefrikdir". Kezâ, s.200: "Totem isimleri içinde benât yahud hayvanâta aid olanlar". Ashında, "olmayanlar". s.149: "İnsanın tâbi ve merbut bulunduğu bu hârika âlûd kuvvetlere", ashında ise: "kendini tâbi hisseylediği" yazılıdır.

nâkaşasını en ehemmiyetli gördüğüm ciheti en sona sakladım. O da, *sacré* ve *profane* mukabili olarak Türkçe'de hangi kelimelerin kullanılması lâzım geldiği mes'elesidir.

Sacré ve mukabili olarak *profane* mefhumları, gerek İngiliz ulemâsının gerek Fransız ictimaiyatçılarının nazarında büyük bir ehemmiyeti hâiz. Durkheim, o derece bu ehemmiyeti büyültüyor ki, dinin, *sacré* ile *profane*'m birbirinden ayrılmalarından ibâret olduğunu ve bu tefrikin mevcut olması ile beraber dinin de mevcut bulunduğunu iddia ediyor. Demekki *dinî ictimaiyat* ıstılâhı olarak bu iki kelimeye mukabil ne kullanacağımızı tâyin eylemek ehemmiyetli bir mes'eledir.

Necmeddin Sâdık Bey, evvelce zikrelediğim *İctimaiyat Notaları*'nda mukaddes ve lâmukaddes diyor. Hüseyin Câhid Bey kudsi, gayr-i kudsi diyor ki, evvelkinden farksızdır. Şemseddin Bey mukaddes ve zenim diyor.

Bütün bu tercümelerin esasında hâkim olan şudur: Fransızca'da *sacré* kelimesinin edebî, me'nûs, mûtad mânasına göre Türkçe'de mukabilini tâyin eylemek. İşte, hatâ da bundadır. Çünkü *sacré*'nin edebî lisândaki veya halk lisânındaki mânasını değil, belki *dinî ictimaiyat* ıstılâhı olarak mânasını ifâde eylemek lâzımdır.

334 Durkheim diyor ki, dinin vasf-ı mümeyyizi dünyâyı ikiye bölmek, *sacré* ile *profane*'i birbirinden ayırmaktır. Bize en mâlum olan İslâm dinine bakalım. Bu din, dünyâyı ikiye, mukaddes ile lâmukaddes'e ayırmış mıdır? Din nazarında necâset mukaddes midir, lâmukaddes midir? Lâmukaddes ise, neden ona karşı, yine kudsiyyetden mahrum olan elma, armut, terden farklı olarak hareket etmemiz icâbediyor? Görüyoruz ki, bugün anladığımız mânaya "gayr-i mukaddes" olan şeyler arasında bile din nokta-i nazarından farklar vardır. Bunların hepsini "gayr-i mukaddes" nâmı altında bir dâire içine toplayamayız. Bilhassa bu fark, Câhid Bey'in tercüme eylediği şu metinde tamamen görülüyor. Durkheim diyor ki (Fransızca tab 1, s.601): *Satan (dans le Christianisme) est un être impur, mais n'est un être profane.*

Câhid Bey de şöyle tercüme ediyor (İkinci cild, s. 343): Şeytan gayri tâhir bir mahluk olmakla beraber gayr-i kudsi değildir.

Âşikâr bir şey ki, burada kudsi kelimesine hiç mütehammil olmadığı bir yük yükletiliyor. Zirâ bundan birkaç sahife evvel (Durkheim, 586, 587 ve Tercümesi, 318, 319) Câhid Bey şu metni: *Toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraire le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique.*

Şu tarzda tercüme mecbur olmuştu: “Tâhir ile gayr-i tâhir, kudsi ile gayr-i kudsi, ilâhî ile şeytanî...”

İmdi, evvelki metinde şeytan gayr-i kudsi değildi; bu metnin müretteb lef ve neşrine nazaran gayr-i kudsi olması lâzım geliyor. Bu mânasızlık kitabın aslında yoktur. Belki tercümede kudsi kelimesinin iki başka başka mânada kullanılmasından ileri geliyor. Birincisi *saint*, ikincisi *sacré* mukabili olarak. Kudsi’yi birinci mânaya alırsak şeytana gayr-i kudsi demeli, ikinci mânaya alırsak gayr-i kudsi değildir demeli⁸.

