FETHİ BENSLAMA

İslâm'ın Psikanalizi



iletişim

FETHİ BENSLAMA Paris Üniversite VII'de psikanaliz ve psikopatoloji öğrenimi gördü. *Relais de la Cité Internotional*'de ve 1990'da kurduğu *Intersignes* dergisinde direktördür. Günümüzün önemli psikanalistlerinden biri olan Benslama, dikkate değer iki denemenin, *La Nuit Brisée* (Ramsay 1988) ve *Une fiction troublante*'ın (Edition de l'Aube, 1994) yazarıdır. Ayrıca klinik psikanalitik ve çağdaş dönemde Avrupa ve İslâm konularında birçok incelemesi yayımlanmıştır.

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam
© 2002 Aubier, Paris

İletişim Yayınları 1061 • Politika Dizisi 49
ISBN 975-05-0313-9
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2005, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Ömer Laçiner
KAPAK Suat Aysu
KAPAKTAKİ KALİGRAFİ Ayna aracılığıyla
birbirine dolanmış O ve O'nun kaligrafisi
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DİZGİ Nurgül Şimşek
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

FETHİ BENSLAMA

İslâm'ın Psikanalizi

La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam

ÇEVİREN *Işık Ergüden*

iletişim

Frédérique'e

İÇİNDEKİLER

Teşekkür *11*

Öndeyiş *13*

BİRİNCİ KISIM
Köken Sıkıntısı *17*

BİRİNCİ BÖLÜM
İhlâl *19*

İKİNCİ BÖLÜM
Geri Dönüş ve Dolambaçlar *25*
İslâm ve İslâmlar *25*
Psikanalize ilgi *28*
Köken sıkıntısı *31*
Freud'da kökenin kaçırılması *33*
Kökendeki açma *34*
Şeytan Ayetleri *37*
Dinin etkililiği üzerine *47*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Fesih *50*
Geri dönüş ve yorumlama *51*
Geri dönüş, teori ve taşkınlık *53*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Çürümekte Olan Bir Beden *58*
Acının çarşafı *59*
Borç *62*

BEŞİNCİ BÖLÜM
Öz-Bağışıklık ... *69*
Çözülme ve yeniden-oluşma ... *69*
Anlam bulanıklığı ... *77*

ALTINCI BÖLÜM
Modern Kopuş ve Kitlelerin Ümitsizliği ... *87*
Uygarlıkta dönüşüm üzerine ... *90*
Freud'la birlikte ümitsizlik ve ötesi ... *95*
İslâmî dünyada kitlelerin ümitsizliği üzerine ... *97*
Devlet ve benlik ... *100*

YEDİNCİ BÖLÜM
Haşiye: *11 Eylül'den Sonra* ... *105*

İKİNCİ KISIM
Kökensel Red ... *111*

BİRİNCİ BÖLÜM
Babaya Sahip Çıkma ve Babanın Tercümesi ... *113*
Freud ve İslâm ... *113*
Babanın yaratılışı, yer bağışı ... *118*
Tercüme olarak baba ... *122*

İKİNCİ BÖLÜM
Hacer'e Göre Tekvin ... *127*
Bir bağış açmazı ... *127*
Vaat ve ad ... *130*
İmkânsızın imkânı ... *136*
İki ilke arasında bölünme ... *141*
Var, yok ... *144*
Kökensel geri çekilme *(imtina)* üzerine ... *147*
İki kadın arasında ... *150*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Reddin Sürdürülmesi ... *153*
İsmail'in aktarımı ... *154*
Aktarılabilir ve aktarılamaz olan ... *157*
Terk edilen kadından terk etmeye ... *161*
Hacer etrafındaki tartışmalar ... *162*

ÜÇÜNCÜ KISIM
Öteki Kadının Yazgıları *167*

BİRİNCİ BÖLÜM
Bir Red Etrafındaki Varsayım *169*

İKİNCİ BÖLÜM
Işıltı *173*
Kurucuya hamile kalınması *174*
Montajın boyutları *176*
Bir karşılaştırmanın öğeleri *178*
***İki kadın arasında*'nın psikanalizi** *180*
İmkânsız karşısında baba *182*
Boş ile dolu arasında *184*
Kurgu olarak anne *187*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Peçe *189*
Peçenin güncelliği *190*
Teolojik başörtüsü *193*
Ötesini görebilme gücü olarak kadın *197*
"Tepe gözü" etrafındaki saptamalar ve hipotez *200*
Kadının göstermesi *203*
Tersine dönüş *206*
Güncele geri dönüş *211*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Binbir Gece Masalları'nın Sözü *216*
Meleğin selamından gözden düşmeye *217*
Haz sorunu *219*
Karalanma üzerine *224*
Söz, haz, ölüm *227*
Üstünü karalamanın ortadan kalkması *236*

DÖRDÜNCÜ KISIM
O'ndan O'na *241*

BİRİNCİ BÖLÜM
***Binbir Gece Masalları* Kliniği ya da Şehrazad'ın görevleri** *245*
Bir tutkunun mizanseni *245*
Sultan ve benzeri *250*

Cevder'in hikâyesi ... 253
Şehrazad'ın ikinci görevi ... 257
Şehrazad, Şahriyar ekseni ... 261

İKİNCİ BÖLÜM
Kurban Etme ve Yorum ... 263
Kuran'da kurban etme anlatısı ... 265
Kurban etme arzusu üzerine ... 268
Yoksunluk olarak oğul ... 272

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Halk Çocuk ... 273
Kuran'da Musa ... 273
Bir yaşamlar toplamı ... 276

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Kardeş Katli ... 279
Cinayet anlatısı ... 279
İki kin ... 281

BEŞİNCİ BÖLÜM
[Eril] O [Eril] O ... 286
Biçim aktarımı ... 287
İkili üzerine ... 292
Sergilenen ve tekil ... 293
Özne üzerine ... 296
Bireysellik, İslâm ve psikanaliz ... 297

ALTINCI BÖLÜM
Bölünen İmkânsız ... 300
Cemaat ve imkânsız ... 301
Bir topluluk (cemaat) alegorisi ... 303
Paylaşım ve paylaşım tutkusu ... 307
Sondeyiş ... 313

Teşekkür

Bu kitap birçok aşamadan geçmiş bir araştırmanın sonucudur. Philippe Lévy'nin yönetiminde hazırlanan bir psikanaliz tezinin çekirdeğini oluşturur. Jüri üyeleri Jacques Derrida, Pierre Fédida, Gilbert Grandguillaume ve Jean-Jacques Rassial'dı. Yayıma hazırlanan metin Hachem Foda, René Major, Élisabeth Roudinesco, Nadia Tazi, Chantal Talagrand tarafından tekrar okundu. Hepsine minnet ve teşekkür borçluyum.

Öndeyiş

Freud, her yerinde dinin hazır ve nazır olduğu eserlerinde tektanrıcılık üzerine düşünürken İslâm'ı hesaba katmamıştı. Sadece son kitabı olan *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, İslâm üzerine birkaç şey belirtmişse de, İslâm'ı kendi araştırma alanından daima uzak tutmuştur. Oysa Freud'da din teorisi, tamamen dinî görüngünün incelenmesinin ötesinde, insan toplumunun temeli, yasanın doğuşu ve uygarlığın kronik krizi sorularını da peşinden getirir, bu sorularla da ilgilidir. Bir yüzyıl sonra, bu engin çalışma şantiyesine İslâm'ın başlangıç kurgularını ve sembolik kuruluşunun içgüçlerini dahil edersek, bundan ne sonuçlar çıkar? İslâmî kuruluşta söylenen ve yazılanlar tektanrıcı bellekte hangi değişiklikleri işleme koymuştur? Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kendi perspektiflerinde çözümlenemez duran bir başka *baba ve köken* sorusu burada ortaya çıkmakta mıdır?

Bu kitap, dinî kurumların kurucu nitelikteki bastırmalarını gün ışığına çıkarma ve onların metafiziğini metapsikolojiye tercüme eden Freud'un projesini İslâm'a taşımayı, yaymayı önermektedir. Kitap, diğer iki tektanrıcı dinin kökeniyle bağlantılı olan ve İslâm dini için referans değeri taşıyan metin ve olaylara psikanalitik bir yaklaşımdan oluşmaktadır.

Modern araştırma çevrelerinin epeyce bir süredir uzağında, oryantalizmin yedeğine atılmış duran İslâm, modern duruma girişiyle yakından ilişkili bir aciliyet ve gerekliliğin etkisi altında, kendimizi onunla açıklamaya mecbur ederek güncel dünya sahnesine akın etmemiş olsaydı, bu tür bir araştırmanın tahayyül bile edilemeyeceği iyi bilinmektedir. İslâm'ın modern duruma dahil oluşu başlamak şöyle dursun, belirleyici bir evreye ya da sorunun can alıcı noktasına çoktan gelmiştir: İslâmî toplumlarda geleneksel özneden farklılaşan ve bilinç alanını aşmış bir tarihsel hareketlilik içine atılan bir öznenin ortaya çıkışıdır bu. Bizim fikir yürütmemizin başlangıcında, bu gelişme ve bileşkesi olduğu kopuş ve çelişkiler yer almaktadır.

Bu nedenle her ne kadar İslâm'ın kökenlerinin inşası araştırılıyorsa da, kitap İslâm'ın güncel sıkıntılarının odağında da yer almaktadır. Bu denemenin birinci bölümü İslâm'ın çağdaş krizini, bu krizin doğuşunu ve en semptomatik tezahürünü (İslâmcı hareket) ele almaktadır; sunduğum bu yorum genel olarak politik sosyolojide geçerlilik taşıyan yorumdan farklıdır.

İslâm'ın on beş yıldır süren güncelliği, gerçekten de, binlerce işaretle, geleneksel özneden kopuşu ve zincirinden boşanmış uygarlık yıkıcı güçlerin doğrudan bu kopuştan kaynaklandığını göstermektedir. 'Tanrı psişe'si insanı'ndan 'bilinçdışı psişe'si insanı'na geçişin düşünülmesini gerektiren bir dönüşüm süreci söz konusudur. Bu kitabın adını doğrulayan şey budur: *İslâm Sınavında Psikanaliz*. Bu başlık sayesinde, köşe taşlarını, yıllardan beri üzerinde durduğum ve burada bütünlüklü bir bakışla bir araya getirdiğim çok sayıda çalışmanın oluşturduğu bir sınamayı ve bir görevi adlandırmak istedim. Kuşkusuz, tersi önerme, yani *Psikanaliz Sınavında İslâm* da yanlış olmazdı, ama ben psikanalist olarak ve psikanaliz adına İslâm'ın içinde bir maceraya atıldım ve İslâm'ın güncel ve kökensel bazı sorunlarını aydınlatırken, bunları psişizm ile uygarlık arasındaki ilişkilerle ilgili evrensel psikanalitik bilgiye vurup değerlendirmeyi amaçladım.

Tanrı psişe'sinden bilinçdışı psişe'sine geçiş üzerinde düşünmek, *eski*'nin tasfiyesi anlamına gelmez -buna karar verecek

olan biz değiliz; bu, *eski*'yle ilişki kurmaktan, eski yorumlara ve bu yorumların temelindeki *a priori*'lere erişmeyi gerektiren yorumlayıcı bir ilişki kurmaktan ibarettir. Oysa, sembolik sistemler ve özellikle de din söz konusu olduğunda psikanaliz temel *a priori*'nin gücünün bastırma işlevinden kaynaklandığını kabul eder. İnsan yaşamını kendi hükümranlığına boyun eğdiren bilinçdışında bir süreliğine ikamet eden şey, bu bastırmadır.

Önceden tasarlanmamış olmakla birlikte, bu araştırma beni adım adım ve engellenemez bir biçimde kadının yazgısına, İslâm'ın sembolik ve kurumsal yapısını alttan alta destekleyen bastırma süreçlerinde kadının, dişinin ve kadınlığın yazgısına yöneltti. Dolayısıyla, bu denemenin en geniş bölümü olan "Kökensel Red" başlıklı ikinci ve "Öteki Kadının Yazgısı" başlıklı üçüncü bölümde bu sorun incelendi. İslâm'ın kökeninde kadınlık sorununu açıp sergileyerek, bu sorunun sözdizim zincirini verili bir uğrakta –bu kitapta "Binbir Gece Masallarının Kliniği" olarak belirtilen uğrak- katederek bir kaldıraç işletilmiş olur ve analiz erkek narsisizmi sorunsalı ile bunun açmazlarını ve şiddetlerini çözme teşebbüsünün *princeps* [başlangıçtaki, kökensel] eklemlenmesi etrafında döner; ki bu bana tektanrıcı kültürün özümsenmesinin kilit noktası gibi gelmektedir. "Eril O'dan Eril O'ya" başlıklı dördüncü bölümün konusu budur.

Bu araştırmanın ele aldığı veçhelerin tümünün İslâm'a özgü olmamasından daha normal ne olabilir? Avrupa kültürü ile İslâm kültürü arasında çok sayıda kesişme noktası vardır; bu kesişmeleri *intersectio* sözcüğünün ikili anlamıyla, yani hem buluşma olarak hem de kopma olarak anlamak gerek. Yalnızca özgül olan şey hedeflenirse farklılaştırıcı özcülüğe düşülür, diğer yandan eğer tümel olan şey somut edimselliklerin, başkalık yansımalarının sınavına tâbi tutulmazsa bu kez de soyut bir tümelciliğin talepleriyle sınırlı kalınır.

Psikanalizin İslâm dünyasına bireysel düzlemde, küçük gruplar arasında ve bazı durumlarda özgül kurumlar aracılığıyla[1] vücut bulmaya başlayan aktarımı, bu sınamada yeni so-

1 Günümüzde iki psikanalitik cemiyet vardır: Lübnan Psikanaliz Cemiyeti (1980) ve Fas Psikanalitik Derneği (2001).

ru ve sorunlarla karşılaştıkça psikanalize ilgi olacaktır; çünkü psikanalizin bu yer değiştirmesi, onu tarihsel ve antropolojik bakımdan Avrupalı olan odağından ve Amerikalı uzantılarından farklı bir alana doğru yöneltmektedir.

Ayrıca, İslâm dünyasında eleştirel öznelliğin dönüşümüyle karşı karşıya kalan insanların psikanalize ilgisi için de benzer şey söylenebilir; bu dönüşüm açısından, modern öznenin uzun oluşum sürecine eşliğinde ve bu dönüşümün doğal sonucu olan kültür çalışmasında (*Kulturarbeit*)[2] psikanalizin bilgi ve deneyimi hem bir olasılık hem de bir şans oluşturacaktır.

Bu ikili ilgi, bence, Freud'un psikanalizin temel görevlerinden biri olarak gördüğü metapsikolojik tercümenin, teorinin basit bir uygulaması olmaması aksiyomuna dayanır. Freud bu tercümeyi köklü bir *yapıçözüm* olarak düşünür, çünkü bu konuda "*Auflösen*" -dünyanın mitolojik kavranışlarını bozmak, çözmek, dağıtmak- ve "*Umstezen*" -bu kavrayışları başka hale sokmak, bağlam değiştirtmek, yer değiştirmek- terimlerini kullanır.[3] Mito-teo-lojik yapıların mimarisine yönelik bu işlemler, bu yapıların görünmez kaidelerinin neden ibaret olduğunu anlamayı ve her oluşum karşısında, bu oluşumun *imkânsız* çekirdeğini keşfetmeyi hedefler; psişe'nin dış dünyaya yansısı olan hayalî kabuk, bu *imkânsız* çekirdeğin etrafında dil aracılığıyla oluşmuştur.

Bu deneme, bu ilgi ve önem ortaklığına, bu görev ve beklenti ufkuna katkıda bulunabilirse amacına ulaşacaktır.

---

2 Freud'un deyimi.

3 Tüm bu terimler *Psychopathologie de la vie quotidienne*'in (1901) bir bölümünden alınmadır (Fransızca tercüme S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1975, s. 276).

BİRİNCİ KISIM

Köken Sıkıntısı

BİRİNCİ BÖLÜM

İhlâl

Ne benim ne de kuşağımın programında İslâm'la ilgilenmek vardı. İslâm bizimle ilgilenmeye başladığı için onunla ilgilenmeye karar verdim. Sömürgeciliğin sona ermesi ve ulusal devletin inşasıyla birlikte gözlerini açan bu kuşak, o dönemde, dinin işinin bittiğini, sitenin örgütlenmesinde bir daha asla söz konusu edilmeyeceğini düşünüyordu. İşgalciye karşı ayaklanmada bir seferberlik öğesi olsa da, bize göre din, dünyamızın yüzyıllar boyunca içine sürüklendiği ve işgalci Avrupa ordularının gürültü patırtısıyla uyandığımız karanlığın sorumlusuydu. "Ey halkım, küçücük bir çocuksun sen aslında / karanlıkta kumla oynayan / çok eski zamanlardan beri zincire vurduğu bir güçsün sen karanlıkların," diyen şairin haykırışı bu felaketlerin nedenini bize kesin olarak öğretmemiş miydi? Karanlıkların zincire vurmasının, yalnızca mezarların dilini bildiğinden canlıların çağrısına sağır bir yazgının baskıcı bekçisi olan dinselliğin zincire vurması anlamına geldiğini ise Şabbi'den (1909-1934) öğrendik. Böylece, "Şu iğrenç sapkını ibadethaneden uzaklaştırın!" diyen fanatik kudurganlığa bizim politik cevabımız, ibadethaneyi kendimizden uzak tutmak oldu. Altmışlı yılların başında Burgiba[1] alelacele bu

1 Habib Burgiba (1903-2000) sömürgeciliğe karşı Tunus kurtuluş mücadelesini sürdürdü. 1956 yılında devlet başkanı olan Burgiba, laikliğe ve hukuk karşısın-

görevi başlattı: Bin üç yüz yıllık büyük ilahiyat üniversitesi *Zitouna*'yı kapattı, oradaki öğretmenleri dağıttı ve onları korkunç bir aşağılanmaya maruz bırakarak ortaöğrenime nakletti. Aynı anda, kadın haklarında devrime kalkıştı: erkekle hukuksal ve politik statü eşitliği, boş kılmanın ve çokeşliliğin ilgası, çarşafın çıkarılması. Çocuğun medeni halinde değişiklik yaparak, tüm haklarla evlat edinme olanağı sağladı ve böylelikle İslâmî nesep hukukunu altüst etti.[2] Ramazan ayında televizyon kameraları karşısına geçip halkın sağlığına içki içti.

Böyle bir tavrın ne ölçüde cesaret gerektirdiği belki bugün yeterince değerlendirilemez. Burgiba imgesi, dinî yasallığa hâlâ fazlasıyla bulanmış olan Arap dünyasında uzun süre varlığını sürdürdü. Binlerce beddua aldı, bir o kadar da aforozlandı, birçok imam vaazında onu lanetledi. Burgiba'nın tavrı kısa sürede köklü bir ihlâl olarak değer kazandı; mümkünü birden imkânsızla birleştirerek ruhlarda kopuş yaratan türden bir ihlâl... Yetmişli yıllarda ortaya çıkan "İslâmcı" denen hareketler, bu tavrı mutlak dinsizlik örneği olarak kabul ederek, bu tavrın yok olmasını, silinmesini kendi ortaya çıkışlarının gerekçesi olarak gördüler. Gerçekte Burgiba'nın tavrı, kendi çıkarı için bir dinin düzenini ve yasaklarını aşarak, o dinin buyruklarını çiğneyen birinin tavrı değildi. Halkın teolojik kölelikten kurtulduğunu ilan etmek ve kırılmanın bağrında başka bir zamanın açıldığını duyurmak için, değişmez âyin kurallarının saptadığı kutsal zamansallığı herkesin önünde kesintiye uğratan politik bir önermeydi bu. Oruç rehavetinin ortasında teatral olarak giderilen bu susuzluk, özgürlük üzerine tüm söylemlerden, tüm özgürlük vaatlerinden daha anlamlıydı. Özel bir

---

da kadın erkek eşitliğine dayalı modern reformları toplumda gerçekleştirdi. Bu sayede Arap dünyasında eşsiz bir konuma yükseldi. Uluslararası plandaki görüşleri de gerici değildi. 1965 yılında İsrail'in tanınmasını öngörerek, İsrail-Arap çatışmasına çözüm önerdi. Dönemin Arap yönetimlerinin çoğunun, özellikle de Nasır'ın düşmanlığını üzerine çekti.

2 İslâm hukuku, Fransa'da tam evlat edinme olarak adlandırılan, çocuğun nesebini değiştiren evlat edinme biçimini yasaklar, oysa İslâm-öncesi Arap yasasında çocuğun ilk nesebi silinmeden evlat edinilmesi mümkündü. Bölüm II, 2'de - "Çarşaf" - göreceğimiz gibi, bu sorun da ensest sorunu kadar önem taşır.

nesneyi değil, içinde tüm nesnelerin hareket ettiği zamanı hedeflediğinden, Georges Bataille'ın *hükümran* olduğunu söyleyebileceği bir *ihlâl* edimiydi bu.

Bu ihlâli gerçekleştirmiş olan insanın yönetiminin kimi yanlarıyla anlaşmazlık içinde olmamıza rağmen, bu ihlâlin benim kuşağıma tümüyle damgasını vuran bir olay olduğu açıktır. Biz bu ihlâl kararının, İslâm'ın ve öznesinin normatif sistemi yerine başka temellerin ve yeni bir yasallığın konulması anlamına geldiğini henüz anlayabilecek durumda değildik. Bir geleneğin kesintiye uğramasının tehlikeli bir dönem başlattığını, tutkuların ve güçlerin zincirlerinden boşandığı uzun bir yolculuğun önünü açtığını henüz ölçemiyorduk.

Bu ihlâl, modern dünyanın saygısızlığını keşfeden yeniyetmelerde, bence modernitenin her yerde kışkırttığı ve yaydığı en güçlü arzuyu hemen görükledi: Tekniğin ve söylemlerinin etkinlik kiplerinin desteklediği *öteki olma arzusu*. Bu öteki kimdi? Marx'ın devrimcisi, Freud'un bilinçdışı öznesi, Sade'ın liberten'i, Ségalen'in "yabancı"sı, Rimbaud'nun söz simyacısı, tümelci, dünya yurttaşı... Aynı anda tüm bunların hepsiydi; kırıntılar halinde ve izlenim olarak... çünkü bu kavramların ve bu özel adların gönderme yaptığı metinleri yanlış anlıyorduk, ama bunların atomları soluduğumuz havada mevcuttu.

Burgiba'nın tutumunun geniş kapsamının farkına, çok çok sonra varabildik. İslâmcı aşırılığın temsil ettiği tehlikenin bilincine varmamızla, herkeste oluşması zaman alan bu bilinçle alakası yoktur bunun; başımıza neler geldiğini düşünmeye başlamak gerektiğinde ancak kavrayabildik durumu, oysa o sırada, ne doğası ne de dayanakları bilinen bir görüngüyle mücadele çağrısı her yandan yükseliyordu. Burgiba'nın ihlâline eşlik eden söylemin, laikliğe, insan haklarına ya da Aydınlanma'nın büyük ilkelerine değil, bizzat İslâm'a dayandığını hatırlıyorum! Burgiba, özetle, aslında küçük çapta bir mücadele olan sömürgeciliğe karşı kutsal savaş (*cihat*) döneminden büyük mücadeleye, tefekkürü, gerçeğin yeniden kavranmasını, yorum ve emeği gerektiren iç çaba (*içtihat*) dönemine geçmek gerektiğini söylüyordu. Bir ay süren oruç ibadetinin bu çaba-

nın 20. yüzyıl dünyasının ritmine aykırı olduğuna halkı ikna etmek istiyordu. Aynı terime (*c.h.d*) iki harf ekleyerek yapılan bu işlem, Batılı değerlere açıkça referansta bulunarak kopuşun meşrulaştırılmasından değil, *İslâm'ı İslâm'ın* karşısına çıkaran bir iç çelişkinin yaratılmasından ibaretti; daha doğrusu, anlamı sabit, insana bitmiş bir anlam atfettiği için ufku olmayan bir tür İslâm'ın karşısına, bilinmeyene dönük düşünceyi içeren, bitmek bilmeyen iç çaba talep ettiğinden hiçbir şeyin tamamlanmadığı bir başka İslâm'ı çıkarıyordu. Böylece, seksenli yılların başında, fanatik taşkınlığın ve bunun temalarının kışkırttığı yaygın titreşimlerin damgasını taşıyan kritik bir tarihsel ortamda kendi entelektüel görevimi düşünürken, bu görev bana *sonlu bir İslâm ile sonsuz bir İslâm* arasındaki mesafe düşüncesi ile kesinlikle uğraşmak gerektiği biçiminde görünmekteydi.

Bu içten yıkıma kalkışan politikacının, özgürlüklerin Avrupaî tarzda kazanılması ilkesinden esinlenmiş olduğuna ve Kemalist Türkiye'nin yüzyıl başındaki deneyimini gözönünde bulundurduğuna hiç kuşku yoktu. Fransız üniversitesinde eğitim görmüş olduğundan, evrenselci bilincin ifade yolunu iyi biliyordu, ama halktan biri ve durumları kavrayacak politik zekâya sahip biri olarak, bunu kendi sembolik göndergelerine ve diline aktarma gereğini anlamıştı. Bu nedenle ihlâlini, Avrupaî söylemin şırınga edilmesinden çok, bir *tercüme* çabası içinde biçimlendirdi. Orada burada direnişle karşılaşsa da, herkese hitap eden bir dil içinde ifade edilen, düşünülebilir bir gelişmenin yolunu açmak için, sözcük oyununa başvurarak, İslâm'ın aydınlık tarihinin tüm sathına çağrı yapmaktaydı.

Bir modernite politikasının zorunlu koşulu ve -Freud'un deyimiyle- "art arda gelen kuşakların psişik yaşamının sürekliliği"[3] için gerekli olan tarih-aşırı ve kültür-aşırı bu *tercüme* görevi, daha sonra, hem dünya kapitalizminin "sahipsizleştirici" mekanizmalarından hem de teknik gelişiminin hızlılığından

3 Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1912-1913), Fransızca'ya tercüme M. Weber, Paris, Gallimard, 1993, s. 314.

kaynaklı ikili ağırlık altında etkisini yitirecektir. Bu dönemde her şey sanki modern zamanlarda doğan halklar, anlaşılabilir bir dil aracılığıyla haldeki deneyimlerini yaşayamazmış; kendi yöresel deyimleri yoluyla anlamlı bağlantılar kuramazlarmış ve kendi dünyalarının fiziksel dönüşümlerine katlanmaları ve "Batılı" denen, tercümansız bir söylemin örselemelerine maruz kalmaları gerekirmiş gibi cereyan etti. İçerde olduğu kadar dışarda da, kolektivist ya da liberal gevezeliklerle, tüm alanlarda doğrudan gerçek üzerinde iş görmeyi bildiğini iddia eden korkunç bir "uzmanlar" sınıfının doğduğunu, dersler verip emrettiğini, söküp attığını gördük. Onların bilime ve evrensele gönderme yapan tatsız tuzsuz jargonları, ışıklı yarınlara hemen erdiren, elle tutulmaz bir hakikate sahip olduğu iddiasındaydı. "Gelişme" adı altında, moderne geçiş, düşünülemezin hâkimiyetindeki bir başıboşluk oldu.

Politik anlamın ve sözün toptan tasfiyesine yönelik bu girişim yirmi yıl boyunca sürdürüldüğünde, genelleşmiş bir sersemlik hali yarattı. Tüm yalanlar mümkün oluyordu. İslâmcı ifade ve onun aşırı sunumları için alan hazırdı. Varoluş kaygılarına ve varoluşun bedenine seslenen bir vaaz ifadesiyle gelen bu sunumlar, iç çelişkiden bağışık, yekpare bir İslâm koydular ortaya; İslâm ile Batı arasındaki karşıtlığı kutuplaştırdılar ve başka tür bir dolaysızlık, yani *politikanın kökensel bütünlüğüne* dahil oluşun dolaysızlığı aracılığıyla, (istisnai ve tertemizlik, ikili anlamıyla) özün *[propre]* yeniden inşası projesini ilân ettiler. Başlatmanın ve buyurmanın tek bir ilkede, *peygamber-kurucu-yasa koyucu*'nun, ardından da dört halifesinin eli altında bir arada bulunduğu İslâmî kuruluşun altın çağına geri dönüş vaadiydi bu; cemaatin daha sonra karşılaşacağı iç bölünme ve ayaklanmaya *(fitne)* düşmeden önceki, yeryüzünde ideal bir adalet olduğunun varsayıldığı dönemdir bu.[4] İslâmcı aşırılığın nedenlerinden biri, dilde bir kargaşanın doğuşuyla kendini gösterir: dil, halk için özellikle yoğun tarihsel bir deneyi-

4 632 yılında peygamberin ölümünden sonra İslâmî cemaat, büyük bir yayılmaya paralel olarak iç savaşla karşılaştı. Bu konuda bkz. Hichem Djaït, *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989.

mi -yalnızca dünyanın bilimsel ve sınai dönüşümünün değil, bu şiddetli dönüşüm gücü ile öteki olma arzusu arasındaki bağdaşmanın da söz konusu olduğu modern dönemin deneyimini- tercüme etmeyi başaramaz. Oysa, "İslâmcı" aşırıcılık, öteki olma arzusunun tersine dönmüş imgesinden başka bir şey olmayan bir itki tarafından harekete geçirilir: Kierkegaard'ın deyişiyle, *Kendi olma isteğindeki ümitsizlik*.[5] Ama *Kendi* kimdir? Onun kimliği kökeniyle tanımlanır ve köken, ayırt edici çizgiler dördülüne bağlıdır: *Bir* din (İslâm), *bir* dil (Arapça), *bir* metin (Kuran) ve bunlara çoğu zaman eklenen -herhangi bir yerdeki- *millîlik*.

Öteki olma arzusundan, kendi olma ümitsizliğine; çağımız bu yönde ağır basmaktadır ve bu durumun bizi mahkûm ettiği çatışmanın her bir terimi ise imkânsızı temsil etmektedir.

5 Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort*, Fransızca tercümesi P.-H. Tisseau, Paris, Robert Laffont, 1984, s. 1207.

İKİNCİ BÖLÜM

Geri Dönüş ve Dolambaçlar

İslâm ve İslâmlar

"İslâmcı" olgunun bilincine çok yavaş varıldı. Doğrusal bir ilerlemeye dayalı gelecek inancından vazgeçmek, "İslâmcı"lığın geçici bir olgu olmadığını kabullenmek ve olup biteni fark etmeye başlamak için çok zaman geçmesi gerekti. Olayların ilgilendirdiği insanların yayıldığı geniş alanı da unutmamalıyız. "İslâm" ya da "İslâmcılık" sözcüklerinin arkasında, birçok kıtaya dağılmış, çok farklı toplumlara ait, heterojen kültürel alanlarda, kimi zaman kendi aralarında iletişim olmayan bir milyar insanın çokbiçimli gerçekliği yatar. Bu anlamda, İslâm'ın gerisindeki *İslâmlar*'dan söz edilebilirdi; çünkü dillerin, geleneklerin ve tarihlerin çeşitliliği, önemli bölgesel ve yerel özgüllükler yaratmıştı. İster Hintli, Pakistanlı, Afgan ve Endonezyalı bileşenleriyle Asya olsun, ister kuzeyde Magrip ve Sahra'nın güneyindeki kara kıtayla Afrika ya da Türkiye, Slav uzantıları ve eski SSCB halklarıyla Avrupa olsun veyahut da İran toprakları ve Arap dünyasıyla -ki burası, bu geniş bütünün ancak ufak bir bölümüdür- Ortadoğu olsun, İslâm, her yerde, silmeye çalışmadığı, daha ziyade -değişmez teolojik ve hukuksal çekirdeği hariç- kendisinin dönüştürülmesine izin

vererek uyum sağlamaya çalıştığı kültürler üzerine gelip eklenmiştir.

Bununla birlikte, ilgili jeopolitik ve kültürel uzamın çeşitliliğine ve enginliğine rağmen, geleneğin ve tutucu yandaşlarının önemli bir bölümünü zıvanadan çıkaracak ve içlerinden çoğunu, "İslâmcılık", "İslâmcı hareketler", "köktendincilik", "İslâmî radikalizm" ya da "gericilik" gibi farklı sözcüklerle tanımlanan şeye yöneltecek bir atılım her yerde ortaya çıkacaktır. Güncel gelişmelere çoğu zaman yapay olarak bağdaşma telaşındaki yeni bir siyasal İslâm sosyolojisinin etkilediği bu bağlamdaki adlandırmaların çoğalması, durumun aydınlatılmasına katkıda bulunmak bir yana, tersine, benim *İslâm'ın anlaşılmasına direniş* olarak adlandırdığım şeyi güçlendirdi. Bu direniş, Batı Avrupa tarihinde evveliyatı olan bir antipatinin gücünden kaynaklanır; İslâmologların bilgisi, büyük birikimlerine rağmen bu güç karşısına yetersiz kalmıştır. Hatta bu bulanıklaştırma, son dönemde, güncel olayların fırtınaları içinde kendine yeni motifler bularak iyice artmıştır. Psikanalistler bundan muaf değillerdir; hatta göreceğimiz gibi kendi döneminde bu etki altında en fazla kalan Freud olmuştur.

Birçok boyutun birbirine karıştığı kuralsız bir kullanımdan beslenmiş terimlerin anlamını keyfî olarak belirleyen, böylesi bir direnişin üstesinden gelinemez. Basitçe dilin kötüye kullanımı ya da kötü bir tarzı olarak tasfiye edilmek istenen bu adlandırma kargaşası içine aldığı düşüncenin bulanıklığıyla birlikte, İslâm'daki iç altüst oluşların ve "Batı" diye adlandırılan şeyle ilişkilerindeki kronik krizin çok ciddi bir semptomudur. Bu bölümde o kargaşanın anlam yükünü bir engel sayarak adım adım yönümüzü bulmaya çalışacağız. Şimdilik, "İslâm" imleyeniyle karşılaştığımızda ayırt etmemiz zorunlu olan dört veçheyi hatırlamamız yeterli olur: 1) İnanç, dogma, âyin olarak Müslümanlık dini; bu, Kuran metninin vahiy özelliğine ve peygamberin hadislerine dayanır. 2) Yaşam tarzları, kültürleri, duyarlılık ve görüş farklılıkları dikkate alındığında çeşitlilik gösteren Müslümanlar. Günümüzdeki karışıklıkta özellikle işin içine giren iki gücü de bu temel öğelere eklemek gerek. 3)

Kökensel çağrıya göndermede bulunarak İslâmî buyrukların katı olarak uygulanmasını öğütleyen ve daima var olmuş olan köktendinci akım. Kendini zamandan bağımsız kabul eden, edebiyatı, müziği, şiiri reddeden, devlet aygıtını ele geçirmeye çalışmayan, tersine devlet karşısında mesafeyi, hatta devletten ayrılığı öğütleyen tutucu ve katı İslâm'dır bu. 4) İslâm'ın yalnızca bir din değil, aynı zamanda bir ideoloji ve bir yönetim sistemi de olduğunu kabul ederek devleti kendi tekeline almak isteyen politik eylem hareketleri. Bunların projeleri toplumun tümüyle Müslümanlaştırılmasını ve bir İslâm devletinin kurulmasını hedefler. Yetmişli yıllarda kamusal alanda kendini dayatmış olanlar, az çok radikal, az çok şiddete dayalı bu hareketlerdir. Elbette, gelenekçi, reformcu, laik gibi başka güçler de vardır, ama içlerinden hiçbiri, İslâmcı politik militanlar kadar kitlelerin umutsuzluğunu üstlenmemiştir.

Bu dört veçhe içiçe geçtiğinden, her seferinde iyice özen göstererek analiz etmek gerekir. Ne var ki, bu farklı öğeleri aynı *İslâmcılık* kavramı içinde eritmek ancak ayırt etme yetisini yitirmekle mümkündür. Neyse ki, en azından çoğu ülkede Müslümanlar, dinî kurum olarak İslâm ile bu dinin heterojen insan gerçeğini; köktencilik ile politik militanlığı birbirine karıştırmamayı başarabilmişler, böylelikle ümitsizlik ve terörün topyekûn bir zincirinden boşanmasını engelleyebilmişlerdir.

Elbette Burgiba'nın dönüşüm ve uygulamaları pek az ülke için söz konusudur. Aynı şekilde, "İslâmcılık" olgusunun sirayet derecesi ve kapsamı da, ekonomik ve politik öfkenin, toplumsal reformların, Nietzsche'nin deyişiyle her halkın *plastik gücünün* yoğunluğuna bağlı olarak, duruma ve bağlama göre değişiklik gösterir. Ama aynı protestonun Müslümanlığın bütününde ortaya çıkmış olmasının nedeni, aynı platformun her yerde aynı sarsıntıya maruz kalmış olmasıdır.

Özgürlük vaadiyle aydınlandığı görülen bir dünyanın öfkeyle parçalandığına tanık olunurken; her geçen gün, bir inanç adına yükselen seslerin ve şiddet eylemlerinin fırtınasını da beraberinde getirdiğinde; sanki cinayet işlemekle görevlendi-

rilmişler gibi, Tanrı'ları karşısında ezici bir suçluluk duygusunu ve ürküntüyü ifade eden beddualarını rahatlıkla yağdıran kadın ve erkekler görüldüğünde; yaşamsal bir şeye dokunulduğu, zarar verildiği, bu *politik ümitsizliğin* buradan kaynaklandığı, bu ümitsizliğin ardından, haykıran kitlelerin sokaklara dökületeceği ya da ancak zulüm ve cinayet içinde durulacağı fikri baskın çıkar... Bu sarsıntıyı ve yıkıcı etkilerini nasıl kavrayabiliriz?

Psikanalize ilgi

Kendi dram ve hayalkırıklığı paylarını da beraberinde getirmiş olan olayların akışına kapıldığımda, psikanalize duyduğum ilgi tepeden tırnağa değişti. Kişisel bir maceradan, "bireysel psikoloji"yle sınırlı bir araştırmadan daha geniş bir perspektife geçtim: Düşünceme siyasal bir boyut katmak zorunda kaldım, hem de kavramın temel anlamında siyasal bir boyut. Dahası, kültür ve yarattığı rahatsızlıklar üzerine, kolektif psikoloji üzerine, din ve toplumun kökenleri üzerine Freud'un metinleriyle daha sıkı ve sürekli bir ilişkiye girdim. Olaylar eşi benzeri görülmemiş bir örseleyicilikte akarken, İslâm'ın gündemden hiç inmeyişi, sürekli olarak bu yönde bir analiz ve yorumlama çabası gerektiriyordu. Son on yılda yaşanan önemli krizleri hatırlayalım: Rüşdi olayı, Körfez Savaşı, Bosna, Cezayir, kronik ve çalkantılı İsrail-Filistin çatışması; ve türban olayı, fetvalar, entelektüellerin öldürülmesi, sivil halkın katledilmesi gibi, fanatizmin egemen kıldığı tüm bu yıldırma ve terör mantığı...

Dünyanın dönüşümünün hızlandığı, her birinin kendi akışı içinde hem gerçek hem de hayalî olarak bir diğerine çarptığı iki uygarlık arası bir dönemde, mantıkları ve odakları çok sayıda olan karşılıklı bağımlılık ilişkileriyle yeniden güncellik kazanmış tarihsel bir uyuşmazlık zemini üzerinde İslâm'ın bu güncelliği, bana (ama aynı zamanda *Cahiers Intersignes*[1] yazı-

1 Ana eksenini psikanalizin çizdiği, Avrupa ile İslâm arasında düşünce uzamı olarak *Cahiers Intersignes*'i 1990 yılında kurarken, bu projenin böyle bir gün-

kurulu üyeleriyle birlikte- *bize* de demeliyim) bilinçdışının ve siyasetin görülmemiş bir deneyimini dayatıyordu. Bu durumun durmaksızın zincirleme çelişkiler ve paradokslar yarattığını söylemek yetersiz kalır; sürekli olarak yer değiştirmelere ve altüst oluşlara ve bazen de küreselleşme çağında psişik varlığın mutsuzluk ya da aydınlığın iğvasına kapılması anlamına gelen *karar verilemez olan*'ı bir sonuca vardırmak için çeşitli bakış açıları tahayyül etmeye mecburduk.

Aynı zamanda, İslâmî gelenek içinde yetişmiş özneler için, bilinçdışına yaklaşımda İslâmî referansın es geçilemez olduğunu; siyasal militanlığın ve köktendinci aktivizmin yarattığı can sıkıcı gerçeklik içinde ise bunun asla es geçilemeyeceğini hem klinik alanda hem de gündelik yaşamda kabul ediyordum. Bu, daha önce eleştirdiğim ve açmazlarını gözler önüne serdiğim kültürcülükle en ufak bir suç ortaklığına girildiği anlamına gelmez. Yalnızca şunu fark ediyordum ki, büyük çoğunluk için İslâm öznel ve birey-aşırı yapılarda neden ve sonuç olarak daima mevcuttur. Din karşısındaki siyasal mesafe dayanıksız, hatta yanıltıcıdır; çünkü Avrupa'da yüzyıllar içerisinde yapılageldiği gibi, dinin serbest kalma -ve de kuşkusuz bastırmaolanaklarını ortaya çıkarmış olan din-siyaset ayrımından yoksundur. Dahası bu sınır yokluğu, yeni bir sınır saptamaya da yol açmıyordu. Pierre Legendre'ın deyişiyle, *modern yorumcu devrimi* gerçekleşmemişti. Dinin geri dönüşü diye bir şey söz konusu değildi, çünkü zaten hiç uzaklaşmamıştı. Daha kötüsü İslâm, yapay yollarla uykuya yatırılmış biri gibi sıçrayarak uyanıyor ve uyurgezer haliyle dünyanın çehresini uzun uzun inceliyordu.

Gerçekten de, seçkin bir kesim moderniteye tamamen girdiğine inanır ve özgür düşüncelere dayalı planlar kopya ederken, minareler yükseliyor ve gölgeleri uzuyordu. Modernleş-

---

cellik kazanacağını düşünmüyordum. Bazıları *Groupe de Recherches maghrébines de l'université Paris VII* (1978'de kuruldu) üyesi olan birkaç psikanalist ve yazarla birlikte, burası bizim düşünce okulumuz oldu. Buralara -birine ya da ikisine birden- özellikle Zhor Benchemsi, Olivier Douville, Khélifa Harzallah, Jean-Michel Hirt, Abdelwahab Meddeb, Michel Muselli, Okba Natahi, Nadia Tazi düzenli olarak katıldılar.

me, modernin bir *imitasyonundan* (*mimesis* değil, imitasyon) başka bir şey değildi ve bu sayede gözboyayan bir dekor inşa edilmişti.