Mâdemki *sacré* ve *profane* dinin esası mefhumları ve nev’an-mâ dinî hayatın kutuplarıdır; o halde, bunları her dinde bulmaklığımız lâzımdır. s.33. İslâm dininde ise bu ehemmiyeti hâiz olan yalnız iki mefhum gösterebiliriz: Hârâm ve Helâl⁹. Bunların İslâm’da hâiz oldukları ehemmiyet, *sacré* ve *profane*’ın tam mürâdifi olmaları lâzım geldiği şüphesini zihinlerimizde tevâlid ediyor. Bu şüpheyi kuvvetlendiren birçok müşâhedelerim de vardır.

Evvelâ bâzı Avrupalı müsteşrikler helâl, ihlâl ve hîll kelimelerini *profaner* ile tercüme eylemişlerdir. Meselâ, *Mu‘allahât-ı Seb’a*’nın bir tab‘ını ihzar eyleyen Ludwig Abel, Hâris ibn Hîllize el- Yeşkürî’nin *Muallaka*’sından şu cümleyi: لم يحلوا بنى رزاح

Şöyle tercüme ediyor: *Nicht haben Sie profaniert*

Kezâ, aynı eserin sonundaki lügatçede hîll (حل) kelimesine *entheiligen* mânasını veriyor ki, Fransızca *profaner* demektir¹⁰.

Kur’an’da da aynı mânaya müsâdîf oluyoruz (*Sûre-i Mâide*, ikinci âyet):
يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد . . .

Burada, bugün bizim anladığımız mânada mukaddes olan şeyler harâm

8 Zenim (زنىم) hakkında mâlumatım yoktur. Yalnız, Müderris İzmirli İsmail Hakkı Bey’in bana vermek lütfunda bulunduğu izâhata nazaran “gayr-i mukaddes” tâbirine teveccüh eden itirazların “zenim” kelimesine de teveccüh etmesi lâzım geliyor. Esâsen bu kelimenin Arabiye vukuf-u tamını olan birçok zevât tarafından ancak pek güçlükle tahattur edildiğini gördüm. Dinî tefekkür ve amelin bir makulesini ifâde eden bir tâbirin meçhul kalması ihtimâli var mıdır? Bundan anlaşılıyor ki, kelime, kendinden beklenen hizmeti şimdide kadar görmemiş ve bundan böyle de görmeyecektir.

9 Fransızcadan tercüme eylediğim *İctimaiyat Derleri*’nde tercih ve istimâl eylediğim istilâh da budur.

Mehmed Ali Aynî Bey, *Mihrab Mecmuası*’nın Teşrin-i Evvel 1924 nüshasında, benim, harâm ve helâl kelimelerini bu maksatla istimâl eylediğime itiraz ediyor. İlâhiyat Fakültesi Müderrisinin burada verdiği izâhatla tatmin edilmiş olacağım ümid ederim.

10 L. Abel, *Die sieben Muallakat*.

addolunuyor; onları *profaner* etmek de helâl kılmak حلال قلمق tarzında ifâde olunuyor.

Helâl kelimesinin *profane* mürâdifi olduğunu, Araplar'da harâm حرام ve helâl حلال tekabülünün kat'iyeti de isbat eder. Burada Durkheim'in fikirlerini nazar-ı dikkate alalım.

Durkheim diyor ki (Asıl Kitap, s. 51; Câhid Bey'in Tercümesi, birinci cild, s. 74): *La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse.*

336

Câhid Bey de şöyle tercüme ediyor: Dünyânın iki sâhaya tefriki ile birinin bütün mukaddes şeyleri ihtivâ etmesi, diğêrinin bütün gayr-i mukaddes şeyleri hâvî olması; işte, dinî düşüncenin vasf-ı mümeyyizi budur.

İslâm dininde ise, bu, *sacré* ve *profane* tefriki, mukaddes ve gayr-i mukaddes değil, belki *haram* ve *helâl* makuleleri tahtındadır.

Zaman dâhilinde, aylar ya haramdır ya helâldir ki, buna Avrupalılar *Mois sacrés* ve *mois profanes* derler,

Mekân dâhilinde, bir nokta-i nazardan denebilir ki, dünya ikiye bölünmüştür. Bir taraftan dinî hürmete mazhar olan yerler, diğêr taraftan onun hâricinde olanlar. Harem-i Şerif hâricine hill حل denilir.