Bu acımasız ve boğucu durum saptaması -nasıl bir tanı geliştirilmesi gerektiği ilerde görülecektir- bu durumdan ve en ciddi kozlarından kaynaklanan en semptomatik olaylardan kuşkusuz biri olan Rüşdi olayından (1989) yalnızca beş yıl önce ortaya çıkmıştı. Bu tür bir kendine gelme ve ayılma durumundan sonuçlar çıkarma gerekliliği de aynı anda kendini dayattı: Entelektüel bir projeye girişmeyle ilgili teorik ve pratik, politik ve psikanalitik sonuçlar; bu projenin katettiği yol, *İslâm'da kökenler sorunu* üzerine bir araştırmaya vardı ve bu araştırmada psikanalizin, klinik ve teorik düzlemde, içine doğduğu kültürden başka bir yere aktarımı sınandı.

Psikanalizin aktarımı, psikanalizle aktarım; işte kökenlerin mitik kaynağına tekrar geri dönmüştüm, oysa coğrafi ve kültürel olarak Avrupa'ya doğru yer değiştirişimle birlikte buradan uzaklaştığımı, bir başka bilgi arzusunun beni çektiğini sanmıştım! Tarihin bu çevriminden hiç kurtulamayacak mıyım? Geri dönen şey karşısındaki şaşkınlığımdan, beni de geriye döndüren şey karşısındaki şaşkınlığımdan kurtulamayacak mıyım? Aslında geri dönüşsüz geri dönüş bu, çünkü benim araştıracağım İslâm asla benim miras aldığım İslâm değil, bilinçdışı sorunsalından yola çıkarak yorumlanan bir İslâm olacak bu. Bu İslâm'ın kamusal alana çıkışına işaret eden, "İslâm Etrafında Psikanaliz"[2] başlığıyla Mayıs 1987'de Uluslararası Felsefe Koleji'nde düzenlenen kolokyumdu.

2 Bu kolokyum 15 ve 16 Mayıs 1987'de Sainte-Geneviève Dağı'ndaki eski kentte yapıldı. 1986-1989 yılları arasında yürütülen "İslâm'da Akıl ve Akıldışı" başlıklı bir programın yönetimi çerçevesinde yazar Abdelkebir Khatibi tarafından düzenlendi. Bu buluşmanın belgeleri *Cahiers Intersignes*'in ilk sayısında, 1990 yılında Paris'te yayımlandı.

Köken sıkıntısı

Aynı zamanda kökenin aktarımı da olan bu kökene doğru aktarımın nedeni nedir? Kişisel gerekçeleri hızla geçelim; bir öznenin çocukluğunu belirlemiş "tarihsel hakikat" (Freud, dindeki "hakikat payı"nı böyle belirtiyordu) düzeninden ayrılması için, bunu şu ya da bu biçimde yeniden ele geçirmesi gerektiğini belirtmek benim için yeterlidir. Dolayısıyla tüm amaç, bu kökenden gelen hakikati dönüştürmektir. Başka deyişle, bu hakikati kabullenmek ve belirlediği edimsellikler alanını düşünebilmek için onun hayali ve sembolik doğuşunu tanımaktır.

İslâmî akımların söylemine dikkat etmeye başladığımda, kökenler [asıl, temel] sorununun onların saplantısı ve tutkusu olduğunu ve bir beklenti ufku açmayan, ama İslâmî kuruluş döneminde cereyan etmiş olan şeyin aynen tekrarlanacağı bir zamana, başlangıca geri götürme vaadiyle kitleleri de giderek bu soruna dahil etmeyi başardıklarını fark ettim.

Kitleleri aslolan'a bağlama teşebbüsü kimilerinde şaşkınlık ve kuşku yaratmıştı, ama halktan ve orta sınıflardan birçok insanda hipnotik bir durum yarattığı da belliydi. Belleğin çocuksu bir kullanımına, arkaik olanla ideal olanın kamusal alanı büyük bir patırtı ve gösterişle işgal ettiği bir anakronizme imkân tanıyordu. Küflenmiş, eski olma sahiciliğin güvencesiymiş gibi, her yerde, bedende, giyimde, varolma ve bir arada bulunma tarzında bile iğrenç görülen şeyler çoğalıyordu. Dil, ata yadigârı bir eşya gibi didik didik edilir hale gelmişti. Kimileri bu dönemde doğmuş olmalarını bile yanlışlık olarak görüyordu. "İslâm'ın şafağı"nda yaşamış insanlara atfedilen söz, tavır ve davranışları benimsedikleri görülmekteydi. Güncellik sürekli olarak başlangıçtaki olaylara yakınlaştırılıyor ve silinerek üzerine başka şeyin yazılmış olduğu bir parşömen gibi algılanıyordu ve o silinen yazı yaşanan zamanın yüzeyine doğru çıkarak şimdiki zamanı yutuyordu.

Bu "réal-remake"lerin [gerçek-yeniden yapım] gülünçlüğü karşısında gülmekten kırılabiliriz, ama bu köken tutkusunun

ölümcül karakteri kendini gözlemciye çabucak hatırlatır, çünkü bu tutku adaletsizlik, aşağılanma ve kin duygularını, o dönemde büyüyen bir hınç dalgasıyla birlikte sürükler. Bu noktada, kökene kavuşma isteği, şimdiki zamanların ürkünç intikam istenci olmadan işleyemez. Kendi akışından kopmuş olmanın acısı içindeki kökenden ayrılmış olmaya bir de toplumsal ve psişik sefalet eklenmiştir. Böylece insanlar, kökenden ayrıldıkları için kökenin tükenişine katkıda bulunduklarına ve yaşadıkları dönemdeki felaketlerin ise başlangıçtan uzaklaşma suçunun haklı cezasından başka bir şey olmadığına ikna edilmeye çalışılır. Ancak geçmişte oldukları şeyin *özüne yeniden sahip çıkarak* varlıklarına haklılık kazandıracaklardır. *Temiz/öz* nosyonunun Fransızca'da el değmemişlik ile münhasır arasında, mülkiyet ile temizlik arasında, aidiyet ile saflık arasında kurulan bir bağlantıyı içermesi anlamlıdır çünkü bu ideolojinin vaat ettiği kurtuluşla, sonuç olarak defetmek istediği tehlikeyle bağlantılıdır.

Kökene duyulan bu siyasal arzu ile buna eşlik eden terör ne ifade eder? Kökensel kavgalara bu geri dönüş ve bu kavgalar etrafında ve onlar adına girişilen bu ölüm kalım mücadelesi nedir? Şimdiki zamandan sürülme arzusunu, ancak aynı'nın dile getirilebileceği, dolayısıyla güncel olanın önceden olmuş olanın gölgesinden başka bir şey olamayacağı sonlanmış bir geçmişe indirgenmiş bu geleceği nasıl yorumlamalı? Değişimin bu geri çekilmesi; mesihçiliğin sıfır noktası, mesihçiliğin tersi ya da -belki de- dinin her zaman ayakta tutmaya çalıştığı perspektifinin çöküşü değil midir?

Bu durumda, savunmaya çalıştığım psikanalitik tavrın, bu kritik ortamda, içine girmiş olduğumuz ve bugün bile hâlâ içinde bulunduğumuz bu *köken sıkıntısı*'na[3] doğru yönelmek-

3 Bu deyimi bana Jacques Derrida'mn bir metni esinledi: "Qual, quelle, les sources de Valérie", *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Almanca'da "sıkıntı" ("*qual*") ve "köken" ("*quelle*") anlamına gelen bu iki terim, Kendi'nin öz bilincinin kaynaktan ayrılık olarak oluştuğunu ileri süren Hegel'den yapılan bir alıntıdan çıkarılmıştır. Bu konuya tekrar döneceğiz.

ten başka anlamı olamayacağını düşündüm. Elbette bu duruma, bir karışıklığın semptomatik ifadesi olarak yaklaşmak ve bunu tanımlamaya çalışmak mümkündü, ama bu aynı zamanda, başlangıçla yapılan bu kolajdan kaynaklanan, dili ve uygarlığı yok etme tehdidi karşısında hayatta kalma arzusuydu.

Freud'da kökenin kaçırılması

Ciddi bir tehlikenin ortaya çıktığı bir dönemde (1939) yazılmış olan Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ı, tam da bu ortamda benim düşüncelerimde belirgin bir önem kazandı. Şu son yıllarda düşüncesizce yapıldığı gibi "İslâmcılık" akımını Nasyonal-Sosyalizm'le karşılaştıracak değilim. Bu tür benzeşimler düşünceye hizmet etmez ve geçmişe -Nietzsche'nin deyişiyle-[4] "simgesel bir sadakatle" şimdiki zamanı yaşamak isteyenlerin küçük kusurlarını yeniden-üretir. Bana kalırsa asıl üzerinde durulması gereken şey, daha ziyade, Freud'un *köken şeytanı*'yla boğaz boğaza gelme tarzıdır.

Bu kitabın *[Musa ve Tektanrıcılık]* ürkek girişi hatırlardadır: "*Bir halkın, oğullarının en büyüğü olarak onurlandırdığı insanı ondan çekip almak* [...]." Bu kökenden çekip almayı, kökenin kaçırılmasını gerçekleştirerek, Musa'nın İbrani halkına yabancı olduğunu göstermeye çalışan Freud, son eserinde, *münhasır/ öz / temiz olan*'ın kendi kendini yaratmasına, kapalılığına karşıt bir yapı miras bırakır; bu da, uygarlığın koşulu olarak "büyük yabancı"ya (Musa'yı böyle adlandırıyordu) yönelik kökensel, başlangıçtaki konukseverliktir. Hiçbir din, hiçbir kültür, hiçbir bellek ya da dil topluluğu, başlangıcında Kendi olamaz; önce Öteki ve Yabancı'yla sınanmadan Kendi'ne gelemez. Bu nedenle, Kendi'ne özgü olan, bir bileşkedir, bunun da koşulu kökensel bir "kendine özgü olmama" / "temiz olmama" halidir.

4 Friedrich Nietzsche, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", (1874), *Considération inactuelles I et II*, tercüme P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, s. 106-107.

Böylelikle Freud, 1939 yılında, Avrupa'da köken ve temizlik ideolojisinin hüküm sürdüğü en karanlık dönemde, kökensel *birlik* yapısını bozuyor, her zaman heterojen olan ve köken adına dayatılmak istenen tümlüğün dışında kalan, çoğul ve tekrara dayalı bir köken yazısı öneriyordu. Kökenin heterojenliği, demektedir Freud, zamansaldır, coğrafidir, maddi ve dilseldir; kendi kimliğinin karma karakterinden kaçamayan kurucu bile böyledir, çünkü, Freud'a göre, en azından iki Musa vardı! *İnsan Musa*'nın yapıçözümcü tavrını açıklıyor gözüken şey, muhtemelen *sonsuz köken* fikridir; kökenin *sonsuzlaşması* anlamına gelen sonsuz bir köken fikridir.

"Etnik ideal" (deyim Freud'undur) karşısında tektanrıcı kültürün en radikal tavrı olan bu tavır, kökenleri nedeniyle tehdit altında olduğu anda bile, Pierre Fédida'nın "kökenin kaçış noktası" olarak adlandırdığı şeyi *izlemeyi-açmayı* tercih eden bir insandan gelmektedir. *Yabancının Yeri*[5] başlıklı bu kitapta, yazar *Musa* ve *Tektanrıcılığı* babadan kurtulmanın doruk noktası olarak görür, bu kurtuluş vazgeçme, geri çekilme, tarafsızın sessizliği olarak tasarlanır ki, "kitlenin canavarca geri dönüşü"nün tehdidi altındaki dile yer açan *(kökenden kaçma noktası)* da budur. Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'taki bu tavrını düşünerek, İslâm'daki kökenler sorununa bir ilk yaklaşım getirmeye teşebbüs ettim.

Kökendeki açma

Bu ilk denemenin[6] amacı, gerçekten de, aşırılığın yaymaya başladığı kökensel bütünlük sunuşu karşısında, kurucunun deneyiminin izlerini sürmek ve bunun hangi noktada tehlikeli bir geçiş olduğunu göstermekti. Başka bir tektanrıcılığın keşfi yeterli değildi; bu keşif, peygamber öznenin narsisistik güven ve kendi kendini bilme mantığına değil, neredeyse hiçbir şeyin olmadığı bir silinmeye bırakılma halinin, belirsizlik ve iç

5 Pierre Fédida, *Le Site de l'étranger*, Paris, PUF, 1995.

6 Fethi Benslama, *La Nuit brisée* (Muhammad et l'énonciation islamique), Paris, Ramsay, 1988.

sıkıntısı deneyiminin mantığına bağlıydı. Diğer tektanrıcı dinler bakımından Farkı (Kuran'ın adlardan biridir) billur tabletlere silinmez harflerle yazılı değildi; mekânın oluştuğu bir aralanmada kendinden geçmiş Benliğin çöküş ve çekilişinin ön sınavından geçerek ortaya çıkıyordu.

Peygamberin biyografik anlatıları üzerine derinlemesine ilk incelemelerden itibaren, bu deneyimin, çocuk Muhammed'in yüreğine boşluğu yerleştiren ilk *çekilmenin* (imtinanın) damgasını taşıdığı görülür. Dört yaşındayken, önce babasız sonra da annesiz kalan ve bir süt anneye bırakılan Muhammed, ürkütücü bir hayal görür: Beyazlar giyinmiş üç adam Muhammed'in göğsünü açar, kalbini alır ve oradan küçük bir et parçasını çekip çıkarırlar; harfin kenar olarak çocuk vücudunda bulunacağı yerdir orası, çünkü harf Arapça'da tam olarak "kenar" (*harf*) demektir. Bu çekilişin armağanı olarak Açış(*fath*) hadisesini belirleyen bu işlemdir. Açış, Muhammedî dinin ve tinselliğinin kökensel imleyenidir (*al-fath al-muhammadi*). Ama teolojik kurumun ve dahası, aşırılıkçılığın, bu deneyimin hakikatini unutma ve bunun anlamını "zafer"e dönüştürme üzerinde temellendiği doğrudur, çünkü aynı imleyen daha sonra "askeri fetih" anlamına gelecektir. Böylece eksik tam doluluk haline gelir.

Açış işlemi daha sonra bir dizi sınamayla sürer; *İslâm*'ın yasa ve koşullarını sağlayacak saflığını sırf bu çocuk narsisizminin kertiğinde gelip yerleşmiş olan *Yabancı* menşeinden edinir. Menşe, edilgence alınmış, kabul edilmiş bir şey değildir, dil içindeki bir bağlam değişikliğinin sonucudur, çünkü Kuran'ın vahyi, *kitabın anası*[7] olarak adlandırılan Öteki'nin baş-kökensel metninin Arap diline alımlanması olarak görülür. Meleğin (Cebrail) zorlaması ile iletilen İslâmî metnin başlangıç buyruğunun "oku!" olması, daha önce yazılmış olmasındandır, *Levh-i mahfuz* üzerinde her şey önceden yazılıdır. Bu durumda köken, müstakbel bir metnin keşfine girişilecek yer olan, pey-

7 İslâm'da "*kitabın anası*" ümm-ül kitap olarak adlandırılan şey, Ezeli Tanrı nezdinde "Korunan Tablet"tir, tektanrıcı kitaplar bunun tezahüründen başka bir şey değildir. Öz olarak, metnin kayıtlı olduğu kütüktür bu.

gamberin Kendi'nden kesilen bir parçaya konulmuş eski bir metnin deşifre edilme işleminden başka bir şey olamaz. Demek ki okumak, Öteki'nin metninin yaratımı için hazırlamak anlamına gelir. Şeriatın ilk işlemi budur. Islâm'da şeriat hiçbir kökensel günahtan kurtarmaz, evrensel akla ve hukuka ancak tâli olarak boyun eğer; yasanın ön eylemi, bedeni aralayarak iç farklılığa ve olasılık alanına *açmaktır*. İnsan kalbindeki *davetsiz misafir*[8] dildir. Bundan çıkan sonuç, insanın asla tamamen insan olmadığıdır. İnsan, kendi türüne derinden yabancıdır.[9]

Yabancı deneyimi'nin ikinci boyutu, tektanrıcılığın önceki versiyonlarıyla ve özellikle de sözcüğün asıl anlamında Islâmî başlangıcın öncesinde Hacer ve İsmail'in hikâyesi dolayısıyla İslâm'ın kökenine dair kehanetin yeraldığı İncil'deki bölümle ilişkide bulunmaktaydı. Gerçekten de, Tekvin bölümünde İbrahim ile Sarah'ın çocuğunun olmayışı dramının ve ihtiyar peygamberin soyunu sürdürmek için cariyesi Hacer'i hamile bıraktığının anlatıldığını hatırlayalım. İshak'ın mucizevi şekilde doğumundan sonra, İbrahim'in -Hacer'den olma- büyük oğlu İsmail, babasının mirasına konmasın diye Sarah'ın kışkırtmasıyla annesiyle birlikte kovulur (Tekvin 21, 12-14). Ama Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı, Hacer ile oğluna, onlardan yeni bir millet yaratacağı sözünü önceden vermişti. Kitab-ı Mukaddes inancına göre İsmail, Yukarı Lübnan ile Arabistan'ın kuzeyindeki on iki Arap kabilesine adını veren ata olarak kabul edilir (Tekvin 12, 25). Islâm'ın kökenleri anlatısında önem taşıyan bu dönemi ikinci bölümde inceleyeceğiz. Çünkü kurucusu, Arap tektanrıcılığını, Baba'nın evrakı (*çuhuf ibrâhim*)nda önceden bildirildiği üzere ve ilk tektanrıcı soy zinci-

8 Tıp tekniğinin gerçekleştirdiği organ nakli üzerine Jean-Luc Nancy'nin yeni felsefi metni olmasaydı bu sözcüğü yazamazdık: *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2000.

9 Bu nedenle, hümanizma derken, insanın kendi özünü insanlığında bulduğunu ileri süren ve onu insanlıkla uyum içinde olmaya davet eden felsefe anlaşılıyorsa eğer, İslâm'da temel olarak hümanizma olmadığı söylenebilir. Nietzsche'nin alaya aldığı, *insan insanın ölçüsüdür* ifadesi, Oidipus'çu kamdan kaynaklanır ki, bunun da sonu ancak körlüğe varabilir. Levh-i mahfuz: Kur'an'a göre insanın ve kâinatın kaderinin yazılı olduğu Allah katında bulunan levha.

rinin büyük oğul üzerinden sürmesi gibi İslâm'ı, başlangıcını, İsmail aracılığıyla İbrahim'in soykütüğüne eklemleyerek kuracaktır. Demek ki İslâm bir Kutsal Kitap vaadidir. Kurucusu onu okur, hatırlar ve sözü yerine getirir.

Aslında, İslâm'da *köken* kavramı, *ilk kısım* ile *başlayış* arasında bölünmüş bulunur. İlk kısım, başlayışı önceler ve daima Öteki'nin belleğinde bir açılış, bir güzergâhtır ve dolayısıyla bir okuma başlangıcı olarak uzun süre bekleyebilir. Bu anlamda, asla başlangıç yoktur. Başlama işareti verildiğinde, o *ilk kısım* yine de etkisini sürdürür, onu önceleyen ve sarmalayan başlangıcın ötesinde, tarihi bilinçsiz bir tarzda işletmeye devam eder.

İslâm'ın diline ve eski metinlerine bu dalış, bana önceki kuşağın geleneksel yollardan aktaramadığı ya da tinselleştirilmiş ve laikleştirilmiş, yani teolojik olarak eksik biçimde aktardığı bir dinsel tarihi daha yakından tanıma fırsatı verdi. Dolayısıyla, İslâmî söylem düzenini ve bu düzenin kuruluşunu alttan alta destekleyen dili keşfetmeye bir kopuştan yola çıkarak ve kendi imkânlarımla kalkıştım. Freud'un belirttiği gibi, bir dinin kökeninin "kendi içinde, görkemli bir şeye sahip olduğu"[10] doğrudur; hele ki bu İslâm gibi, ortaya çıkışı (6. yüzyıl), Ernest Renan'ın deyişiyle, *tarihin gözü önünde* gerçekleşmiş olduğundan arşivi dolu bir dinse, daha da doğrudur. Aktarımdaki bu kopukluktan yola çıkarak çalışmak, o malzemenin yorumunda özgürlük sağlar ve süregiden mirasın kişiyi daha da alıştırdığı bastırmanın tüm o duyarlı bölgesi karşısında mesafeli kılar. Öznel ve politik planda gelenekle şiddetli bir kırılma hattına dönüşebilecek olan kayda değer sonuçların yeraldığı durak buradadır.

Şeytan Ayetleri

Bu kırılma hattı, yalnızca hoşgörülüler ile fanatikler, rasyonalistler ile inananlar, bilim mantığı ile iman mantığı arasından geçmekle kalmaz; geleneksel metinlerde kökenin *bir hakikati-*

10 *L'Homme Moïse, a.g.e.*, s. 231-232.

ni bulduğunu düşünen bir tavır ile -ki bu, tarihçi yöntemin iyi bir söylemiyle silahlanmış olarak, rasyonel prosedürlerle yapılmış olabilir- bu aynı metinleri *bir kurgu* ya da bir mesel olarak kabul eden diğer bir tavır arasından da geçer. Kurgusal olanı, doğru olmayan, gerçek olmayan olarak, dolayısıyla varlıksız olan ya da *var olmayan* olarak kavradığımızda, bu karşıtlık sertleşir. Bir yanda, kökenin taşıdığı anlamı -hakikat, varlık, mutlak- yansıtan saydam bir sözün kökene dair önermelerde bulunduğu ileri sürülür. Diğer yanda, bu sözün yanıltmadan kaynaklanıyor olmasından kuşku duyulur; olayın bir metinde, bir yazma ve yazarlık çalışmasında zorunlu olarak geçişinin bu olayın hakikatine daima leke düşürdüğü ve olay doğru olsa bile, dil tarafından sergilenişinin onu kurgusallığa, yani günümüzde *edebiyat* diye adlandırdığımız şeye sürüklediği hatırlatılır.

Bu çatışmanın Kurân metninde baştan beri mevcut olduğunu belirtmek gerekir; Tanrı kelâmı, insanları avareliğe sürükleyen, amaçsızca dolaşan yalancılar olarak nitelenen şairlerle arasında herhangi bir ilişki olmadığını sürekli ileri sürerek kendini savunur.[11] Başka deyişle, *tanrısal-doğru, şiirsel-yalan* arasındaki fark, İslâmî başlangıçtan itibaren Kuran kelâmını endişelendirir ve onun yasa söylemini işler. 6. yüzyılda, dünyanın kökeni ve yazgısı üzerine doğru tanrısal kelâmı toparlayan İncil ve Tevrat metni döneminde değilizdir artık. Geçen zamanda, tektanrıcı kütüphane fazlasıyla zenginleşmiş ve bu yazılar sayısız tartışma ile yankılanmıştır. Dolayısıyla Kuran anlatımı, daha en başında, metin içi bir savaşı, hakikatin sözü ile kurgunun deyişi arasındaki şiddetli bir çatışmayı içerir; *Şeytan Ayetleri* bölümü, bu savaşın en aşırı tezahürüdür.

---

11 Örneğin, Sure no 27, 224-226: "Şairler ise; gerçekten onlara azgın-sapıklar [Fransızca versiyonda *errant -başıboş, göçebe-* denmektedir - ç.n.] uyar. Görmedin mi; onlar, her bir vadide vehmedip duruyorlar, Ve gerçekten onlar, yapmayacakları şeyleri söylüyorlar." Bir sonraki bölümde, peygamber karşısındaki suçlama açıkça ifade edilir: "'Hayır' dediler. (Bunlar) Karmakarışık düşlerdir; hayır, onu kendisi uydurmuştur; hayır o bir şairdir. [...]" (Kuran'dan alınılar, *Kur'an-ı Kerimin'in Türkçe Anlamı*, Hazırlayan Ali Bulaç, Birim Yayınları - ç.n.)

Bu bölüm İslâm'da bilinmektedir ve kutsal metinler üzerinde çalışan çok sayıda kaynak tarafından yorumlanmıştır,[12] ama sıradan müminin zihniyetinde bastırılmış kalmaya devam etmektedir. Söz konusu olan nedir? Tanrı'nın mutlak biricikliğini ileri süren bir sure'nin vahyinin ortasında, Şeytan, vahiy meleği Başmelek Cebrail'in kimliğine bürünerek, İslâm-öncesi Arap pantheonu'ndaki kadın tanrıçaları över. Bunun üzerine peygamber, BİR'in kendi hükümranlığını, birkaç İLAHE'nin aracılığıyla paylaştığını duyurur! Kuşkusuz, bu olay peygamberin, bu tanrıçalara tapan çoktanrıcı düşmanlarıyla siyasal bir uzlaşma peşinde olduğu dönemde cereyan eder. Dolayısıyla, peygamber Şeytan'ın, hakiki sözü bozmak için bu uzlaşma iğvasından yararlandığını hemen fark edememiştir. Peygamber bu yanılgıdan hemen dönmüş olsa da, yalan, kısa bir süreliğine, hakikatin bir sözüymüş gibi tezahür edebilmiştir.

Anlatısı, kurucu bir hakikatle geçerliliğini sağlamış değilse kökene inanç olmazdı; bu hakikat, *varlık* ile *söz* arasındaki uyum ilişkisinde yatar. Hakikat, kökensel olarak ortaya konulamıyor ise aşkınlık olmaz, köken oluşamaz; her şey bir masal, yanılsama ya da hezeyan halini alır. Oysa, Rüşdi olayı, *hakikat* ile *kurgu* arasındaki bu kırık çizgide ortaya çıkar. Yaşadığımız çağ, bu bölünme kaçamağının trajik sergilenişi olmasa idi, kökenin malzemesine değinen, Müslüman âlemdeki her entelektüelin yaşadığı dehşetin, vuku bulmuş gerçek şiddetlerin hiçbir varlık nedeni de olmazdı.

Rüşdi olayı patlak verdiğinde, yazarın savunması ve tali kavgalar, eserin -*Şeytan Ayetleri*-[13] okunmasını unutturdu. Oysa *Şeytan Ayetleri*, kökene geri dönüşün edebî plandaki gerçekleşmesiydi; böylelikle kökenin teolojik hakikati darmadağın edilerek, çocukların pek sevdiği hareketli öğelerden oluşan oyunlarda olduğu gibi keyfî olarak bir araya getirilebilen, değişik öğelerden oluşan malzemelere indirgenmiş olmaktaydı.

---

12 Tabarî, *At-târîkh* (5. yüzyıl), Fransızca tercümesi H. Zotenberg: *Mohamed sceau des prophètes*, Paris, Sindbad, 1980.

13 Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1989.

Yazar, yalan sözün anlık olarak hakikat görünümü aldığı *Şeytan Ayetleri* bölümüne dayanır ve sözün bu gaspına bir devam önerir: Peki ya Şeytan farkına varılmadan vahyi dikte ettirmeye devam etmişse, ya hakikat kılık değiştirmiş bir yalansa, ya her şey yalnızca bir kurgudan ibaretse? Dolayısıyla, roman, kökenin hakikatine kötülük fısıltılarının sızabileceği ve bir başıboşluk, kafa karışıklığı hikâyesi, doğru ile yanlışın, gerçek ile kurgunun çözümsüz karışımı halini alabileceği şeklindeki gizli bir varsayımdan yola çıkar.

Roman, Londra semalarında infilak eden bir uçaktan, romanın baş kişileri olan Hint kökenli iki Müslüman'ın düşüşüyle başlar. Denilebilir ki; bu düşüş bütün bir, İslâm'ın kökenleri anlatısını, İslâm'ın başlangıcında yer alan kişi ve olayların kılık değiştirdiği bir mizah ve oyun hikâyesi şeklinde, peşinden sürükler; yine de bu kişi ve olaylar, bu gelenekte yetişmiş herkesin anlayabileceği şekilde kalır. Insanlar, kimlikleri, kökene ilişkin sözleri, sonsuz sürgün ve yanılgı içindeki kutsallıkları; her şey düşmektedir. Bu roman dikkatli biçimde okunduğunda,[14] gelenekteki *Baba'nın metinsel bedeni*'nin parçalandığı görülür; kasıtlı olarak gerçekleştirilen bu parçalama, İslâmcıları geri dönüşlerinin boşunalığıyla, yararsızlığıyla yüz yüze getirmek gibi aşikâr bir niyetle yapılır. Kökensel hakikat, kutsallık ve kurtuluşun olduğu yerde, artık bir kahkahadan, inançsız ve hedefsiz bir hayalgücünün elindeki çocukça bir oyundan başka bir şey yoktur. İmleyenin, dağılmış kökenden kaynaklanan diaspora'daki yaşam tarzından başka bir şey olmayan edebiyatta anlatı birliğinin dağılması ile sonuçlanan baba mitinin bu düşüşünü -ki modern dünyaya girişle eş yoğunluktadırben "dikey sürgün" diye adlandırmayı önerdim.

Gerisi biliniyor: Kutsallığa hakaret suçlaması, ölüme mahkûm ediş, Müslüman dünyanın her tarafında gösteri ve şiddet olayları. Yazarı buna sadece inancın olduğu yerde küfrün de olacağı şeklinde cevap verdi; oysa, Müslüman bir ortamda doğmuş olmasına rağmen, bu anlatının hakikat değeri taşıma-

14 Bu konuya dair yazdığım denemeye gönderme yapmama izin verirseniz: *Une fiction troublante*, Édition de l'Aube, 1994.

dığını düşünmeye ve edebiyat adına, herkese yeni bir anlaşma önermeye hakkı vardı. Bu anlaşmayı şu sözlerle ifade eder: "Belki de onlar [Müslümanlar] *Şeytan Ayetleri*'nin etrafında koparılan gürültü patırtının aslında tek bir amacı olduğunu kabul edebilirler: İslâm Tarihi denen bu büyük anlatı üzerindeki iktidarın kime ait olduğunu bilmek; oysa bu iktidar herkese eşit ölçüde ait olmalıdır. Benim romanım, bu yetenekte olmasa da, tarihi yeniden anlatma yönünde önemsiz sayılamayacak bir teşebbüsü temsil etmektedir. Ben başarısız olsam bile, başkaları başarmalıdır; çünkü kendi yaşamlarına egemen olan bu Tarihi yeniden anlatma gücüne, bu Tarihi düşünme, yapıçözüme uğratma, onu alaya alma ve zaman değiştikçe onu da değiştirme gücüne sahip olmayanlar, gerçekten de güçsüzdür, çünkü yeni bir tarzda düşünememektedirler."[15]

Salman Rüşdi'nin savunduğu şey, kökenin özel bir otoritenin özel alanı olmaktan çıkması için, köken karşısında adaleti gerçekleştiren eylem olarak edebiyattır. Kökenin anlatısı, ortak ve dokunulmaz bir arşive emanet edilmiş olarak ya da yalnızca hakkı olanın dokunabileceği şekilde kalmamalıdır. "[...] bu iktidarın herkese eşit ölçüde ait olması gerektiği..." cümlesi, önerilen anlaşmanın doğasını açıkça belirtmektedir; bir serbest kullanım anlaşmasıdır bu ["yapıçözüm uygulamak", "alaya almak", "değiştirmek"], herkes buna kendi payınca katılır. Böylelikle, başlangıcın anısının saklı tutulduğu kutsal emanet sandığı, tanrısal hukukun yargı yetkisinden çıkarak öznelerin sıradan hukukunun yargı yetkisine geçer. Kökenin hakikati tamamen öznel bir hal alır. Bu aşıp geçmeyle birlikte, bir tür edebiyat hakkı oluşur.

Şeytan Ayetleri ve yazarı etrafında bu gürültü patırtının koptuğu yıllarda, böyle bir aşmanın, Oidipus figürünü yoğun biçimde seferber ettiğini ve dinselliğin gücü karşısında özne ve hakikat sorunuyla ilgili trajik bahse yeniden güncellik kazandırdığını düşünüyordum. Kader bilmecesine bizzat kendimizin cevap verme imkânını onun amansız bekçilerinden söküp

15 Salman Rüşdi, "Mille jours en ballon", *Libération*, 13/2/92.

almak, Salman Rüşdi örneğinde, kökeni geleneğin sofu bekçisinin elinden almaya denk düşer. Apolloncu-Sokratesçi kendi merkezcilik ve kendinin bilincine varmanın (İnsan, kendini tanı) doğrulandığı bilmecede olduğu gibi kendini tanıma davranışına dayanan Oidipusçu özdüşünümsel tavır, Salman Rüşdi tarafından önerilen uzlaşmanın varsayımına karşılık düşer. Bu varsayıma göre, her insan "yazar"dır, kendini çıkış noktası alarak dünyanın anlamını yazmak şeklindeki tanrısal imtiyaza herkes sahip olabilir. Başka deyişle, kökenin hakikati, bu hakikate cevap veren öznedir ve özne her şey edebiyattır diye cevap verir. Bu anlamda Salman Rüşdi dünyanın sahnesinde öznenin (yazma) özgürlüğü ile *fatum*'un (hakikatin dinî yazıları) gücü arasındaki trajik çatışmanın yeni bir versiyonunu oynamıştır. Bu gerçek tiyatroda, Oidipus trajedisinin hiçbir özelliği eksik kalmamıştır; ne yazarın savunucuları ile aleyhinde olanlar arasındaki tartışmanın merkezinde yer alan "masum suçlu" teması; ne de yazarı kendi mahkûmiyetinin önüne götüren önsezi. Salman Rüşdi, *Şeytan Ayetleri*'nin sondan bir önceki sayfasında, baş kişisine şu şaşırtıcı cümleyi söyletir: "[...] ve nihayet yazmış olduğu dizeler yüzünden öleceğini ama kendi ölüm cezasını da haksız bulamayacağını düşünüyordu."[16]

Trajedinin bu yeni versiyonuna *Yazar Oidipus* adı verilebilir; ya da Oidipusçu ihlâldeki bir başka boyutu belirtmek için *Kendini Yazan Oidipus* demek daha doğru olur. Burada söz konusu olan şey, Freud'dan beri okumayı öğrendiğimiz şekliyle bilgi ile arzunun öznesi arasındaki ilişki değildir yalnızca, dahası yalnızca bilim öznesiyle felsefe öznesi arasındaki ilişki de değildir. Edebiyattır burada söz konusu edilen; öznesi, yazma ediminin hedefi olarak "benlik yazısı"na dayanan edebiyat. Her şeyi kucaklayan bu benlik yazısının esas hüneri, hakikate bir kurgu yapısı vermesinde ve kitabın mutlaklığının ardında, hikâyede Ben'lerin hızla çoğalmasını sahnelemesindedir.

Daha öteye gidelim. Salman Rüşdi, edebiyat öznesinin Baba ile özdeşleşmesinin, ancak hakikatin kurgu yapısına indirgen-

16 *Les Versets sataniques*, *a.g.e.*, s. 584.

mesi halinde sağlanabileceğini gösterir. Yazar beş yüz altmış beş sayfa boyunca kutsallığa yönelik hiçbir hakaretten sakınmayarak köken anlatısını parça parça ederken, birden baş kişi Salahaddin Şamşa'yı ölüm döşeğindeki babasının karşısına çıkarır. Son yirmi sayfada romanın ağırlığı, kendisini aslında baştan sona oluşturan şey, yani baba sorunu, babanın cisimsel miti, mitsel cismi, dahası baba metaforunun edebî yeniden-yazımı sorunu yörüngesinde çevrilen bir dalaverenin açığa çıkarılmasına yöneliktir. Aynı zamanda, -kinin, ötekine ya da ötekinin sözüne dair iyiliğe dayalı bir bilgiyi inkâr etmekten oluştuğu kabul edilirse- romanesk yazının uç noktası olan kinci acımasızlık, baba ve baba imleyenleri için düşer ve sevgiye dönüşür. Şunu yazar Rüşdi: "Onlarca yıl öfke duyduktan sonra babaya âşık olmak, huzur dolu ve güzel bir duyguydu; yeniden yaşam veren, yaşamı yenileyen bir şey, demek istiyordu Salahaddin, ama bunu söyleyemedi, çünkü bu ona vampirce geldi: Sanki kendisi bu yeni yaşamı emerken, Değişin'in [babasının adı budur] bedeninde ölüme yer açıyor gibidir. Sustu, ama yine de Salahaddin kendini eskimiş ve bir kenara fırlatılmış çoğul benlerine, bu Salahaddin'lere, daha doğrusu Salahuddin'lere, yaşamda farklı tercihler yaptıkça kendisinden kopmuş olan ama görünüşte, belki de kuantum teorisinin paralel evrenlerinde var olmaya devam eden bu alternatiflere an be an daha yakın hissediyordu."

Öznenin, kendi adının içine harfin geri dönüşünü karşılaması için yol da aynı anda açılır: "Keşke ömrü boyunca yalnızca bu insan olabilseydi, dileğinde bulundu Salahaddin (adının İngilizleştirilmemiş tam halinin söylenişi yirmi yıldan beri ilk kez hoşuna gitmişti). Babasına elveda demekten başka bir şeyin elinden gelmediği bir anda ona kavuşmuş olmak ne kadar güçtü."

Oysa, harfin geri dönüşü, özneyi, şahsî ölü baba ile İslâm'ın Kurucu Babası, yani biyografik anlatısını parçalara ayırmaktan geri kalmadığı İnsan Muhammed arasında sembolik bir eklemleme yapmaya yöneltir: "Artık oyuna son verebilirsin. Evet, bu yeni bir evrenin başlangıcına benziyordu, bu evrede

dünya dayanıklı ve gerçek olacaktı ve bu evrede artık kendisiyle o kaçınılmaz mezar arasında bir babanın koca silueti olmayacaktı. Bir öksüz yaşamı, Muhammed'inki gibi; herkesinki gibi. Büyülü lamba gibi ruhunda parlamaya devam eden, tuhaf bir şekilde ışıltılı bir ölümün aydınlattığı bir yaşam."

Dinî hakikatin *kurgulaştırılması*, demek ki yalnızca kutsallığa karşı çılgınca bir saygısızlıkta bulunmakla kalmaz, dinî kültürden ve babanın ölü vücudundan geçen (bu sonuncu meditasyon babanın cesedi karşısında yapılır), bu kurgu, varlığı babanın adı tarafından belirlenen bir özne bilincine açılır. Çünkü bu "öksüz" sözcüğü İnsan Muhammed'in geçirdiği sınavı belirttiği için İslâmî kuruluşun büyük imleyenlerinden biridir, herkesin önce ölmüş babasının ve annesinin, ardından da onların yerine geçen babalarının ölümüyle terk edilen Muhammed, tanrısal esinin kuruduğu bir ilk dönemin ardından, Tanrı'nın da onu bıraktığına inanır. Babaların terk etmesi anlamına gelen bu öksüzlük sınavından, "İslâm" sözcüğü ortaya çıkacak ve bu sözcük terk edilişte bile kurtaran ya da terk edilişi varlığın kurtuluşu yapan Tanrı dinini belirtecektir. Ve İslâm'ın Tanrı'sının peygambere "öksüz" (*al-yatîm*) diye hitap ettiği hatırlanırsa, Jacques Lacan'ın peşisıra giderek, burada, İslâm'daki *Babanın Adları*'ndan birinin söz konusu olduğu kavranabilir.[17]

Kutsallığa hakaret edici olarak görülüp teşhir edilmiş ve peygamberin şahsiyetine saldırdığı kabul edilen bir romanın, yine de, dinin kurucusuyla ve adının yüceltilişiyle özdeşleşmesi tuhaf değil midir? Bu durum, edebiyat denen şeyin öznenin varlığını dinî hakikatin dışında işler kılmayı amaçlayan bir dolambaçtan ibaret olduğunu; öznenin de varlığını onu söz içinde kuran adlandırmaya borçlu olduğunu yeterince göstermektedir Yeter ki sözün kutsallığı kültü paylaşılan bir kurgu yapısı içinde hakikatin konumunu yükselttiğinde edebiyatın bizatihi kendisi de bir tür din olmasın!

Böylelikle Rüşdi olayı, yol açtığı şiddetin ve gezegen çapın-

17 Jacques Lacan, *Le Séminaire des Noms du Père* (1963); *Ornicar?*'ın eki olarak *Excommunication*'da bir bölümü yayımlandı, 1977, 8, 110-111.

daki gürültü patırtının ötesinde, köken sıkıntısını oluşturan şeyi de ortaya koyar: *İslâm'da hakikat, dil ve öznellik arasındaki ilişkilerin sarsılması*. Yalnızca geleneksel yapının çok büyük bir altüst oluş geçirdiği bir çağda değiliz; dahası kurucu metaforların özümlenir hale getirilişinde yeni dolambaçların ortaya çıkışına da tanık olmaktayız.

Bu altüst oluşun, bilimin öznesi tarafından değil de, edebiyatın öznesi tarafından açığa çıkarılması sıradan bir şey değildir. Rüşdi olayı öncesindeki yıllarda, çoğumuz, dinci güçlerle önemli bir çatışmanın meydana geleceğini düşünüyorduk. Ama bu çatışmanın daha ziyade felsefi ya da bilimsel söylemden kaynaklanacağını hayal ediyorduk. 1872 yılında arkeolog G. Smith'in Mezopotamya tabletlerini çözmesi ile Tevrat bizzat Tanrı'nın yazdığı en eski kitap olma ayrıcalığını kaybettiğinde[18] Aydınlanma'nın ve büyük tarihçilerin demistifikasyonlarının modeliydi aklımızdaki.

İslâm örneğinde şok, beklenmedik yerden, köken hakikatini hileymiş gibi sergileyen edebi kurgudan geldi. Bu durumda, bunun nedenini sormak gerekir. Yüzyılların hareketsizliğiyle kireçleşmiş İslâmî teoloji, sonunda, kökenin, anlamlı bir ifşaya direnen bir gerçek olduğuna inandırmış mıydı? Demek ki, en ufak hayalî esinti bile bu teolojinin, mahrem kusurunun aniden ortaya serildiğini görerek, kendini hakarete uğramış bir konuma yerleştirmesine yetmişti. Sözün kutsallığının merkezindeki bir rahatsızlık olasılığı yaratılış sırrının titreşen çekirdeği, bu teolojinin inanılırlığı üzerinde bir tehdit halini alır. *Şeytan Ayetleri* bölümü, gerçekten de, hakikatin ve hakikat vahyinin söylemi içinde sapkınlığın başlangıçtan beri yer aldığını göstermiyor mu? Ama peygamber, kutsallığın kesin biçimde verili olmadığına ve kötülüğe karşı bağışıklık taşımadığına şehadet ediyor olsa bile İslâm'ın kuruluşu, zaman içerisinde kendi hükümranlığını doğrunun ve iyinin, mutlak anlamda korunan hükümranlığı olarak inşa edebilmek için, bu çatlağı doldurmak istemiştir. Bu anlamda, Salman Rüşdi'nin

18 Bu olayı aktaran Jean Bottero, *Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986, s. 21.

Şeytan Ayetleri, İslâmî kuruluşun en can alıcı noktasında bastırılmış olanın, imkânsız dokunulmazın işaret edildiği ama dıştalandığı yerde geri dönüşüdür.[19]

Bununla birlikte, bu imkânsız dokunulmazlık'ın yazıyla geri geliyor olması, koşullar buna izin verdiği içindir. Kuşkusuz, Salman Rüşdi bastırılanın geri dönüşünü hızlandıran edimin yaratıcısıdır, ama başvurduğu edebiyat eylemi onun kişisel konumunu aşar. Edebiyatın bu eylemi, gelişimi içinde Nietzsche'nin ünlü cümlesinde belirttiği noktaya erişmiş olan modernitenin tarihsel sürecinden kaynaklanır: "Parmenides şöyle dedi: 'Olmayan düşünülemez'; biz diğer uçtayız ve şöyle diyoruz: 'Düşünülebilir olan şey elbette bir kurgu olmalıdır.'"[20] Eğer bizim modern halimiz, 'varlık, ancak kurgu olduğu için düşünülebilir' fikrine, inancına, ideolojisine varıyorsa, o zaman edebiyat, bu savı nihai sonuçlarına vardırmakla görevli deneyimdir ve daha uzun süre de böyle olacaktır.[21]

Tüm bu açıklamalar, Rüşdi olayı krizinin, İslâm'ın 14. yüzyıldan beri yeterince tanık olduğu türden bir kutsallığa hakaret sorunu olmayıp kökensel ortak olayları etkileyerek hakikat ile öznellik arasındaki ilişkiler rejimini altüst eden bir uygarlık dönüşümüne denk düştüğünü yeterince belirtmektedir. Salman Rüşdi hem bir edimin *eyleyenidir*, hem de herhangi bir kişinin bu edimi yaratma olasılığına yol açan tarihsel bir süreç

19 Peygamberin konumu ile İslâmî yapının konumu arasında önerdiğim ayrım, bu yapının inşasına Muhammed doğrudan doğruya katkıda bulunmuş olsa bile gereklidir. Kuran sözünü vahyeden insanın aynı zamanda İslâm'ın kurucusu olduğu, yani Hıristiyanlıkta hem İsa'nın hem de Aziz Pavlus'un dengi olduğu söylenebilir. Daha doğrusu, İslâm'ın peygamberinde İsevi bir ilk evre ile Pavlusçu bir ikinci evre vardır.

20 Bu konuda bkz. Philippe Lacoue-Labarthe'ın yorum ve açıklamaları, in *Le Sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979.

21 Guy Debord'un "gösteri toplumu" diye adlandırdığı şey, demek ki, onun savunduğu gibi, hakikatle ilişkinin çözülme nedeni değildir. Eğer çözülme varsa, bu daha ziyade, varlığın ve hakikatin *kurgusallaşmasından* kaynaklanır, genelleşmiş "göstericilik" de bunun sonucudur –yoksa, tersi değil. Ama hakikatin ve hakikat restorasyonunun metafizik anlayışı, Guy Debord'un metninde dolaştığı haliyle, bu yönde ilerlemeye imkân tanıyor mu? Guy Debord, *La Société du spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992.

tarafından *harekete geçirilmektedir.* Bu "eyleyen etken" ya da "edimlenen edici" konumu, masum suçluyu hatırlatmıyor değildir.

Bu analizden yola çıkarsak, çalışma tavrımız değişmiş olur:

> - *Edimde bulunan* taraf: Yazarın, yaşamının, özgürce ifade hakkının koşulsuz savunulması;[22] bu yoksa hiçbir entelektüel çalışmanın mümkün olamayacağına kuşku yoktur. Zaten, bir yazarın ölüme mahkûm edilmesi gibi basit bir olay, Müslüman dünyanın hemen hemen her yerinde ve özellikle Cezayir'de başka yazarları öldürmenin yolunu açmıştır.
>
> - *Tarihsel süreç* tarafı: Zorunluluk, sorunu yeniden açmayı gerektiriyor. Sorunu çözüme bağlamak için, dinsel metinlerin kurgu olduğuna karar vermek yeter mi? Eğer Salman Rüşdi bu metinlerin hakikatine inanmıyorsa, niçin bu hakikati ele almayı, tersine çevirmeyi ve dağıtımını önermek istedi? Bir hakikatin tersine çevrilmesi ve hakikat metninin öznel paylaşımı yine o hakikat, hatta hakikatin tamamlanması değil midir? Hakikat/kurgu karşıtlığı, metafiziğin diline ait değil midir? Yukarda aktardığımız Nietzsche cümlesini yorumlarken Philippe Lacoue-Labarthe'ın yazdığı tam da budur: "Ama kurgunun kendi kendine ayakta duran bir şey olmadığı, hakikate referans dışında kurgudan söz edilemeyeceği ve ileri sürülemeyeceği görülür. Nietzsche'nin özellikle *İnsanca, Fazla İnsanca*'dan beri sürekli yaptığı gibi kurguya başvurmak, yine de hakikat dilinden konuşmak, başka dil olmadığını itiraf etmektir."[23]

Dinin etkililiği üzerine

Freud'un, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, "*sanki* felsefesi" diye adlandırdığı şeyi nasıl alaya aldığı ve bunu teologların *credo*

---

22 Burada, Salman Rüşdi'nin ölüme mahkûm edilmesinin ertesinde 16 Şubat 1989 tarihli *Libération* gazetesinde yayımlanmış bir metindeki tavrıma göndermede bulunuyorum. Ayrıca krş. Nadia Tazi ve Eglal Herera'nın soruşturmasına Arap ve Müslüman yüz entelektüelin katılarak cevap verdiği kolektif kitap: *Pour Rushdie*, Paris, La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri, 1993.

23 *A.g.e.*, s. 14.

quia absurdum'una (İnanıyorum, çünkü saçma) yakın bulduğunu hatırlarız. Ona göre, dinsel doktrinleri basitçe kurgu diye kabul etmekle yetinemeyiz: "Bu doktrinlerin iç gücünü oluşturanın ne olduğunu, akıl yoluyla bilinmelerine bağlı olmayan etkilerini hangi koşullara borçlu olduklarını kendimize sormamız gerekir."[24] Ve, hayali oluşumlardaki arzu ve *etkililik (Wirklichkeit)* sorunsalı etrafında bu iç gücün bir açıklamasını önermek gerekir.

Freud'un varsayımı, dinlerin etkililiğinin kaynaklarından birinin yanılsama güçlerinde yattığı şeklindedir. Yanılsama, der, hata değildir; hezeyana yakın olsa da onun gibi yanlış değildir; gerçeklikle ille de çelişik olması, hatta gerçekleşemez olması gerekmez; bir çarpıtma da değildir. Yanılsama bir güçtür. Gerçeklik nezdindeki her türlü inanılırlık teyidini reddederek, kendinin gerçekleşmesini hedefleyen, çok eski bir arzuya bağlı bir güçtür. Bu gücün kökeni, herkesin yaşamının herhangi bir anında karşı karşıya geldiği terk edilmenin çocuksu üzüntüsünde ve ümitsizliği önlemek için göz kulak olan babaya atfedilen güçle kıyaslanabilir bir koruyucu kuvvet icat ederek bu üzüntüden korunma iradesinde yatar. Bu nedenle, yanılsama, geçmişteki gerçek bir tehdide denk düşerken, bu tehdidin enerjik inkârıdır; öyle ki yanılsama artık çürütülemez bir hal alır. Bu çocuksu korkunun üstesinden gelinmesini ve Schiller'in dizeleriyle, "düşman yaşamla karşılaşma"dan çıkışı zaman içinde sağlayacak tek şey, yanılsama bekçisinin salıverilmesi yönündeki ağır ilerleyen bir çalışmadır. Yanılsama, kökenini, geri dönüşünü önlemek istediği yaşanmış bir ümitsizlikte bulur.

Demek ki, Freud'un dinsiz inançları, dinsel yanılsamanın bir *gerçek* etrafında -çocuksu insan üzüntüsü gerçeği etrafında- oluştuğunu ve bu nedenle bunu inkâr eden ikincil rasyonelleştirmeden ziyade bu üzüntünün tarihsel hakikatine yakın olduğunu kabul etmesini engellemez. Yine de bu gerçek karşısında koruyucu bir işlevi yerine getiren, ümitsizliği ortadan

24 Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Œuvres complètes*, XVIII, s. 169.

kaldırmak isteyen dinsel temsil, hakikatin biçimini değiştirir ve dönüştürür. Başka deyişle, ne hata ne de gerçekliğin karşıtı, ne hakikat ne de hakikatin karşıtı olan Freudçu yanılsama kategorisi, *imkânsızı* hedefler. İkili anlamda: Bir yanda, insanın üzüntüsü telafisi imkânsız temel bir eksiklikten kaynaklandığından, bu üzüntüyü ortadan kaldırmak imkânsızdır; diğer yandan da, eksikliğin çözümünü vaat ettiği ve bu eksikliğin doruğuna Tanrı'yı oturttuğu ölçüde, dinsel cevap olarak, bu imkânsızlığa imkânsızlık yoluyla verilmiş bir cevaptır. Dolayısıyla, Freudçu yanılsama anlayışı sayesinde, *hakikat/kurgu* karşıtlığından çıkıyor ve yeni bir ilişkinin sorunsalına doğru ilerliyoruz: *imkânsız / imgeselin etkililiği*. Buna karşıtlık değil *ilişki* diyoruz. Dinsel oluşumların etkililiği, bu etkililiğin imkânsız etrafında yarattığı hayalî düzenlemeye, inancı sağlayan düzenlemeye bağlıdır.

Rüşdi olayından ve bu olayın ışığında *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ni yeniden okumadan çıkardığım derslerin ilki şudur: *Köken kurguları*, hakikat sorunu etrafında ortaya atılmaz ve bu soruna karşı değildir, bu kurguları *imkânsızlık* bakış açısıyla düşünmek gerekir. İslâm'da köken tahayyülü *imkânsızı* nasıl kabul eder, hangi kurgu yapıları etrafında *imkânsızın* hükümranlığını kabul eder, baba sorunuyla nasıl bir ilişki sürdürür? Böylelikle bu denemede sonucu bulunacak görev belirlenmiş oluyor. Benim İslâm'daki köken *dolambacım* burada olacak. Bu terimi tüm anlamlarıyla anlıyorum: uzaklaşmak ve uzaklaştırmak, yolu değiştirmek, tasarıyı değiştirmek, güç bir yol izlemek, vs.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Fesih

Köken kurguları sorununu imkânsızdan yola çıkarak ortaya koymak, aynı zamanda, sıkıntının ve sıkıntı nedenselliğinin algısını değiştirir. İleriki sayfalarda İslâmî ideolojiyi aydınlatmayı denerken, arka planda şu varsayım olacaktır: Bu ideolojinin, geçmişte olduğu gibi güvence altına almak için Kuran yasasına başvurarak restore etmek istediği şey, geleneksel sistemin karşısına modern dünyanın çıkardığı imkânsızlığın maskelenmesidir. Başka deyişle *köken sıkıntısı*, öncelikle, hakikat ile yasa (*hakikat* ve *şeriat*) arasındaki geleneksel dayanışmanın bozulmasının semptomudur; özne, dehşete düştüğü aşırı gerçek ve aşırı hazla başbaşa kalır, bu aşırılığı engelleyebilecek şeyi kendi hayalî ve sembolik antik evreninde bulamaz. Dinsel yanılsama kalkanını restore etme umuduyla *kökene başvuru* buradan kaynaklanır. Yine de, bu kalkan çağdaş tarihsel ve bilimsel dünyanın sınavı karşısında çatladığından, bu dünyaya ait yeni malzemeleri kullanarak kalkanı *tamir etmek, kaplamak* gerekir. Görüleceği gibi, İslâmî hareketlenme, iddia edildiği gibi dinin basitçe geri dönüşünün bir bileşeni değil, yeni bir ideolojik bileşimdir; daha doğrusu, İslâmî bileşim, din çözüldüğü için gün ışığına çıkar ve kendi hakikatini kurtarmak isteyen tavrıyla da bu çözülmeyi yoğunlaştırır.

Bu *kökene dönüş* fikrinin kaynağı nedir, İslâmî gelenekteki hangi *topos*'a bağlıdır, İslâmî ideolojinin iç mantığına ne şekilde dahil olmaktadır? Bu sorular, Rüşdi olayının peşinden, bizi İslâmî hareketlerin ortaya çıkışı ve söylemlerinin tarihsel düzenlenişi üzerine bir soruşturmaya yöneltir. Sonuç, kolektif bir taşkınlığın nasıl doğduğunu keşfetmeyi sağlar.

Geri dönüş ve yorumlama

Gelenekte *geri dönüş* kavramı, İslâmî hermenötiğin kalbidir; buna göre köken, ancak kendi temsil ediminde kaybolup, üstü örtüldükçe bulunan şeydir. Bu ilke, her yorumun genel işlevini oluşturur. Bu çerçeveyi ana hatlarıyla kısaca belirtelim. İki önemli kavram bu çerçeveyi kesin olarak belirtiyor:

- *Tefsir* kavramı; sözcük anlamıyla "açıklamak ve yorumlamak" demektir. *Tefsir*'in, açığa çıkarma anlamına gelen *tasfir*'in evirmecesi olduğunu belirtmek gerek. *Tefsir*'e denk düşen yorumlama bilimi, kavramın doğumunu, vahiy metninin anlamını takipçilerine kendi açıklamak zorunda kalan peygamber dönemine kadar götürür. Ardından, ileriki yüzyıllarda geleneksel yorumcuların kullanacağı ve özelliği, metnin harfine bağlı kalmak, ilk kuşak yorumcuların otoritesine başvurmak ve kişisel yorumdan vazgeçmek olan bir yöntemle düzenlenecektir. Kuran metnine açıklama getirebilen tüm geleneklerin yazar tarafından yan yana konduğu, kişisiz bir intihal olarak kendini gösterir. Yazar, ayet ayet, kelime kelime bu gelenekleri izler, kefiller zincirini belirtmeyi ihmal etmez ve kişisel görüşünü ancak ender olarak ve çok fazla ihtiyat göstererek ileri sürer.

- İkinci alan, *tevil* alanıdır. Kelime anlamıyla "ilk olana geri dönüş" anlamına gelen bu terim, sözün ötesine gitmek için şerh ve tefsirin sınırlarını aşmaya çalıştığından, *yorum* demektir. İbni Sina'dan bu yana mistisizmde ve felsefede gelişip yayılan *tevil*, önde gelen, aşikâr anlamın altında ezoterik bir anlam varsayarak kozmolojiye, antropolojiye ve Antikçağ te-

olojisine başvuran yaratıcı bir tinsel süreçtir. Bir yandan, içsel bir araştırma hareketini ve diğer yandan, kendinin bilgisi ile dış dünyanın kavranması birbirine kavuştukça açılan yeni ufukların ortaya serilmesini ilişkiye sokan bir ilerleme olarak görülen hermenötik bir işlem söz konusudur. Büyük mistik teozof İbni Arabî'de olduğu gibi alegorik yorumlama burada önemli bir rol oynar. Bu eserde, "Kurban Etme ve Yorumlama" (III, 3) altbaşlığında bunun bir örneğini inceleyeceğiz.

Filozof El Cürcani (14. yüzyıl) *Tevil*'in şu tanımını önermiştir: "Sözcüğün görünürdeki bir anlamdan varsayımsal bir anlama gönderilmesidir; tabii eğer varsayımsal anlam, tıpkı Tanrı'nın, "yaşayanı ölüden çekip çıkardığını" söylemesi gibi, Kitapla ve gelenekle uyum içindeyse bu mümkündür [...]."[1] Demek ki yorum, ölçüsünü (ya da ölçüsüzlüğünü) ölümden yola çıkarak doğurma ediminde bulan dildeki bir yer değiştirme işlemidir. İlk anlama, anlamın başlangıcı olarak ölümün yönlendirdiği bir anlama geri dönüşü yaratan şey, bu ilişkidir.[2] İslâm düşünürleri bu nedenle kökeni erişilmez olarak tanımlarlar, tıpkı *Lisân* adlı ansiklopedik sözlüğün yazarı İbn Mandhûr'un belirttiği gibi: "Bir şeyin kökenini belirlemek onu bilgi yoluyla öldürmektir, onun kökenini o zaman [öldüğünde - ç.n.] bilmektir."[3] Demek ki köken, şeyin ölümüdür. Başka deyişle, yorumlama, özün ölümle bağlantılandırılma işlemidir, dolayısıyla kurucu edimi, sonsuz anlamlılığı açarak, sonluluğu baskın çıkartmaktan ibarettir.

İslâmî ideolojiyle birlikte, bu işlemlerin uzağına düşeriz, çünkü bu ideolojinin gerçekleştirdiğini iddia ettiği şey, *kökene erişebilirliktir*; buyurmak istediği şey onun temsili değil, mevcudiyetidir.

---

1 Eşarıf el Cürcani *Kitâb atta'rifât*, Beyrut, Dar Al-kutub al-'ilmyya, 1988, s. 50-51.

2 Varoluş döngüsü üzerine aşağıdaki Kuran bölümü bunu açıkça ifade eder: "Oysa ölü iken sizi O diriltti; sonra sizi yine övdürecek, yine diriltecektir ve sonra O'na döndürüleceksiniz." (S. II, 27 [Türkçesinde 28 - ç.n.]).

3 Arapça cümle şöyledir: "'asala 'aşşi'a: katalahu 'ilman fa 'arafa aslahu." İbn Mandûr, *Lisân Al'arb*, Dar Lisân Al-'arab yayınevi, Beyrut, tarih yok, c. I, s. 68-69. Hachem Foda, "şeyi bilgi yoluyla öldürmek"in, metaforik olarak onu içiğini cicığini çıkarana dek incelemek anlamına gelen bir deyim olduğunu belirtir. "Şeyi öldürmek"in kelime anlamıyla şeyin ölümü demek olduğu da açıktır.

Geri dönüş, teori ve taşkınlık

Gerçekten de, İslâmî hareketin tarihi, siyasetbilim söyleminin, sanki ikincil bir öğeymiş gibi, üzerinde durmadan, geçerken değindiği bir olguyu gösterir bize. Geçen yüzyılın başında hem Mısır'da (Hassan Al-Benna, 1906-1949), hem de Afganistan'da (Ebû Alâ Mewdûdî, tarafından 1903-1976) İslâmcılığın teorik temelleri atıldığında meydana gelen ve bizim *kökenin feshi*[4] olarak adlandırdığımız, yepyeni bir olaydır bu. Mısırlı Seyyid Kutub bu temelleri tekrar ele almış ve bunları merkezî düşüncesi, Müslümanların cahiliye devrine, yani İslâmî kuruluşu önceleyen döneme ya da köken-öncesine geri dönmüş oldukları fikri olan bir doktrin haline getirmiştir.

Seyyid Kutub, bu şaşırtıcı sonuca şu akıl yürütme sonucu varır: Öncelikle İslâm ile İslâmî toplumlar arasında mantıksal bir ayrım yapar, ardından bu toplumların, modern devleti ve buna denk düşen -Batı icadı- hukuku benimsediklerinden dolayı, İslâmî yasa (*şeriat*) tarafından yönetilmediklerini saptar. Dolayısıyla, görünüşün tersine, bu toplumlar Müslüman değildir. İslâm bir anlamda bunlardan geri çekilmiştir, daha doğrusu bu toplumlar İslâm'ı inkâr etmişlerdir. Bu durumda, "bu toplumların durumu nedir?" sorusunun cevabı basittir: Barbarlığa ve tanrı yasasının bilinmediği döneme, yani *İslâm-öncesine*[5] gerilemişlerdir. Kısacası, tersi yönde evrim geçirmişler ve zaman duvarını geçerek başlangıcın berisine düşmüşlerdir.

---

4 Takip eden açıklamalar, Uluslararası Freudçular Derneği'nin inisiyatifiyle Cordoba'da 1992 yılında gerçekleşen buluşmanın ardından kurulmuş olan Cordoba Grubu'nun bir sunumu sırasında belirtilebilmiştir. O günden günümüze, bu zorlu yıllar boyunca, tektanrıcı üç dinin metinleri etrafında Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve laikler arasında ortak bir çalışma gerçekleştirildi, önemli tartışma ve toplantılar yapıldı. Toplantılara dışardan katılan üye olarak, bu yerin benim için taşıdığı önemi tüm katılanları anarak belirtmek isterim. Özellikle Denise Sainte Far Garnot ve Pierre-Christophe Cathelineau'nun grubu var etmek için gösterdikleri çabalardan dolayı adlarını anmak isterim.

5 Bu tezin özellikle ifade edildiği eser: Seyyid Kutub, *Fî dhilâl al-qur'ân*, Dar Achurûq, Beyrut, 1968. Bu konuda Fransızca olarak bkz. Olivier Carré, *Mystique et politique. Lectures révolutionnaires du Coran par Sayyid Qutb*, Paris, Presses de la FNSP/Editions du Cerf, 1984.

Gerekli eylem, bu öncüllerden çıkarılır: *Sözde* Müslümanları "yeniden-Müslümanlaştırmak" gerekmektedir. Sonuç olarak İslâmî hareketler, Müslümanları kökenden "yeniden geçirerek" *köken-öncesi*'nden çıkarmayı kendilerine amaç edinirler. *Emirlerin*, Müslüman kadın ve erkeklere, "Bugün [tarih] emir [falancanın] eliyle İslâm dinine girdim,"[6] şeklinde kaleme alınmış belgeler imzalatarak yaptıkları şey budur. Müslümanları bir çırpıda *köken dışına* yerleştiren ve Shakespeare'in *Hamlet*'teki, "*The time is out of joint*" ifadesine sözcüğü sözcüğüne uygun düşen bu teori, ayrıca, Cezayir'de olduğu gibi, gerileme argümanını -"onlar, ölümleri İslâm'a hizmet eden dönekler, daha kötüsü Müslüman taklitleridir"- tekrarlayarak, şiddete dayalı aşırı grupların hayasızca cinayet ve katliamlarına da izin vermektedir. Dahası, bu kişilerin öldürülmesi onları *köken-öncesine* gerilemiş olma ve "sözde Müslüman" olma günahlarından bağışlar. Böylece katliamcılar, öldürmek amacıyla kurbanlarının üzerine eğilirken, onlara kurtuluş müjdesi verir ve işleyecekleri cinayet için onlardan bağış talep ederler.

Müslümanları "yeniden-Müslümanlaştıran" bu Emirlerin tavrı, kolektif köken anına sarılma, yaşamdan ve bedenden öşür alarak ölümü emretmenin tadını çıkardıkları başlangıçların kapısının önünde durma tavrı değilse nedir? Bunun, fanatik duruşun, bu duruşun yarattığı kitlesel taşkınlığın ve hatta terörün kaynağına dair köklü bir tanım olduğu söylenebilir. Bir anlamda bu tanım *politik ensestlik* denebilecek bir ensest biçimi gerçekleştiriyor: Tatmin olmuş topluluğu kaynaşmış kökenin bütüncül ve yoğunlaşmış varlığına inanç. Bu nedenle, İslâmî ideoloji örneğinde, yalnızca kaynaktan uzaklaşmayı ifade ederek metafor ve yorumlama hedefine mahsus bir deyim olan, "...*e geri dönüş*" söz konusu değildir; ama *yorum ortadan kaldırıldığı* ölçüde mümkün olan *kökene ölçüsüzce başvuru* vardır.

Metaforun köksüzleştirilmesi ve yorumun yıkımı süreçleri uygarlık içinde sürekli olarak işlemekteyse, neden bunlar, teori

6 Bu tür belgelere doğrudan eriştik.

olarak inşa edilmiş bir taşkınlık içerisinden örgütlenmiş bir kitle psikopatolojisi biçimini alıyorlar? Bu sorunun cevabı elbette basit olamaz. Ne var ki, İslâmî ideolojiyle ilgili toplumsal ve politik bilimler söyleminde, bunu alttan alta destekleyen edim -yani *kökenin feshi*- düşünülmemiştir. Hem teorik hazırlık sürecine hem de aşırılığına uygun düşen "geri dönüş" nosyonuna bağlı temel mekanizmanın durumu da böyledir. Bir yandan, yorum içinde "geri dönüş"ün, geçmişle bir ilişki keşfine giriştiği kuşkusuz söylenebilir; bu ilişki, ancak bir metaforun metaforu yoluyla kökene ulaşma iddiasındaki bir ilişkidir; oysa ki abese varmış "geri dönüş", kendini zaman akışının tersine çevrilmesi olarak sunar, bu tersine çevrilme sonunda metaforun kökensel biçimin berisine çekildiği bir içeri kıvrılmaya varır. Burada "geri dönüş" bir çekiliş değildir; hayalî işlevin çözüldüğü, kökeni, bir beden, kolektif bir organ, dipsiz bir politik içsıkıntısına açılan ağız gibi görünür kılan, şekilsizleşmeye doğru giden bir büzülmedir. Yönelimini yitirmiş bir grup ya da bir topluluk, böylece, ortaklığın tinsel yetisini yitirerek gerileyebilir. Kolektif aşırılık, bu gruba, bir anlamda sembolik yorumlamadan kurtulan ilkel bir beden verir; sanki düpedüz bedenlerin ilksel şeyinin, birbirlerine eklenmiş bedenlerin fiziksel duyumlarına sahip olmak için zorunlu bir ihtiyaç varmış gibi. İslâmcılar'ın bu görüngünün çeşitli tezahürlerini bizzat kendi üzerlerinde herkesçe görünür kılmalarının ve iz bırakıcı bir tarz üstünden ortak kökenin organik yeniden doğuşuna tanıklık etmelerinin nedeni budur. Geriye, bu tür durumlara yol açan tarihsel ve yapısal koşulları düşünmek kalıyor.

Kökenin feshi, 8 Ağustos 1164'te Alamut'ta olup bitenle karşılaştırılabilir; o gün İsmailî Şiileri'nin büyük şeyhi, Yasa'nın yürürlükten kaldırıldığını ilan etti. Christian Jambet'nin *Alamut'un Büyük Dirilişi*[7] adlı kitabında mükemmel biçimde açıkladığı bu olay, çağdaş İslâmî teoride meydana gelenle aynı mahiyette midir? İran dağlarının doruğunda bir şeyhin İslâm'ın pozitif yasasına son vererek müritlerine içsel ve tinsel dinin

7 Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, Paris, Verdier, 1990.

başlangıcını ilan ettiği bir kalede ikamet eden bir mezhebin dört elle sarıldığı şey, İslâmî ideolojide bu kadar büyük ölçekte yaşanan şeyle kıyaslanabilir mi?

Bu iki buyruktu, ikisinde de ortak olan yürürlükten kaldırıcı görünümüne rağmen, aslında tamamen karşıt öncüllere dayanır. Çünkü, Şii mezhebi örneğinde, beklenti ufku artık Yasa'ya yer olmayan bir geleceğe yerleştirildiğinden, mesihçe bir vaat söz konusudur -çünkü içsel olarak kendini gerçekleştirmiş insan dışarıyla çatışma halinde olamaz; buna karşılık, İslâmî hareketle ve bu hareketin, kökenin mükemmelliğine duyduğu inançla birlikte, ütopik bir gelecek zaman yoktur, herhangi birinin gelip ortaya çıkacağı bir ufuk yoktur, çünkü olabilecek şeylerin en iyisi olmuştur zaten, yüce zafer zaten gerçekleşmiştir. Mümkün olan her şey, belirgin bir geçmişin içinde verilmiştir; oluş, bu geçmişi yalnızca parçalayabilir. Yeryüzünden gölgeyi tümüyle silen Yasa Güneşi, vahyedildiğinden beri doruk noktasında durmaktadır. Bundan böyle, Nihai Yargı'yı beklerken olası tek duruş melankolidir; tabii eğer teröre iyice gömülünmezse... İslâmî hareket daha ziyade mesihçiliğin tersine dönmesidir, dönemden ümitsizlik olarak mesihçilik-karşıtıdır.

Burada bir başka soru önümüze çıkmaktadır: İslâmî sistemde, bu sistemin kökensel oluşumunda, altın çağı ve selameti başlangıca yerleştiren bir ideolojinin ortaya çıkışını en azından kısmen açıklayacak türde mesihçilik-karşıtı temel öğeler var mıdır?

İlk bakışta buna olumlu yanıt verilebilir. Gerçekten de, kurucusunun İslâm'ı, başından itibaren Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın lafzına ihanet ederek dönüştürdükleri *İbrahim'in ilk dinine geri dönüş* olarak vaaz ettiğini hatırlayalım; Böylece, babanın oğlunu kurban etmekten vazgeçmesi edimi etrafında evrensel bir tektanrıcı uzlaşmaya çağırır. Muhammed'in kendini peygamberlerin mührü olarak, yani Adem'le başlayan bir zincirin son halkası olarak duyurması da buna eklenir. Demek ki, kökene dönüşe, tektanrıcı tarihin kapanışı eşlik eder. İslâm kendini başlangıcı tekrarlayan son olarak, kökeni sonsuzlaştıran başlangıç olarak sunar. Zincirin bu şekilde kapanması mesihçiliği imkânsız kılar.

Diğer yandan, İsa'nın çarmıha gerilmediğini, ölmediğini, Tanrı'nın huzurunda canlı durduğunu ve adaletin ve barışın nihai egemenliğini inşa etmek için yeryüzüne geri dönüşü beklediğini ileri süren İslâm, aynı zamanda, dünyanın sonuna İsevi bir anlam verecek kadar mesihçiliği de mümkün kılmaktadır, İsa'cı ama elbette Hıristiyan değildir.

Demek ki İslâm'da mesihçilik hem mümkün hem de değildir. Bu bakış açısıyla, bu uygarlığın içindeki krizlerin tarihi, mesihçilik ile mesihçilik-karşıtlığı arasında bir salınım ya da uzlaşmaz bir mücadele olarak okunabilir. Bu karşıtlığın İslâmî düşüncenin çok sayıda şemasını belirliyor olması da mümkündür. Benim formüle ettiğim -ama burada hiçbir şekilde kanıtlayamayacağım- varsayım, *Sufizmin* kendini hiperbolik bir çözüm olarak sunduğudur; melankoli ile ümidin, sonlu ile sonsuzun, insan öznesini "ölümsüz ölümlü" olarak, "tamamlanmamış tamamlanmış" olarak düşünme olanağı sağladığı özel kişisel deneyim içinde, bu karşıtlar, bu çözümde bir araya gelmiş olur. Bu denemede birkaç örneğini vereceğimiz, İbn-i Arabî'nin *farklılaşmamış yapı [imaginal]* teorisi[8] sayesinde, psişik ve tinsel bir hazırlık abidesiyle bu varsayım doruk noktasına ulaşır.

Bununla birlikte İslâmî geleneği bir uçtan diğerine kateden ayrım çizgileri, kırılma yerlerini, hatta felaketlerinin bazı sözdizimsel önermelerini belirtiyor olsa da, yine de şimdiki sarsıntının boyutunu açıklamayı ya da anlamayı sağlamaz.

---

8 Kimi zaman Jung tarafına çekerek de olsa, bu teorinin kapsamını Fransızca'da göstermiş olduğu için Henry Corbin'e teşekkür borçluyuz: özellikle *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Flammarion, 1958. Jacques Lacan bu kitabı *L'Éthique de la psychanalyse* üzerine seminerinde, saray aşkı konusunda anar (Kitap VII, 1959-1960), çünkü İbni Arabî'nin teorisi aynı zamanda farklılaşmamış yapı dünyasında Öteki'nin yüzüne dönük aşk teorisidir de. Jacques Lacan'ın İbni Arabî'ye geri döndüğü bir başka vesile de, 1960'ta, Saint-Louis Fakültesi'nde J.-P. Gilson'un daveti üzerine verdiği bir konferanstır. Jacques Lacan, bize aktarmış olduğu daktilo edilmiş el yazmasında, İbni Rüşd ile İbni Arabî'nin Endülüs'te karşılaşma ve diyalog dönemini anmaktadır ve psikanalist olarak tavrının filozoftan çok İbni Arabî'den yana olduğunu ileri sürmektedir. *Cahiers du Collège de Médecine*, 12, 1966, s. 459.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Çürümekte Olan Bir Beden

Bizim varsayımımıza göre, gelenekteki hakikat ile Yasa arasındaki dayanışmanın modern bozulmasının sonucu olan, gerçek ve hazzın aşırılığı karşısında öznenin maruz kaldığı şey, ancak kendi şaşkınlıklarını ve öfkelerini dile getirenleri, özellikle *yasağın yoldan çıkması* yüzünden dinin çözülmesinin yaralarını bedenlerinde taşıyanları dinlemeksizin nasıl ölçülebilir? Arap dünyasında yüz binlerce basılarak dağıtılan bir metinde dile gelen bir kadının protesto çığlığının üzerinde duracağız. Bu metin, çok ucuz ve kolay erişilebilir oluşu sayesinde İslâmî ideolojinin kitleler nezdinde yayılmasına fazlasıyla katkıda bulunan bir literatürün parçasıdır. Yazarının kadın olması, sorunun özünü elbette etkilemektedir, çünkü bu gelenekte kadın bedeni, neredeyse tümüyle, hakikati ve Yasa'yı altüst eden güce bağlıdır.[1] Yasağın özü olarak çarşaf buradan kaynaklanır. Bu tanıklıkta bizi özellikle ilgilendiren şey, kültürdeki krizi bir fikir ya da temsil sorunu olarak değil, psikanalizin -"temsiliyet" [*représentance*]- diliyle söyleyebileceğimiz şekilde, yani bedensel olanla ilişkisi dolayısıyla dayatılmış olan psişik çalışmanın

1 Krş. "Çarşaf" başlıklı alt-bölüm.

bir işlevine temas etmesi anlamında ortaya koyuyor olmasıdır. Bu bakış açısında itkisel ekonomiden ayrılamaz olan uygarlığın bir kazanımı yoktur.

Acının çarşafı

"Teşhir" diye tercüme edebileceğimiz Nimet Sıtkı'nın *'at-Tabrruj*[2] adlı kitabı, dosdoğru hedefe giden, Kuran'daki bir kavramı ele almaktadır: Kadının gösterişli giysilerle kendini göstermesini küçümseyen bir terimdir bu. Özellikle, belirgin bir biçimde kendini öne çıkararak ötekinin bakışına meydan okuma, kendini fazlasıyla gösterme ve görünme eylemini yananlam olarak belirtir;[3] bu da fallik müstehcenlik alanına çağrı yapar. Göstermenin aşırılığını, kuraldışı, hatta dehşet verici karakterini belirten *inanılmazlaşma, canavarlaşma [monstration]* sözcüğüyle tüm bu anlamlar dile getirilebilir.

Burada, en temel kozları bakımından yeterince anlamlı olan, kitabın giriş bölümünden bazı alıntılarla yetineceğiz. Kitap, aşağılayıcı ve uyarıcı bir üslupla başlıyor:

> "Mısırlı kadının, sokaklarda, kamusal yerlerde ve plajlarda vücudunu ve kadınlığını utanç verici biçimde sergileyerek düştüğü aşağılanma ve boyun eğme düzeyi karşısında çok büyük ıstıraplar çektim. Toplumumuzun, erkekler ve kadınlar dahil, bu çözülme karşısında gözlerini yumduğunu, hatta bunu kabul ettiğini, kutladığını ve bundan zevk aldığını gördüm; bu durumun, onları, yollarını şaşırmaya ve Tanrı'ya ve kitabına karşı sadakatsizliğin uçurumuna sürüklediğinin farkında bile değillerdi. Bunun ardında, bu toplumu yok edecek bir felaket gelecektir. Ancak kötülüğü men etmiş, yasaklamış olanlar ve bilinçsiz olanları sürüklendikleri düşüşten haberdar edenler kurtulacaktır."

Ardından yazar, kötülüğü teşhir etmeye yönelten teolojik teşviğe dayanarak ve yasağın genelleşmiş çöküşü karşısında

2 Nimet Sıtkı, *at-tabrruj*, Éditions Bouslama, Tunus, 1985, s. 53.

3 *Burj, baraja* fiilinden türetilmiş addır, dolaşma, tur atma anlamına gelir.

kendi içinde hissettiği şaşkınlığı açıklayarak söyleminin meşruiyetini doğrulamaktadır. Bu iki argümanın kesiştiği noktada, hakarete uğramış bir *ortak beden* takıntısı belirmektedir. Böylece Nimet Sıtkı asıl hedefini ortaya koymaktadır:

> "Hayır, beyler! Bu irinli yarayı bisturiyle oymalıyız, içindeki cevheti akıtmak ve temizlemek için yarayı yakmak amacıyla gerektiğinde zor kullanmalıyız [...]. Kolera salgını sizin aranızda yayılırken hâlâ nasıl susabiliyorsunuz? Hastalığın kurbanları çoğaldı, bulaşıcılığı yayıldı, çevrenizde canlı cesetler dizi dizi sıralanıyor, siz hiçbir şeyden çekinmez misiniz?"

Demek ki ortak bedene enfeksiyon bulaşmıştır, hastadır, ceset gibidir bu beden, *bağışıklığını* ve aynı zamanda da saygınlığını yitirmiştir. Bununla birlikte, bu söylemin özgül becerisi, yalnızca talan edilmiş bir *politik beden*'in gösterilmesine bağlı değildir, öznenin kendi bedenindeki talanı gösterecek olmasına da bağlıdır. Çürümekte olan bir bedende Tanrı'nın tezahürüne herkes adına tanık olmak amacıyla ayağa kalkan bir kurbanın sözüdür bu:

> "Çevremde yayılan bu salgından beni Allah iyileştirdi, vücudumdaki acı verici hastalığa deva buldu, sağlığımı ve sıhhatimi ruhuma geri verdi [...].
>
> "Bir dişimin çekilmesinin ardından, tam bir ay boyunca beni uykunun ve yiyeceğin zevkinden mahrum bırakmış olan kesintisiz acılardan dolayı ıstırap çektim, çünkü acının saldırıları ne gündüz kesildi ne gece.
>
> "Tümör öyle büyüdü ki, neredeyse yanağım patlayacaktı; boynumu, başımı sardı, gözüm kapandı. Doktorlar ve cerrahlar şaşkınlık içindeydi, tıp güçsüz kaldı, tedavi bulmakta güçlük çektiler, iyileşme umudu hiç yoktu.
>
> "Ama işte gönlü yüce Allah'ın eli hastalığı ve acıyı sildi, yarayı sessiz sedasız ortadan kaldırdı ve tümörü kovdu. Bu şaşkınlık verici sürpriz karşısında doktorların ağzı açık kaldı. Alçakgönüllülükle dediler ki: Tanrı gerçekten de güçlü ve gönlü yüce, toza dönmüş kuru kemikleri bile canlandırır o."

Yasağın politik bedeninin dinî gücü, iman yaratma gücü, tanrısal sıkıntının ve bağışlanmasının canlı tanıklığı kendi içinde yaratılsın diye kendini sunan öznenin bedeninde yatıyor. Ne demektedir özne? Bedenim üzerine yemin ederim ki Tanrı orda; ten -tenle kaynaşmış ve yoğun bir halde- ten içindeyken, bedenim bedenimde değil. Beden yaralı, açık, bulaşmış olan kötülük parçalamış onu. Beden, *bağışıkken* zarar görmüş olduğundan, daha sonra da, şifayı ve selameti üzerine çekerek, sağlığı ve kutsallığı üzerine çekerek kurtulacaktır. Ama yazar burda, Jacques Derrida'nın belirttiği gibi[4] bağışıklığın çöküşü ve *sağ salim kurtulmuş olan*'ın geri dönüşü deneyimi anlamına gelen dinsel deneyimin bu özüne tanıklık etmekle yetinmiyor. Onun hedefi, başkalarına hitap ederek, daha radikal ve daha kesin bir başka anlamı ortaya çıkarmaktır:

> "Hastalığım sırasında bir hanım ziyaretime geldi ve bana kibarca şöyle dedi: Sen ki ibadetini yerine getiren; Tanrı'nın evine hac ziyaretine giden mümin bir kadınsın, sen bu eziyeti hak etmiyorsun. Tanrı'nın seni bu ıstıraplarla cezalandırması için ne günah işledin? Ben uluyarak cevap verdim: Böyle söyleme, Tanrı insanlara asla eziyet etmez, haksız olan insanlardır... Ben suçluyum, bu cezayı hak ediyorum. Dahası, hastalık ve acıyla Tanrı'nın cezalandırdığı bu ağız, dudaklarına ruj sürüyordu, kötülüğü yasaklamıyordu, iyiliği öğütlemiyordu. İyice şişmiş bu yüz pudralarla güzelleşiyordu; yatağa çivilenmiş bu beden zarif giysilerle süsleniyordu. Ve, ateşler içinde kavrulan bu acılı baş, Tanrı'nın emrettiği gibi çarşafın ardına saklanmıyordu, şimdi ise onu tümüyle bir çarşaf gibi saran tıbbi bandajla kaplı. Ben utancın örtüsüyle çarşaflanmadığımdan Tanrı beni acının çarşafıyla örttü. Ağzımı ve yüzümü boyalarla ve pomatlarla kapladım, Tanrı eziyet ve aşağılamayla tokatladı."

Yasak yolundan sapma ve politik bedeninin çözülmesinin nihai anlamı böyle aydınlanıyor: Suçluluğun -dolayısıyla kurban olma borcunun- artışı ve arzusunu eziyet çektirerek ifade eden

4 Jacques Derrida, "Foi et savoir", *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, s. 9-86.

intikamcı Tanrı'nın ortaya çıkışı bu. İslâmcı vaızda olduğu gibi bu metin de, *Karanlık Tanrı*'ya ilişkin en iç karartıcı figürün egemenliğini ilan etmeyi hedeflemektedir.[5] Bu hem dinin çözülmesinin bir sonucudur hem de bu metnin son sözünde dile getirilen bir eylem dolayısıyla dini restore etmeye çalışır: "*Canilerden intikamımızı alacağız.*"

Yine de Karanlık Tanrı'nın hükümranlığının bu şekilde ilanına, toplumun çağdaş dönüşümünün sarstığı düzeni, temsil ile itki arasındaki dinsel düzeni düzenleme iradesi eşlik eder - hatta bu hükümranlığın tüm varlık nedeni buradadır. "Acı çarşafı" deyimi bunu açıkça ifade ediyor: Ahlaki buyruk düzeyinde hiçe sayılmış olan şey, bedenin çektiği ıstırapla geri döner. Beden daima ruhun borçlarını öder.

Borç

İslâm'da *kutsal* ile *yasak*'ın aynı terimle belirtildiğini saptayalım: Arapça *harâm* terimi. Bu terim, "*h.r.m.*" kökünün bir biçimidir ve utanç, ev, eş anlamına gelen *harîm* de bu köktendir; Avrupa dillerindeki *harem* de buradan türer. Saygınlık (*hurma*), çarşaf (*hirâm*), tabu (*mahrem*), yoksun bırakılmış, saygıdeğer, saygın (*mahrûm*) terimleri de buradan kaynaklanır. İbni Mandhûr, *Lisân* adlı ansiklopedik sözlüğünde (13. yüzyıl), "*dokunulması yasak olan*" tanımını önererek bu ad çekimlerinin yönünü tek bir cümlede toplar.[6]

Dinde bunun *dokunulmaz*'dan geldiği bundan daha iyi söylenemez. En azından üç anlam bu durumu ifade etmektedir: Bir yanda, dokunulmaz olan vardır, ki bu temasa girilmemesi

---

5 Jacques Lacan şöyle yazmaktadır: "[...] Kurban etme, arzularımızın nesnesi içinde, burada *Karanlık Tanrı* adını verdiğim bu Öteki'nin arzusunun varlığına tanıklık etmeyi deniyor olmamız anlamına gelir," *Les Quatres Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, s. 247. *Karanlık Tanrı*, Thomas Römer'in hatırlattığı gibi (*Dieu obscur*, Labor ve Fides, 1998) İncil yorumlama geleneğinde eski bir sorundur.