Nihâyet bâzı metinlerde, gerek zaman gerek mekân dahilindeki bütün eşyayı kasd için hırm ve hill tâbirinin kullanıldığına tesâdüf eyledim¹¹.

Arabîye hiç vukufum olmadığından, ancak, Fransızların dediği gibi, ikinci elden tedârik edebildiğim bu misâller de gösteriyor ki, Arapta haram ve helâl tekabülü sâde bugün anladığımız şekilde, mu'âmelâta taalluk etmez; sâde kadın ve mülkle şarâb gibi husûsâta aid değildir. Belki Durkheim'in, ictimaiyat üzerine bir ma'rifet nazariyesi kurarken iddia eylediği vechile 'ameli hayâtından maada fikir hayâtına da şâmilidir. Zamanî, mekânî bütün mevcudâtı ihâta eyler. Bunlar, her zaman ve her yerde ayrı ayrı iki cins, aralarında hiç müsterek noktası olmayan iki âlem gibi tasavvur edilmişlerdir.

11 *Kalb el-İslâm 'Arab'da Şâr (Ueber die Blutrache beiden vorislamischen Arabern)* unvanlı meşhur tedkikin sâhibi Procksch da şöyle diyor: "Haram, gerek mukaddes zamanlar, gerek mukaddes mekânlar hakkında, hem de memnu zevkler hakkında istimâl olunur. Her mânada haramın zıddı ve mukabili helâl, hill'dir".

Zihinde bir ukde kalıyor. İhtimâl halk lisânına yakın olmağa çalışmış olan Câhid Bey'in, kudsi ve gayr-i kudsi yerine haram ve helâl'i kullanmasına mâni olan da budur. Haram'ı bugün pek dar bir mânaya anlıyoruz, bu mânada *sacré* kelimesinin bugün Fransızca'da ifâde eylediği mânanın tamamen zıddı gözüktüyor.

Bugünkü müslüman nazarında domuz haramdır. Fakat, Fransızların bugün *sacré* kelimesinden anladıkları gibi mukaddes değildir, belki mülevvesdir. O halde, haram kelimesini *sacré* mânasına nasıl kullanabiliriz? s.33

Durkheim'in eserini okumuş olanlar için bu itiraz vârid değildir. Câhid Bey'in tercümesinde, üçüncü kitabın beşinci bâbında bu noktaya taalluk eden metinde (cild 2, s.317 v.d.) *sacré* ve *profane* ıstılâhları kudsi ve gayr-i kudsi ile ifâde olduğundan, Durkheim'in fikrinin, kitabı yalnız Türkçesinden okuyan kâri'ler tarafından vâzih olarak kavranabileceğinden şüpheliyim. Onun için, bu mes'eleyi - haram ve helâl ıstılâhlarına pek ziyade taalluku olduğundan - şurada hulâsaten anlatacağım.

Durkheim, dinî haram'ın *sacré* iki safhası olduğunu söylüyor. Birinin karşısında kudsiyet *saintité* duygusunu duyarız; diğerinin karşısında kerâmet duygusunu. Maamâfih, bu iki duygunun birleştiği de, birbirine karıştığı da vâkidir. Durkheim, Robertson Smith'den şu misâli zikreder: Bâzi akvâm-ı Sâmiyye göre domuz haramdır *sacré*. Fakat, haram olması, mukaddes olmasından mıdır? Gayr-i tâhir olmasından mıdır? Burası lâıykıyla mâlum değildir.

Vak'a bu münferid misâlden daha pek şümüllüdür. Günahkârın, mücrimin mukaddes bir mevcud pâyesine çıkarıldığı çok defa görülmüştür¹²; hattâ *sacré* kelimesinin Roma'daki istimâli de bunu irâe eder. Durkheim'in tilimizlerinden Mauss'un *Tarih-i Edyân Mecmuası*'ndaki şu satırlarını naklediyorum¹³: "Roma'da haram olan şeyler *sacré* helâl olan şeylere *res communes* her zaman mübâyin addolunur. Sâde medînenin ilâhlarına değil, belki hattâ ferdlerin ilâhlarına aid olan da haram *sacrum* dır. Tarlaların mukaddes hududlarını değiştirmiş olan adama *sacer* denilirdi ve *sacer* katlolunurdu. Onu öldürmek, mülkünü, sürülerini mahvetmek her vatandaşın hakkı idi..... Daha fazlası var. Roma'da tahrîm *cosecratio* mefhumu, daima tabu *tabou* mefhumunun Melanezya'da¹⁴ hâiz olduğu çifte vasfı muhafaza eylemiştir. Tah-

12 Meselâ, Kadîm Yunan'da: Erwin Rohde, *Psyche*, 5.tabı, s.179, 192.

13 *Revue de l'Histoire des Religions*, cild 35, s.58-59.