6 İbn Mandhûr, *Lisân Al-'arb* (13. yüzyıl), Dar Lisân Al-'arab éditeur, Beyrut, tarih yok, c. 1, s. 165.

gereken bir bedenin hissedilir boyutunu hedefler. Bu, tabudur. Diğer yanda, *İslâm* sözcüğünün anlamlarından birine denk düşen *zarara uğramamış* anlamında dokunulmaz/dokunulmamış olan vardır. Bu terim, gerçekten de, "tehlikeden kaçmak", "sağlıklı ve sıhhatli olmak" anlamındaki "*s.l.m.*" kökünden gelir. Demek ki "İslâm" sözcüğü, tehlikeli yolculuklardan sonra *varlığın zarar görmemiş* halini adlandırır. Böylece dokunulmaz, bağışıklıktan yararlanmış olanı belirtir. Dokunulmazlık nosyonu, Freud'un *Totem ve Tabu*'da[7] ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde[8] dinsel temsillerin psişik kaynaklarıyla ilgili olarak ortaya çıkardığı şeyle birleşir. Öznenin yaşamsal üzüntüsü ve düşman dünyanın özne üzerinde hissedilen tehdit karşısında, bu tehdit ister dünyaya yansıtılmış olsun ister dünyadan kaynaklansın, din, koruyucu yanılsamanın kalkanını sunar; ama dokunulmaz olanın üçüncü büyük boyutunun belirttiği bir karşıtı da vardır bunun: Tözsel beden yerine metaforik bir beden koyarak *soyut* kılınmış olandır bu. Başka deyişle bu, hissedilir olanın yerine ancak akıl yoluyla kavranabilir olanın konulmasını içerir. Dokunulmaz nosyonunun bu veçheleri, bir temizliğin, bedensel bir arınmanın, *tensel bir geri çekilmenin* genel gerekliliği içinde bir araya gelir. Nimet Sıtkı'nın aşırı bir biçimde de olsa tanık olduğu şey budur.

Bu ister basit bir mesafe koyma biçiminde, isterse de çarşafa bürünme ya da -daha radikal olarak- kesip atma (sünnet, hacamat etme, kurban) biçiminde olsun, *tensel geri çekilme* din kalkanına inandırıcılığını veren şeydir. Damgalanmış, kafatası delinen,[9] açılan bir bedenin gerçeğinden özetle aralanan ve kurtarıcı bir yıkımla kasılmış vücut yoluyla yanılsama kendi alacağını geri alır. Bu bedel karşılığında beden, meşru olarak var olmayı ve -imtinadan dolayı bütünsel olamayan- hazzın yasallığını hak eder. Ama koruyucu yanılsamanın inşa mekanizması, bedendeki gerçek bir kayıpla birleşme içinde duruyor

7 S. Freud, *Totem et Tabou* (1912), *Œuvres complètes*, c. XI, Paris, PUF, 1998.

8 *A.g.e.*

9 Krş. bu konuda: Pierre Ginésy, "Trépan" ve bu metne benim cevabım; her ikisi de *Césure*, no 13, Paris, 1998, s. 10-39'da yayımlandı.

ise de bütün hesabı kapatan, bir çırpıda her şeyi düzenleyen bir kaybın olmadığı da açıktır. Bu kayıp, -bir defada kayıp- ölümdür. Dolayısıyla, tüm sorun kaybedilmiş olanı, tekrar kaybedilecek olarak sonsuza dek sürdürmektir. Kaybı sürdürmek; işte öznenin zarar görmezliğine inancı ya da bağışıklık yanılgısını yaratan budur. Özne hâlâ kaybedecek bir şeyi olduğuna inandığı ölçüde, korunduğu izlenimi de artar! Bağışıklık, bedel ödeyebilme kapasitesidir.

Dünyadaki dinlerin en önemli kavramlarından birini oluşturan *Borç*'un genel temeli budur. Latin Hıristiyanlık geleneğinin *religio* olarak adlandırdığı şey, İslâm'da -Hint dinlerinde olduğu gibi- "Borç" (*dîn*) adını alır.[10] *Borç*, imtina mecburiyeti getirir, ama, tersine, imtina yoksa borç da yoktur. Şöyle denebilir: Başlangıçta, imtina vardır. Böyle bir önerme, Her Şeye Kadir ve Tek Olan başlamamış olsaydı hiçbir şey olmazdı anlamında anlaşılmalıdır. Yahudilik geleneği, kendi yaratısına yer bırakmak için geri çekilen bir Tanrı fikriyle zaten bunu belirtir. Edimi bir özsınırlama, kendini feda etme, yokluk sınavı gerektiren yaratıcı karşısındaki borcun kapanmazlığı buradan kaynaklanır. Çocuk Muhammed'in yüreğindeki tensel imtina ve açılma (*fath*) olayı dikkate alındığında, Kuran lafzının çocuk narsisizminden alınan pay üzerinde temelleneceğinin öngörülmesi yeterince anlaşılır olur. Dolayısıyla okuma, borcun kabulünden kaynaklanır. Genel olarak Müslüman mistikler, Tanrı'nın "Ben gizli bir hazineydim ve tanınmak istiyordum. Bunun üzerine, yaratıkları yarattım ki beni tanısınlar," dediği *hadis*'i (peygamber kelâmı) yorulmak bilmeden yorumladılar. Bu durumda her yaratık Tanrı'nın aynası konumundadır,[11] tanınmak için hissettiği yokluğun sonucudur. Her varolan, onun imgesini taşıyan dışsallığı yaratmak için tanrısal imtinaya tanıklık eden bir yansıdır. Tanrı'nın tanınma tutkusunu,

10 Hint dinlerinde *borç* olan insanın kendisidir. Krş. Charles Malamoud, "Psychanalyse et sciences des religions", *L'Apport freudien*, Paris, Bordas, 1993, s. 587-591.

11 Jean-Michel Hirt, *Le Miroir du prophète*'de (Grasset, Paris, 1993) Kuran'ın mümin için ayna paradigmasına nasıl bağlı olduğunu göstermeyi denedi. Bu yorum özneyi Kuran'ın ve Tanrı'nın aynası yapan geleneğin tersidir.

merhamet duyan bir özneyi öteki'nde bulmayı arzulayan sonsuz bir hüzün *pathos*'una gönderme yaptırtan şey bu yapıdır. Bu anlamda, her öznenin (Kul'un) Tanrı karşısında bir tanıma/minnet borcu *vardır*, her özne bu borcun *kendisidir*, çünkü tanımak, karşısında hüzünle iç çektiğimiz varlığı kabul etmekle eşanlamlıdır. Burada, Nimet Sıtkı'nın Karanlık Tanrı'sından çok, İbni Arabî'nin Yüce Tanrı'sına yakınız.[12] Bu sorunsalı açıklayabilmemiz için, hem bir borç *olan* hem de borcu *olan* bir vücut yapısını düşünmemiz gerekir. Çünkü, özne için, basitçe sahip olunan ya da yalnızca varlık düzeyinden kaynaklanan borç yoktur. Birinden diğerine sürekli olarak geçilir, aşırılık ve taşkınlık vardır, biri diğerine boşalır.

Tanıma borcunda olduğu gibi, töz borcunda da, eğer geri çekilme kadir-i mutlakı zorlarsa, kendi içinde ve zevkin kendini yitirdiği ve *sevinç* haline geldiği dile doğru bir boşluktan geçiş yoluyla dolayımlandığı öteki ile kendi arasında bir mesafe de eşzamanlı olarak yaratılmış olur. Bu model sermayeyi de kapsar. Her öznenin kendi mallarından ayırması gereken aşar, sermayeyi azalttığında bile artırma gücüne sahiptir! Aşar sözcüğünün Arapça'daki anlamı (*zekât*) tam da budur. Kayıp yoluyla bu kazanç, kendinin bir kısmını kendi dışına atmak değil de nedir? Saf olmayan ya da lânetli bir pay (Bataille) bile olsa bu, borcun ödenmesi öznenin dışarı ile iletişimini sağlar, imtina yoluyla varlığının genişlemesini sağlar. Dolayısıyla, durmak bilmeyen bir değişim hareketi içinde, *borç ve imtina, borç ve genişleme* arasında bir oyundan söz etmek daha doğru olur.

Tüm bu işlemlerin *soyutlamayı* varsaydığını Latince *ab-trahere* (çekmek) kökü açıkça belirtir. *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, çekerek alma ve koparma fikrinden, düşünce yoluyla bir bütünden çekip alma fikrine ancak çok

12 Krş. bu konuda, Freud'da iki tanrı yazısı -*İnsan Musa ve Tektanrıcı Din*'de yüce tanrı ve *Totem ve Tabu*'nun mutlak zevk babasından kaynaklanan tanrısı- ayırt eden François Balmès'in açıklayıcı incelemesi: in *Freud et Moïse: écriture du père* I, Toulouse, Érès, 1997.

sonraları geçildiğini belirtir.[13] Sanki geri çekilme (imtina) hem payını alma hem de armağandır: Geri çekilmenin bağışı, düşünceyi üretir. Geri çekilmeyi sunan ya da geri çekilerek veren - ve tüm inancın temellendiği bu edime- *soyut* [*abstract*] diyelim.

Borç anlamına gelen bu "din"in İslâmî anlamını inceleyelim. *Lisân*'da[14] ele alındığı şekliyle *dîn* maddesi tüm kayıtlara girer ve kapsadığı alanın boyutlarını gösterir. Önce, hesaplanabilir Borç kaydı vardır; "*d.y.n.*" kökünden, "alacak", "vekâleten yönetme", "ödül, karşılık", "borçlu", "verecekli", "ödünç veren", "satıcı" sözcükleri çıkmıştır; *borçlandıran-ödüllendiren*'in (dayân) Tanrı olduğu baştan itibaren bellidir. Yapabilirlik/iktidar olarak Borç kaydında, aynı kökten şunlar türemiştir: "Zorlamak", "mecbur etmek", "yükümlü kılmak", "hizmet etmek" ve "itaat etmek", "boyun eğmek". Akla yakınlık olarak Borç kaydında "*d.y.n.*" kökü şunu yaratmıştır: "taraf olmayan", "yargıç" (*borçlandıran* da denir), "yargı", "dürüstlük", "sadakat", "hüküm önermesi" sözcükleri vardır. Kötülük ve hastalık olarak Borç kaydında, şu sözcüklere rastlarız: "Zarar görmek", "kötülüğe uğramak", "hasta olmak" ve "ölmek"; çünkü "ölüm herkesin borcudur" diye belirtir *Lisân*. Dogma aygıtı olarak Borç kaydında, "*d.y.n.*" kökü; "inanç", "ibadet", "vaız" sözcüklerini yarattı. Şehir olarak Borç, "site", "kentli", "nezaket", "medenî", "şehir" (*madîna;* bundan da *medina* türemiştir) sözcüklerini yaratmıştır. *Lisân*, her maddede, bir anlam zincirinin tüm çekimlerinin temel yönelimini, herhangi bir anda, başdöndürücü bir cümle halinde sunar. Borç'la ilgili olarak şunu okuruz: "Mevcut olmayan her şey (*şay'*) *dîn*'dir." Yine, Hıristiyan dünyada *din* sözcüğüyle adlandırılanın Arap dilinin evreninde, şeyin geri çekildiği bir *alacaklar*[15] sistemi ola-

13 *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey'in yönetiminde, Paris, Dictionnaires le Robert, 1992, c.I, s. 7.

14 13. yüzyılda, Güney Tunus sınırında İbn Mandhûr'un kaleme aldığı bu ansiklopedik sözlük, Arap dilinde otorite halini alan bir eserdir. Bu metinde sık sık ona gönderme yapmaktayız. *Dîn* maddesi, *a.g.e.*, c. I, s. 757-759.

15 Fransız dilinde *alacak* terimi bu açıdan ilginçtir, çünkü Le Robert *cre-* kökünden inanmanın eski biçimlerinin türediğini belirtir ve kredi'nin içinde, "kredi vermek", "gereç dolabı" da vardır.

rak kendini açıkça sunduğu söylenebilir. Şeyin geri çekilmesi dinin nedenidir.

Din, şeyin sınırlarındadır: Şeyin yokluğunu, boşluğunu ya da soyutlamasını bir dindarlık ve yasaklar hâlesi aracılığıyla düzenler, emreder, korur. Eğer, Freud'un düşündüğü gibi din, etkililiği (*Wirklichkeit*) olan bir tahayyül ise, fantazma olmayan bu tahayyül kategorisini, meseleyi kapamak için sembolik olana hemen yüklenmeden düşünmek gerekir.

Burda, *das Ding*'in alttan alta ima ettiği hedefe, hazzın dışlanmış nesnesi olarak kalması gereken anaç şey olarak psikanalizin teorileştirdiği haliyle rastladığımız yeterince açıktır; şey karşısındaki mutlak mesafe olarak en temel insanî yasa buradan kaynaklanır.[16] İslâm'da topluluk adı olan "*'Umma*", *anne* - "*'Um*"- sözcüğüyle yakınlığı nedeniyle, topluluğun ortaklığının nasıl bir özlemden kaynaklandığını gösteriyor olsa da,[17] yine de sesbilimsel bir açıklık algılanır (sonekte ağız açık kalır), bu açıklık tüm erimini, "-e doğru yönelmek", "nesneyi ya da hedefi beklemeden yaklaşmak" ve "önde gitmek" (*imam* burdan türemiştir) anlamına gelen ortak kökte (*a.m.m.*) bulur. Demek ki Borç, topluluk üyelerinin şey karşısındaki *asimptotik* konumunun bekçisi olarak kendini gösterir.

Asimptot varlığını nasıl sürdürür? Yasak hazzın içinin oyulmasıyla, temizlenmesiyle, şeyin etrafında ıssız bir alanın yaratılmasıyla sürer. Bundan dolayı bu iç oyulması hem öznenin mahrem bir bölgesini, hem de onun toplulukla ilişkisini oluşturan şeyi hedefleyecektir. Bu, narsisizm ile idealler arasındaki, İdeal Ben ile Ben'in İdeali arasındaki eksenin döndüğü yer-

16 S. Freud şeyi (*das Ding*), daha "Esquisse d'une psychologie scientifique" (1895) de düşüncesine dahil eder, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956. Jacques Lacan, *Le Séminaire VII*'de bu sorunsalı yeniden ele alacak ve ona, bilinçdışı, haz, dil ve yasa teorisinin kesiştiği noktada, psikanalizdeki merkezi sorunlardan biri yapacak büyüklük ve abartıyı verecektir. *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

17 Adlar, şeylere duyulan özlemdir, diyordu bir yerde İbni Arabî. S. Freud, *Malaise dans la culture*'de (1929) yazıyı yokluğun dili olarak, "özlemi daima süren" anne vücudunun ikamecisi olarak düşünür *Œuvres complètes*, c. XVIII, s. 272.

dir. Bunun istisnası, boşluğun bir yer olmaması, *yer dışı, a-topos* olmasıdır. Geleneksel dünyada *Borç* (din), bu "terk edilmişlik" çemberinin bekçisidir, oysa ki, modern denen toplumlarda bunu yapması gerekenin politika olduğu varsayılır.

İçini oyma işlevi artık sürdürülemediğinde, kötücül bir Tanrı'nın haz noktaları olarak yaşayan bu çürüme ve dehşet noktaları bedenlerde belirir. Çürümüş beden gerçeğinin politik beden imgelemiyle karıştığına tanıklık etmek isteyen bu *çığlık-metin* yazarı, "apse boşaltılmalıdır," der. Bu bakış açısıyla, İslâmî ideoloji, o zamana kadar -yerine başka şey konmayan, ancak boşluklu olarak doldurulan *Borç* yoluyla sağlanan bu iç oyma işlevinin Müslüman dünyanın çeşitli yerlerinde görülen çöküş semptomu olarak düşünülebilir ve bu ideoloji *kendini dokunulmaz (bağışık) kılarak*, kayıp tazminatı geri bulmanın ümitsiz bir teşebbüsünü oluşturur. Nimet Sıtkı'nın metni, yasağın bozgunu salgınında topluluğun yitirmiş olduğu sağlığa ve selamete yeniden kavuşmak amacıyla çürümenin temizlenmesi mantığına yerleştirir kendini.

Oysa, Jacques Derrida'nın değinilen *İman ve Bilgi* üzerine konferansında belirttiği üzere; "yaşayan bir organizma için, kendi kendini bağışık kılma süreci kendine özgü bağışıklık savunmalarını imha ederek, özsavunmaya karşı kendini korumaktan ibarettir."[18] İslâmî ideolojide bu sürecin nasıl işlediğini inceleyeceğiz.

18 *A.g.e.*, s. 59. Jacques Derrida'nın bu konudaki düşüncesi karmaşıkur. Onu burada yorumlamak ya da özetlemek söz konusu olamaz. Bana öyle geliyor ki, İslâmcılık üzerine yapmış olduğum gözlemler, "zarar görmemişlik" mantığı etrafında, din ile bilim arasındaki ilişkiler üzerine yazarın felsefi açıklamalarıyla örtüşmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Öz-Bağışıklık

İslâmî hareket nedir? Bu sıradan soruya yıllardır verilen cevap aşikârdır: *Bir köktenciliktir.* "Köktenci" ve "İslâmcı" terimleri söylevlerde birbiri yerine kullanılırdı. Bugünkü durum da büyük ölçüde hâlâ budur. Siyasetbilim de bu fikre daha en baştan itibar etti ve bir uzman güvencesi sundu. "Tanrı'nın geri dönüşü" kipi üzerine neler yazılmadı ki! Eski bir sistemi bütünüyle yeniden bulmak ve onun dogmasını tam anlamıyla uygulamak isteyen bir hareketin söz konusu olduğu sanılmaktadır; köktenciliğin tanımı budur.

Çözülme ve yeniden-oluşma

İslâmcıların ve Müslüman toplumlarda çok kalabalık olan gençlerin kendini ifade edişlerine dikkat edilirse, İslâmî hareketin köktenciliği tezi analize dayanıklı değildir. Elbette, İslâmcılar dine (*Borç*) çok referans yapmakta ve özellikle de ritüele geri dönüşü talep etmektedirler. Ama bu referans tek değildir, biliminki gibi başka kayıtlara da sıkça rastlanmaktadır.

Altmışlı yıllara kadar müminin amentüsü Kuran'a ve geleneğe dayalıydı; kelâmın desteğine modern bilimin çağrıldığı çok ender görülüyordu. Kuşkusuz, peygambere kadar uzanan

bir gelenekte bilgiye her zaman büyük saygı gösterilmiştir, ama burada söz konusu olan şey, tamamen başka türde bir olgular toplamıdır. Eskiden, bilimin bilgisi, tanrısal hakikat düzeniyle uygunluk halindeydi, teoloji de bunun uyanık bekçisiydi. Din ile felsefe arasındaki karşıtlığın İslâmî metafiziğin uykusunu -teoloji bu metafiziği dağıtmadan ve bu dünyayı birkaç yüzyıllık bir narkoza gömmeden önce- altüst etmeye başlamış olduğu bir dönemde[1] yazılmış olan İbni Rüşd'ün (12. yüzyıl) ünlü *Önemli Risale*'sinin[2] konusu da buydu. Oysa, günümüzde genç bir İslâmcı'yla inancı ve dünya görüşü hakkında tartışmaya çalışıldığında, bilimsel ya da sözde-bilimsel argüman kısa sürede ergiyerek fışkırır ve teolojik konulara karışır. Örnekler: Kişi eğer domuz yemiyorsa, bunun nedeni yalnızca dinî yasanın yasaklamış olması değildir, domuz etinde tehlikeli bir kurt (tenya) yetiştiğini tıp kanıtlamış olduğu içindir. Abdest alma alışkanlığını haklı göstermek için hemen temizlik kurallarına başvurulacaktır. Saflık yalnızca temizlikle bir yakınlık kurmakla kalmaz, özellikle mikropsuzlaştırmayla da yakın ilişkidedir. Ensest yasağının gerekçesi, çekinik genlerin çoğalmasını önlemek amacıyla, genetiğin yasasında yatmaktadır. Embriyolojideki son keşiflerin, ceninin evrimine dair Kuran'ın tariflerine noktası noktasına denk düşüyor olması, Kuran'ın hakikatinin kanıtıdır. Bu tür argümanlar dinin çok sayıda buyruğuna dair getirilir. Bu argümanlarda, Kuran alıntıları ile içiçe geçmiş bilimsel referanslara defalarca başvurulur.

Eğitimin kitleselleşmesi kuşkusuz bilime bir otorite sağlamıştır, bilimin kitlelerin anlayacağı şekilde basitleştirilmiş olması da bu otoriteye aşkın bir hakikat değeri vermeyi tamamlamıştır. Ama aslında İslâmî yöneticilerin vaaz ve yazılarında

1 İbni Rüşd'e atfedilen din ile bilim arasında sözde uzlaştırma teşebbüsünün bilim karşısında dinin yargılanmasına nasıl dönüştüğünü bir makalede gösterdim. "La décision d'Averroès", in *Le Colloque de Cordue, Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas*, Paris, Climats, 1994.

2 Averroès [İbni Rüşd], *Discours décisif*, Fransızca'ya çeviren Marc Geoffroy, Alain de Libera'nın sunuşu, Paris, GF-Flammarion, 1997.

da bu söylem karışımı genelleştirilmiştir. Bu söylemsel strateji, çok ucuza ulaşılabilen görsel-işitsel kitap ve belgelerde bir patlamaya yol açtı: Bunların yazarları, yalnızca dinin hakikatiyle bilimin hakikatinin uygunluğuna değil, daha çok, Kuran'ın modernlikle atbaşı giden teknik ve bilimsel icat ve keşifleri öngörme tarzına da tanıklık etmeye çağrılmış olan ya da çağrıldığına inanan bilim adamlarıdır; bunlar kimi zaman kendi ülkelerinde ünlenmiş kişilerdir. Bu belgeler incelendiğinde, muazzam bir yorum taşkınlığına tanık olunur; ve tüm taşkınlıklar gibi, bu da, bir yıkımın yol açtığı sıkıntıdan kaynaklanır ve içerde yıkılmış olan dışarda tahkimat yaparak kapatma teşebbüsüdür. Bu görsel-işitsel malzemelerden birinde görülen sunucunun tavrı bize üzerinde düşüneceğimiz malzemeyi sunmaktadır: Kuran ile bilimsel bir eser arasında karşılaştırma yaparken iyice heyecana kapılan sunucu sonunda iki kitabı karıştırır ve Kuran yerine ötekini eline alıp sallar.[3]

Bilimciliğin dinsel söyleme sızması yaygın bir olgudur; sanki din, geçmişin hakikat düzenini müminlere garanti etmekte yetersiz kalmış gibidir. Kısacası, Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ndeki saptaması bu kuşağa uygulanabilir; bu saptamaya göre, bu kuşak yalnızca inanmakla kalmamakta, inanç kaydının dışındaki argümanlara başvurarak, "*inanmayı bir görev haline*" de getirmektedir.[4] Dinsel inanca tam bağlılıktan çok, bir inanç kargaşasından söz etmek daha doğru olmaz mı?

Bu tür söylemde ulusal ve popülist boyutun durumu da aynıdır. İslâm'ın teolojik-politik anlayışı evrenselci ve bir Müslümanla diğeri arasındaki her türlü etnik, bölgesel ya da ırksal aidiyet ayrımı yasaklar nitelikte olmasına karşılık, İslâmcı hareketlerin güçlü bir ulusal ifadeden ayrıldığına ender olarak rastlanır; öyle ki ulusal fanatizmin atılımının dinsel fanatizmi

3 "İşte Hakikat!" görsel-işitsel bant, édition Ramou, Paris, tarih yok. Kapakta şu cümle okunmaktadır: "Çağın taklit edilemez işareti, on dört ünlü bilim adamıyla yapılan bilimsel bir diyalogta kendini göstermektedir. Kuran'ın, yüzyıllar ötesine yansıyan, elle tutulur, canlı mucizesi, farklı alanlardaki bilimsel olgularla bugün şaşkınlık vermektedir." Müslüman dünyasında bu türden binlerce belge vardır.

4 S. Freud, "L'Avenir d'une illusion", *Œuvres complètes*, c. XVII, s. 168-169.

peşinden sürükleyip sürüklemediği sorusu bile sorulabilir. Gerçekten de İslâmcı ideoloji, hemen hemen her yerde çağdaş tarihe damgasını vurmuş olan bu ulusal olanı kutsamayı (tavranı) miras almıştır. Örneğin, Müslüman ülkelerde, sömürgeciliğe karşı savaş sırasında ölmüş savaşçıları niteleyen terim, dinî yasalara uygun sözcük olan "*şehid*"dir, yani Kuran'ın verdiği statüye göre, *Tanrı'nın yanında yaşayan kurban*'dır. Bu olgu, ulusal kurtuluş savaşı sırasında bir buçuk milyon insanın öldüğü ileri sürülen -bu rakam doğrulanamamıştır- Cezayir'de önemli bir boyut kazanmıştır. Bu şehit kitlesine yapılan referans, FLN rejiminin söyleminde, iktidarın meşruiyetinin önemli öğelerinden biri oldu; bu da, politikanın temelinin şehitler listesi olduğu fikrinin değer görmesine katkıda bulundu. Örneğin Başkan Bumedyen, Cezayir petrolünü ulusallaştırır ve bunun ardından da dönemin Fransız hükümetiyle çatışırken, petrolün şehitlerin kanı olduğunu ilan etmekte tereddüt etmedi![5] Politik bedenin bu ulusalcı ve dinsel tözdeğişimi sonuçsuz kalmamıştır. Cezayir'deki İslâmcılar kutsalın ulusallaştırılmasını ya da ulusalın kutsallaştırılmasını ta ki aşırılık yanlısı hareketlerin kanıtlayacakları kurban etmeye dayalı uygulamalara varıncaya kadar tamamen kendi hanelerine yazacaklardı... Politikada genel olarak sanıldığından daha fazla teoloji olduğu kesindir. Ne var ki, İslâmcı hareketler, İslâm'ın eski teolojik-politik anlayışlarını kullanmakla yetinmek yerine, hiç kuşku yok ki, din şehidinin *hayaletimsi* gücünü asla terk etmeden -çünkü, ölümden sonra yaşama perspektifinin herhangi bir insan için taşıdığı cazibeyi bu hareketlerin yöneticileri bilmektedir-, ulusal devletin modern politik nosyonlarını da kendilerine kattılar.

Söz konusu edilen şeyin en net ve en doğrudan ifadesine FIS (Cezayir'in Selameti İçin İslâmî Cephe) programında rastlanmaktadır. Daha girişte, "Cephe'nin yöntemsel özellik-

5 Bu şehitler sorunu üzerine bkz. şu makaleler: Fethi Benslama, "La cause identitaire"; Yassine Chaib, "Les martyrs des uns et des autres"; Ramdane Babadji, "Le martyr, l'État et le droit"; Khaled Ouadah, "Les témoins", in *Cahiers Intersignes*, no 10, "Penser l'Algérie", Paris, 1995.

leri" şöyle tarif edilmektedir: "Kolektif çalışma ve ümmetin iradesini kullanmaya dayalı genel çaba, Cephe'nin bilimsel yönteminin özelliklerinden biridir." Ardından program, giriş bölümünde, politik faaliyetinin üç eksenini ya da esin kaynaklarını belirtmektedir. Birincisi *şeriat*'tır, başka deyişle İslâm'ın teolojik yasası. İkincisi, bilimdir: "Sorunları daha iyi saptamak amacıyla, ertelenmiş sorulara sağlıklı bir yaklaşım için yöntemli bir şekilde bilimin kaynaklarını kullanmak." Üçüncüsü, "Müslüman Cezayir halkının özlemi"dir. Demek ki, FIS'ın üç temel ideolojik kaynağının, *teoloji, bilim, halk* olduğuna kuşku yoktur. Tüm program bu üç nosyon arasındaki kesişmeye dayanmaktadır. Ve, sorun yeterince anlaşılmadığında, kelimenin tam anlamıyla "proje" bu nosyonları yeniden ele almakta ve aşağıda eksiksiz aktardığım sıralamayla yeniden başlamaktadır:

> "Yöntemin öğeleri:
> Politik bilimsel bir planın hazırlanması için yöntemsel ölçütler şunlardır:
> 1. *Şeriat* [İslâm'ın teolojik yasası],
> 2. Bilim,
> 3. Cezayir halkının geçiş dönemi ruh hali."[6]

Demek ki İslâmcı ideoloji genel olarak din diye adlandırılan şeyin sınırları içinde kavranabilir bir görüngü değildir; hem *teoloji*'den hem de *bilimcilik* ve *popülizm*'den oluşan bir karma aşıdır bu. Yalnızca teolojik yasaya (*şeriat*) referans tamamen İslâmî'dir. Diğer iki harç maddesi, (programcılığa ve yöntemciliğe yakın) modern anlamda bilim ve Yunan-Latin bir nosyon olan halk, İslâm'ın geleneksel bütüncesine (corpus) yabancıdır. Çünkü İslâm'da birlikte oluş'un teolojik-politik temelini oluşturan halk değil, "*ümmet*" topluluğudur. Bu belgede "*ümmet*"in laf arasında belirtilmiş olması, geleneksel söylemde kural olarak olması gerektiği gibi politikanın aşkınlığı olarak değil, *çalışma* sürecine, yani doğanın olumsuzlanması

6 *Tribune d'octobre*'un yayımladığı program, no 11, 25 Temmuz 1989, Fransa'da *Crises* dergisinin birinci sayısında tekrar yayımlandı, Paris, Ocak 1994.

ve dönüştürülmesi eserine dahil olması anlamındadır. Köktenci bir söylem, tanrı yasasına başka hükümranlıklar eklemeyi ve kendi topluluk kavramını olumsuzlamanın ve tarihin önceliğinin altına yerleştirmeyi kabul eder mi? *Dinin* sonu yanılsamasını besledikten sonra, şimdi de dinin bütünsel geri dönüşü yanılsamasıyla mı karşı karşıyayız?

Teoloji, bilimcilik, popülizm: İslâmcı ideolojinin kazanında bu öğelerin oranı ne olursa olsun -bir gruptan diğerine farklılıklar kuşkusuz vardır-, karşı karşıya olduğumuz şey, dinin bütünlüğüne basit bir geri dönüş söylemi değil, İslâm tarihinde görülmemiş yeni bir modern mit, bir keşiftir.

İslâmcı ideolojide İslâm dini (*dîn*) artık nasıl oluyor da tek gönderge değil? Şu ana kadar ortaya çıkan öğeleri dikkate alarak bir ilk yorum yapabiliriz. Öyle gözüküyor ki, karma yeni mit olarak İslâmcı ideoloji ancak *dinin parçalanması* sürecine tanık olunan toplumlarda mümkündür; dinin eski otoritesini yeniden kurmanın artık mümkün olamadığı ve yanına canlandırıcıları ve başka destekçileri katmanın gerekli olduğu noktada mümkündür. Bir bütün oluşturan, tutarlı bir dünya oluşturan bir İslâm geçmişte kalmıştır. İslâmcıların *"Müslüman Müslüman"* olmadıklarını söyleyen Müslüman bir bilginin ifadesi, yüzyıl başı kuşağına dahil, "hep aynı kalan bir İslâm" inancı sarsılmış bir insanın kafa karışıklığını açıklar.[7] Sert bir hakikatin itirafıdır bu: İslâmî Benliğin belirsizliği ve -asla varolmamış homojenlik diyemesem de- geçmişte olduğu haliyle insicamın eksikliği çağına girdik. Benliğin belirsizliği, her yerde, modern kimlik karmaşasının işaretidir. Bitmiş olan bir İslâm vardır.

Bilimin teolojiyle birlikte olmasına şaşırabiliriz. Ama şunu hatırlamak gerekir ki, Katolik dininin geri çekilmesinden beri, bilimci inanış Avrupa'da güzel günler geçirmiş ve hâlâ da geçirmektedir. Bilim de herhangi bir şey gibi dinsel amaçlarla da kullanılabilir. İslâmcı hareketlerin aktif üyesi olan birçok yönetici ve ideoloğun tekno-bilimsel alanda çalıştıklarını unut-

7 Mohamed Talbi, "Islâm et modernité", *Nouveaux cahiers du Sud*, no 1, 1995, s. 59 ve devamı.

mamalı. Bunlar, kimliklerinin *özü* üzerinde hiçbir değiştirici etkisi olmadığını varsayarak "Batı" tekniğine sahip çıkmanın gerekliliğini ilan etmekte tereddüt etmemektedirler. Teknik, bir anlamda yansızdır. Dahası, bu tekniğin İslâmî bir başlangıcın yeniden başlamasını gerçekleştirmeyi sağlayan, sözsüz ve anlamsız, katışıksız gücü, kuvveti vereceğini düşünürler. İslâmî söylem, bir eliyle sahip olmamayı ilan ettiğini öteki eliyle farkında olmadan teşvik eder. Böylece, tekniğin yansızlığı yanılsaması yoluyla fanatik inanç skandalını ve öfkesini besler.

İslâmcı ideoloji demek ki yalnızca köktenci bir dinî hareket değildir. Kuşkusuz, programının bir bölümü dinsel geleneğe aittir ve bu bölümün önemi metnin ve âyinin kitaba uygun olmasına ne ölçüde geri dönmek gerektiğine bağlı olarak bir eğilimden diğerine değişir, ama programın bütünü tarihsel bir değişimin, *ulusal-teolojik-bilimcilik* olarak adlandırmayı önerdiğim yeni bir tür kimlik mitinin ürünüdür. Teoloji, bilim ve halktan oluşan bu üç hükümranlığı birbirine bağlamak ve kendinde toplamak isteyen bu mitin totaliter bir mit olduğuna kuşku yoktur. Hannah Arendt'in totaliter sistem hakkında belirttiği gibi, "özellikle ulusal geleneğin ya da ideolojisinin özgül anlamda dinsel kaynağının pek önemi yoktur [...]."[8] Avrupa'daki ve başka yerlerdeki diğer tarihsel örneklerde görüldüğü gibi, İslâmcı söylem de, totaliter kitle ideolojisinin tüm karakteristikleriyle donanmış bir ideoloji yaratmış olan modern krizin İslâmî versiyonudur.

Grupların, mezheplerin, hatta Afganistan'daki Taliban gibi köktenci ya da bağnaz hareketlerin çeşitli yerlerdeki varlığı, dinî gelenek, deneyim ve kurumdan anlaşılan şeyin özünü ilgilendiren bu yeni bütünlük verisini asla değiştirmez.

Bu durumda, bu hareketlere "*Müslümanlık / İslâmcılık*"* adının verilmiş olması bu durumun semptomatik etkilerinden biri midir?

Bu son yıllara kadar "Müslümanlık" sözcüğü Fransızca'da

8 Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, "Points", 1972, s. 203.

(*) Fransızca'da 'islamisme' sözcüğü her iki anlama da gelmektedir - ç.n.

–hem de 17. yüzyıldan beri- tıpkı Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslâm dinini belirtiyordu. Aktivizmi ve aşırılıkçılığı bu şekilde adlandırma âdeti yaygınlaştıkça, *dar anlamda İslâm dinini adlandıracak terim kalmamıştır.* Geriye "İslâm" sözcüğü kalır ki, bunun da hem bu inanca ibadet eden halkların bütününü, hem de uygarlığı ve dini belirten bir hepsini kapsar kelime olmaya uygun değildir. Bu durumun, dilde artık Yahudilik ile Musevilik [*judéité*] arasında, Hıristiyanlık ile İsevilik arasında ayrım yapamıyor olmaktan farkı yoktur. Yazım konusunda anlaşarak, uygarlık belirtilirken büyük harfle başlansa da (İslâm), sonuç, ortak bir ismin çarpıtılmasının ürünü olan bir anlatım sapkınlığı karşısında olduğumuzdur. Örneğin bunun dengi, Hıristiyan dinini öne çıkaran bazı faşist hareketleri "Hıristiyanlık" olarak ya da Avrupalılık fikrine dayalı totaliter bir ideolojiyi "Avrupacılık" olarak adlandırmak olur.

Çağdaş İslâm'ın en önde gelen uzmanlarından Olivier Roy, yeni eserlerinden birinde, sayfa altındaki bir dipnotta, hem İslâm dinini hem de İslâm'a gönderme yapan ideolojiyi "Müslümanlık / İslâmcılık" olarak adlandırmayı önerdiğinde, bundan kaynaklanan karışıklık, bir yandan inanç, âyinler ve dogmalar görüngüsü ile diğer yandan bu dinden esinlenen politik hareketlerin militanlığı arasında ayrım yapmayı olanaksız kılmaktadır.[9] Hem Hıristiyan dogmalar ve merasimler, hem de örneğin Opus Dei hareketinin, hatta Hıristiyan demokratların "Hıristiyanlık" diye adlandırılarak benzer bir özdeşleşmeye tâbi tutulmasına izin verilmez.

Demek ki, *Müslümanlık* artık varolmayan, kazazede bir kavramdır; İslâm'a homojen bir bütün gibi, en büyük bulanıklık pahasına da olsa, dinin birleştirdiği bir tümlük olarak davranmaya devam etme iradesi nedeniyle yıkıma sürüklenmiş bir kavramdır. İç farklılaşmanın, fikirlerin ve güçlerin parçalanma ve yeniden birleşme sürecinin tarih tarafından hızlandırıldığı bir anda bile, Avrupa'da İslâm'ın kavranmasına direniş, bir kavramın katline kadar varan, kütlesel ve yekpare bir başkalık fi-

9 Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Paris, Éditions Esprit, 1999, s. 10.

gürünü dayatarak güçlenmektedir. Söylemin düzeninde yakın dönemde görülen büyük olay, demek ki, ~~Müslümanlığın~~ ölümüdür – artık üstünü çizerek yazalım. Şu andan itibaren yeni sözcüklerle *-İslâmîlik* ve *din-* çalışmaya; *İslâm* dendiğinde *İslâmlar*'ı anlamaya; tarihsel olarak sistemi tamamlanmış olan teolojiden, dinsel tezahürlerden yoksun ama dünyaya açılımda, etik ve şiirsel bazı temel özellikler taşıyan bir uzantıyı ayırt etmek için İslâm'ı *sonlu* ve *sonsuz* olarak düşünmeye başlayalım. "Dünyaya açılım"daki "açılım" imleyeninin (*ş.t.h.*), elbette kendiliği kendinden ayıran olarak, İslâm'ın başlangıcındaki, açılışındaki çocukluk deneyiminin büyük imleyeni olduğunu unutmayalım. Bu deneyim, kural olarak, kökenin ideal nesnesine katılım dolayısıyla, narsisizmin telafi ediciliğine karşı durur.

Demek ki, dinin sonu yanılsamasının ardından, bir başka yanılsama dönemine girdik: Dinsel olanın bütünüyle geri dönüşü yanılsaması. Oysa, nasıl ki *din*, bir seçkin grubunun kendini bir başka dünyada bulma şeklindeki basit arzusuyla bir çırpıda yok olmamışsa, aynı şekilde, yüzyıllar önceki haliyle kendi yasasına göre ve yalnızca kendi hükümran hakikatiyle yönetmek için yeniden ortaya çıkmış ya da geri gelmiş olduğu da söylenemez. Başka bir şey olmuştur, öngörülemeyen, siyasetbilimin yasalarına uymayan bir şey; ne yapmak istediğini önceden bilen kasıtlı bir iradenin sonucu olmayan, görülmedik bir karışım meydana gelmiştir. Bu ideoloji, sembolik ve imgesel evrendeki bir dönüşümün sonucudur; tıpkı bulundukları ortamdaki evrime bağlı olarak, hem yeni verileri hem de geçmişin mirasını kullanarak dönüşmek zorunda kalan canlı organizmaların gerçekleştirdikleri dönüşüm gibi... Bu görülmemiş bileşime hangi zorunluluk sürüklemiştir? *Dinin çözülmesinin* kaynağı nedir?

Anlam bulanıklığı

~~Müslümanlık~~ diye adlandırılan şeyin önceki analizlerinden yola çıkıldığında, çözülme, öncelikle habersiz bir yıkım olarak görülür. Çünkü, Kuran yerine dalgınlıkla bilimsel eseri gösteren televizyon sunucusunun ikame edici tavrı, bir öz-yıkım sürecini

özetleyen simgesel bir tavırdır. Bu süreç, hiç kuşkusuz, sunucu gibi militanları ve dolayısıyla söylemlerini bekleyen kitleleri fikirleriyle besleyen bazı bilim adamlarında daha açıkça görünür.

İşte, bilimsel yeteneğe sahip ve araştırma alanında sorumlu mevkilerde bulunan biri örneğin.[10] İslâmcı hareketlerde tanınan organik bir entelektüel değil, çok düşük fiyatlı kitapları son yirmi yılda yaygınlık kazanmış olan yüzlerce yazardan biri. Bu metinler genel olarak İslâm'ı, teknolojik ve bilimsel gelişime uyumlu olduğunu savunmayı hedeflemektedir. Söz konusu durumda yazar diğer iki tektanrıcı dini savunduğu gibi ve "dindışı ve saçma düşünce, bazı zındıkların yaşama saygı duymasını ve onu korumasını engellemez," demeye kadar varmaktadır, ama bunun müminlerde olduğu gibi ahlaki bir inanç gereği değil, hayvanlarda olduğu gibi içgüdüden kaynaklandığını belirtir. *Beş Evrensel Değer ve Dört Süper-bomba*[11] adlı kitabının amacı, Batı sanayisinin ve kapitalizmin tehdidi altındaki yaşamın ve çevrenin korunmasını, bilim ile Kuran'ı ortaklaştırarak savunmaktır.

Bu ortaklaştırma ise çevrecilikle ilgili bilimsel anlayışlar ile Kuran'da bulunan doğaya dair anlayışlar arasında denklikler bulmaktan ibarettir. Örneğin, yazar en başta *ekosistem* sözcüğünün Kuran metninde dengi olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu yönteme, bu tür literatürde sık rastlanır. "Öngörmek, iyileştirmekten her zaman daha iyidir" başlıklı alt-bölümde, ensest yasağıyla ilgili Kuran'daki bölümü aktararak işe başlıyor yazar: "Sizlere anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzelerinizle, erkek kardeşlerin kızlarıyla, kız kardeşlerin kızlarıyla, sizi emziren (süt) anneleriniz, süt kız kardeşleriniz,[12] kadınlarınızın anneleri ve (gerdeğe) girdiğiniz karıları-

10 Yazar Hamza Muhamed El-Hasimi'nin kim olduğu, kapağın dörtte birinde belirtilmiştir: Tunus'taki tarımsal araştırma ve yetiştirme genel idaresine bağlı genel araştırma müdürüdür. Sorbonne'dan doğal bilimler, jeoloji ve mikropaleontoloji dallarında diploma sahibi olarak Nancy'deki ENEF'de mühendistir.