14 Mâlumdur ki, Melanezya'da, dinî tefekküre nazaran eşya ikiye ayrılır: *Tapu* haram olanlar ve *noa* yâni helâl olan şeyler. *Choses d'usage religieux*, *choses d'usage commun*.

rîm âyini, hem bir tarafta imparatorların *aposth ose* te'lihine, hem de diğ er taraftan Roma Hukuku'nun en kad im ve en müdhiş tecziye v asitasına hizmet ederdi..... İster hükümdarın cennete geçmesini te'min etmek, ister m ucrimi cehennem ilâhlarına vakf ve tahsiys eylemek mevzuubahs olsun; işleyen yine aynı müessese idi”.

İşte, *sacr e* kelimesinin kad im ve dinî ictimaiyat ıstıl ahu olarak teessüs etmesini m ucib olan m anası. Biliyoruz ki, Arab i'de hürmet حرمت bu  ifte m anayı hâizdir. Sâde Arab i'de değil, hattâ İbran i lisânında da böyledir. Arkadaşım Galanti Bey'in lütfen bana gösterdiği şu iki misâli zikrediyorum:

Ahd-i Atik, Hurûc kitabı, Fasil 22,  yet 19: *Yahoram* (Arab i ^{يـحـرـم}) burada *an anti*, *interdit* mânasına gelir. Bir mücrim hakkında kullanılmıştır; Türkçe tercümesinde de “katl” kelimesi kullanılmıştır.

Kezâ, Ahd-i Atik, Levililer, Fasil 27,  yet 29: *Yahoram* kelimesi burada *vou e a Dieu* (Türkçe tercümesinde de görüleceği vechile) kudsiyyet mukabildir.

Haram kelimesinin kudsi *saint* olan ile gayr-i tâhir *impur* olanın müşterek vasfı olduğu o kadar hakikidir ki, Câhid Bey bile Durkheim'i tercüme ederken (Aslında, s.586; tercümesinde cild, s.320) *interdit* mukabili olarak gayr-i ihtiyari *haram* kullanmıştır.

Demek ki, *sacr e* kelimesinin asıl m anasıyla haram'ın asıl m anası birdir. Bundan dolayı, dinî ictimaiyat meb hisinde harâm'ı *sacr e* ve helâl'i veyahud hill'i *profane* mukabili kullanmalıdır.

Fakat, denecek, nasıl olur da bugünkü istim line göre haram *sacr e*'yi ifâde edemiyor? Meselâ, domuz, müslümanlar için bugün Türkçe'de meşhur m anasıyla haram'dır; fakat, Fransızca'daki meşhur m anasıyla *sacr e* değildir.

Bu noktayı tenvir için Durkheim'den uzaklaşıp Wundt'dan isti ane edeceğiz.

Durkheim'in, *Din Hay tnun İbtid i şekilleri* unvanlı eseri, Fransızca aslında, Wundt'un *Völkerpsychologie*'sinde  st re ve dine hasreylediği ve bu tedkik eylediğimiz noktaları gözden geçirdiği cildten muahhar olarak intişâr etmiştir. Fakat, Wundt'un derslerini takip etmiş, eserlerini okumuş ve fikirleri kendi fikirlerine birçok noktalarda yakın bulunmuş olmakla beraber, ondan pek hoşlanmayan Durkheim, her nedense, onun mukaddes, haram ve gayr-i tâhir hakkındaki fikirlerini ihmâl eylemişdir.

Wundt'un başlıca mütaleası şudur¹⁵: Mukaddes *das Heilige (le saint)* ile gayr-i tâhir *das Unreine (l'impur)*in temyizi muahhardır. Tabu (haram) mefhumunun bidâyetinde bu tefrik mevcut değildir. Dinî hislerin henüz nükte ve tezadlarını izhar eylemedikleri bu safhada tabu, mukaddes olanla gayr-i tâhir olanın müşterek vasfını, *temâs memnuiyetini* hâizdir ve bilhassa bâriz olan vasfı budur.