11 Hamza Muhamed El-Hasimi, *Les Cinq Valeurs universelles et les quatre superbombes*, yayıncısı belli değil, ISBN 9973-17-727, c. 1, Tunus, 1996.

12 İslâm'da kan kardeşler arasındaki ensest yasağı "süt kardeşi" olarak adlandırılan ve aynı memeden beslenmiş olanlara da uygulanır.

nızdan olup koruyuculuğunuz altında bulunan üvey kızlarınızla [...] evlilik haram kılındı" [Sure 4, ayet 23 "Nisa"]. Şu yorumla devam eder: "Günümüzde genetik bilimleri -süt annelerle ya da süt kardeşlerle evlilik hariç- bu yasakların doğru temellere dayandığını onayladı. Genetik, her insan varlığının, tıpkı her canlı gibi, hücrelerinde genler içeren kromozomlar taşıdığını ortaya çıkardı. DNA zincirine biyo-kimyasal terimlerle yazılmış olan bu genler canlı varlığın tüm özelliklerini kodlandırır" [ardından şemalarla desteklenerek, genetik teori uzun uzadıya hatırlatılır]; ve yazar sözünü bağlar: "On beş yüzyıl önce bu genetik bilgiler yoktu ve dinin koyduğu cinsel yasaklar sayesinde Yahudi-Hıristiyan ve İslâmî toplumlarda ve bu yasakların uygulandığı başka toplumlarda çok sayıda zihinsel zafiyet ve hastalık önlenebilmiştir."

Bu manevranın amacı nedir? Yasağın hakikati biyolojiyle açıklanmakta ve doğrulanmaktadır. Bunu yaparken, yazar, keyfine göre, Kuran kelâmındaki yasağı biyolojik aklın karşısına çıkararak karşılaştırmaktadır. Kutsal önermenin bilimsel bir bilgiye bu tercümesi, ikili sıfatla, *öz-bağışıktır*: *Yasağın dilsel mantığını genlerin mantığı adına parçalar ve nedensel referansın yerini değiştirir;* çünkü biyolojik-olan, kelâm hakikatinin varlık nedeni olur. Tanrı, ensest yasağını, genetik bozuklukların çoğalmasını engellemek için resmen ilan etmiştir, bu operasyonun altında yatan sözce budur. Hakiki bir köktenci ya da köktendinci böyle bir tercümeyi ve bundan kaynaklanan yorumu reddederdi. Genel olarak köktenciler tercümelerden dehşete kapılır, çünkü bunun bedelinin ne olduğunu bilirler. Émile Poulat'nın deyişiyle, onların *"kökten-bütüncülüğü"* [*intégralisme*],[13] dinsel sistemin katı savunması açısından bir saçmalık değildir. Bir metin tercüme edildiğinde, ana dilinin sözü yok olur ve anlam, vardığı dilin yasaları altına eğilir.

Dinin biyolojiye tercüme edilme pratiğinin genelleştirilmesinin sonuçları, yalnızca dinsel imleyenleri bilimsel söylem setinin altına yerleştirmek değil, yasağın (*inter-dit, [ara-söz]*; Pi-

13 Émile Poulat, "Intégrisme", *Encyclopédie Universalis*, c. 12, 1995, s. 416.

erre Legendre'ın saptamasına göre) *arada bulunan söz* alma statüsünün nedensel sicilini geriye itmektir. Yasağın sözü, artık özne ile edimi arasındaki aralanmanın, kendinin kendinden ve başkasından farklılaşmasının *nedeni* değildir, biyolojik olarak saptanmış bir nedeni kabul etmeye tâbi ikincil bir öğüt haline gelir. Sonunda dinsel imleyenlerin bir tür ölü dil durumuna düşecekleri düşünülebilir; *ara-söyleyen ya da ayırıcı* işlevini, yani temel dolayım olarak anlatım işlevini de kendileriyle birlikte çöküşe sürüklerler.

Modern öznenin ortaya çıkışına yön veren tarihsel sürecin; kuşaktan kuşağa aktarıldığı şekliyle, dilin işlevinin gizlenmesine yön veren sürecin sekanslarından biri belki de budur. Kuşkusuz, Avrupa'da modern öznenin durumu bu kopuşa indirgenemez, çünkü aynı zamanda özellikle politik düzende bu işlev yeniden keşfedilir. Ama biz burada bir başka bağlamdayız. Avrupa'da modern öznenin keşfi, yüzyıllar boyunca cereyan eden dönüşümlerin ve çok sayıda krizin yol boyu sıralandığı uzun bir tarihsel hazırlıktan kaynaklanır. Rönesans'tan beri uygarlığın her alanında dönüşümü gerçekleştirmek çok sayıda yorumcunun tekrarlanan çabasını gerektirdi; ta ki bilinçdışı psike'nin Freud tarafından açığa çıkarıldığı evreye kadar... İslâm'da böyle hiçbir şey yaşanmadı. İslâm tarihsel dünyaya aniden ve sertçe girdi; sömürgeciliğe karşı mücadele, yorum çabasına pek az yer bırakarak bu girişi iyice gerginleştirildi. Bilimlerin ve teknikle-rin kabulü, yaratıcı bir entegrasyon sürecine göre değil, bilgileri sanki gökten düşmüşler gibi kaygıyla karşılayan, pasif ve büyülenmiş bir kiplikte cereyan etti. Her türlü eleştiri işlevinin yokluğunda, etik ve estetik bakımdan eşlik eden bir şeyin yokluğunda, bu modernleşmenin gerekli *kültür çalışması* (Freud'un deyişiyle *Kulturarbeit*) olmadan yapıldığı söylenebilir.

Bununla birlikte, Avrupa'ya özgü politik keşif, kazasız, trajik sonuçlu yıkımlar olmadan cereyan etmedi. Halkı bilgisiz bırakmanın biyolojicilikten doğan modern bir türü, toplumsal ve politik yaşamın çeşitli alanlarında, Nazizmdeki radikal ifadesine varana dek kendini gösterdi. Zincirinden boşanmış biyoteknik dehanın güçlerine teslim olmuş öznelliğin arkeoloji-

sinden geçerek, altüst edilmiş/yağmalanmış bir dilin işlevini yeniden keşfeden psikanalizin ortaya çıkış gerekliliği bile bu bakış açısıyla düşünülebilir. Psişik metaforun köküne saldırmış, çok kapsamlı tarihsel bir şiddete karşı durmak için yapılmış bir keşiftir bu. Çünkü, anlatım işlevinin bu *nedendışı* bırakılmasının, içinde bilim adına sancılı bir ümitsizlik, barbarlığın bir biçimi yerleşmiştir. Freud bu sorunu modern uygarlıkta tedirginliğin kaynaklarından biri olarak görmedi. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde bunu bir an hayal meyal fark etmiş olsa da, çabucak uzaklaşmıştır. Yine de, psikanalizin icadı, etik kipliği içinde, bu sahiplenmemeye [*dépropriation*] ve bunun peşinden sürüklediği kişisel ve kolektif deliliğe cevaptır.

Dolayısıyla bahsettiğimiz örnek, dinin (*din*) çekirdeği olan yasağın -ki canlının işleyişinde sembolün mantığını lağveden tutarlılığının- onun (dinin) temellerini harap eden bir yıkımla çöküşünü gösterir.

Artık şu soruyu ortaya atabiliriz: Dinlerine saygı gösteren ve kutsayan müminleri dini dağıtmaya, parça parça etmeye yönelten nedir? Daha doğrusu, sevgilerini kanıtlamak için hiçbir fedakârlıktan kaçınmadıkları tutkularının nesnesinin, kendi ellerinde bozulmasına yol açan bu güç nedir? Bilimsel söylemin dine yaygın ve sistematik olarak bulaşmasını nasıl açıklayabiliriz? Entelektüel niteliklerdeki düşüş ya da insanların rasyonalite yeteneklerinin düşüşü yönündeki toptancı bir cevap kabul edilebilir değildir, çünkü bu temalar popüler anlamda basitleştirilmiş olsa da, bu sorunların tartışıldığı ve aynı pratiklerin bir başka düzeyde bulunduğu bir bilginler çevresi de vardır. "Bilimin olduğu yerde din geriler," şeklindeki kaba açıklamayla da yetinemeyiz. Öncelikle, bizim varsayımımıza göre, din burada geri çekilmiyor, parçalanıyor; ve çözülme geri çekilmeden daha karmaşık bir başka görüngüdür. Dahası, yeterli olduğu kabul edilen bir inancın içine, bu inancı yalanlayacağı bilinen bir başka aklı, inançlı insanın nasıl dahil ettiği bu şekilde açıklanamaz. Bu davranıştaki bilinçdışı motivasyonlar, davranışın arzu ve riski nedir?

Belirttiğimiz eserin girişine geri dönersek, analizi *öz-bağışık-*

lık mantığına doğru yönlendirmeye elverişli öğeler buluruz; özellikle yazarın çerçeve içinde kullandığı Kuran ayetleri montajında görülür bu. (Şema olarak adlandırılan) bu montajın hedefi, başlangıç konusunu açıklamaktır: "Yaşamın niçin varolduğu sorusunu sorarak, yaşama anlam vermeye ve temel amacını kavramaya çalışıyoruz. Genel olarak insanlar yaşama iki karşıt anlam vermişlerdir; birincisi kutsal, aşkın ve ezeli anlam, diğeri ise dindışı, saçma ve geçici anlam. Her iki yön de İslâm'ın kutsal kitabı olan Kuran'da zikredilmiştir."[14]

Bu şemaya bağlı olarak yazarın yorumu basittir: Yazarın (Kaptan Cousteau'dan alıntı yaparak) "dünya çapında jenosit" diye adlandırdığı şey, Kapitalist Batı'dan yola çıkarak tekniğin gelişiminin etkisi altında dindışı ya da saçma anlamın kutsal anlamı istila etmesinden kaynaklanan yürürlükteki dünyanın imhası, öğütlenen çözüm bilimi Kuran'ın kutsal anlamı ile doldurmaktır. Kısacası, yazarı izlersek, İslâmcı ideolojide saptadığımız bilim ile din arasındaki karışım, *yaşamın anlamındaki bulanıklığa* cevap olacaktır. Bu bulanıklık nedir?

Bu metnin önermelerinin, İslâmcı ideolojiye yol açmış başdönmesi hakkında bizi aydınlatmaya elverişli olduğunu varsayalım. Şemaya göre en az karmaşık gözüken anlamdan, saçma anlamdan başlayalım. "Şu ölümlü dünya" deyimi, söz konusu olanın dünya olduğunu belirtmektedir. Dünyanın saçma bir

14 Önerilen montaj şudur:

1) Kutsal ve aşkın anlam:

- Tanrı'ya tapmak için → "Ben, cinleri ve insanları yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım." (Sure 51, ayet 56).
- Sınava tâbi olmak için → "O, amel bakımından hanginizin daha iyi (ve güzel) olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı." (Sure 67, ayet 2).
  → "Her nefis ölümün tadıcıdır. Biz sizi, şerle de, hayırla da deneyerek imtihan ediyoruz ve siz bize döndürüleceksiniz." (Sure 21, ayet 35).

2) Saçma anlam: "Dediler ki: '(Bütün olup biten,) Bu dünya hayatımızdan başkası değildir, ölürüz ve diriliriz; bizi "kesintisi olmayan zaman" (dehrin akışı)ndan başkası yıkıma uğratmıyor.' Oysa onların bununla ilgili hiçbir bilgileri yoktur; yalnızca zannediyorlar." (Sure 45, ayet 24).

anlamı vardır. Anlam yokluğu değil, akla karşıt, aklın çok güçlükle duyabildiği (*ab-surdum*) bir anlam. Demek ki dünya anlama göre anlamsızdır ya da anlamsız, *dünyanın anlamıdır.*[15] Aktarılan Kuran bölümlerinden birine göre (şemadaki üçüncü alıntı) ateizm dünyanın anlamsızlığı içindeki inançtır. Bununla birlikte, bu önerme kutsal anlamdan yola çıkarak yapılmıştır; kutsal anlam dünyaya dinden, daha doğrusu öte dünyadan, yani metafizikten yola çıkarak bir anlam verir.

Dine göre anlamın kaynağı, insanların yaratılış erekliliğinden gelir; ki bu ereklilik *"Tanrı'ya tapmak"*tır. Tanrı insanları, karşılığında onlardan sevgi görmek için yaratır. Demek ki insanlar, Müslüman mistiklerin Kuran'ı yorumlarken söyledikleri gibi, Tanrı'nın aynası konumundadırlar. Din için özne, *insanın, Öteki'nin kurgucu hazzı içinde tutulması* demek olan anlamın bu kökensel yönelimine, bu anlamın anlamına tâbidir. Ölüme gelince, bu da anlamın ikincil bir yönelimini oluşturur, bu dünyadaki bireysel etik yolculuğu sınırlandıran sınamanın yönelimidir bu; bunun sonunda insan, yaratılmış olarak, yaratıcısına geri döner ("bize döndürüleceksiniz," der aktarılan bölümlerden biri). Böylece sistem, sevgi ve ölüm içinde Tanrı'ya doğru ikili geri gönderme ilkesine göre işler. Şemadaki iki Kuran alıntısıyla, "kutsal anlam" ibaresi altında öne çıkarılmak istenen budur.

Sorun nerede yatmaktadır? Bu kitabın yazarının şaşkınlığı, teknik ve bilim nedeniyle, dünyanın artık ikili geri gönderme yapısına uygun bir yönelime tâbi olmamasından değil, dünyanın kendisinin bir anlam kaynağına, yani *kendi anlamı olan bir dünyaya* (Jean-Luc Nancy) dönüşmesinden kaynaklanır. Bu anlam, insanı Öteki'yle kurgucu ilişkisinden koparan korkutucu olumsuzlukta (üretim ve tüketim = imha) bir eser pahasına elde edilir. O zaman, anlamın geri geldiği biricik kaynak artık Tanrı olmaktan çıkar, dünya kendi anlamını üretmeye başlar, dahası bu anlamın tanımlanabilir bir varış yeri de artık yoktur; anlam, nereye olduğu bilinmeze, hiçbir yere ve geri dönüşsüz

[15] Bu konudaki bakış açımı beslemiş olan Jean-Luc Nancy'nin bir kitabının adı budur. *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

biçimde boşalır. Demek ki hem dünyanın anlamında bir fazlalık vardır, hem de şaşırtıcı sonsuzluk içinde anlam korku verici biçimde yok olup gider.

Anlam bulanıklığını metapsikolojik açıdan aydınlatmaya çalışırsak, bu metindeki her şey, kendince ve kendi dili içinde, yalnızca ölümle ilişkinin değil, ölüm dürtüsünün etkililiğinin de tarihsel dönüşümü fikrine yönelir.[16] Çünkü, dinsel örgütlenmede ölüm, anlamı Öteki'ne yönelterek sembolik düzen içinde içerilmiş kalırken, dünyanın kendi kendinin anlamı olduğu durumda, ölüm her türlü sembolik etkinin dışında kalır, hiçbir yönelim göstermez, hiçbir başkalığın hizmetinde değildir.[17] Ölümün tahripkârlığı yalnızca yaşamı ortadan kaldırmaktan değil, insanın yaratıcısının aynası gibi olduğu, geleneğin ortaya attığı ayrımsal etik niteliklerin kökten sahipsiz kılınmasından [*dépropriation*] da kaynaklanır. Kısacası, bu dünyada ölüm ölüm değildir, tıpkı insanın artık dünyadan kendisininkinden başka yüz yansıtmaması gibi. O nedenle, bu metnin yazarı, diğer imanlı bilim adamları gibi, olumsuzluğun zıvanadan çıkmasını sağlamak ve teolojik ikili geri gönderme ve döngüsellik yapısını yeniden inşa edebilmek amacıyla, kutsal anlamın içine bilimsel ve teknik anlatımları yerleştirmeye çalışıyor.

Ama bu işlem baştan itibaren yenilgiye mahkûmdu, çünkü din öznesindeki inanç *örselenmesine* hâkim olmak gibi ümitsiz bir teşebbüse dayanmaktadır. Tüm bu literatürde olduğu gibi, mevcut metinde de -ve genel olarak, bilimi genel denetimden geçirmek isteyen İslâmî söylem düzeninde de- bilimsel hakikat ay-

16 Bu varsayımı iki makalede ifade ettik: "La dépropriation", *Lignes*, no 24, 1995 ve "L'oubli de l'éthique", *Che voi*, no 7, 1998. Burada, din ve bilim söylemleri arasındaki bu dönüşümün öğelerini belirtmekle yetiniyoruz.

17 Ölümü anlam içindeki etkisinden kurtaran dört süper-bomba yazara göre şunlardır: "DPM bombası" demografik patlamayla ilgilidir; "C bombası", abartılı tüketim bombasıdır; "SST bombası" cinselliği, AIDS'i ve uyuşturucu kullanımını bir araya getirir; "IF bombası" gezegen çapında denetlenemeyen bir imgelem geliştiren yanlış-bilgiyle ilgilidir. *A.g.e.*, s. 6.

gıtıyla bir tür *yazgısal karşılaşma* göze çarpar; zorla içeri girmeye yol açan bu karşılaşmadan sonra dindarlığın psişik tutarlılığını korumak artık mümkün değildir. İslâmcı çevredeki bir fizikçi, birkaç cümleyle bu konuya yakınlaşmamızı sağlamaktadır:

> "Bilimin hakikatinin dinin hakikatini yalanlamadığını, onu göz kamaştırıcı bir ışıkla aydınlatığını baştan beri biliyordum. Çünkü, Kuran'ın önceden öngörmüş ve vaat etmiş olduğu hakikati, bilim, gerçeğin (*wâqi'*) içinde, ayrıntıda ve şimdiki zamanda gösteriyor. Soylu ayetlerde içerilmiş olan şeyin kanıtını veriyor yalnızca bilim. Anlamın gizliliğine kıyamet gününe kadar katlanmak zorunda olan eskilerin özrü bizde yok. Bundan böyle bilim sevgisinin Tanrı'ya tapınmayla aynı yükseklikte [*fi mustawâ = düzeyinde*] olması gerekiyor."[18]

Bu tanıklığa göre, yazgısal karşılaşma, hakikatin bilimle görülmedik bir ilişkisinin inşasına dahil olabilir, burada *sınama* (anlamın gizli kalmasına katlanma) yerini *kanıta* bırakarak ortadan kalkar ve *tehir* de yerini ifşanın *doğrudanlığına* bırakır. Kişiyi, Tanrı'ya tapınma düzeyinde bir sevgiyi bilim karşısında hissetmesini sağlayacak kadar etkileyen şey, *gerçeğin içindeki hakikat*'le büyüleyici bir temasa geçmiş olmaktır. Şimşek hızında bir tür deneyim, hakikatin çıplaklığıyla yaşanmıştır.

Öz-bağışıklık mekanizması burada iyi görülmektedir: Dinsel sistemde kişi, açığa çıkmış işaretlere güvenmek zorunda olsa da -hakikat, bunların ardında, her türlü kanıtlamanın berisinde gizli kalır-, bilimsel yöntem, nedenlerin açıklanarak ifşa edilmesiyle işler; hesaplama tarafından ya da deneysel düzenek içinde her başvurulduğunda kendini kaçamağa sapmadan gösteren bir *gerçeklik hakikatini* işin içine sokar. Tanrısal işaretlerin anahtarlarını bu hakikate teslim eden müminleri ayartan şey, yeterince tezahür etmiş olan gerçekliğin bu hakikatidir. Müminlere göre bilim kutsal yazıyı *gerçekleştirmiştir* ya da hakikati çıplaklaştırmıştır.

---

18 Ahmad Hilal, *La Vérité au service de la vérité* (al-haq fî khidmati al-haq), Kahire, Dar al-islamiyât, tarih belirtilmemiş, s. 3.

İnancın temellerinde artık yapısal bir dönüşüm işler: Meşrulaştırma prosedürleri bilimin ayrıcalıkları altında dengesini yitirir, bilim ise dinin hakikatini tasdik eden otoriteye sahip olur. Ensest yasağının geçerliliğini biyolojik çözümde bulması bundan kaynaklanır; bilim söyleminin, vahyin sürekli olarak güvencesi olduğu bu literatür bundan kaynaklanır. Bilim bunu yapabiliyor, çünkü katışıksız bir hakikati -*iki arada kalmış söz olmayan* hakikati- üretme iktidarına bilim sahiptir. Burada, modern uygarlığa doğru dönüşümün kökünde bulunan bir inanç vardır: *öznesiz*, gerçeğin hakikati karşısında dilin feragati.

ALTINCI BÖLÜM

Modern Kopuş ve Kitlelerin Ümitsizliği

Önceki açıklamalar, Müslüman dünya ölçeğinde geniş bir birleşimin sarsılışı gibi önemli bir görüngüyü eksiksiz biçimde değerlendirme ve açıklama iddiasında değildir. Söz konusu olan daha ziyade çekim merkezi *köken sıkıntısı* olarak tanımlanan bazı gerilim, kopuş ya da değişim odaklarını saptamaktır. Köken rejimini çılgınca restore etme teşebbüsünün ardında, aslında, kökenin kendi egemen mitiyle ilişkisinin parçalanması gizlidir. *Tourmentum*, özünü sevmeye (marsizm) ilişkin bir zarara topluca maruz kalmış gibi tüm yeryüzünde binlerce inilтiyle çınlayan eziyet, acı, ıstırap anlamına gelir. İki büyük olayın analizi bu sıkıntının başlıca olgularını aydınlatmayı sağladı.

Rudi olayı ve kökenin *feshi*, bu sıkıntının tarihsel ve yapısal kapsamını gösterir. Bir yanda, babanın metinsel bedeninde değişiklik yapmaya dönük kökensel metaforları yıkma edimi vardır; bu edim, herkesin metne, kurgusal hakikatine eşit olarak erişmesini sağlayan edebi bir adalet adına, babanın metinsel bedeninin parçalarını dünya sahnesine fırlatmıştır. Bu, kökenin öznel paylaşımı olarak, tüm anlatının diasporada yaşaması olarak edebiyattır. Diğer yanda, topluluğu başlangıç metaforunun berisine iten tehlikeli bir manevra vardır; böylelikle

topluluk, geriye döndürülmüş olan zaman içinde yolunu şaşırmış olur. Bu, müminleri barındırmamakla, onları istemedikleri bir inançsızlık içine kapatmakla suçlanan modern tarihe karşı bir misilleme çılgınlığıdır. Kökene dönüş sloganı, ne şimdiki zamandan geçmişe doğru bir harekettir, ne de geçmiş zamanı şimdiki zaman kılmaktır; bu slogan, başlangıçın, anakronik ve anarşik bir geçmişin öncesine, yasanın sicilinin bağlantı kemerine doğru geri dönüş olarak anlaşılmalıdır. Kökenöncesinden gelinip kökende yeniden doğulacaktır. Elbette, Hamlet'in dilinde şöyle denebilir: *islam is out of joint* (İslâm çığırından çıkmıştır).

Bu çığırından çıkışın, psikanaliz açısından anlamı, *psişik metafor*'un isabet alması, bu metaforun aynasının artık ezeli köken ekseni etrafında dönmüyor olması ve bir dizi olayın onu bir başka zamansallık içine yuvarlaması değilse, nedir? Gilles Deleuze, *Hamlet*'i ve Kant'ın eserini anarak, zamanın ne köken etrafındaki kozmik ve göksel hareketin zamanı, ne de kırsal dünyanın meteorolojik zamanı olduğunu; bu zamanın şehrin zamanı olduğunu, kendinden başka hiçbir koşula tâbi olmayan zaman olduğunu vurgular: Böylece, bitmek bilmeyen değişimin düzeni olarak katışıksız zamanın düzeni açılmış olur.[1]

Salman Rüşdi'nin darmadağınık olmuş kökeninden kaynaklanan "dikey sürgün"ünün şehir yerleşimlerinin civarına yerleşmiş köylü kitlelerinin "yatay sürgün"üyle çakıştığı bir gerçektir. Ama Müslüman dünya ne bir Hamlet figürü tanımıştır ne de bir Kant eseri; ve zamanın geçişine dair pek az işaret görmüştür. Zaman, adlandırılamayan ve düşünülemeyen şeyin içinde dönüp durduğunda, oluşun / evrimin karşısına öfke, talan çılgınlığı ve intikam arzusu çıkar. Şehitlerin egemenliğidir bu.

Tam da sıkıntıyı analiz ederken, kendimizi büyük kargaşaya yaklaşmış bulduk. Kitleleri büyüleyen İslâmcı söylemi dinlediğimizde, bu söylemin, basmakalıp fikirlerin tersine, dindarlığın basit bir geri dönüşü olmadığı gibi, daha ziyade, dinin çözülmesinin ve *-milliyetçi-teolojik-bilimci* yeni bir modern tota-

1 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, s. 42-43.

liter ideoloji içinde yeniden oluşmasının şaşkın bir tezahürü olduğu ortaya çıktı. Çözülme ve yeniden birleşim dönemin havasına uygun bir fikirler oyununca değil, beden yaşamının düzenlenme sistemiyle belirlenir. İncelediğimiz durumda, teolojik düzenin geçmişte güçlü biçimde biçimlendirdiği tüm haz düzeninin bozguna uğraması sözkonusudur.

Bir uygarlık, kendi yarattığı dürtüsel taleplere artık yeterince direniş yoksa hastalanabilir. Talep sınırlarının daha elverişli tahsis edildiği yeni özneleştirme kipleri yaratılamadığında, uygarlığın içinde marazî ve acımasız güçlerin ortaya çıktığı görülür; aynı zamanda da, *acı çarşafı* örneğiyle saptamış olduğumuz gibi, Karanlık Tanrı'nın hükümranlığının kurulması gibi tepkisel ve dürtüsel bastırmanın kökten biçimlerine doğru bir çağrı da ortaya çıkar. Burada, "Suçluluk duygusu kültürün gelişiminin en önemli sorunudur"[2] diyen Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndaki uyarısını açıklayan -neredeyse- tipik bir örnekle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Dinin unsurlarına ayrışması ve ideolojik olarak yeniden düzenlenişi, hazzın yanında bir başka bahsi de içinde barındırır: *anlam bulanıklığı*'nın ardında, başkalık, ölüm ve hakikat alanının değişimi söz konusudur. Tanrı'dan Tanrı'ya yönelten bir kapalı devrede anlamın amaçlılığını koruyucu yönelimi yeniden sağlayan dokunaklı teşebbüs buradan kaynaklanır. Anlam öteki dünyanın yönlendiriciliğinde değilse, insan Bir'in aynası değilse, ölüm artık oraya götürmüyorsa, o zaman kapalı devre her taraftan delinmiştir ve içine her yandan "hiçlik alır". Gedikleri tıkasın diye bilim ümitsizce çağrılır, ama görünürde teolojik malzemeyle yeni bir alaşıma imkân tanıyacağı umulan bilimsel hakikatin metali, teolojinin hakikat atomunun çekirdeğine -dile- saldırarak onu daha da derinlemesine aşındırır. Bilimin dinle aynı hedefleri izlediği yanılsaması, ancak izin verilmiş kabalıktan başka bir şeye varmayan gerçeğin hakikati karşısında *adların* tahtından indirilmesi protokolünü sevinçle imzalar.

---

2 A.g.e., s. 82.

Uygarlıkta dönüşüm üzerine

Zamanın yeni düzeni, haz ekonomisinde değişiklik, başkalık ve ölüm alanının değişimi, yeni bir hakikat rejiminin ortaya çıkışı: Bu analizin işaretlerini bütünlüklü bir plan içinde yeniden kavradığımızda, uygarlıktaki bir dönüşümü neyin oluşturduğunu daha iyi seçebiliriz. İslâm örneğinden yola çıkarak, bu nosyona belirgin bir anlam verebiliriz. Değişimler bu beş yüzeylinin öğelerini (zaman, haz, başkalık, ölüm, hakikat) etkilediğinde ve insanların kendi aralarındaki bağları ve dünyayla ilişkilerini yeniden düzenlediğinde uygarlıkta dönüşüm görülür; öyle ki, yeni düzenlemenin kişisel psişik yaşam tarafından özümlenebilir olması için ve insan topluluğunun bilinçdışında yer edinebilmesi için bir kültür çalışması (*Kulturarbeit*) gereklidir. İnsan denen canlının özneleşme kapasitesi burada yatmaktadır, bu yoksa diğer hayvanlardan hiç farkı kalmaz; katletme gücü hariç. İnsanın bir özneliğini yitirme [*désubjectivation*] noktası olduğunu, bu noktadan itibaren en korkunç hayvana dönüştüğünü biliyoruz.

Modern öznenin doğumuna yol açmış benzer bir dönüşümü Avrupa yaşamış olsa da, bu dönüşümün yalnızca uzun bir dönemde cereyan etmekle kalmadığını, özellikle kültürün her alanındaki eserler tarafından yönlendirildiğini, hatta kimi zaman öncelendiğini hatırlatmıştık; bu eserler olup biteni düşünmeyi sağlayan ya da en azından, bu olup biteni bireysel-kolektif temsile katan eserlerdir. Bu dönüşümün geniş yüzeyleri üzerinde -özellikle kültürün ve onun dürtüsel temellerinin görünmez mimarisi söz konusu olduğunda- uzun süre düşünülmedi. Psikanalizin ortaya çıkışının kökeni, benim *Tanrı psikeşinden bilinçdışı psikeşine* geçiş olarak tanımlamayı önerdiğim öznelliğin ve hakikatlerinin kökten dönüşümünü aydınlatma yönündeki acil gereklilikte yatar. Bu değişim yalnızca temsil düzeyinde görülmez, yalnızca burada kayıtlı değildir; böyle düşünmek, bedenlerdeki, özellikle de itkisel düzenlemelerdeki altüst oluşu ihmal etmek olur, ki ahlaki ve yasal dü-

zen, verili bir anda hazzın genel ekonomisini de düzenleyebilmiştir. Psikanaliz açısından, özne ile kolektif arasındaki *temsiliyet* [*représentance*] işlevi olan kültür çalışması, dürtüsel amaçtan ayrılamaz.[3]

İslâmî dünyanın dönüşüm süreci bazı yanlarıyla Avrupa'da yaşananı hatırlatsa da, tamamen başka yapıdaki tarihsel, toplumsal ve politik koşullarda cereyan eder. Kısacası üç özellik buna damgasını vurur: sömürgeci şiddetin izini taşıyan moderniteye giriş tarzı;[4] değişim süreçlerinin baş döndürücü hızı ve bu süreçlerin ekonomik kalkınma ideolojisinin eline geçmesi; şimdiki zamanı aydınlatan ve geleceği öngören eserlerin azlığı. Bu nedenle, İslâmcı isyan çığlığı, kendi dünyalarındaki değişimin acımasız etkileri altındaki kitlelerin bir protesto çığlığı olarak görülebilir ve *Kulturarbeit*'ın yokluğunda, değişim düşünülemez, saçma ve içler acısı olmaktadır.

Modern dönüşümün sıkıntı ve üzüntülerini en derinden işitmiş Avrupalı şairlerden biri olan Rainer-Maria Rilke'nin *Yedinci Eleji*'sinin şu dizeleri bu durumun trajikliğini ifade etmektedir:

> "Dünyanın gizemli dönüşümlerinden nasibini alamayanlar
> hep olur,
> Ne olmuş olan aittir onlara, ne olması yakın olan.
> Çünkü en yakın olan bile uzaktır insanlar için."

Kitleler iki misli nasipsizdir: Hem şehir mekânlarının ümitsiz sefaletine düşmüşlerdir, hem de yeni dayatılmış insanî durumlarını temsilinde yoksul, yetersiz haldedirler. *Öznel iptal* [*révocation subjective*] yönelik güçlü süreçler görülmedik ölçü-

---

3 Freud'un kültür üzerine yazdığı her şey bu temele dayanır; bu temel olmadan psikanalizin bu konuda yeni bir şey getirmesi mümkün değildir. Daha yakın dönemde, Nathalie Zaltzman, *Kulturarbeit*'in bireysel-kolektif temellerinin ortadan kaldırıldığı Nazi kamplarının aşırı koşullarında insanların imhası ve hayatta kalmaları üzerine tanıklıklarla karşılaştırarak, bu teoriyi yeniden işlerliğe koymuş ve katkıda bulunmuştur. Nathalie Zaltzman, *De la guérison psychanalitique*, Paris, PUF, 1998.

4 Alice Cherki'nin kitabı *Frantz Fanon, Portrait*, Paris, Seuil, 2000, bu şiddetin psişik düzlemdeki boyutlarını göstermektedir.

de açığa vurulur. *Öznel iptal* derken kastettiğim şey, insanlar kendi dünyalarının koşullarını artık kendi öznelliklerinin hakikat işaretleri ile, ölçüleriyle kavrayamadıklarında meydana gelen kitlesel cayma biçimleridir. Bundan böyle kendi çıkarları, yaşamlarının sürmesi, cemaatlerinin ortak sağlamlığı tehdit altındadır.

İnsanlar aşırı maddi kıtlık koşullarına katlanabilseler de, böyle bir cayma içine düştüklerinde ümitsizliğe kapılır, kendinden geçer, isyan eder ve kimi zaman da sonunda öyle bir güçsüzlük, başarısızlık durumuna düşerler ki, her türlü anlam aktarımını kabul edebilirler. *Öznel olarak caymış* bir insan olmanın utancı, şimdiki zaman dünyasının etrafını dolanma isteğine yol açar; böylece, arkadan dolaşıp, hakikati başlatan cennet olarak kökenin açılıp açılmadığı görülecektir. Bu şema, dönüşümün kışkırttığı kesinti önünde gerileyici bir hareketi varsaymaktadır elbette. "Ne olmuş olan aittir onlara, ne olması yakın olan" cümlesi, Hölderlin'in *kopuş* diye adlandırdığı şeyi, yani hiçbir eklemlenmenin, almaşıklığın hiçbir türünün olmadığı trajik taşkınlığın boş ve bağlantısız ânını anımsatan bir kararsızlık bekleyişini ve bir yetki teslimini belirtir.[5]

"Çünkü en yakın bile uzaktır insanlar için" şeklindeki bir sonraki dize ise, kopuşu, insanın kendi varlığına özgü olanı yapan şey karşısındaki kökten garipliğinden kopuşu belirtir elbette. Ama bu asla bir teselli değildir, çünkü burada söz konusu olan şey, insanî biçimin kırılganlığı ve onun tanım ve kabulündeki bulanıklıktır. Ve, Rilke için bunlar, kitlenin yoğunlaştığı yerlerde korkunç tehdit altındadır.

Kendi içindeki geleneksel özneleşme kiplerini altüst eden çağdaş İslâm'da şiddetli bir kopuş olduğunu söylemek, özdeşleşme ve ideallerin temel önemdeki sorunsalını açmaktır: Bu sorunsal aracılığıyla, kültür çalışmasına çağrıda bulunan ve belirli koşullarda yenilgiye uğratılabilecek bir süreç olarak her insanın insan soyuna aidiyetinin oluşumunu psikanaliz açısından düşünebiliriz.

---

5 Krş. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes*, a.g.e., s. 67-68.

Klinik gözlem açısından olduğu kadar dünya sahnesindeki olaylar açısından da, uygarlığın çağdaş gelişimi, uzun yıllardan beri, genelleşmiş bir kimlik krizinin yaygınlaşmasıyla at başı gitmektedir. Yalnızca İslâm örneğinde değil, aşağı yukarı her yerde kitleler, kendi *özlerine sahip çıkma* gerekçesi altında en acımasız haksızlıklara varabilen çılgınca kimlik talepleriyle hareket etmektedirler. Aynı hareket içinde, ötekinin özünün imhasını ilan etmekte, onun kendisini ve insanlığını ortadan kaldırıp, onu derisi yüzülmüş hayvan gibi çıplak ortada bırakmakta ya da ilhak etmeyi istemekte tereddüt edilmemektedir. Kendi özünün tehdit edildiği duygusunu ve aynı zamanda da ötekini özünden yoksun bırakma iradesini -çünkü öteki, topluluğun "Kendi" ya da "Biz"inin aynı olmasını engellemektedir- *özsüzleş(tir)me* [*dépropriation*] olarak adlandırmayı öneriyorum. *Özsüzleş(tir)me*, klasik ölüm dürtüsü kavramını da aşar gibidir; çünkü cansızlaştırmayla yetinmez, özdeşleşmelerle, sembolik soykütüklerle, başkalıklarla ilgili nitelikleri de yok etmeyi hedefler. Dolayısıyla, özsüzleş(tir)me, jenosit kinini besleyen birey-aşırı süreçlerin kökeninde yatar.[6]

"Faşizm" sözcüğünü her seferinde bu görüngüye bağlamakla yetinmemek ve başımıza gelen şeyin açıklanmasında daha ileriye gitmeyi denemek istiyorsak, bu noktada, kimlik kinini ve hazzını ilgilendiren tarihsel bir hakikatin izini aramak gerek. Bugün, özellikle Müslüman dünyası gözönüne alındığında, üç önermeli bir şema formüle etmek bana mümkün gelmektedir:

> 1. Modern dönüşüm, gerçekleştiği her yerde kimliksel kök salmalarda bir kesintiyi de ister istemez beraberinde getirir. Bu kesinti tesadüfi değil, sistematiktir. İnsan öznelliğinin değişiminde kapsamlı bir evrim sürecine denk düşer ve bu süreç çok uzun bir tarihsel dönem boyunca devam eder; Batı bile henüz bu süreçten çıkmış değildir. Bu sürecin -hem "ereklilik" hem de "son" anlamında- hedefleri hakkında karara varamayız. Öznellik düzeninde insanlığın bu boyutlarda

6 Fethi Benslama, "La dépropriation", *Lignes*, no 24, Şubat 1995, s. 34-62.

bir dönüşümle karşılaşıp karşılaşmadığını da bilmiyoruz; çünkü tarihin ve antropolojinin, "özne olma" kiplerinin tarihselliğini oluşturması gerekmektedir. Ama en azından kesin olan bir şey var: Bu süreç, tüm insanlık adına yüksek riskli bir süreçtir, bu kabul edilmedikçe ve öznel yıkımlara sırt dönüp ekolojik risklerle daha fazla ilgilendikçe bu risk daha da artacaktır. Psişik olanın inkârı, kişisel ve kolektif psikoz, katliam ve jenosit biçiminde ifade bulan bu yıkımlarla bağlantılı belirsiz bir değişkendir.

2. Modern özdeşleşmelerdeki kopuş hemen meydana geldiğinde, eğer buna denk düşen kültür çalışması yoksa ve gerçekleştirdiği yapıçözülmeleri büyük ölçüde iradedışıysa, *kitlelerin ümitsizliği*'ni açığa çıkaran, felaket getirici, büyük ölçekli bir *öznel cayma* sürecine dönüşür. Yaşam alanlarının sefaleti ve yıkımıyla birlikte olduğu ölçüde bu ümitsizlik kuşkusuz daha da yıkıcıdır, ama ümitsizliğin nedenleri bireysel-kolektif bilinçdışı kök salmaların yitirilmesinde yatar ve yüzünü ve simgeyi yitirmekten duyulan kimliksel korkuda ifade bulur.

3. Böyle bir ümitsizlik, insanî oluşumların, bireysel ve kolektif, arkaik konfigürasyonlara doğru gerilemesinde ifade bulur; böylelikle kimlik takıntısı açıkça ifade edilmiş olur ve genel olarak "simge"yi kolektif tamir çağrısında bulunulur ve bu yüzün yitirilmesi sürecinden sorumlu görülen öteki, azınlık ya da komşu topluluk suçlanır. Bundan kaynaklanan saldırganlığın hedefi artık ötekinin yüzünü silmektir.

Psikanaliz açısından, Avrupa'daki ve başka yerlerdeki bu çağdaş sorunları ele almakta, Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda (1930) gelişirilen bakış açıları ve kültür üzerine metinler yeterli değildir. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'yla ve "Huzursuzluğun Ötesi"yle[7] düşünmek, Jacques Derrida'nın önerdiği gibi, psişik acımasızlığın "düpedüz" psikanalizin işi olduğu kabul edilirse, psikanaliz açısından temel bir hedeftir.[8] Fransa'daki

7 Ghyslain Lévy'nin kitabının adından: *Au-delà du malaise*, Paris, Érès, 2000.

8 Jacques Derrida, *État d'âme de la psychanalyse*, Adresse aux États généraux de la psychanalyse, Paris, Galilée, 2000.

psikanalitik çalışmalarda bu gerekliliğin giderek daha ısrarcı bir şekilde hesaba katıldığı zaten görülmektedir.[9]

Freud'la birlikte ümitsizlik ve ötesi

Freud'un, bizi özellikle burada ilgilendiren sorunu, uygarlıkta dinin yerini ve geleceğini işlediği *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927) üzerinde duralım. Özellikle dinsel yanılsama çöktüğünde karşılaşılan durumu nitelemek için Freud'un kalemine *Ümitsizlik* nosyonunun geldiğine dikkat çekmek ilginçtir. Hayalî muhatabının (aslında Papaz Pfister'dir) ani çıkışını son sayfalarda tekrar okuyalım: "Sizin dinsel yanılsamayı tüm gücünüzle savunmanız gerek. Eğer din gözden düşerse -zaten yeterince tehdit altında- o zaman sizin evreniniz de çöker; elinizden gelen tek şey, her şeyden, uygarlıktan ve insanlığın geleceğinden umudu kesmek olur."[10]

İslâm'ın çağdaş krizini doğrudan ilgilendiren noktalarda, Freud'un din karşısında temkinli davrandığı da kesindir. Dini hem bir yanılsama olarak hem de uygarlığın savunulmasına katılan bir şey olarak görmeye devam eder, çünkü din insanların Ben İdeali'ni desteklemektedir. Freud'un ana tezini hatırlayalım: İnsanlar, bastırma ve yasak aracılığıyla çok sert dürtüsel kısıtlamalar dayatmayı başardıkları ölçüde ancak kültür varolabilir. Yasak, insanları yoksunlaştırır; öyle ki kültür herkesin ortak malıyken, içlerinden her biri potansiyel olarak kültür düşmanı olur. İnsanlar kendi yoksunluklarını ödünleyici şeyleri elbette başka yerde bulurlar, ama Freud'un bakış açısı, burada, modern kültürün daha fazla kısıtlama dayattığıdır; özellikle en yoksullar söz konusu olduğunda ve yasağı dinsel olmaktan çok rasyonel olarak kavramalarını onlardan talep ettiği ölçüde kısıtlamalar artar.

9 René Major'un inisiyatifiyle toplanan Psikanaliz Meclisleri (8-11 Temmuz 2000, Paris) bu bakış açısıyla, sorunların ortaya konmayı gerektiren ölçekte - yani dünya çapında- ortaya atıldığı anlamlı itkilerden biri oldu; ve Élisabeth Roudinesco'nun kitabında (*Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard, 1999) yapıldığı gibi, psikanalizin varlık nedeni bile sorgulandı.

10 S. Freud, *a.g.e.*, s. 78.

Freud, modern kültürün yasağı toplumsal olarak kurmak istediğini, yani ona insanî ve rasyonel bir köken vermek istediğini söyler. Freud bu rasyonel temeli savunur, ama gerçek şudur ki, psikanalitik araştırma, insanın, hem genel planda insan soyu açısından hem de kişisel açıdan bu yasağı ancak tutkusal tarzda kabul edebildiğini gösterir; özellikle bu kabul sayesinde de din yasağa yaklaşır. Başka deyişle, dinsel temsillerin bu kadar güçlü olmasının nedeni, felaket ve üzüntü karşısındaki dinsel yanılsama kalkanının, insanî durumun duygusal ve bedensel özelliğine daha yakın olmasıdır. Dinin etkisi ve dinden hızla vazgeçmenin güçlüğü buradan kaynaklanır. "Dini zor kullanarak ve bir çırpıda ortadan kaldırmayı istemek, elbette saçma bir teşebbüstür," diye öngörür Freud. Aynı şekilde, insanın buyurgan ve tutkusal isteklerini tanımak, onlara ikame çözümler önermek ve onları sınırlandırmak için bu istekleri içine alan yapılar, insanın bedensel ümitsizliğini de üstlenmedikçe, rasyonel etkinliklerin müdahil olma gücünün büyüklüğü karşısında dinsel yanılsamanın geri çekileceğini sanmak da bir yanılsama olur.

Bu ihtiyat kaydına rağmen, Freud, bilim idealinin insanlığın çocukluk hastalığı olan din idealinin yerine geçeceği inancına da önem verir. Oysa, İslâm örneğiyle birlikte gayet iyi görmekteyiz ki, din çökmediği ama bilimsel söylem ve ideale özgü öğelerle birlikte çözülmeye ve yeniden oluşmaya başladığı ölçüde sorun çok daha karmaşıklaşıyor. Gerçekte bir *yanılsama karması* durumuyla karşı karşıyayız: Dindarlık ve bilimcilik birbirine karışıp birbirini güçlendiriyor, kültürcülük gibi türev ürünler yaratıyorlar ve böylece bir öznellik felaketine varılmış oluyor; bu felaketin içinde ise, geçmiş dönemdeki dinsel kurum öznesini özlüyor insan, hiç olmazsa o dönemde Tanrı, farklılık ve kültürel kimlik kıvrımları arasında saklı değildi.

Aslında, Freud'un ima ettiğinin tersine, ümitsizlik, dinsel öznelliğin talihsizliğinin sonucu değildir. O da yeni bir durumun, *karma yanılsama*'nın çıkış noktasıdır. Üstbenliğin oburluğunu gözler önüne serdiğinde, yapısal açıklamanın anahtarı-

nı bize veren Freud'dur. Boşluğa katlanamayan doğadan çok Üstbenlik, kopuşlar karşısında meteliksiz kalmaktansa, herkesin sırtından geçinmeyi tercih eder. Bu saptama İslâm'da öznenin durumu için geçerlidir, ama aynı zamanda Batı'daki özne için de geçerlidir; Batı'daki başka türlü bir dönüşüm yaşar, bu dönüşüm onu, ideal çöküşlerine, ümitsizliklere ve -örneğin hiper-öznellik ile hesapçı akıl içinde öznenin zorla dışlanması arasındaki, yönetici kip ile insancıl kip arasındaki, hiper-tekniklik ile büyülü-etnik fragmanlar arasındaki- yanılsama karmasına başvuruya bir başka biçimde yöneltir.

İslâmî dünyada kitlelerin ümitsizliği üzerine

Ümitsizlik, bir siyaset bilim kategorisi değildir, bu dilde ümitsizliğin izi yoktur. Oysa İslâmcı hareketin -ve özellikle de aşırılıkçı kanadının- anlaşılabilmesi için, yaşadığımız *kitlesel ümitsizlik* çağının en güçlü tanığı olarak kavranması gerekir.

"İslâmcılar Modernleşmenin Düşmanları mı, Kurbanları mı?" başlıklı bir metinde, İslâm uzmanı Abdelmacid Şarfi, İslâmcı hareketin ortaya çıkış koşullarını analiz etmeye çalıştıktan sonra, sonuç olarak şunu yazmaktadır: "Tüm bunlardan sonra, İslâmcılar sorununu, bu sorunu yaratmış olan nedenler dışında ele almak, onları yasaklamakla ya da hapse ve tevkif evlerine kapatmakla yetinmek doğru olur mu? Onları ve tüm toplumu ümitsiz çözümlerinden kurtarmak için, bu ümitsizliğin (*ya's*) nedenlerini azaltma yönünde çabalarımızı yoğunlaştırmamız daha uygun olmaz mı?"[11]

Bu açıklamalar temelinde, yaşadığı ortamın gerçekliğinin gözlemi ile bilgeliği birleştiren A. Şarfi, *modernite* ile *modernizm* arasında bir ayrım yapmayı önerir. Modernite, iki yüzyıl önce Avrupa'da icat edilmiş ve tüm gezegene yayılmış bir uygarlık türüdür. Modernizm ise modernitenin taklididir, körcesine dolayısıyla başarısız bir uygulanmasıdır, çünkü dogmatik bir biçimde, olası uygarlıkların en iyisi diye kabul edilir. Bu

11 Abdel Macid Şharfi, "Les islamistes sont-ils les ennemies de la modernisation ou ses victimes?", *Labinât*, Sud-Édition, 1994, s. 95.

anlamda modernizm modernitenin yanılgı içindeki ideolojisidir. Şarfi'nin analizi, İslâmcıların modernitenin ağızda kalan kötü tadı olan modernizmin tepkici ürünü oldukları tezine dayanır.

Bu anlayış bazı noktalarda Michel Foucault'nun Şah'a karşı ayaklanmış İran konusundaki düşünceleriyle çakışır. Örneğin 1978'de, monarşinin çöküşünden iki yıl önce, bir İtalyan gazetesine şunları yazar Foucault: "O zaman, kısa süre önceki olayların, en geri kalmış grupların çok kaba bir modernleşme karşısında geri çekilmesi olmadığını; kendisi bir arkaizm olan bir modernleşmenin bütün bir kültür ve bütün bir halk tarafından reddi olduğunu anladığımı düşündüm"; ve biraz ilerde şunu ekler: "İran rejiminin bugünkü sıkıntısıyla birlikte, başlayalı yakında altmış yıl olacak bir dönemin, İslâm ülkelerini Avrupa tarzı modernleştirme denemesinin son anlarına da tanık oluyoruz: Şah, tek varlık nedeniymiş gibi hâlâ buna sarılıyor. 2000 yılına göz dikip dikmediğini bilmiyorum. Ama ünlü bakışının yirmili yıllardan kalma olduğunu biliyorum."[12]

Şarfi'nin düşüncesi esas olarak modernizmin sonucu olan İslâmî ümitsizliğin soykütüğünü tanımlamaya yöneliktir. Yüzyıl başında, sömürgecilikten kurtuluşu amaçlayan milliyetçi hareketlerin ortaya çıkışından önceki İslâm toplumlarının içler acısı durumunu hatırlatarak başlar. Yoksulluk, salgınlar ve okuryazar yokluğu gibi belaların damgasını taşıyan bir dünya. Kan kaybına uğrayan, uyuşukluk içindeki toplumlar; uyuşukluğu kesintiye uğratan isyanları sömürge yönetimi vahşice bastırır. Yardımsız ve çaresiz, bir geçim ekonomisinde kendi içlerine kapanmış toplulukları, insan topluluklarını, dinin kurduğu geleneksel düzen ayakta tutabilir yalnızca.

Entelektüel ve politik seçkinlerin bir bölümü kendi toplumlarının uyuşuk halinin, ekonomik sömürü rejiminin ve sö-

12 Michel Foucault, "Le chah a cent ans de retard", *Dits et écrits*, 1954-1988, c. III, Paris, Gallimard, 1994, s. 679-683 [Türkçesi: *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, "Şah Yüz Yıl Geç Kaldı", çeviren: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2000.]

mürgeciliğin dayattığı hak inkârının bilincindeydi. İçlerinden bazıları, sömürgeci politikayı uygulayabilecek kadro ihtiyacını karşılamak için kimi bölgelerde modern öğretimi yerleştirmiş olan sömürgeci eğitim sisteminde yetiştirilmişti. Sömürgeci sisteme karşı çıkan ve toplumlarında reform yapmak isteyen bu seçkinlerdir.

O dönemin kültürünün baskın referansı dinsel olduğundan, reformcu seçkinler, kendi halkları tarafından anlaşılmak ve onları sömürgeciliğe karşı seferber edebilmek için, dine bulanmış bir dil kullandılar; ama bu yeni türde bir dildi, ne gelenekselcilere ve tutuculara, ne de halk çevrelerine ait bir dil...

Bu evrede, Şarfi'nin tanımının, tarihsel çelişkilerin geniş bir oyunu aracılığıyla, "Ne olmuş olan aittir onlara, ne olması yakın olan" hükmünün nasıl gerçekleşebileceğinin görüldüğü özdeşleşmelerin modern kopuşunun harcını ortaya çıkarmaya başladığını söyleyebilirim. En başta, sömürgecilikten kurtuluş söyleminde dinselliğin kullanım tarzı gelir: Politikanın hizmetine soktukları din artık geçmişteki din değildir ve politika da din adamı karşısında kendi özerkliğini ortaya koyan modern anlamdaki politika değildir.

Ama, özellikle bu seçkinlerin sömürgeci devletin doğrudan mirasçısı olan ulusal bir devlete vardıkları andan itibaren süreç şaşkınlık verici bir sürat ve etki gücü kazanır. Şarfi, toplumsal yaşamın her alanında -aile, eğitim, otorite, sağlık, demografi, hukuk, vs.- gerçekleştirilen şeylerin nasıl olup da bir sonuca varmadığını ya da ancak eskinin aktarımını bozarak ve anlamını yok ederek sonuca vardığını, yerleştirdiği şeyin ise insancıl kuruluşu üstlenemeyen bir moderniteden başka bir şey olmadığını gösterir. O zaman, kulak verildiğinde nihilizmin "ne... ne"sinin işitilebileceği ikili yadsımanın -*"geçmiş değil artık... henüz gelecek de değil"*- korkunç yapısı aşikâr bir biçimde belirir. Şarfi'nin çözümü burada değildir; ama büyük vurgu bozukluklarıyla [*scansions*] tarif ettiği türde İslâmî bir ümitsizlik varsa eğer, ancak peşinden sürüklediği kitlesel *öznel caymalara*, kopuşun boşluğuna katlanılmaz biçimde maruz kalma sonucunda meydana gelmiş olabilir bu; böylece, tepki

olarak, başlangıçtaki cennetin tersine dönmesine kadar varan bir şekilde öznelliği yeniden inşa eden hakikatlere yönelik çığrından çıkmış bir arayıştır bu.

Bununla birlikte, modernite ile modernizm arasındaki ayrım hangi noktaya kadar geçerlidir? Ancak çok büyük bir şiddet sayesinde yürürlüğe konabilmiş tarihsel süreçleri masum göstermeye izin vermiş olmaz mıyız? Modern devletin ortaya çıkışı ve özdeşliklerdeki kopuşa doğrudan müdahale düzenlenebilir mi?

Devlet ve benlik

Ataerkillik örneğini ele alalım. Ataerkil bağımlılık sisteminin gücü ve meşruiyeti, soy zinciri kurumu ile iktidar kurumunun bir olması postulasından kaynaklanmaktadır: Bu demektir ki, *emreden, doğumun mantığıdır.* Baba, atalar aracılığıyla Tanrı'nın aktardığı iki ilkenin birliğini sürdüren bir dolayımın işlemesini sağlar. Çünkü Tanrı, başlangıcın ve buyruğun, yaşamın ve iktidarın, doğanın ve hukukun kökensel kaynaşmasıdır. Bireyin babayla en temel ve en doğrudan özdeşleşmesi, eski bir Müslüman yazarın[13] *Tanrı'nın doğal politikası* adını verdiği bir mantığa uygun olarak bu *kaynaşmadan* geçer. Örneğin geleneksel sistemde babalık aktarımı, doğum mantığı (aile) ile politika (tribü) arasındaki ayrımdan etkilenmemiştir, çünkü görevi bunları bir arada tutmaktır. Tohum vereni baba ve şef -bir *Patriark* yaparak babalık işlevine büyük bir belirginlik kazandıran ataerkilliğin temeli buradadır. Freud ataerkilliği yalnızca tohum veren babanın eril cinsiyetiyle özdeşleştirmese de, Freud'un "bireysel tarihöncesinin babasıyla *doğrudan* özdeşleşme" adını verdiği şeyden ataerkiliğin nasıl destek gördüğü görülmektedir. Oysa modern devlet ancak, ailenin mantığı olan doğum mantığı ile kabilenin politik mantığını birbirinden ayırarak ve daha geniş bir başka politik mekân -özellikle de sivil toplum mekânı- yaratarak kendini oluşturabilir.

13 Söz konusu yazar, 10. yüzyıl filozofu olan Miskawayh'tır. Bu kitapta da, "Eril O Eril O" başlıklı alt-bölüm.

Her ne kadar teoride birbirlerinden ayırt etmek gerekirse de babalık işlevi üzerinde etkisi olan ataerki zayıflaması ve ailevi komplekslerin[14] değişimini onsuz anlayamayacağımız bu ayırmanın öznenin şekillenmesi üzerinde doğrudan sonuçları vardır. Çünkü Benliğin yapısı ve onun idealleri -doğuma bağlı topluluk ile politik topluluk arasındaki ayrımın olmasına veya olmamasına göre- farklıdır. Gerçekten de, ayrılık-olmaması durumunda, babalık *imago*'sunun aterkil gücü, *benlik ideali*'ne toparlayıcı ve bağlayıcı bir kapasite sağlar; bu da Benliğin parçalanma karşısında büyük bir direniş potansiyeline sahip olmasını sağlar. Benlik, bu durumda, uğruna devletin aile ile politik uzam arasındaki ayrımı gerçekleştirdiği modern öznede rastlanan çoğul özdeşleşmeler karşısında mücadele yürütmeye ya da azgın direniş eylemleri gerçekleştirmeye ihtiyaç duymaz. Bu nedenle, modern-öncesi öznellik düzenindeki *Ben*liğin, modern öznenin sahip olduğu o kahramanca görünümü yoktur ve daima gerideymiş gibi gözükür; öyle ki, öznenin "ben'liksizleştirilmesi"nden [*démoïsation*] söz edilebilir. Herhangi bir özne Patriark'a duyduğu sevgiyi ve itaati sürekli göstermeye, kısacası, onu kendi *Benlik İdeali* yerine sürekli taşımaya teşvik edildiği ölçüde bu daha da doğrudur; öyle ki ciddi psişik hastalıkların nedeni olan narsistik çekilme eğilimi, bu güçlü hile lehine sürekli olarak yalanlanır.

Modern öznenin, *Babaşef* (iki sözcüğü kasıtlı olarak ardışık yazıyorum) olan Partiark figüründen kurtulması, özdeşleşme nesnelerinin çoğalmasıyla birlikte elbette büyük özgürlük mekânları açar; baba olmak isteyen şefler de dahil olmak üzere - ki bu doğrudan doğruya şef olan bir babayla aynı şey değildir- burada herkes için her şey mümkündür. Modern kitle toplumlarında artık *Babaşef*'ler olmadığından, yığınlar kendi *Benlik İdealleri* yerine bir şef koyabilirler. Burada geleneksel dünyada içiçe geçmiş olarak -tohum veren baba, sembolik baba ile us-

14 Jacques Lacan'ın kitabının adından esinlenilmiştir: *Les Complexes familiales*; Lacan, Batı'da "babalık *imago*'sunun toplumsal düşüşü" diye adlandırdığı şeyin nedensel olarak kavranmasında temel olan devletin yerini işlemez. Jacques Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin éditeur, 1984.

ta/efendi- varlıklarını sürdüren özdeşleşme güçlerinin ayrılığından söz edilebilir.

Freud'a göre, nesne özdeşleşmelerinin tehditkâr çeşitliliğine *direniş* sağlayan kişisel tarihöncesinin babayla *dolaysız* özdeşleşmesi üzerine ünlü bölümden sonra gelen saptamayı hatırlayalım: "Bunlar [*nesne özdeşleşmeleri*] üstünlüğü ele geçirdiğinde, fazla kalabalık, aşırı ve birbirleriyle uyumsuz olduklarında, patolojik bir sonucun eli kulağındadır. Bu durum, ben parçalanmasına kadar gidebilir, tek tek ele alınan özdeşleşmeler birbirlerine direniş göstererek ayrılırlar ve belki de çoğul kişilik diye adlandırılan vakaların sırrı, tek tek ele alınan özdeşleşmelerin bilinci-sırayla kendi tekeline almasında yatmaktadır. Buraya kadar varmasa bile, benliğin aniden aykırılık gösterdiği çeşitli özdeşleşmeler arasında, sonuçta tam anlamıyla patolojik olarak nitelenemeyecek çatışmalar teması ortaya çıkar."[15]

Kısacası, modern devletin evrenselleşme mantığı, sürdürdüğü nesne özdeşleşmelerinin çeşitliliğine ve bu nedenle peşini bırakmayan ayrıma bağlı olarak, Kahraman Benliğe sahip bir öznenin oraya çıkışıyla sıkı ilişki içindedir. James Joyce'dan Salman Rüşdi'ye kadar modern edebiyat, çoklulaşmış bu Benliğe tanıklık etmekten başka bir şey yapmaz. Bu durumda, belli bir güzergâhın sonunda bu Benliğin kendini köleleştirmesi ve bir *yanılsama karması*'nın kendini kullanmasına izin vermesinden daha mantıklı ne olabilir? Bizim bugünkü kültürümüzün başdönmesi, daha ziyade, özne Benliğinin ayrılma tehdidinden gelir. Tüketim, örneğin markalar sistemi aracılığıyla kendi adını söyleyen özdeşleşme nesnelerinin çoğalmasını teşvik eder.

Fakat bu evrim konusunda Hegel bizi uyarmamış mıydı? Çünkü Hegel'in devlet felsefesi öncelikle bir Benlik felsefesidir. Devletin ve Ben'in temellerinin hangi noktaya kadar aynı olduğunu ve modern Benlik birliğinin, ancak çevreleyen karanlık içinde çokluk ve hareket olduğu ölçüde düşünülebilir

15 S. Freud, "Le moi et le ça" (1923), Fransızca tercüme C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, *Œuvres complètes*, c. XVI, Paris, PUF, s. 275.

olduğunu görmek için *Iéna'nın Real-felsefesi*'ne[16] geri dönmek yeter.

Devletin, özdeşleşmelerdeki modern kopuşun büyük işlemcisi olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Étienne Balibar'ın, özellikle dönüşüm evrelerindeki kolektif özdeşleşme kazanımını kapsayan bir sivilleşme anlayışı kuramlaştırdığı *La Crainte des masses*'da[17] hatırlattığı şey tam da budur. Şöyle der Balibar: "Hegel'in düşüncesi, tam olarak, ilksel kimlik ile aidiyetlerin [aile, klan, din, bölge, vs.], doğrudan doğruya ortadan kaldırılmak için değil, kolektif politik kimliğin ya da devlete aidiyetin özel ifadeleri ve aracıları olarak yeniden inşa edilebilmeleri için gücül olarak yok edilmesi gerektiğidir." Ve yazar biraz ilerde ekler: "[...] İlksel kimliklerin çözülmesi, hatta ve özellikle bir kurtuluşun bedeliyse, kendi içinde son derece şiddetli bir süreçtir, bireyin ve birey için bağlılık olarak işleyen aidiyetin parçalanması ya da bireyin 'takımından ayrılması'dır."[18]

İslâm dünyasında kitlelerin ümitsizliğini adlandırmak, postkolonyal seçkinlerin elindeki modern devletin (bir Burgiba nispeten istisnadır), ilksel özdeşliklerin eski düzenini bilinçsizce yıkmaya yönelik kontrol edilemeyen bir süreci başlattığını, bunun yerine inşa taklitlerini koymayı amaçladığını ve gerçekleştirdiği tek şeyin de bir dizi eklem kopukluğundan başka bir şey olmadığını söylemektir. Geleneğin kendisiyle doğrudan ilişkisi parçalanmıştır ve kendi bilincinden kopmuş ve yoksun kalmıştır, imha edilmiş aktarım kiplerinin yerine yeni bir *Kulturarbeit* konmamıştır, sonuçta ataerkillikten daha acımasız, baskıcı vekâletlerin içler acısı bir aracılığı inşa edilmiştir. İslâmcı ideoloji, bu kopuşun kitlesel olarak gerçekleştirdiği *öznel cayma*'ya *yanılsama karması* olarak verilen cevaptır.

Bu durum karşısında psikanalistin tavrı nedir? O, dönüşümlerin sertliğini ya da bu dönüşümlere eşlik eden yoksun-

16 Jacques Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État; Realphilosophie* yorum ve çevirisi, Paris, Payot, 1984.

17 Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, s. 60.

18 *A.g.e.*, s. 49.

lukları önemsiz, ihmal edilebilir şeyler olarak görmez. Freud asla ilerleme adına bunları benimsemez; bunları daha ziyade uygarlığın başına musallat bir tehlike olarak görür. Dolayısıyla eski düzenin her türden restorasyonunu reddeder, ama yitimin gerekliliğini ve kısırlığını inkâr etmemekle birlikte, mevcut durumu da kabul etmez. Bu anlamda, Freud'la birlikte Nietzsche'nin şu ifadesine varırız: "[...] Geri dünyalara ve sahte tanrısallıklara götüren her dolambaçlı yolu kendimize yasak ettik -ama inkâr edemiyor olsak da, bu dünya da katlanılır değil. [...]"[19] Geriye dönüş yok, güncelliğe boyun eğmek yok, gerçeğin inkârı yok, bunlara psikanalistin hazırlığını destekleyen üç olumlu edimi de eklemek gerekir: Aşırı öfkeyi, deliliği işitmek, ümitsizliği adlandırmak, ümitsizlik figürlerini analiz etmek.

19 Nietzsche, "Fragments posthumes", *Œuvres complètes*, c. 11, Paris, Gallimard, s. 243.

YEDİNCİ BÖLÜM

Haşiye
11 Eylül'den Sonra

Korkunç olan karşısında duyulan şaşkınlık ve 11 Eylül saldırısının ürkünç görüntülerinin kafalardan çıkmaması, yerini hızla bu edimin nedenlerini açıklamaya ve yeni başlayan yüzyılda bu olayın önemini kavramaya dönük dünya ölçeğinde devasa bir foruma bıraktı. Gerçek kırıp dökme, düşünce ve söylem evrenine taşındı. Okunan ve işitilen sözler, tarihin sona erdiğinin varsayıldığı bu son yılların uyuşukluğundan iyice ayrılıyor. Kulelerin karanlık toz dumanı içinde dünyayı yeniden okuma arzusu gibi bir şey, yuvalarından fırlamış gözlerimizin önünde her yerde kendini gösterdi. İğrenç bugünün daha korkunç bir yarının habercisinden başka bir şey olamayacağını sezdikçe açıksözlülüğümüz artıyor. Yine de, kafamıza musallat olan "niçin?" sorusuna gerçeğe uygun bir nedeni acilen sağlıyor gözüken yorumların en kestirme yolu tutması ve daha da ciddisi, geleceğin kindar kimlik mitlerini beslemesi gibi riskler var.

Suikastların hemen ardından ortaya atılan açıklayıcı bir tema, bence bu riske dahil gözükmektedir. Bu tema hızla yankı buldu ve çok sayıda medya tarafından yeryüzüne yayıldı. Artık olayın hakikati olarak bu görülmekte ve gelecekte olacakların hedefi durumuna gelmektedir. *Aşağılanma* ve *İslâm* moti-

fidir bu; aşağılanmış bir İslâm'ın, bu aşağılamanın yaratıcısı olmakla suçlanan Amerika Birleşik Devletleri'nden, hatta Batı olarak adlandırılan şeyden intikam alarak, kurban edici terörle cevap vermesidir.

Bu motif, hakiki nedenlerin yer ve yön değiştirmiş "politik duygulanım"ları alanından kaynaklanan bir hakikat payını da içerdiğinden, kullanımı tehlikelidir. "Biz Müslümanları aşağıladık," tarzında bir *mea culpa* olarak sağda solda ifade bulabilecek bir haksızlık kabulü kisvesi altında, medeniyetler çatışması projesine resmiyet kazandıran ve gelecekteki teröre sınırsız kredi açan bir dizi cehennem tuzağı kurulmaktadır.

Öncelikle, suikastı planlamış, olanların İslâm'ın ve Müslümanların sözünü dile getirdikleri ve onur ve saygınlığı yeniden elde etme mantığını benimsedikleri sonucu çıkarılır. Aynı yolun sürdürülmesini sağlamanın bundan daha kusursuz bir kandırmacası olabilir mi? Kitlelerin ümitsizliğiyle bundan daha sıkı bağlar kurulabilir mi? Ötekinin aşağılamasının; kitleleri yerinden eden ve hakarete uğrayan saygınlığı yeniden kazanmak için en aşırı kurban etme mantıklarını itkilendiren bir duygulanım olduğunu biliyoruz. Örneğin İkinci Dünya Savaşı'nın nedeni olarak Versailles Anlaşması'nın aşağılayıcılığını göstermek[1] hıncın ve kinin meşrulaşmasına tarihsel bir hakikat sağlamlığı vermek oluyordu.

Bu gerekçe, aynı zamanda, İslâm'ın ya da Müslümanların, hisssedebilen, sınayabilen ve baş da eğebilen (Latin kilise diliyle *humiliore*) birleşik bir bütün olarak ele alınabileceklerini varsaymaktadır. Oysa, böyle bir iddiadan daha aldatıcı bir şey olamaz; eğer İslâm bir dinin adıysa, onun kültürel, politik ve insanî gerçekliği çoğuldur ve tekdüze değildir. Suikasttan birkaç gün sonraki Kazakistan Müslümanları'nın papanın ziyareti vesilesiyle düzenledikleri kabul töreni bunu aktüel olarak kanıtladı. Âyine katılan kalabalığın üçte ikisi Müslümanlardan oluşuyordu![2] Söz konusu bu açıklama, geçen yüzyılın başında

1 Krş. örneğin Pierre Hassner'in makalesi, *Le Monde*, 23-24 Eylül 2001.

2 *Le Monde*, 24 Eylül 2001.

Islâm'da açılmış olan teolojik-politik boşluğu da dikkate almıyor, çünkü, halifeliğin kaldırılmasından beri (1924), hiç kimse istisnai bir yetki olan savaş ilan etme yetkisine sahip değildir. Müslümanlara yönelik tüm *cihat* çağrıları sahtekârlıktır. Ulusal savaşlardan başka bir şey yoktur artık, bir de papası olmayan bir dinin papası olmayı düşleyen şefler... Islâm'ın birliği yoktur, merkezi yoktur, politik hükümranlığı yoktur, tek bağdaşıklığını sınırlı bir teolojik ve ritüel çekirdek oluşturur ki bu da nüfuz ettiği kültürlerin içinde erir. Katolik kilisesi gibi kesin yetkiyi elinde tutan hiçbir kurum yoktur.

Arap dünyasındaki kitlelerin onlarca yıldan beri her düzeyde aşağılayıcı bir konuma tahammül ettikleri doğru olsa da, aşağılamanın içgüçlerini Batı'ya ya da Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlamak, bu duruma yol açan mekanizmalar karşısında entelektüel bir ikiyüzlülük göstermek olur. Yalnızca dış güçlerin etkisiyle kurban haline gelme, dikkatı iç nedenlerden uzaklaştırabilen ve hiçbir kaçış ihtimali olmadan tüm varlığıyla kendi yıkımına perçinlenmiş olan aşağılanmış kişinin tavrını niteleyen pasif konumu sürdürebilir.

Arap dünyasının temel antropolojik yapılarını etkilemiş olan derin politik harabenin işaretlerini güncel gelişmeler bize yirmi yılı aşkın süredir her cephede sağlıyor. İktidar yapısına bağlı olan uğursuz bir süreç, enerjisi ıstırap ve perişanlık saçmaya devam eden bir patolojiyi besledi. Politikanın imhasının insanların saygınlığını yok eden bir acımasızlık yarattığı, her insan topluluğunun varlığının ilk gerçekliğine geri dönülmezse bu bozulmanın nedenleri aydınlatılamaz.

Bu anlamda, Arap dünyası kendi aşağılanmasının öznesidir. Esas sorumluluk hiç tartışmasız kendi yöneticilerine düşer. Kendi halklarını sömürgeci güçlere karşı koymaya, özgürlüklerini söküp almaya ve herkesin saygısını kazanmaya yöneltmiş olan bir politikacılar kuşağının yerini, birkaç istisna dışında, iğrenç özelliklerin bileşimiyle nitelenen, "türedi" bir klik aldı: Bu kliktekiler genellikle *ilkel, yozlaşmış ve zorbadır.*

Kendi halklarına ne çok zarar verdiler, ne çok aldattılar! Bunlar sayıp dökmekle bitmez. Gün ışığına çıkmış kinin ve öf-

kenin ölçüsündedir bu liste. Ve bu kin ve öfkenin yakıp yıkıcı olma nedeni, uğradıkları haksızlıkların toplama kampı ve soykırım gibi görünür biçimler almaması değildir (bazıları için almıştır). Bu yıkımı oluşturan nedir? Arkaik aileyi, baskıcı devleti ve zenginliklerin bunların ellerinde toplanmasını bir araya getiren *iktidarın haz makinesinin* canavarca bayağılığıdır.

Arap dünyasının zenginliği, sözümona cumhuriyetler de dahil, egemen iki yüz ailenin ellerindedir. Bunların içinde en önemlisi, bu durumun en paradigmatik hali, tüm bir ülkeyi kendi konaklama yeriyle özdeşleştirmiş olan Suudi ailesidir. Arabistan, dünyada adı bir aileye aidiyeti belirten tek devlettir. Bu makine, otuz yıldan beri, karşı çıkışı, muhalefeti, yaratıcılığı, hapishane ve işkenceyle, cinayetlerle, seçkinlerin yozlaşma ve çürümesiyle ve dünyanın en vahşi kurallarının dayatılmasıyla ortadan kaldırmaya devam etmektedir. Bu eseri yaratan efendiler, erkek egemenliğinin ve cinsel baskının arkaik biçimlerini sürdürdü ve şiddetlendirdi. Çoğu, kadınları politik yaşamdan dışladı ve kadınların kamusal alandaki varlıklarına ancak çarşaflara sarınmış olarak, tasmalarla hoşgörü gösterilmektedir. Aşağılanma varsa eğer, demek ki esas olarak bu hayvan gibi adamların işidir!

Son birkaç yıldan beri, halklarının gösterdiği çok büyük sabrın tükendiğini hisseden bu adamlar, kendilerine kul köle olan medya aracılığıyla, kendi ektikleri ümitsizliğin sorumlusu olarak baş hamilerini göstererek, dikkati onun üzerine çekmenin yolunu buldular. Amerika Birleşik Devletleri'nin ya da Batı'nın aşağılaması teması, onların asli sorumluluktan kaçmalarını sağlamaktadır. Bu güçlerin -ki bunların suç ortaklığı olmasaydı bu rejimler ayakta kalamazdı- korumaları altındakilerin güya temsil ettikleri halkların çıkarlarına sırf birkaç olayda nasıl önem verdiklerini göstermek için hiçbir fırsatı kaçırmadıklarını söylemek gerekir. Himaye gören bu rejimlerin güçsüzlükleri, gevşeklik ve boyun eğmeleri, uluslararası hukukun zayıflıklarını ve adaletsizliğin yuvalarını süreklileştirdi.

Bu adamların artan kabalığı, sergiledikleri zenginliklerinin ölçüsüzlüğü, kültürel bir miras gibi göstermek istedikleri tarz-

larının çirkinliği, dünyaya Araplara dair tiksinti verici bir imge yaydı. Amerika Birleşik Devletleri nasıl ki kendi gücünün küstahlığından dolayı nefret topluyorsa, bunların yaydıkları Arap temsili de, budala bir iktidarsızlık ve alıngan bir soytarılık karışımının çirkinliği nedeniyle aşağılanmayı davet etti. Arap-karşıtı ırkçılık, dünyada bu halklara yapılan adaletsizliğin besleyen ve bilincine varılmasını geciktiren malzemeyi elbette buldu.

Petrolün tahmin edilemez tarihsel şekillenmelerin kökenine sağladığı sapkınlık ve manipülasyon kapasitesi ne denli vurgulansa da yeterince belirtilmiş olmaz! Zenginliklere el konulması ve rantiye klan ve ailelerin çıkarlarına boyun eğmiş devlet, bu klan ve aileleri, arkaizmleri içinde dahi küreselleşmiş pazarın aşırı-liberal öncülüğüne itti. Yeni dünya düzenine göre arkaik olarak ilerde idiler. Onların ABD'deki neoliberal kampla güçlü ittifakları buradan kaynaklanır.

Ve yine -bu petrol faktörü yeterince vurgulanmadığında (- ç.n.) dünyanın başka bölgelerinden farklı olarak, Avrupa'yla önemli bir kültürel ortaklığı olan -ki bu nedenle çok sayıda düşünür Arap-Islâm dünyasını Batı alanına dahil eder- Arap dünyası modernitesinin niçin bu kadar felaket taşıdığını anlayamayız.

Uygarlıkların ölümlü olduğunu biliyorsak da, onların mukadder narkozlara boyun eğdiğini ama bu narkozların yaşama-isteğine kaynak olan uyanışlara da yol açtığını yeterince ifade ediyor muyuz? Avrupa birkaç yüzyıl süren bir şafak vakti yaşadı; bu sürede tektanrıcı ideal ve Yunan bilgisinin alevi İslâm uygarlığınca beslendi. Bu uygarlık da 15. yüzyıl ile 19. yüzyılın ilk yarısı arasında uzun bir uyuşukluğa gömüldü. Arap dünyası, bu andan itibaren bir uyanış ve modernite arzusu evresi yaşayacaktır; bu evre ilerleme güçlerinin sömürgecilikten kurtuluşa kadar topluma ideolojik olarak egemen olacakları bir *Rönesans* hareketi olacaktı.

Ama, altmışlı yıllar boyunca, petrolcü rantiye aileler bu uyanışın kendi varlıkları için tehlikeli bir Rönesans biçimini aldığını anlamışlardı; böylece bu Rönesans'ı durduracak bir darbe indirmeyi hedefleyen bir plan tezgâhladılar. Soğuk Savaş'tan,

değişim sürecinin çelişkilerinden, ilericilerin stratejik hatalarından yararlanan bu aileler, özgürlük güçlerini yok etmek, için eski metinlerin yorumlanmasını ertelemek ve kendi değerlerini yaymak için radikal İslâmcı hareketlerin doğuşunu finanse ettiler. Ve öngördüklerinin ötesinde başarı kazandılar. Sol birkez tahrip edildiğinde, politik hak davasının heyecan duygusu bakımından en silahlı oluşumun -Altın Çağ özlemi ile karışık dinî ideoloji- eline geçmesinden başka bir ihtimal yok demektir. Bu ideoloji, kitlelerin dışlanmasını, moderniteye karşı güçlü bir hınç haline dönüştürdü. Para ve kutsallık aracılığıyla yalan üretmek; başında yine Suudi iktidarının bulunduğu rantiye ailelerin ideolojik marifeti işte budur. Aydınlanma İslâmı'nı reddeden ve bağnaz bir püritenliği (Vehhabiliği) savunan bir komplodan doğan bu iktidar İslâmcı hareketler aracılığıyla, daima daha fazla vazgeçiş talep eden intikamcı bir Tanrı'nın musallat olduğu lafzî bir din anlayışı yaymaktadır. Burada söz konusu olan vazgeçiş, Freud'dan beri bildiğimiz gibi, ancak daha fazla dürtüsel talep, baskı ve kurban etmeyle dindirme halkası yaratabilir. İşte yine tarihin doğurduğu ihtimal dışı bir şekillenme: İslâm'ın son derece azınlık dallarından biri, neredeyse bir tarikat, petrol zenginliğinin verdiği imkânlarla ve Amerikalı koruyucusunun desteğiyle, anormalliği egemen ideoloji haline getirmeyi başarmıştır. Talibanların icadı Suudi Arabistan'ın sipariş ettiği bu sürecin mantığına dahildir. Olgulara dikkat eden her gözlemci için, yaratıcı ile yaratığı arasında özde farklılık yoktur, yalnızca derece farkı vardır.

İncelediği yaşam alanının içine tarihsel güçlerin maddiyatını dahil etmeyen her analiz, yabancı tarafından hakarete uğramış kolektif ruhun özü, masumiyeti, duyguları hakkında yalan bir düşünce üretmeye mahkûmdur. Kısacası, tek önerdiği şey, hıncın ezelî değirmenidir.

İKİNCİ KISIM

Kökensel Red

BİRİNCİ BÖLÜM

Babaya Sahip Çıkma ve Babanın Tercümesi

Freud ve İslâm

Freud, insan *Musa ve Tektanrıcı Din*'in[1] güçlükler bölümünde İslâm'ın durumunu ele almakta ve bu konudaki sınırlı bilgisi nedeniyle özür dileyerek, konuyu çalışmasından hemen uzak tutmaktadır. Ama, daha önce, kısa bir bölümde, İslâm'ın kuruluşuna ve yayılma dinamiklerine dair hızlı bir yorum getirmektedir. Sözlerinin, zikredilmemiş kaynaklardan derlenen ve Alman oryantalizminin çok zengin alanından alındığı kuşkusuz olan, belirgin bir bilgiye dayandığını hemen fark etmek gerekir. İşte, ilgili bölüm: "Yazar, bu tek örnekten [Yahudilik] başkasını veremediği, konuya ilişkin bilgilsi araştırmayı tamamlamaya yeterli olmadığı için üzüntüsünü itiraf etmek zorundadır. Sınırlı bilgisiyle yalnızca şunu eklemektedir ki, Muhammed dininin kuruluş örneği yazara Yahudi dininin kuruluşunun kısaltılmış bir tekrarı, bir takliti (*Nachtahmung*) gibi görünüyor. Gerçekten de, peygamberin başlangıçtaki niyeti Yahudiliği kendisine ve halkına tam olarak uyarlamak gibi gözükmektedir. Biricik ve büyük kökensel-Baba'nın (*Urvater*)

[1] S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Fransızca'ya tercüme C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, Marie Moscovici'nin önsözü.

geri alınması (Wiedergewinnung) Araplarda benlik bilincini son derece yükseltti, bu da büyük dünyevi başarılara yol açtı, ama yine bu başarılar içinde tükendi. Allah, geçmişte Yehova'nın kendi halkına karşı gösterdiği kabullenişten daha fazlasını kendi seçilmiş halkına gösterdi. Ama yeni dinin iç gelişimi bir süre sonra devinimini yitirdi; belki de bunun nedeni Yahudi örneğindeki, din kurucusunun öldürülmesini üreten derinleşmenin yokluğudur."

Kısa da olsa bu formülasyonlar, İslâm üzerine düşünceyi oldukça ötelere yöneltir. Bir yandan, Freud bu konudaki düşünceyi, merkezî baba sorunu açısından, kendi din teorisinin genel çerçevesine dahil eder. Bu dahil ediş, ne yeniden-üretim ne de zihinde evirip çevirme (*Grübelzwang*) olan tekrar (*Wiederholung*) kavramı aracılığıyla yapılır. Tekrar görüngüsü psikanalizdeki iki temel kayda göre düşünülmüştür: Dil ilkesi, sembolik planda aynı imlerin kullanımını varsayar. Aynı'nın yeni anlamlar üretmeye hizmet etmesi ölçüsünde, tekrarın farklılık ürettiği söylenebilir. İkinci düzlem, simgeleştirilmesi imkânsız bir gerçekle karşılaşma düzlemidir. Tekrarın travmaya hâkim olmayı hedeflediği, sarsıntı halidir bu; tekrar travmayı psişik yaşama dahil etmede başarısızlığa ve katlanılamaz olayın aşılmasına tanıklık eder. Demek ki bu, aynı'nın geri dönüşüyle yetinen, boşuna bir çabadır. Bu geri dönüş, Freud'u "ölüm dürtüsü" kavramını ortaya atmaya yöneltmiştir. Böylece tekrar, yaratıcı bir ilerlemeden ya da bu ilerlemenin, yaşamsal tutuma karşı olan zıddından kaynaklanabilir.

Diğer yandan, *taklit* nosyonunu kullanan Freud, bu dinin başlangıcını daha ziyade Hıristiyanlığın yükselişi koşulları açısından ele alan akıma karşı çıkan ve İslâm'ın kuruluşunda Yahudiliğin etkisi üzerinde duran dönemin Avrupa oryantalizmi tezlerinden birini de tekrar ele almaktadır. İslâm'ın *taklit* olduğu, yani *özü* olmadığı şeklindeki Avrupa görüşü, uzun bir geçmişe sahiptir. Bu görüş, en radikal savlarında, bu kökensel temiz-olmama / öz-olmama halini [*impropriété*], dinin kurucusunun başka dinlere ait olan şeye sahip çıkma eğilimine bağlar; bu görüşün tarihteki köşe taşları olan "hak gaspı" ve "sah-

te peygamber" teması da buradan kaynaklanır. Tektanrıcı son din, ortaya çıktığında kendinden öncekilerle çatışmaya girince, kurucunun başlangıç vaazı, ilk inançın mirası yani İbrahim'in mirası etrafında odakladı. Buna göre İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından çarpıtılmasından ve unutturulmasından sonra bu inanca *yeniden-sahip çıkma* olarak sunulmuştur. İbrahim'e geri dönüş, Muhammed dininin yeniden-kuruluş sloganıydı, son tektanrıcılık olduğunu ileri süren bir geri dönüştü, böylece kendi kökenini de bu sonla mühürlüyordu. Oysa, göreceğimiz gibi, *kökensel sahiplenme* tektanrıcılıktaki çok eski bir hikâyedir. Tekvin'de bile ilk peygamberler ailesinin içinde, İbrahim, Sara ve Hacer arasındaki dram dolayısıyla vardır. Burada bizi ilgilendirecek olan şey, tümüyle, kökenin bağışlanması, paylaşımı, sahiplenilmesi ya da yeniden-sahiplenilmesi sorunudur. Tektanrıcılığın her cephesindeki ve her dönemindeki yazma ve okuma çalışmaları, şu nokta etrafında dönmeye devam etmektedir: Kökenin özü, özelliği ve temizliği, "ilkselliği" ve bakireliği takıntısı. Freud, Yahudiliğin kurucusunun İbrani halkına yabancı bir Mısırlı olduğunu göstermeye kalkıştığında, *İnsan Musa ve Tektanrıcı Din*'deki kozlarından biri de bu değil midir? Kökende, temiz / öz yoktur.