Fakat, dinde, tabiat üstüresinin ilâh tasavvurları meydana çıktı mı, bu tefrik meydana gelir. İlâhlara has veya onları tatmin eder addolunan şeyler mukaddes *Heilig (saint)* ve onların hoşuna gitmez addolunan şeyler de gayr-i tâhir *Unrein (impur)* addolunur. Maamâfih, eski hâlet-i rûhiyenin bâzı bakayası da vardır. Wundt, bu meydana, Robertson Smith'in meşhur domuz hürmeti misâlini zikrediyor.

Bu tefrik vukua gelince cevâz-i (halâl-i) mahza mukarin olan şeyler *das bloss Erlaubte* mukaddes olanlarla gayr-i tâhir olanlar arasında bir bitaraf nokta teşkil ederler.

Demek ki, Wundt, Durkheim'den farklı olarak, dinî mefhumlar sâhasında bir tekâmül ve tehallüf mevcut bulunduğunu fikrindedir.

Wundt'un bu fikri doğru ise, ibtidai dinlerde haram *sacré* mefhumları sînelerinde taşıdıkları tenakuzu bilâhere infilâk ettirirler. O zamandır ki, mukaddes olarak haram olanla, gayr-i tâhir olarak haram olan birbirinden tefrik olunur. Hristiyan âleminde, bu tefrik yüzünden *sacré* mefhumunun mânasının daraldığını, gitgide daha fazla mukaddes *saint* mânasına yaklaştığını herkes biliyor.

Kezâ, İslâm âleminde de *harâm* mefhumu gitgide daha fazla gayr-i tâhir şeylere mahsus kalmış ve ancak Beyt ül- Harem gibi bâzı tâbirlerde eski mânasının mühmel kalan safhasını irâe etmekte bulunmuşdur. Kadim Latin akvâmıyla kadim Sâmi kavimlerde mürâdif olan *harâm sacrum* mefhumu, niçin bu iki âlemde ayrı ayrı istikametlerde inkişâf eylemiş, biri mukaddes olan şeylere, diğeri gayr-i tâhir olan şeylere has olmuş? Bu mes'eleyi bir taraftan edyân tarihi, diğeri taraftan filoloji halledecektir. Bir farziyye olarak şu fikri ileri sürmek bana mümkün gözüktüyor. Bu tekâmül, her iki dinin esaslı vasfıyla hemâhenktir. Mâlumdur ki, Hristiyanlık'ta Allah'ın muhabbet uyandıran cemâli, İslâm'da ise havf ilka eden celâli daha bârizdir. Her iki dindeki bu esaslı kutupların te'siri altında bir tekâmül olmuş, *sacré* mefhu-

15 *Völkerpsychologie*, 4. Cilt, s. 339 v.d.

mu gitgide münhasıran kalbi cezbeden kudsîyetlere tahsiys edilirken, haram mefhumu da, aksi istikamette, beşerin harekâtını tehlikeli ve korkunç yollar-
dan çeviren memnuiyetler hakkında müstâmel bulunmuşdur.

Herhalde bu tekâmülün neticesi olarak, *dinî ictimâiyât*'a aid bir eseri Türk kıri'lere tercüme ederken *sacré*'nin tercümesinde tereddüd ediyoruz. Câhid Bey bu tereddüdden kurtulmak için, *sacré*'de ilmin tanıdığı eski ve geniş mâna (harâm) ile halkın anladığı yeni ve dar mâna (mukaddes) arasından birini intihab ederken, tercüme eylediği ilim kitabının zâten halka hitâbeylemediğini düşünmemiş ve bundan dolayı, itikadımca, fenâ bir tercih yapmışdır. *Dinî ictimâiyât* ıstılâhu olan *sacré*'nin mânasını halk ve edebiyat lisânındaki *sacré* mânasıyla karıştırmış, yâni ona mukaddes *saint* demişdir. Fakat, Câhid Bey bir dereceye kadar mâzurdur. Çünkü münhasıran din ve ictimâiyat me-sâiliyle iştigâl eden âlimlerimiz de ondan evvel bu hatâda bulunmuşdur.