Şunu da belirtelim ki, İslâm'ın kuruluşunu, Yahudiliğe sahip çıkmaya indirgeyen Freud, *İnsan Musa*'da Meyer'in Yahudi kabilelerinin kendi tanrılarını başlangıçta Araplardan ödünç almasına ilişkin tezini iki kez aktarmaktadır: "Yahudi kabileleri bu yerde (Arabistan'da) Rab Yehova'ya tapınmayı benimsediler, o muhtemelen ortalarındaki komşu Arap kabilesinin tanrısıydı. Başka komşu kabileler de muhtemelen bu tanrıya tapıyorlardı."[2]

Sahiplenme, *mimesis* ve kökensel tekrar; Freud'un İslâm konusundaki, sembolik düzenlerin oluşumu ve uygarlıkların birbirleriyle ilişkisi, bir kökenden diğerine ortaya çıkışları şeklindeki önemli sorun konusundaki ara saptamasının ortaya çıkardığı karmaşık sorunsal budur. *Musa ve Tektanrıcı Din*, bu

2 *A.g.e*, s. 102, bu fikir s. 142'de tekrar ele alınacaktır.

bakış açısıyla, hem ortaya çıkışların çoğulluğunu, hem de zaman ve mekânlar arasında aynı izin yeniden ortaya çıkışını düşünme yönünde bir girişimdir. *Kökenin doğuşu ve tekrar tekrar ortaya çıkışı*; bu sorunun formülasyonu işte böyle olabilecekti. Freud'un İslâm konusundaki önermesinin son bölümünü bu bağlama yerleştirmek gerekir: "Biricik ve büyük kökensel-Baba'nın (*Urvater*) geri alınması, Araplarda benlik bilincini son derece yükseltti, bu da büyük dünyevi başarılara yol açtı, ama yine bu başarılar içinde tükendi."

Wiedergewinnung, elde etme, kazanma, alma edimini belirten *gewinnung*'dan ve *yeniden, bir kez daha* anlamına gelen *wieder*'den oluşur. *Wiedergewinnung*, yeniden-kazanma, yeniden alma olgusunu belirtir; yani amaç, tekrarlanan bir sahiplenmedir, bu da kendinin ya da bir başkasının olan şeydeki bir kesintiyi ve bir yeniden başlamayı varsayar. Bir tekrar ya da ilave fikirini belirten *yeniden* zarfı, Freud'un "tekrar" kavramında *–Wiederholung–* ya da "tekrar zorlaması" olarak tercüme edilen *Wiederholungszwang*'da vardır.

İslâm'ın kuruluşunda kökensel-Baba'ya *yeniden-sahip çıkma* önermesi, bizi son derece ilgilendirmektedir. Biz bunu bir sorunun çözümü olarak değil, İslâm'da baba sorununu diğer tektanrıcı dinlerle ilişki içinde düşünmeye yönelik bir kışkırtma olarak kabul ediyoruz. Böylece, Freud'un "tek ve büyük kökensel-Baba'nın geri alınması (*Wiedergewinnung*) Araplar'dadır..." şeklindeki önermesini sınayarak, Freud'la birlikte bir deney yapmaya yöneliriz. Bu *Wiedergewinnung* hangi biçimde mümkün olabilir? Kurucu, önceki tektanrıcı dinlerin açtıkları yolu kendine mal ederek, kökensel-Baba'ya nasıl yeniden sahip olmaktadır? Sınırsız hazzın mitik figürü olan *kökensel-Baba*'ya yeniden sahip çıkmayı tektanrıcı Yasa'nın Tanrısı ile nasıl uzlaştırabiliriz? Freud burada toplumun ve tinselliğin kökeniyle ilgili teziyle çelişkiye düşmüş olmuyor mu? İslâm'ın iç dinamiklerini açıklamak için *Totem ve Tabu*'daki ilkel baba figürünü geri getirmek bizi bir alternatifle karşı karşıya bırakır: Ya İslâm'da sembolik baba yoktur ve bu durumda "başarı", "zaman" ve "tektanrıcılık" nosyonunun anlamı da yok-

tur. Burada, İslâm'ın hızla "evrensel imparatorluk" olmasını, "ilkesinin soyutluğu"nun yüksek düzeyde olmasına ve "Bir'in en yüksek sezgisi"nin bilincinde var olmasına atfeden Hegel'in tezini hatırlamak gerek.[3] Soyutlama ister istemez şeyin geri çekilmesini ve Tanrı'nın temsiline bağlı olarak imgeselin temizlenmesini gerektirir. Veyahut, *kökensel Baba*'nın ayak diremesinin, sembolik baba figürüyle birlikte tinsel sistemlerde sürekli görülen bir antagonizma dolayısıyla, "Karanlık Tanrı" ile "Yüce Tanrı" arasında kalıcı bir mücadele dolayısıyla, bu sistemlerin de her yerinde mevcut olduğu söylenebilir. Bu durumda, İslâm zaten farklı değildir; dolayısıyla, iki figürden birinin baskın çıkmasıyla birlikte antagonizmanın son derece şiddetle yayıldığı tarihsel evreleri her defasında tekrar incelemek gerekir. 6. yüzyılla 15. yüzyıl arasında, dünya üzerinde evrensel Müslüman imparatorluğunun hükümranlığı, bu düzlemde hem en kötüye hem de en iyiye yer verdi. Freud'a göre, baba cinayetini itiraf etmeye en yakın din olan Hıristiyanlığın başından bu türden olaylar geçti. Örneğin Kutsal Engizisyon'un Tanrısı yücelikle nitelenmez. Çağdaş İslâm'da Cezayir'deki GIA'nın ya da Talibanların Tanrısı'nın durumu da aynıdır. Ayrıca, Eski Ahit iki figürün varlığına ve insan arzusunda sürekli mücadele etmelerine uzun uzun tanıklık eder. Bir'le kökensel ilişkileri içinde tam anlamıyla sembolize edemedikleri bir imkânsızla karşı karşıya kalan tektanrıcı tekrarların tüm amacı belki bundan kaynaklanmaktadır.

Freud'un İslâm karşısında yaşadığı güçlüğün ve ilksel baba çözümüne son çare olarak başvurmasının bir başka açıklaması vardır. Bu, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tersine, İslâm'ın, başından beri babalık mantığından Tanrı'yı dışlamasıdır. Kuran, gerçekten de, sembolik sıfatla bile olsa, Tanrı'nın babaya referansla temsilinden uzaklaşmaya özel bir özen gösterir. Tanrı'nın biricikliğini duyururken, tanrı kaynaklı üreme ya da tanrısal doğum kavramını şiddetle mahkûm eder. *"İhlas sure-*

3 G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 1965, s. 293.

si" [saf, katışıksız ibadet] denen surede tanrısal doğa açık seçik olarak şu sözcüklerle ifade edilir:

> "De ki: O Allah, birdir. Allah, Samed'dir (her şey O'na muhtaçtır, daimdir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır). O, doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir."

Demek ki sorun şudur: Tanrı'nın baba olmadığı bir dinde baba sorununu nasıl düşünmek gerekir? İslâm'da baba ihtimalinin aydınlatılması, bundan böyle bizi tektanrıcı bir tekrarın aydınlatılmasına yöneltecektir; bu tekrar ise, öncellerinin malzemelerini ödünç almış olsa da, Freud'cu teoride sembolikliğin ve tinselliğin doğuşu olarak kabul edilen şeyin merkezinde bir farklılık yaratır.

Babanın yaratılışı, yer bağışı

Kökensel-Baba'ya yeniden-sahip çıkma İslâm'da düşünülebilir bir şey olsa bile, bu elbette İbrahim figüründen geçer; tektanrıcılık İbrahim'i kendi arşivinin *Başlığına*[4] koyar; dolayısıyla biz de onu *yaratılışın-Babası* olarak adlandıracağız. Gerçekten de, İbrahim figürü olmadan, kökenler sorunsalını dahil edebileceği şey olmadan, İslâm'ın oluşumunun anlaşılamayacağını belirtmek gerek. İslâm'ın peygamberi bu *yaratılışın-Babası* aracılığıyla Tek ve Büyük olana erişim olanağına açılmaktadır. Kuran metninin defalarca kanıtladığı gibi, Muhammed'in vahyi üç temel sembolik işlev aracılığıyla İbrahim'den kaynaklanan Yaratılış'a yeniden bağlanır:

> - *Adlandırma yoluyla:* İslâm'ın peygamberi İslâm'dan önce "Müslüman" adının bağışlanmasını İbrahim'e bağlar: "O bundan daha önce de, bunda (Kuran'da) da sizi "müslümanlar" olarak isimlendirdi" (sure 22, 78). "Müslüman" (*al-muslimîn*) sözcüğü burada İbrahim'in keşfettiği şekliyle İbra-

4 Örneğin André Chouraqui Tekvin'i *Entête* olarak tercüme eder (Paris, J.-C. Lattès, 1992).

him'in tek tanrısına tâbi olma, onun yasasına boyun eğme, onun niyetine kendini bırakma anlamına gelir.

- *Babalık soyu yoluyla:* Muhammed İslâm'ı, "*Babanız İbrahim'in dini*" (32, 130)'ni yeniden bulmak olarak tektanrıcılığın nihai varış yeri şeklinde tarif eder. Bu nedenle İslâm'ın, başından beri kendini *yaratılışın-Babası*'na geri dönüş dini olarak belirlediği söylenebilir.

- *Ritüel kayıt yoluyla:* İslâm, tektanrıcı üç dinin içinde, İbrahim'in kurban törenini, her yıl anılması zorunlu bir ritüel haline getiren tek dindir, bu ritüel sırasında her aile babası, vekâleten bir koç kurban eder. Bu öğe, İslâm'da *babalık kompleksi*'nin oluşumunda temel önem taşır, çünkü oğulun öldürülmesinden vazgeçmenin sahnelenmesi sürekli olarak yeniden oynanır. Burada, bir anımsamadan çok, oğul katlinden vazgeçmenin ve ahdin yeniden-edimselleştirilmesinden söz edilebilir.[5] Ama bu kurban etme mizanseni, sözcüğün teatral anlamıyla *actus*'u, feragati hatırlatsa da, aynı zamanda kökeni çağrıştırır, bu nedenle bir vazgeçme şeklinde kurumlaşmıştır.

Çünkü, eğer *yaratılışın-babası kökensel-Baba* değilse, Yaratılışın babası da *kökensel-Baba*'nın inşa ettiği sınırsız hazdan vazgeçme ve Öteki'nin kökten başkalığının kabulü üzerinde kurulu tinsel ve sembolik düzen kadardır. Tevrat metninin İbrahim'in *Kökensel Baba*'nın karşıt idealini ve onun muhayyel kadir-i mutlaklığını kurmak için sünnet ve evlenmenin tamamlanmasına kadar giden gözyaşartıcı çabasını nasıl anlattığı bilinir. Fakat, İbrahim'in, vazgeçme ahdini tesis eden koçun oğulun yerine kurban edilmesi sahnesi gibi, duygulanımları aktarması *kökensel-Baba*'dan bu kopma istenci değil midir? Demek ki, *yaratılışın-Babası*'na *kökensel-Baba* musallat olmuştur, onun üzerinde zafer kazanmak ister. O, *yaratılışın-Babası*'nın baş-yazısının dayanağıdır.

Kısacası, *yaratılışın-Babası*, *babanın yaratılışı*'nı, *kökensel-*

5 Bu noktaya tekrar tekrar döneceğim, özellikle "Kurban Etme ve Yorum" alt bölümünde.

Baba'dan ayrılış olarak gösterir. Yaratılış halindeki [*en génésie*] bu baba figürünün, babanın kavranması, yazısı, aktarımı için gerekli olduğu varsayılabilir. Tevrat'ın bu bölümündeki İbrahim'le ilgili bölüm, *baba soyu* işlevini yerine getirir; ki bunun, özellikle uygarlığın dönüşüm evrelerinde, düşüncede ya da kültürde etkili olduğu ileri sürülen her metin için temel önemde bir bahis olduğu düşünülebilir. Burada, Tevrat metninden Kuran metnine aktarılan bu işlevi ele almak istiyoruz.

Araplar için, İsmail'in *Baba* olduğu söylenebilir; şu anlamda ki, bu adla birlikte, *özgül olarak* Arap olduğu varsayılan bir şey başlar. Bu başlangıç Tekvin anlatısında, mirasın tamamını öz oğlu İshak'a ayırmak isteyen Sarah'ın arzusu üzerine İbrahim'in Hacer'i ve oğlu İsmail'i çöle gönderdiği dramatik bölümde görülür. Çocuk İsmail'in susuzluktan ölmek üzere olduğu terk edilmenin doruk anında Tanrı Hacer'e, onları yok olup gitmekten kurtaran bir su kaynağı gösterir. Vaat o zaman çıkagelir: "[...] Çünkü ben onu büyük bir millet yapacağım." Vaatten önce İsmail ağlayan bir çocuktur, babasının çöle terk ettiği bir oğuldur, susuzluktan ölmek üzeredir; fakat, vaat haykırıldığında, gelecekteki bir milletin Babası olur. Vaat edimi, etkisini yalnızca yöneldiği gelecekten almaz, oğulun kendisini terk etmiş babasından ayrıldığı bir kopuşun yaşandığı anda meydana gelir. İsmail yüceltilir ve kurtulur ve kendi kaderine itilir. İsmail, milletin oğul-baba'sı olarak, bir köken isteğinin armağanı gibi vaatten kaynağını alarak ortaya çıkar. Ama bu armağan, ancak kişi ölüme ya da meçhule terk edilmişse vuku bulabilir. Daha doğrusu can bağışı terk edilmiş olmayı gerektirir.

Bağış ve terk edilme; bu sözcükler baba ile oğulun tektanrıcı ontolojisinin temelinde yer alır, diyalektiklerinin patetik içgücüdür. Onların karşılıklı olarak birbirlerine aidiyeti, sevgi ile ölümün bağdaşmasından kaynaklanır, çünkü eğer sevgi yoksa terk etme de yoktur ve ancak ölümde kökten terk etme vardır.[6] İsa'nın: "Eliya, Eliya niçin beni terk ettin?" çığlığı belki de neden bulmak için bir çağrı ya da Baba'ya yönelik bir si-

6 Gözümün önünde Jan-Luc Nancy'nin güzelim sayfaları var, "L'être abandonné", *L'Impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, s. 141-153.

temden çok, lütfun acımasızlık içinde ortaya çıktığı bir terk edilmişlik duygusunun gizemi karşısında yürek paralayıcı bir çığlıktır.[7]

Eğer Yahudilik'te oğul, baba tarafından kurban edilmenin eşiğine konulmuş ise, Islâm'da bu konuş, annenin eşliğinde bir göçebeliğin sona erişinde ise, terk edilme ve yeniden yerini almanın bu mutlak diyalektikleştirilmesi *Aufhebung*[8] mantığına göre, ölen ve dirilen İsa'yla birlikte ortaya çıkar, çünkü baba ile oğulun ortak-aidiyetinin tezahürünü tamamlamak amacıyla ölüm engeli aşılmıştır.

"Neyin var, Hacer? korkma; çünkü bulunduğu yerden çocuğun sesini Allah işitti. Kalk, çocuğu kaldır ve onu kendi elinde tut, çünkü onu büyük millet yapacağım" (21: 17-18). Tekvin'in bu bölümü, ikili bir yer bağışını belirtir. Tanrısal ahit, çocuğun ölümden kurtulduğu çöl uzamında bir yer açarken, vaat, belleğin silinmesine karşı, zamanın içine bir yer öngörür; *milletin-Babası olma yolundaki bir oğulun gönderilmesine* yönelik bir yerdir bu. Bu vaatten yola çıkarak, Arapların atasının İsmail olduğu şeklindeki anı, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde, daha sonra da Müslüman geleneğinde korunmuştu; öyle ki *İsmail oğulları* adlandırması *Araplarla* eşanlamlı olur. Su kaynağının ortaya çıktığı varsayılan yeri, İslâm anlatısı Mekke'nin kurulduğu yerle özdeşleştirecektir.

Demek ki, sesin *açıcı ahdi*, İslâm'ın kökenindedir; bu köken, ötekinin ya da onun yazısının kökeninden yayılır. Bu gönderinin alıcısı olduğuna inanan Muhammed, çok uzun zaman sonra İslâm'ı, terk edilmenin üzüntüsü içindeki çocuk sesinde kökensel olarak kendini gösteren bir Tanrı'ya inanç biçiminde kurar. Dinin kaynaklarından biri budur. İslâm'da baş-

7 Henri Meschonnic bu bölümün şu tercümesini önerir: "*Tanrım tanrım beni neye terk ettin?*". "*Neye*"sözcüğü, terk edilmenin anlamını tamamen değiştirir, çünkü artık babadan istenen şey bir gerekçe değil, yazgının, gidilecek yerin belirsizliği üzerine bir sorudur. Programme Claudel, *Jeanne d'Arc au bûcher*, Opéra de Paris-Bastille, Kasım 1992.

8 Jacques Derrida'nın yapıçözümünün merkezinde bu bulunur: *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

kalaşma statüsü sesle, *harf-ses*'le *İsmail* -"Tanrı işitir"- adının bileşiminde bulunan *harf-ses*'le işaretlenir. Baba, Öteki'nin işittiği Adı taşır.

O halde, kökendeki baba ilkesi yaklaşımının birçok baba figürü tasarlaması gerekir; bunlar arasındaki ilişkiler ise doğrusal ya da sabit bir tarzda değil, daha ziyade, *babaya sahip çıkma-ötesi oyunu* olarak tasarlanmalıdır. Tektanrıcı soykütüğün tepesinde, tiran ve katil *kökensel-Baba* figüründen kurtulma kapasitesi sayesinde kendini baba kılan İbrahim yer alır. Vazgeçişi ile *Kökensel-Baba*'nın, hayaletini sahneye çağıran *Yaratılışın Baba*'sıdır o. Fakat İbrahim, kendisini baba yapacak oğul yokken baba değildir. Tekvin anlatısının tüm konusu İbrahim'i, vaat edilmiş ama çok gecikmiş bir babalık *beklentisi* içinde gösterir. Oğul beklentisi Baba'nın yaratılışının parçasıdır; öyle ki, bu yaratılış oğulun doğuşunu ve aynı zamanda da, oğulun gelişiyle birlikte baba neslinin doğuşunu göstermek için geniş bir dramaturjiye, hayatî manevralara yönelir. Tevrat tanrısının İbrahim'e vaadi, gelecek kuşak vaadi olduğundan, Baba, kendi amacıyla belirlenir ve bu amacın millete ilişkin olduğu açıktır, çünkü oğul (her iki oğul da, İsmail de İshak da) *birer milletin Babası* olurlar.

Tercüme olarak baba

Tektanrıcılıkta millet ve nesep, Baba'nın yaratılışını gerçekleştirmek için sıkı sıkıya birbirine bağlı olsa da, oğuldan yola çıkan bu yaratılış, üçüncü bir merci ve bir başka zaman gerektirir. 9. yüzyıl rasyonalist Arap yazarı Câhiz, bildik sivri diliyle bunu belirtir: "Eğer peygamber, 'İsmail Arap'tı' dememiş olsaydı, o bizim gözümüzde ancak Arap-olmayan olurdu, çünkü Arap-olmayan Arap olamaz, Arap da Arap-olmayan olamaz; ve biliyoruz ki İsmail'in Arap-olmayan olduktan sonra Arap olması, yalnızca Peygamber bunu dediği içindir."[9]

Câhiz'in ortaya çıkardığı şey, yalnızca söylemenin gücüne

9 Jâhiz, *Rasâ'il al-Jâhiz*, éd. Al-Sandûbî, Kahire, 1933, s. 292.

dayanan -"[...] yalnızca peygamber bunu dediği için"-, Arap-Olmayan'ın Arap-Olan'a -öz olmayanın öz olana- doğru yer değiştirme işlemi şeklindeki *milli-oğul-Baba*'nın inşa edilme işleminin doğasıdır. Başlangıçtan beri verili doğal babalık yoktur, herhangi bir tözün manipülasyonu yoktur, kökensel babalık, kurucu peygamberin söz ediminin sonucudur,[10] söylenmiş bir söz aracılığıyla yer değiştirmedir. Bu yer değiştirmeyi nasıl nitelemeli? *Kurucu-Baba* metaforundan söz etme yönünde bir eğilim olabilir. Ama, aslında, işlem yalnızca metaforik değildir, aynı dil içinde bir geçişim değil; daha ziyade, bir başka halka ve bir başka dile doğru bir sınır geçişi gerçekleştirmektedir. *Yabancının yerini değiştiren ve onu sahiplenen bir söyleyiş tercüme değilse nedir?* Demek ki kurucu, üçüncü bir baba olarak, başka halktan bir baba ile oğulun yaratılış anlatısını tercüme eden baba olarak müdahale eder. *Sahiplenici bir tercüme aracılığıyla kuruluşu gerçekleştirir*

Sünneti ve İbrahim'in ahdini Musa'ya aktaran, Musa'yı bir Mısırlı yapan Freud'un, başlangıçtaki babayı tercüme etkisi dolayısıyla yarattığını nasıl düşünmeyiz? Freud *kuruluşu, tercüme olarak* adlandırmamaktadır. Yine de, fiilen buna yaklaşmaktadır, çünkü *Musa ve Tektanrıcılık*'ın birinci bölümünde,[11] Musa adının, çocuk anlamına gelen Mısır dilindeki "mose"nin İbranileştirilmesi olduğunu gösterir. Dolayısıyla, kurucunun özel adının İbranilere özgü olmadığını ve bir tercüme sonucu olduğunu kanıtlamak isteyerek sorunun özünü hedef alır. Ama bu kanıtlama, Freud'un gözünde, *mitten metapsikolojiye* geçişten oluşan tercüme görevinin dayanak noktası olarak hizmet edecektir. Böylece, Musa'nın adındaki çocuktan çocukluğun ruhsal figürüne ve kahramanın doğuşu mitinden romanesk olarak nitelenen[12] bir yazı aracılığıyla yaklaşık kökenin bu tarihsel şekillenmesine varan ailevi romana giden bir dizi *bağlam değişikliğiyle* hareket eder. Freud'a göre, *tarihsel haki-*

10 Okba Nahati'nin Muhammed'deki "İsmail etkisi" diye adlandırdığı şey de budur: "Ismaël ou le retrait de la lettre", *Intersignes*, no 1, 1990, s. 38.

11 1937'de *Imago* dergisinde yayımlanan ilk makale buydu.

12 Altbaşlık, *Tarihsel Roman* olmalıydı.

kat, bir anlamda, yabancı çocuk ya da ailesine yabancılaşan çocuğun taşıyıcılığıyla, bir tercümeden diğerine dolaşan gönderge olur. Kurgu, tüm bağlam değişikliklerinin yeri olarak belirir: Burada, *Musa ve Tektanrıcılık* tarihsel bir roman statüsündedir, ama daha önce, *Totem ve Tabu* Freud tarafından bilimsel bir mit olarak kabul edilmişti. Çocukluk, yabancı ve kurgu arasındaki bu ilişki, başlangıçtaki işlem olarak tercümenin ruhsal statüsüyle ilgili ilk eklemlenmeden kaynaklanır. Psikanalitik, psişe'nin modern mitini tercümenin mitiyle bağdaşık olarak düşünmeye bizi sevk eder.

Bununla birlikte, Freud, cesur tavrına rağmen, kökenin oluşum sürecinde, kurumların ve sembolik düzenlerinin doğuşunda, tercüme üzerine teorik bir düşünme gerekliliği hissetmez. Kuşkusuz, *tercüme* üzerinde düşünmesi gerekirken, İslâm'ı bir *taklit* haline getiren oryantalizmin etno-merkezci bakış açısının esiri kalmasının nedeni budur. Tercümeyi kuruluş olarak düşünme görevi, Yahudiliğin kurucusunu kendi halkına yabancı kılmaktan ibaret olan Freud'un son işleminden çıkarmamız gereken sonuçlardan biridir.[13]

Çünkü Freud'un Musa'yla birlikte işleme koyduğu şey, üçlü bir tercümeden kaynaklanıyor gibidir. Öncelikle *Musa ve-Tektanrıcılık*'ın, diğer kökende, Mısırlı köken içinde yorumu vardır; sonra, Musa yabancı olduğu ölçüde, Museviliğin Musa tarafından kuruluşu ister istemez Mısır dilinden İbrani diline tercümeden geçer. Bu tercüme gerekliliği üzerinde psikanaliz niçin düşünmemiştir? Yine de, bu gereklilik gerçekliğin kendisidir, çünkü, kökende, yabancı olduğu sürece, onun dil içinde sınanma ilkesi kaçınılmaz olarak tercümedir, kuruluşun doğal sonucu halini alan tercümedir.[14]

Aslında, ilk iki tercümeyi gizleyen bir üçüncü tercümedir: Musa'yı baba katlinin metapsikolojik dili içinde tercüme eden

13 Jacques Félician'ın durumu budur: *L'Orient du psychanalyste* ve Pierre Ginésy'nin bir metni (L'Harmattan, 1995).

14 Antoine Berman'ın tercüme üzerine aynı adlı kitabının başlığından: *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

psikanalizin özgül tercümesi. Çünkü Freud'da baba katli, metafiziği metapsikolojik dile doğru tercüme edişinin evrensel işlemini oluşturur, çünkü dindeki metafizik, baba katlini inkâr ediyor ve bastırıyor gibidir. Ama tercüme, kaynak dildeki harflerin bedeninin ortadan kaldırılmasına ve tercüme edilen şeyin de hedef dildeki harflerin bedeninde yeniden ortaya çıkışına ister istemez bağlı olduğu ölçüde, kendi içinde, bir öldürmeyi içermez mi? Sahiplenme süreci olarak babanın tercümesi, babanın, bir dilden diğerine geçerken, kökeninde ölmesi anlamına gelir.[15] Kökendeki olaylardan biri -ölmüş babaya, başka harflerin bedeninde bir kabir veren tercüme- bu değil midir? Kökenler, tercüme denen bu dil egzogamisi aracılığıyla sonsuza dek birbirlerinden doğarlar.

İsmail'in Arap-olmayan'dan Arap'a doğru bir sahiplenme aracılığıyla *Baba* olduğunu ileri süren Câhiz, babaya *olduğu gibi* sahip olmak, onu başlangıçtan beri *kendi içinde nasılsa o haliyle* tutmak isteyen dinlerin tersi yönde hareket eder. Muhammed'ci nesep ve intisap işlemini, sahiplenici bir tercüme anlamına gelen söylenmiş bir söze zımnen dayandırır. Demek ki, sembolik kuruluş düzlemindeki tercüme sınavını, kuruluş için gerekli bir yas oyununda babanın bağlam değiştirme süreci olarak düşünmek gerekir. Aziz Pavlus'un (Musevi adıyla *Saul*'un) İbranilere Mektup'unda, kendi kökeni olan halka Yunanca hitap etmesinin, Hıristiyan kurumunun temellerini atan bir tercüme işlemi olarak kavranabileceğini sanıyorum. Antoine Berman'ın, Luther'in İncil'i Almanca'ya tercüme ederek kurucu bir işi nasıl yaptığını gösterdiğini hatırlayalım.[16] Berman'ın *"tercümenin tarihsel gücü"* diye adlandırdığı şeyin, İslâm'ın ortaya çıkışında işlediğini de görebiliriz. İslâm'ın kurucu peygamberinin zaten bu konuda keskin bir bilinci vardı, çünkü Kuran bu savı taşır: "Eğer biz onu A'cemi (Arapça olmayan bir dilde) olan bir Kuran kılsaydık, herhalde derlerdi

15 Abdelkébir Khatibi'nin güzel hikâyesi *Amour bilingue*'in (Fata Morgana, 1983) bu yönde bir okuması yapılabilir. Babanın çiftdilli ölümünde terk edilen oğul.

16 *A.g.e.*, birinci bölümün başlığı, *Luther ya da kuruluş olarak tercüme*'dir.

ki: 'Onun ayetleri açıklanmalı değil miydi? Arap olana, A'cemi (Arapça olmayan bir dil) mi?'"[17]

Ama tektanrıcılık, kendi kavrayışının baba kökeni türcümesini, babalığı ve kökeni, özdeşliğin ve eştözlülüğün el değmemiş ilişkisiyle kurar: (*Kökensel-Baba*'nın ilk-yazıya dökülüş dayanağı olan) *Yaratılışın-Babası*, *milli-Baba* (oğul) ve *Tercüman-Baba* (okur) birbirlerinden kaynaklanır ve karşılıklı olarak birbirlerini içerirler. Kökensel nesebin metafizik inşası, satırlar boyunca kendinin öz olduğunu ileri sürer: Tekdilli, kesin, lekesiz, tekcins. Psikanaliz, *Kökensel-Baba* kavramı aracılığıyla, bu teolojik kökenler düşüncesinden ancak kısmen kopabildi. Oysa, babanın İslâmî versiyonu incelendiğinde, kaçınılmaz tercüme sorunundan başka, karşılaşılan şey, Hacer figürü aracılığıyla tektanrıcı soykütüğünün altüst edilmesidir; satır aralarında beliren Hacer, kökensel babalıkta ve bu babalığın *üçlü kavranılışında* bulanıklık yaratır.

Hacer, tektanrıcılığın başlangıcında, daha doğrusu başlangıcın anlatısında peygamber ailesinin tam ortasında belirir ve ailede çaresi bulunmaz bir yarılmaya yol açar. Kökenler düşüncesi karşısında Hacer figürünün yıkıcı gücü, tektanrıcılık yorumlarının ve felsefi ve psikanalitik açıdan din yorumlamalarının uzun geleneği boyunca fark edilmeden kaldı; çünkü bu yorumlamalar, Hacer'le ilgili olarak, kadın kıskançlığının anekdotik yanlarıyla, oğluyla birlikte çöle gönderilmesiyle sınırlı kaldıklarından, efendilerin tinsel saflığı karşısında, köleliğin üzerini sıvamaya devam ettiler. Oysa, Tekvin'de, *İnsan-Baba* olasılığı açısından, Hacer'in varlığı bir veri olarak değil bir yaratılış olarak sorgulandığında, Baba olayının en temel sorunu ortaya çıkmış olur. *Bağış krizi olarak, hazzın çıkmaz yolu olarak köken*. Ama, buna yaklaşmak için, bakış açısı değiştirmek ve buraya kadar baskın çıkmış olan efendilerin bakış açısından ayrılarak, tektanrıcılığın Yaratılış'ını Hacer'den yola çıkarak okunmasına geçmek gerekir.

17 Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, hazırlayan Ali Bulaç, sure 41, ayet 44.

İKİNCİ BÖLÜM

Hacer'e Göre Tekvin

Tevrat'ın arşivine doğru gidelim, ama bunu bellekle karıştırmaktan sakınalım; özellikle de Jacques Derrida bu arşiv-bellek ayrımının kapsamını gösterdiğinden beri bunu yapmak zorundayız.[1] Ayrıca, bu ayrıma dikkat etmezsek bu hikâyeden İslâm'a aktarılan şeyin ne olduğu da anlaşılamayacaktır.

Tekvin Hacer'in hikâyesini iki anlatıda aktarır. Birincisi, Hacer'in kaçışının ve meleğin buyruğu üzerine hanımının yanına geri dönüşünün anlatısıdır; ikincisi, İbrahim tarafından, oğluyla birlikte çöle gönderilmesinin hikâyesidir.

Bir bağış açmazı

Çok ileri bir yaşa varmış olan Sara, İbrahim'e evlat verememiştir; seksen altı yaşındaki İbrahim, Tanrı'nın vaat etmiş olduğu çok sayıda evladının olmasını hâlâ beklemektedir. Çocuk doğurmaktan umudunu kesen Sara, hizmetkârı Hacer'i İbrahim'e sunar, ondan bir çocuk sahibi olsun istemektedir. Hacer, Mısırlı bir cariyedir; yorumlara göre başlangıçta Firavun'un malı-

[1] Jacques Derrida, *arşiv* kavramını psikanalizle ve özellikle Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ıyla sıkı ilişki içinde tasarlamıştır. Jacques Derrida, *Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1995.

dır ve yine o Firavun Sara'yı İbrahim'e verirken Hacer'i de Sara'ya bağışlamıştır.[2] Gerçekten de, Mısır'da kaldığı sırada, son derece güzel olan Sara'yı elinden almak isteyenlerce öldürülmekten çekinen İbrahim, Sara'yı kız kardeşi olarak tanıtır ve Firavun'a bırakır.[3] Gerçek bağı öğrenen Firavun Sara'yı ve cariyesini İbrahim'e geri verir ve İbrahim de onlarla birlikte Kenan ülkesine gider.

Konuyu tekrar ele alalım. Bir adam karısını bir başkasına vermekte, o da kadını adama geri vermekte ve bu kadına da bir kadın vermektedir. Kadın erkeğine çocuk veremediğinden, öteki adamın verdiği cariyeyi kocasına verir ki bu cariye ona Bağışçının (Yehova) henüz vermemiş olduğu şeyi versin diye... Bu hikâyenin daha başında Hacer'in, efendiler ve senyörler arasındaki bağış, karşı-bağış ve elde tutma zincirinin sonunda, gelecek kuşaklar planlayan bu yaşlı çiftin durumuna varan zincirin sonunda bulunuyor olması çarpıcıdır. Ve cariyeden, yaşlı peygambere, yerini alacak kişiyi armağan etmesi talep edilir; yoksa ne baba var olacaktır, ne köken ne de bellek. Tektanrıcı arşiv kaydının ilk kitabına, Tekvin'e, bu bağış açmazını, cariyenin dölyatağı olmadan kökenin geleceğinin açılmayacağı şeklindeki bu yazıtın niçin yerleştirilmiş olduğunu kendimize sormamız gerekir.

Tekvin şu sözleri İbrahim'e hitap eden Sara'nın ağzından aktarır: "İşte, Rab beni doğurmaktan alıkoydu; rica ederim, cariyemin yanına gir, belki ondan çocuklarım olur."[4] Hacer'i İbrahim'e verirken Sara'nın kendine bir çocuk vermek istediği, bir başka kadından bir çocuk vermek istediği açıktır. *Sara Hacer'in ona bir çocuk yapmasını ister.* Burada, tüm yorumcular hukuksal bir yoruma bağlı kalırlar, buna göre bu uygulama

2 *Midrach Rabba* (5. yüzyıl), Fransızca'ya tercüme B. Maruani, A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier, 1987, c. I, s. 414-417. Louis Pirot ve Albert Clamer, *La Sainte Bible*, tercüme, yorumsal ve teolojik yorumsal, Paris, Letouzey ve Ané éditeurs, 1953, c. 1, s. 269.

3 Sara, İbrahim'in baba tarafından üvey kardeşi olur.

4 La Bible de Jérusalem, Genèse, 16, Paris, Cerf, 1991 [Kitabı Mukaddes, Tekvin, 16, 2]. André Chouraqui, İbrani harfine yakın tercümesinde son cümleyi şöyle yazar: "Belki ondan yapılırım." La Bible, "Entête", s. 169.

dönemin hukuk âdetlerine uygun düşüyordu.[5] Ama, "belki ondan çocuklarım olur," cümlesindeki talebin bir başka boyutu da anlaşılabilir; yani, Sara şöyle demektedir: Tanrı'nın bana vermediğini, öteki kadın bana verecektir. Freud'un iki etken arasında tercih yapılamayan tamamlayıcı dizi olarak adlandırdığı anlamıyla bu tamamlayıcı anlam, Tekvin'deki bu sahneyle ilgilenmiş olanların -psikanalistler de dahil- dikkatini çekmedi. Oysa bu ek anlam, hanımın cariyeyi Öteki'nin yerine, bağışı alıkoyan Bağışçının yerine koyduğu durumda, talebin içerdiği küçümsemenin temel boyutuna açılır. Kısacası, Sara, Tanrı'nın kendine vermediğinin eksikliğini doldurma hakkını Hacer'e ödünç verir.[6]

Hikâyenin devamı, bu küçümsemenin etkilerinden kaynaklanır. Tevrat, Hacer hamile kaldığını gördüğünde, "kendi hanımı gözünde küçüldü" diye belirtir elbette; Sara, öfke ve küskünlükle, İbrahim'e şu hitapla karşılık verir: "Bana yapılan hakaretten sen sorumlusun." Ama cariyenin küstahlığı ve onun yaşlı peygamberden hamile kaldığını görmenin kıskançlığı karşısında Sara, Hacer'i koyduğu yerden rahatsız olur: Yahova vaadini yerine getirme konusunda kendini hâlâ sakınırken, o kendi cariyesini, babaya köken bağışlayan *Kadın*'ın sınırsız gücüne yükseltmiştir. Tanrı'nın doğurtan gücünü *öteki kadın*'a aktarmanın -aynı zamanda da *sugetum*'ken[7] *Öteki kadın* olmanın- bu boyutunu saptamamak, Tekvin'in, başlangıçtaki köken yokluğundan, babanın oluşumu ile ilişkili kadın hazzı sorununa geçtiği virajı atlamak olur. Tanrı'mn çocuğuna sahip olacağına dair güvenini yitirmesi, Sara'yı Öteki'nin yerine bir başkasını koymaya yöneltir, böylece İbrahim'i baba yapacak oğulu koparıp almak için ödünç dölyatağı olarak Hacer'den yararlanır. Başlangıç anlatısında, cariyeden yaşam talep eden hanım

5 Ve özellikle de Hammurabi yasasına. Buna göre, kısır kadın, kocasının çocukları olması için ona "bir sugetum" vermelidir, L. Pirot ve A. Clamer, *a.g.e.*

6 Bu, Lacan'ın aşkı tanımlarken aynı zamanda da kin ve cehaleti tanımladığı ifadeyle neredeyse upatup aynıdır; Öteki'nde de varlığın eksik olduğunu unutarak boşluk olan şeyi Öteki'nden alma çağrısı: Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, s. 627.

7 Krş. dipnot 5.

niçin sahnelenmektedir? Birleşik bir ailenin bağrında, tek bir köken bağışında bulunmak, kısacası kusursuz bağış, tektanrıcılığın Mutlak Tanrı'sı için mümkünken, bu ilk kökeni vermemeyi, iki kadın arasındaki bu açık savaşı, bunun ardından gelecek tüm bölünmeyi nasıl açıklamalı? Bu kökensel düzenlemenin anlamı nedir?

Vaat ve ad

Sara'nın uyarısı karşısında İbrahim Hacer'le ilgilenmeyecektir, ama bu ilk bırakma sonuncu bırakmanın da habercisidir: "İşte, cariyen senin elindedir; gözünde iyi olanı kendisine yap." Tevrat metni, sanki neden-sonuç ilişkisini göstermek ister gibi, hemen bağlar: "Ve Sara ona cefa etti ve Hacer onun yanından kaçtı." Ama Rabbin meleği onu bulur ve emreder: "Hanımına dön ve ona itaat et." André Chouraqui şöyle tercüme eder: "Efendine dön ve onun eli altında eza çek." Böylece boyun eğme gerekliliği her yandan gelir, Hacer'in hiç çaresi yoktur, "Ey Sara'nın cariyesi Hacer, nereden geldin ve nereye gidiyorsun?" diyen meleğin bu ani çıkışmasıyla ona bunu belirten Tanrı'dan bile. Yani, köleliğin dışında, Hacer, senin gidecek yerin, amacın yoktur.

Yine de, melek ona efendisine dönmesini buyurur buyurmaz, sanki Hacer'in isyanı artık basit bir kararla durdurulamazmış gibi, kaçış sahnesi, bir vaat, duyuru, bağış ve karşı-bağış sahnesi halini alır, bu da Hacer'in konumunu kökten değiştirir. "Senin zürriyetini çoğalttıkça çoğaltacağım ve çokluğundan sayılmayacaktır," diye kehânette bulunur Rab gibi konuşan melek. Burada, Hacer'in yalnızca efendilerinin zürriyetinin hizmetindeki bir dölyatağı olmadığını, bizzat kendisinin, zürriyeti sayılamayacak kadar çok olacak bir köken halini alacağını da anlamak gerek. "Ve bir oğul doğuracaksın ve onun adını İsmail koyacaksın, çünkü Rab sana olan cefayı işitti." Burada şunu anlamalıyız ki, Hacer yalnızca çektiği ıstırap içinde kabul görmekle kalmaz, dahası oğul da kendi adında (*Isma'El:* Tanrı işitir) bu kabulün kanıtını taşır. Tanrı verdi, kabul

etti, imzaladı. Ahdin izini adda bırakmak istemesi ve İsmail'in Tevrat arşivinde *öteki kadın*'ın ahdinin yazısı olması önemsiz ve ilgisiz değildir. Bağışı ada kaydeden bu adlandırma, bağışı borç olarak, unutulmaz bir alacağın kanıtı olarak ortaya çıkarmak demektir. Tanrı, hesaplamadan, arşive saklamadan vermez. Ad, bağışın ve borcun arşividir.

Hacer, köleliğe geri dönmeden önce, onu Tevrat'taki diğer kadınlardan ayırt edecek bir edimde bulunacaktır: Tanrı'ya bir ad vermek: *Roi*.[8] *"Görme tanrısı"* anlamına gelen bu ad, İsmail adının bağışına bir karşı-bağış gibidir sanki: Sen beni işittin ve ben de seni gördüm; daha doğrusu, sen benim oğluma ahdin adını verdin ve ben, Hacer, ben de seni kendi görmenin adıyla çağırıyorum. Zaten, *Hacer'in gözü*, özel bir güçten yararlanıyor gibidir, çünkü çölde, çocuğuyla birlikte kendini de kurtaracak kaynağı görecektir gözü. Hacer gökyüzünün en yükseğini ve yeryüzünün dibindeki açıklığı görmüştür.

Spinoza'nın *Traité théologico-politique*'de, Tanrı'nın görüldüğü bu sahneyi düşünerek Hacer'i peygamber olarak nitelemiş olması muhtemeldir,[9] şöyle ki peygamberce olan şey, Spinoza'da, imgelemin egemenliğindeki düşünce kipliğini varsayar. Bununla birlikte, İbni Meymun (12. yüzyıl) *Yolunu Şaşırmışların Rehberi*'nde [*Guide des égarés*], uzun bir geleneğe gönderme yaparak, tamamen karşıt bir sonuca varır ve *"Mısırlı Hacer bir peygamber değildi,"* der. Hacer hazırlıklı olmadığından, görmesi, taşkın ve yanıltıcı imgelemden kaynaklanıyordu.[10] Bildiğim kadarıyla, Spinoza Hacer'e saygın özellikler atfeden tek yazardır, çünkü, görüleceği gibi, bu kadının kaderi, sanki reddedilişi tektanrıcı belleğin tuzaklarında onu izlemeye devam etmeyecekmiş gibi, gözden düşmek, üstü çizilmek ve

8 "Sen, ya Allah, beni görüyorsun, diye çağırdı; çünkü dedi: Burada da mı beni göreni gördüm?" (Tekvin, 16)

9 Şöyle der: "Bu çok aklı başında adamlar, Heman, Dora, Calchol peygamber değilken, tersine, eğitimsiz, her türlü disipline yabancı insanlar, hatta İbrahim'in cariyesi Hacer gibi kadınlar, peygamber bağışına sahipti." Spinoza, *Traité théologico-politique*, tercüme Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, s. 49.

10 Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, Paris, Lagrasse, 1970, s. 323-324.

unutulmaktır; oysa tektanrıcılığın arşivinde ortaya çıkan yazıt daha az kesindir, çünkü kuşkusuz Hacer figürü, kökenin ve anlatılışının aşağıdan gelme olasılığını işin içine katan bir temel soruya bağlıdır.

Hacer figürü, gerçekten de, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın yorumsal ve teolojik geleneğinde var olmaya devam edecektir; ama çoğu zaman kınama ve küçümsemenin damgasını taşır. Hacer, hanımı karşısındaki tavrından dolayı mahkûm edilir, hanımının çektiği ıstıraplar karşısında merhamet hissedilir, cariyesini maruz bıraktığı kötü muameleler haklı gösterilir. Yorumcular, sürekli olarak ve karşı konulmaz biçimde, kökendeki bu payı reddetme gerekçelerini edimselleştirmeye çalıştılar. Aziz Pavlus'un bunu yaptığını ilerde göreceğiz; bu tavrın, yakın dönemdeki iki örneği şunlardır:

L. Pirot ve A. Clamer, Kutsal Kitap tercüme ve yorumlarında, kötü muamele ve Hacer'in kaçışı bölümü hakkında şunu yazarlar: "Sara'nın, cariyesinin bu tavrına katlanamamış olması anlaşılır; onun hanımıydı, dolayısıyla küstah köleye dilediğini yapmak ve dilediği gibi cezalandırmak onun hakkıydı [...]."[11]

Filozof Catherine Chaliez *Kadın Peygamberler* [*Les Matriarches*] adlı kitabında, Sara'nın tavrının "pek merhametli olmadığı"nı belirttikten sonra, uzun bir açıklama ekler. Ben açıklamanın şu bölümünü alıyorum: "Eğer ıstırap çekmek ne kefaret ödemek ne de cezaysa, Sara, kısırlığıyla alay eden kolaylıkla gebe kalma mutluluğuna ermiş olandan gelen bu acımasız alay karşısında, bu hakaret karşısında tek laf etmeden niçin boyun eğsin? Sara, sessizliği korumak, bu kötü niyeti küçümsemek, Hacer'in kışkırtıcı zaferine boyun eğmektense, onu kovmayı tercih eder, böylece doğacak çocukla ilgili tüm ümidinden vazgeçer. Metin onun [Sara'nın] yalnızlığına kanıttır. Ne merhamet bekler ne sızlanma, ama aşağılanmaya katlanamaz. Istırabının ölçüsüzlüğü, vazgeçmesine denktir. Sara'nın güzelliği, zenginliği ve erdemli ününün, dostluktan çok kıskançlık kış-

11 *A.g.e.*, s. 270.

kırıttığı açıktır; ve her koşulda, ona itaat eden İbrahim dışında kimse yarasını paylaşmamaktadır. Hacer'in bunu yalnızca onun günahının kanıtı olarak değil, dahası, olduğu şeyi haklı göstermek için de kullanıyor gözükmektedir. [...]. Sanki Hacer gibi kişiler, kendi yaşamlarının doğrulanmasını koşullamak için ötekinin ıstırabına ihtiyaç duyuyor gibidirler."[12] Tüm bu açıklama, "ve gebe kaldığını görünce, kendi hanımı gözünde küçüldü,"[13] diyen Tevrat metnindeki tek bir cümleden esinlenmiştir. Demek ki cariye efendilerine ıstırap vermiştir, onları kendisine kötü davranmaya, kendi yaşamını ve çocuğunun yaşamını tehlikeye atarak kovmaya mecbur etmiştir. Yalnızca kendisinin maruz kaldığı şeyin değil, neredeyse onları ahlaki olarak lekelemenin de sorumluluğunu taşır Hacer.

Hacer'in bu ilk çıkışının hikâyesi ile ikinci çıkışının, İsmail'le birlikte çöle gönderilmesinin hikâyesi arasında, Tevrat'ta, sünnet kopuşu ve ahit, İshak'ın müjdesi ve doğumu gelir. Dolayısıyla, İbrahim ailesinin yapısını altüst eden ve sanki Hacer'in reddini hazırlayan olaylardır bunlar. Tanrı, İsmail için yaptığı gibi, vaat ve bağış edimlerini yine adlara kaydedecektir. Abram [İbrahim], *h* harfini kazanarak Abra*h*am olurken Sara da Sara*h* diye adlandırılır artık. İyelik öğesindeki "*y*" ünlüsünü (İbranice'de *yod*) ortadan kaldıran ve onun yerine *h* harfini koyan bu değişimle birlikte, İbrahim artık onu "Prensesim" (ya da "Hanımım") diye değil, "Prenses" diye çağıracaktır. Bu değişimin buyruğu, Sara'ya bir oğul müjdesi verilmesinden kısa süre önce meydana geldiğinden, Tevrat'ın çocuğun bağışı ile adın kamulaştırılması arasında bir dayanışma kurmak istediğini düşünebiliriz. "*-îm*" iyelik ekinin kaldırılmasıyla, taşıyıcısına radikal bir sahipsizlik vererek yani özel adı cins adı kılarak ada belirsizlik katıldı. Seslenilen, her seslenen karşısında kendini tüm tâbiyet işaretlerinden kurtulmuş bulur; özellikle de bizzat kendini, çünkü kendini adlandırması gerektiği anda da, "Ben Prensesim'im" ya da "Hanımım'ım" diyemeyecektir. Sa-

12 Catherine Chalier, *Les Matriarches*, Paris, Cerf, 1985, s. 41.

13 A. Chouraqui'nin tercümesine göre, "sahibi gözünde hafifledi," *a.g.e.*

rah'ın *iyeliksizleştirilmesi* diye adlandırılabilecek olay budur. Böylece, adın sahipsizleştirilmesi, çocuğun gelişini duyuracak olan Öteki'ne açılım anlamını alır. Sara kendinin hükümranı değildir, kendine sahip değildir. Adın çağrısı içinde, bağış olarak kendini sahiplenmemeyi almıştır. Eğer durum böyleyse, bu manevra Sara'nın cariyesinden daha fazla köleleşmesini gerektirir; ada kayıtlı bu hizmetkârlık, Hacer'inkinden daha kökten bir köleliktir, çünkü Sarah için kendine kapanması ve Öteki'nin bağışı birbiriyle bağlantılıdır.

Marie Balmary iyelik yitimini, Sarah'ın, adını koymuş olan babasının ve onu kendi kullanımına almış olan kocasının iyeliğinden kurtulmasının bir biçimi olarak yorumlar. "İyelik halinden tamlayan haline" geçiş, ona, kendine sahip olmanın yolunu açmış olmalıdır.[14] Gerçekte sorun daha karmaşıktır. Bir yandan, bu iyelik işaretine rağmen, Sarah, hikâyenin başından sonuna kadar, sahip olunandan çok sahip olan hanım gibi davranır; Hacer konusunda Sarah'la hemfikir olmadığında bile ona itaat eden İbrahim karşısında böyle davranır. Diğer yandan, addaki iyelik, birine basitçe sahiplenme işareti olmaktan uzaktır, çünkü "Prensesim", tâbiyet ile hükümranlığı, anlamı güçlendirici zıtlık kipinde bir araya getirir ve hem kendinin efendisi hem de kölesi gözüken bir kendi'ye gönderme yapar. Daha ziyade, Tekvin'in Sarah'ta bir dönüşüm süreci varsaymasını ister gözükmektedir; bu dönüşüm, sahip olmanın *kelimenin tam anlamıyla* yitimiyle meydana gelir, yani Tanrı'nın adının -*YHW*- ilk harfi olan *Yod*'da bulunan narsisistik ve fallik mutlak erk işaretinin geri çekilmesi ve tetragramın ikinci harfi olan *he*'nin İbrahim'le eşit paylaşımı demektir. Bu işareti silme-işaretleme, ada bu çentik atma, sünnetle karşılaştırılabilir mi? Adın sünneti, her adın canlının özsüzleştirilmesi olduğunu, dilin ona sahip olması, Öteki tarafından damgalanması olduğunu tekrarlar, yeniden yazar, hatırlatır. Demek ki bir *sembolik hadım etme* işlemi söz konusudur, bu sayede üremenin koşulu olarak İbrahim'le bir ortaklığın işareti yerleşir. En azın-

14 Marie Balmary, *Le Sacrifice interdit*, Grasset, 1986. Krş. "Sarah'ın Şifa Bulması" bölümünün tümü.

dan İbrani geleneğinin bizi düşünmeye zorladığı şey budur.[15] *Midrach Rabba*'nın yorumlarından biri, *Yod* yitiminin Sarah'ın tümelleştirilmesi olduğunu kabul eder. Dölleyici bir tümelleştirmedir bu, çünkü ona krallar yaratan verimliliği sağlar: "Halkların kralları ondan gelecektir. Yalnızca Sarah'tan, sonucunu çıkaracaktır Abraham, yoksa, çocukları halkların kralları olmayacak olan öteki kadından değil."[16] Böylece geri çekilme bir bağış olarak ve yitim de bereket olarak kendini gösterir; Hacer'in ise bunlara hakkı yoktur. Sembolik hadım etmeye ve tümelleştirmeye, yani bundan kaynaklanan ve bundan böyle *fallik haz* olarak adlandırılabilecek hazza cariye erişemez, çünkü yoksun bırakmanın yerine geçen dilsel ve anlamlı bir işleme dayanan bir haz[17] ya da eksiklikten yola çıkan bir kavrayış[18] söz konusudur. Buna karşılık, Hacer'in herhangi bir akit (bağlaşma) için, Öteki tarafından ne adında ne de bedeninde bir kesinti olmuştur; daha ziyade bir diğerinin, hanımının darbelerine maruz kalır. Öteki'nin değil bir başkasının *sultası* altındaki bu varlık boyutu, daha sonra, Müslüman yorumcularda, sünneti yorumladıklarında asıl önemine kavuşacaktır. Ama henüz buraya varmadık. Hacer ve Sara, babanın soykütüksel inşasının Tevrat'a özgü mantığı içinde anneliğin iki figürüdür. Ortaya atılan sorun, sembolik düzende efendi ile köle ilişkisidir. Babanın ortaya çıkışı, efendi fallik haz yokluğunu dönüştürmeyi kabul ederken kölenin tene hapsolduğu bir inşa sürecinin anlatımı olarak cereyan eder.

Tevrat metni, köken bağışının ertelenmesini, yani Tanrı'nın çocuk vermekte gecikmesini, Sarah'ın egemen tavrıyla bağlan-

15 *Midrach Rabba* paylaşımı şöyle belirtir: *Yod* harfinin sayısal değeri 10'dur, *he* harfininki ise 5'tir. Yorumcu, Sara'ın kocasının efendisi olduğunu da belirtir ve Tanrı'nın buyruğuna uygun olarak İbrahim ona itaat etmelidir "Sara'nın sana söylediği her şeyde onun sözünü dinle" (21; 12). Bernard This de *Yod*'un fallik bir karakteri olduğunu kabul eder, in *Naître et sourire*, Paris, Champs-Flammarion, 1983, s. 112.

16 *A.g.e.*, s. 490.

17 Jacques Lacan, "La Signification du Phallus", *Écrits*, 1966, s. 685-695.

18 S. Freud, "Organisation sexuelle infantile", *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

tılı olarak sunar. Sanki babanın kökensel yokluğu, Öteki'nin bağışını engelleyen belli bir dişisel haz rejiminden yola çıkarak yazılır. Bu açılımı sağlayan şey, kendine sahip olmanın bu mutlak erk konumundan Sarah'ın yoksun bırakılmasıdır. İshak adı, Sarah'ın açılışı olayını ifade eder, çünkü İbrani dilinde "Tanrı gülümsedi" anlamına gelen *Yçhq El*'in kısaltılmış biçimi söz konusudur burada. Öteki'yle ilişki, böylece, yokluktan açılıma, tutukluluktan genelleşmiş kahkahaya geçmiş olacaktır, çünkü bu ad aynı zamanda, İbrahim ve Sarah gebeliği imkânsız kılan bir yaşa eriştiklerini düşünürlerken Yaho onlara bir oğula gebe kalacaklarını duyurduğundaki şaşkınlık gülüşüne gönderme yapar.

İmkânsızın imkânı

Böylece, vaat gerçekleşmek üzeredir. Çok uzun süre, çok geç vakte dek beklemek gerekti, öyle ki ancak bir mucize gerekiyordu. Mucize, İbrahim ile Sarah'ın bir çocukları olması için Tanrı'nın *imkânsızı* yapması demektir. Bu *imkânsız* Tevrat metni tarafından bu haliyle sahnelenmiştir. İshak'ın müjdesine İbrahim'in tepkisinin anlatıldığı Tekvin bölümünü tekrar okuyalım: "Ve İbrahim yüz üstü düştü ve güldü ve yüreğinde dedi: Yüz yaşında olana bir oğul doğar mı? Ve doksan yaşında olan Sara doğurur mu?" Allak bullak olmuştur, kelimenin tam anlamıyla yere düşmüştür, Tanrı'nın İsmail'i kastettiğini sanır; o zaman Yahova tüm muğlaklığı ortadan kaldırır: "Hayır karın Sara sana bir oğul doğuracak; ve onun adını İshak koyacaksın..." Tevrat, görüldüğü gibi, İshak'ın müjdesine bağlı olan bu *imkânsızın* boyutunu şaşkınlık ve donup kalmayla teatralleştirir.

Ama *imkânsızın imkânından* önce, İbrahim hikâyenin Firavun'la ve Sara'yı bir krala -Yaho'nın tehditleri karşısında onu iade edecek olan- verişiyle ilgili bölümü yineleyeceği zaman çift, bağış ve karşı-bağışın bir başka sınavını tanıyacaktır. Dışardan evlenmeyi (egzogami) yeniden tesis etmeyi hedefleyen bir kurgu, yani bir başkasının karısını alma arzusunun mizanseni midir bu? Bağlam, daha ziyade, buraya kadar yapılan

okumayı sürdürme yönündedir. İshak'a hamile kalınmasının ve doğumunun bu bölümden hemen sonra meydana geldiği, doğa yasalarının dışında olduğu ve yorumcuların İshak'ın Kral Abimelek'in oğlu olmadığını vurguladıkları[19] dikkate alınırsa, bu bölüme, yine de *öteki*'nin çocuğuna sahip olma sorunu musallatmış gibi görünür. Her şey öyle cereyan eder ki, sanki, metnin bu ânında, başlangıçtaki bir repliğe tanık oluyoruz gibidir, sanki Abraham Abimelek karşısında Sara'nın Hacer'e yaptığı talebe benzer bir ilişkiye girmiş gibidir.

Bir diğerinden Öteki'ne; vaadin gerçekleşeceği belirleyici sıçrama sanki böyledir, çünkü yapılan yorumlarda olduğu gibi Tevrat'ta da, İshak'a hamile kalınmasına bizzat Tanrı'nın kendisi de karışır: "Ve Rab demiş olduğu gibi Sara'yı ziyaret etti (*pakad*) ve Rab Sara'ya söylemiş olduğu gibi etti. Ve Sara gebe kaldı ve İbrahim'e ihtiyarlığında ... bir oğul doğurdu [...]"[20] André Chouraqui, hem "taşı yaprak yaprak ayırmak" hem de "ziyaret etmek" anlamına gelen İbranice *pakad*'ın, mucizevi olarak İshak'a hamile kalınmasını belirttiğini vurgular ve Hıristiyan din yorumunun onu "İsa'nın bir arketipi" olarak gördüğünü hatırlatır.[21] Tevrat metni demek ki Sara'nın hamile kalışını kendi bölünmesine, Tanrı'nın oğluna sahip olabilmek için, kendine hâkimiyet konumundan Öteki'nin haz nesnesine geçişe bağlar gözükmektedir.

Bu noktada duralım. Tevrat metni, Sarah'ın babayı olduran çocuğu, İbrahim'den değil, burada *Baba* olan Tanrı'dan aldığını düşünmeye imkân tanır. Oğul, *Yaratılışın-Babası*'nın özü değildir, ama doğrudan doğruya *Kökensel-Babayı* içerir. Gebe kalmaya karışan Tekvin'in Tanrısı, Abraham'ı, Yaho'dan gelen gerçek babalığı benimseyen, bunun sorumluluğunu üstlenen bir baba konumuna yerleştirir. Tanrı'nın *imkânsız* bağışı, bu babayı babalığın özünden yoksun bırakır, onu vekâleten baba yapar. İbrahim, İshak için baba *yerine geçer*, tıpkı İsa için Jo-

19 Krş. *Midrach Rabba, a.g.e.*, Bölüm 52, s. 545-552.

20 Tekvin, 21, 1.

21 A. Chouraqui, *a.g.e.*, s. 211.

seph'in (Yusuf) konumu gibi. İmkânsızın imkânı, babayı gerçekliğin içine, gerçek babanın temsiline gönderir.

Burada, bir yandan, Yahudilik ile Hıristiyanlığın soykütüksel konumu ile diğer yandan, İslâm'ın konumu arasında bir ayrım çizgisi belirir. Bir yanda, oğula hamile kalışın tanrısal olduğu ya da en azından karışık olduğu, Tanrı'nın babalığa karıştığı bir oluşum vardır; Meryem'de olduğu gibi Sarah'ta da, *fallik mutlak*'ı çok andıran bir oğul hazzı rejimi vardır. Gerçekten de baba figürü, burada, kökensel-Baba'nın idealliğine, bedenin doğal yasalarının ötesinde olan her şeye kadir yaratıcının karakterine bürünür. Hacer'in soyunda, daha ziyade, gerçek baba olarak İbrahim'in gebe bırakışının sade anlatım boyutu söz konusudur. Tevrat metnine bağlı kalırsak, Yahudilik ve Hıristiyanlık için sembolik baba olan, İslâm için gerçek babadır. Tuhaf bir şekilde, bu yanı, ne geleneksel yorumlama ya da oryantalizm, ne de karşılaştırmalı tektanrıcılık incelemeleri ortaya çıkarmıştır. Yine de yol açtığı sonuçlar önemlidir. Örneğin, İslâm'da asla *Tanrı Baba*'dan söz edilmemesi ve tanrısal olanla babalık arasında her türlü yakınlaşmanın yasaklanması bu şekilde aydınlığa kavuşur. Allah, ilke olarak ne Baba'dır ne de babaların Tanrısı'dır, Kuran'ın kendi cemaat üyelerinin Babası olmasını yasakladığı, çaresiz bir öksüz olan peygamber de dahil, kimsenin babası değildir.[22] İslâm'da Tanrı ile baba arasındaki bu süreksizliğin nedeni üzerinde düşünülmemiştir. Oysa, İsmail'i işiten Tanrı'nın, onun neslini devam ettirenlerin insanî cinselliğiyle ilişki kurmadığını, fallik hazzın anlamlı enerjisi üzerinde müdahalede bulunmadığını anlamaya başlıyoruz. İslâm'ın Tanrısı kökensel

22 Kuran'da Tanrı'nın Muhammed'e ilk hitaplarından biri, onu öksüz olarak nitelemesidir. Bu, aslında, önemli bir biyografik öğeye denk düşer, çünkü peygamber hem baba hem de anne tarafından, sonra da onu kabul etmiş olan büyükbabası ve amcası tarafından öksüz bırakılmıştı. Kendi eserime gönderme yapıyorum: *La Nuit brisée*, Ramsay, coll. "Psychanalyse", 1989, s. 172-177. Cemaatinin babası görünmenin yasaklanmasına gelince, yani tam anlamıyla evlat edinmenin yasaklanmasına gelince, şu şekilde açıkça ifade edilmiştir: "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir; ancak o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur." Kuran-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, sure 33, 40.

bir baba değildir, o *imkânsız*'dır: Baba dışı. *Önce, Hacer'in dölyatağına fırlatılmış olan, iş işten geçtikten sonra işitilen o-varlık* vardır. Demek ki kelâm, vücuda göre kökensel olarak geriden gelir. İslâm, Yahudi-Hıristiyan baba kavrayışının kökensel fallikliği ile uyumlu değildir; bu da İslâm'ı *gerçek olarak İbrahimci* olarak konumlanmaya götürür. Ama bu, her türlü fallus-merkezciliğin dışında kaldığı anlamına asla gelmez. İslâm'ın İsmailci soykütüğü, yaşamın ve varlığın fallik hâkimiyetinin doğduğu anın berisinde olsa da, İslâmî dinî kurum aksine, daha ilerde görüleceği gibi, fallus-merkezcilikten kaçamaz. Ne var ki, İslâm'ın Tanrısı ne cinsel ilişki yanındadır, ne de bu ilişkinin yokluğunun ya da sembolik bir nesep yoluyla tinselleştirilmesinin tarafındadır. O, daha ziyade, ilişki ile ilişkisizliğin *gerisinde* bir Tanrı'dır; hiçbir yerde olmayan ölçüsüz geri çekilmesidir ve bu çekilişten itibaren baba'nın yeri kendi açılışını bulur.[23] *Tanrı, babanın kökensel geri çekilmesidir.* Böyle bir cümleyi anlamak belki kolay değildir, çok sayıda yanlış anlamaya yol açabilir. Bu çalışmanın bunun tüm kapsamını kavramayı sağlaması gerekir.

Örneğin, İbrahim ile Sarah arasında bağışın imkânsızlığına, kökensel tektanrıcılığın Tanrısı imkânsız bağış yoluyla cevap verir. Bu ifade, sonuçlandırıcı olmaksızın, babanın kökenini yazmak için Kutsal Kitap'taki uç çözümü kavramamızı sağlar. Bağış sorununa adanmış olmakla birlikte, tektanrıcılığın kökensel konjonktürünü ele almayan bir kitap, zaman zaman, bu ucun temel önermesi yönünde yazılmış gözükecek kadar buna yakınlaşır. Jacques Derrida'nın *Zaman Vermek*'inin [*Donner le temps*] daha ilk sayfalarındaki şu cümleyi okuyalım:

---

23 "İhlas" ["saf iman"] denen önemli surenin ileri sürdüğü şey budur (sure 112):

"De ki: O Allah, birdir.

Allah, Samed'dir (her şey O'na muhtaçtır, daimdir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır).

O, doğurmamıştır ve doğurulmamıştır.

Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir."

"[...] Bağış, imkânsızlıktır.

İmkânsız değil, imkânsızlıktır. İmkânsızlığın figürüdür. Kendini imkânsızlık olarak duyurur, verir. Buradan başlamamız önerilmiştir bize."[24]

Hacer'in gözünden yola çıkarak dediğimiz bu bakış açısı değişikli binlerce yıldır yorumlanan bir metne yaklaşmakta karşılaştığımız güçlüklerin yoğunluğunu, şu birkaç satır özlü biçimde bir araya getiriyor. Bu bakış açısı, bir kısırlık ve iki kadın arasındaki kıskanç rekabetin hikâyesi olarak değil, *imkânsızlığın imkânının* yazıya dökülüşü olarak babanın kökenselliği bahsini keşfetme yolunu açıyor.

Gerçekten de, Tekvin, içinde sadece kendine babalık verilmemiş, bekletilmekte olan bir baba, döl verenlerin yaşı itibariyle gelişmesi imkânsız görünen bir kökensel babalık hikâyesi sunmakla kalmaz; dahası, mümkün olduğunda imkânsızlıktan doğması gereken bir hikâyedir bu. Babalık, İbrahim'in oğullarının ilk doğanı olan İsmail'le birlikte başladı; bununla birlikte bu hikâyedeki her şey şunu söylemeye yöneliktir: *Mümkün olan vuku buldu, ama burada başlamıyor, vaat edilen başlangıç bu değil.* İsmail'den gelen köken, kuşkusuz, bir başlangıçtır, ama bayağı koşulların dayattığı piç bir başlangıçtır. Elimizin altında, ödünç dölyatağı senaryosunu karmaşıklaştırmış ve efendisi tarafından hamile bırakıldıktan sonra hanımına isyan etmiş bir cariye vardır. Hacer'in hamileliği, canlı vücudun hiçbir doğal yasasını yalanlamaz ve müjdelenen çocuk Kutsal Kitap metninde "o, ... yabanî adam" olarak tarif edilir, yani, yorumlara göre, "yabaneşeği" gibi yaşayan biri, çölde bir göçerdir o. Tüm bunlar bayağıdır, öyle görünüyor ki insanîdir... fazlasıyla insanî. Dolayısıyla, daha katışıksız, daha soylu, daha tinsel, yalnızca bir çocuk bağışı olmakla kalmayan, ama *imkânsızlık* olarak bağış olan bir başlangıcın meydana gelmesi için son ân beklendi. Sara'nın hamileliği, insanın gebe kalma yasalarıyla çelişki içinde, aniden yaşam veren ölü bedenin mucizesidir. İshak, Tanrı

24 Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991, s. 19.

ile insanlar arasındaki gülüş ortaklığının, başka deyişle tinin çocuğu olarak birden geliverir.

İki ilke arasında bölünme

Böylece, İbrahim ailesindeki bölünmenin hangi kırılma hattında hazırlandığı sezilir. Aile yalnızca iki kadın arasındaki bir kıskançlık dalaşıyla parçalanmaz, kökenin iki ilkeye bölünmesiyle de parçalanır. Hacer'den kaynaklanan bir ilke, tenin ya da imkân dahilindekinin bağışı olurken, öteki, Sarah'tan kaynaklananı ise, tinin ya da imkânsız olanın bağışı olur. Aziz Pavlus'un, Galatyalılara Mektup'unda hatırlattığı şey, bu iki ilke arasındaki kökten farklılıktır. Hacer ve Sarah'la ilgili bölümü olduğu gibi aktarıyorum:

> "Ey şeriat altında olmak isteyenler, bana söyleyin, şeriati işitmiyor musunuz? Çünkü, İbrahimin biri cariyeden ve biri hür kadından iki oğlu vardı, diye yazılmıştır. Fakat cariyeden olan, bedene göre ve hür kadından olan, vaad'e göre doğmuştur. Bu şeylerde remiz vardır; çünkü bu kadınlar iki ahittirler; kulluk için doğuran biri, Sina dağındandır, o Hacerdir. Ve Hacer Arabistanda olan Sina dağıdır ve şimdiki Yeruşalime muadildir; çünkü çocukları ile beraber kulluk ediyor. Fakat yukarıdaki Yeruşalim hürdür, bizim anamız odur. Çünkü yazılmıştır: 'Ey doğurmıyan kısır, sevin; Ey doğurma ağrısı bilmeyen, sürur ile nida et; Çünkü bırakılmış kadının oğulları, kocası olanın oğullarından çoktur.' Ve biz, ey kardeşler, İshak gibi vaad'in çocuklarıyız. Fakat o zaman bedene göre doğmuş olan, Ruha göre doğmuş olana nasıl eza etti ise, şimdi de böyledir. Fakat kitap ne diyor? 'Cariyeyi ve onun oğlunu dışarı at; çünkü cariyenin oğlu hür kadının oğlu ile beraber miras almıyacaktır.' Bunun için, ey kardeşler, cariyenin değil, fakat hür kadının çocuklarıyız."[25]

Demek ki Aziz Pavlus, Tekvin'deki İbrahim'in tavrını tekrarlamayı önerir. Bunu, Yahudilik ile doğmakta olan Hıristiyanlık

25 Galatyalılara Mektup, 4, 21-31.

arasındaki ilişkilerin içinde anlamak gerekir. Bu tavır, artık anlamaya başlıyoruz, kökenin iki kipliği arasındaki uyuşmazlığı ileri sürer; bu da içlerinden birininkini, Hacer'inkini reddetmeye yöneltir. Reddetmek ne ortadan kaldırmak ne de bastırmaktır; o, dışa atmaktır. Bölünme ve reddetme, arşivin öncüllerinde meydana geldiği ölçüde, tektanrıcılığın, anneliğin iki figürünün cisimleştirdiği iki ilke arasında kökensel parçalanma anlatısı üzerinde kuruldu. Bununla birlikte bu yaklaşımın, bunu radikalleştirmekten başka bir şey yapmamış olan Hıristiyanlığa özgü olmadığını da vurgulamak gerekir, çünkü Hacer-İsmail ile Sarah-İshak arasındaki farklılık, Yahudiliğin bazı yorumcuları tarafından, iki töz arasındaki bir anlayış farkı olarak kavranmıştır; çünkü, Hacer'in "hamile düşmesi"ndeki sürati açıklamak için, kötü ot ve iyi ot metaforuna, *böğürtlen ve buğdaya* başvurmuşlardır. İşte, örnek olarak, Tekvin'deki, "Ve Hacer'in yanına girdi ve o gebe kaldı," (Tekvin, 16, 4) bölümü hakkında *Midrach Rabba*'nın yorumu: "İlk ilişkisinde hamile kaldı. Rabbi Elézar der ki: Bir kadın ilk ilişkisinde asla hamile kalmaz. [...] Rabbi Hanina ben Pazi der ki: Böğürtlenler söz konusu olduğunda, kimsenin çapalamaya, hatta tohum atmaya ihtiyacı yoktur, bunlar tek başlarına biterler, yükselir ve büyürler; buğday için ise, bitmesi için ne çok çaba ve zahmet gerekir."[26]

Hacer'in ve oğlunun gönderilmesinin ayrıntıları, Tekvin'de anıldığı şekliyle, bu okumaya başka öğeler katar. Bu olay, İshak'ın sütten kesilme günü meydana gelir, bu vesileyle İbrahim büyük bir şölen vermektedir. Bundan sonra cereyan edeceklerin, anne ile çocuk, Sarah ile oğlu arasında ilk ayrılık sırasında cereyan edecek olması âlâkasız değildir. "Ve Sara Mısırlı Hacer'in oğlunun kendi oğlu İshak'la oynadığını gördü [Türkçe metinde: "güldüğünü gördü."; - ç.n.] Ve İbrahim'e dedi: Bu cariyeyi ve oğlunu dışarı at; çünkü bu cariyenin oğlu benim oğlumla, İshak'la, beraber mirasçı olmayacaktır."[27] Yorumcuların belirttiği gibi, "oynadığı" sözcüğünün, *shhaq*'ın -yani "gül-

26 *Midrach Rabba*, *a.g.e.*, 473.

27 Tekvin, 21.

me"nin- tercümesi olması, bunun da aynı fiilden kaynaklanan İshak adına imada bulunması çok anlamlıdır.[28] İshak'la oyun oynayan (*mshahêq*) İsmail'e yapılan bu atıf hakkında, görüldüğü kadarıyla, hahamlık geleneğinde ve aşağı dönem Yahudi ortamında çok şey yazılmıştır; çünkü "alay etmek ve matrak geçmek" anlamında yorumlanmış, hatta, örneğin Rachi'de olduğu gibi,[29] İsmail'in kardeşine karşı kötü muamele ve sapkın tavırlarına gönderme yaparak yorumlanmıştır. Gördüğümüz gibi, Aziz Pavlus bu geleneği tekrarlayarak, "bedene göre doğmuş olan, Ruha göre doğmuş olana ... eza etti," der. Modern yorumcular, yalnızca Hacer'in oğlunun Sarah'ın oğluyla "oynadığı-güldüğü"nü söyleyen İbranice metnin anlamını yeniden kurmuşlardı.[30] Oysa, burada, miras sorununun ötesinde, Sarah için katlanılmaz olan şeyin, oğlunun ondan ayrıldığı ilk gün, kardeşiyle gülme ya da anlayış ortaklığı içinde olduğunu anlamak uygun olmaz mı? Kısacası, vaat çocuğu ile ten çocuğu arasındaki olası birbirine karışmanın ilk işaretlerinden itibaren Hacer'in reddedilmesi kaçınılmaz olur. *Demek ki, savunulamaz olan şey* -sanki birlikleri tektanrıcı aklı, temel kavramları olan baba ve köken içinde tehdit ediyormuş gibi- *bu iki kardeşin, kökenin bu iki kipliğinin birlikte varlığıdır.*

Tekvin'e göre İbrahim Sarah'ın sözlerini sevmedi. Ama Tanrı Sarah'dan yana çıktı ve Hacer'i gönderme talebini yerine getirdi: "Çocuktan dolayı ve cariyenden dolayı gözünde kötü olmasın; Sara'nın sana söylediği her şeyde onun sözünü dinle; çünkü senin zürriyetin İshak'ta çağrılacaktır. Ve cariyenin oğlunu da bir millet edeceğim, çünkü o senin zürriyetindir."[31] Böylece, bir yanda İbrahim adının İshak tarafından sürdürülmesi ya da *Babanın Adı*'yla soy zinciri ve diğer yanda, *ırk* yoluyla soy zinciri olan İsmail vardır. Böylece, Aziz Pavlus'un sözünü ettiği iki ahitle karşılaşılır, bunlar ek bir belirlenim alırlar: *Ad ve tin yoluyla köken ile yaşamın tözel aktarımı yoluyla köken.*

28 A. Chouraqui, ayrıca Pirot ve Clamer, *a.g.e.*

29 Krş. *Midrash Rabba*, s. 563.

30 L. Pirot, A. Clamer, *a.g.e.*, s. 306. A. Chouraqui, *a.g.e.*, s. 213.

31 Tekvin, 21.

Böylelikle, oğlunu omzunda taşıyan ve yanına biraz da azık almış olan Hacer'in gönderilmesi bölümü gelir. Çölde dolaşma, tükeniş, susuzluk. Bir çalılığın altına atılan çocuk, ağlamalar, çocuğun öldüğünü görmeyi kabullenememe. Açıcı ahit ve vaat zamanı. Kuyuyu gören Hacer'in gözü. Çocuk kurtulur. Sonra, annesi gibi Mısırlı bir kadınla evlendiği söylentisi. Bu hikâyenin Kutsal Kitap'taki son bölümü, babalarının gömülme töreninde iki oğulun buluşmasıdır. Bu bölüm hakkında, Hacer'in gözyaşları ve yakarıları üzerine, yabancı kadının dolaşmaları ve şaşkınlığı üzerine Yahudi geleneği bize güzel yorumlar miras bırakmıştır. Bazı yorumcular, İbrahim'in Sarah'ın ölümünden sonra evlendiği *Ketura*'yı (Itırlı) Hacer'in tashihi olarak görmek istemişlerdir. Öteki kadının bu *Wiedergewinnung*'u, Hacer'in süslenmesi, övülmesi biçimini aldı ve bunun altında, cariyenin kokusu, görüleceği gibi, yüzyıllar sonra da yok olmayacaktır.

Var, yok

Tektanrıcı arşivdeki baba sorunsalının bu farklı uğraklarının bütünündeki oyunu kim yönetiyor? Bu uğrakların nihai yönelimleri nedir?

Tekvin, İbrahim'in ailesi içinde yaşam bağının, yani bizzat kökenin çıkmazıyla açılır, o halde başlangıçta, başlangıcın açmazı vardı. Başlangıçta arşiv, başlangıç olarak babanın yokluğunu korur. Adam sadıktır, uzun süredir beklemektedir, ama onu baba yapacak oğul yoktur. Bağışçı, vermeye söz vermişti, ama bağışını vermez, sanki birinin bir adım atmasını, beklenen bağışı göndermek için bir koşulun yerine getirilmesini bekler gibidir adeta. Önerme açıktır: Başlangıçta, dünya baba verilmiş değildir, henüz baba yoktur; onun yokluğunu oluşturan ya da onu eksik olarak, dolayısıyla gelecekteki olarak ortaya koyan şey bağışın elde tutulmasıdır. Oğulun yokluğu olarak babanın yokluğu ile ele alınırız. Oğul yoluyla babayı askıya almanın bir gerekliliği vardır. Arşiv için, baba eksikliğini ve anlatının gelişimini yazabilmenin tek bir yolu vardır, bu da

oğulu vermemektir. *Baba olma*'nın tezahürünün kurucu anlamdaki bu ertelenmesi olmadan bu düzenleme içinde, ne baba ne oğul, ne köken vardır. Başlangıçta, yalnızca "bu engelliyor" vardır. Varolan *olmayandır*. Köken, bu noktadan daha geriye atılamaz. *Bir olmayan var*, kökensel *imkânsızın* dayandığı duvardır, kökenin gerçeğidir. Bu, her babalıktan önce gelen mutlak bir önvarsayımdır. Tektanrıcılık, önce, dünyada babanın yokluğu olan ya da kökenin kökensel yokluğu olan bu *imkânsız*'a inanç biçiminde kendini gösterir. Bu eksikliği kuşkusuz Tanrı'nın merhametine bağlar, ama Tanrı o zaman kökensel olarak eksikliğin Tanrısı'dır, bu demektir ki: *bir olmayan vardır*. Göğün Babası, yokluğun Babası, babanın yokluğunu ya da bağış yokluğunu verir. Çeşitlemeler: *Olmayan vardır, olmayan bir vardır* ya da varolan *olmayandır*, aynı formülün farklı vurgularıdır. Köken yazısının sınırıdır bu. Bu sınır her kökenin radikal başkalığını oluşturur. *Öteki*, -bu sözcükle yazılan ve düşünülen şey-, *bir olmayan var* basit cümlesinin barındırdığı fikirden geçer zorunlu olarak. Kökensel oluşumlar, ister bireysel olsun ister kolektif, bu sınırdan itibaren kendi varlıklarını ortaya koymak, çatışmak, sürdürmek zorundadırlar ve bu koyuşun imkânsızlığından yola çıkarak işlevlerini yerine getirmeye mecburdurlar. Bu devam, *kökenin verilişi* olarak adlandırılabilir. Bağış değil *veriş*, [*donne*] bir oyunun kartlarının dağıtılması anlamında ("iskambil oyunu" der Littré, *veriş* sözcüğü hakkında); veriş, imkânsızın etrafındaki kökensel oyun öğelerinin bütününü oluşturur. Bu, *baba varlığı*'nın kutsal metinlerdeki, *arkhé*'sinin düzenlendiği yerdir.

"*Baba*" ve "*baba olmak*" yazarken, çoğu zaman, *aşikâr baba* ile *babanın tezahürü* arasında psikanalitik düşüncede çoğu zaman kabaca toplanmış bir şeyden kalanı kararlılıkla ayırt etmeyi denemekteyiz. Aşikâr baba, İsmail ve İshak'ın babası İbrahim'dir. *Babanın tezahürü, Abram*'dan hareketle imkânsızdan doğan şeydir, "*bir olmayan var*"dan yola çıkarak baba âyininin çıkışıdır. Baba olma kökenden beri eksiktir ve tezahürü de daima gelecektedir.

Kutsal Kitap, *imkânsız*'ın bu öncüllerini çok iyi hazırlanmış

bir hikâyeden yola çıkarak yazar; *imkânsızın verilişi*'nin yatıştırıcı inşası yoluyla bu öncülleri yerine getirmeye çalışır. İbrahim'in hikâyesinin tüm kozu buradadır. Kökensel tektanrıcılığın uygulamaya koyduğu şey, bir dolambaçtan kaynaklanır; bu kuşkusuz onun kurucu maharetidir, bu da *imkânsız bir çözümle*, İshak'a gebe kalmayla, *imkânsıza sahip çıkmaktan* ibarettir, ki bu da fallik çözümden başka bir şey değildir. *İmkânsızı*, imgelemden kaynaklanan *bir imkânsız* halinde, gerçek olarak çözümlemek; tektanrıcılığın Tevrat'taki icadı budur. *Kökensel imkânsız* yerine oğul bağışının fallik imgelemini kurmayı ve *kökensel imkânsız*'ın oğul bağışıyla gizlenmesini desteklemeyi hedefler. İshak, gerçekleşen vaadin çocuğu olarak boşluğu doldurur. İshak'la birlikte, *imkânsız* cisimleşir, baba kesin olarak kendini belli eder; İshak'ın ardından, alıkoyma sona erer, köken kapanır. İslâm'ın niçin başka bir çözüm önerdiğini, İbrahim'e gerçeklikteki baba olarak geri dönmeyi ve Tanrı'yı imkânsızın tarafında bırakmayı niçin istediğini şimdi anlıyoruz.

Böylece, Tekvin kökensel başlangıcı sağlamca koyar, ama onu bir üst-bağışa indirger, alıkoymayı *bağış özü*'nün olasılığı yapar, oysa söz konusu edilen şey, öz ve öz-olmayandan değil, bir köken sözü ve anlatımı olasılığına yol açan *kökensel geri çekilme*'den kaynaklanır. *Yok var*, sınırın bu açılışıdır, hiçbir anlam ya da işaret düzenine ait olmayan, açan sınırın açılışıdır; kökensel geri çekilme, gelen ve gelecek olan hiçbir şey tarafından başkasına aktarılamaz, kalır. Saklanma mantığı dolayısıyla din, bağışın sürekli varlığını yokluğunda bile doğrulamak ister, oysa *geri çekilme* ne varolmadır ne yokolma, o, hiçbir kökenin kapatamayacağı, zaptedemeyeceği ya da sahip olamayacağı *imkânsız*'dır. İmkânsız kendini tutmaz; çünkü her kökenin kendini adamasını ve kendindan kendine bağış yapma döngüsünü gerçekleştirmesini engeller. Tekvin, babadan, fallus yoluyla bir kökensel geri çekilmenin hâkim kılınması işlemini bir kutsal çocuk bağışını yapar:

Yine de, geri çekilmeye bu sahip çıkma, imkânsızın bu gizlenmesi bütünsel değildir, çünkü Tekvin'in yazısında bunu okuyabiliriz. Metin, geri çekilmeyi geri çeken fallik dönüşü

açığa çıkarır. Sahiplenmenin üstünü örtmez, onun oyununu görünür kılar, kökensel kapalılığını dondurur. Jacques Derrida'nın *Arşiv Hastalığı*'ndaki [*Mal d'archives*] pek muammalı görünen şu cümlesi aklımıza geliyor: "Arşiv, *a priori* olarak, daima kendine karşı çalışır."[32] Tevrat'la birlikte tektanrıcılığın tinsel bir ilerleme, etik bir gelişme kaydettiği söylenebilir. Eğer durum böyleyse, bunun nedeni *baba olma*'nın tekliğini, aşkınlığını keşfetmesi ya da onun anısını daha iyi koruması değildir; *baba olma imkânsız*'ın gizlenişini gösteren, yazıdan, tezahürünün arşivlendirilmesinden geçtiği için böyledir, kökensel geri çekilmenin fallik yön değişikliğini açığa çıkarır. Demek ki yazı, kör bekçisi olması istenen imkânsızın fallik cevherine *[hypostase]* sadık olmak yerine, *geri çekilmenin* suç ortağı olarak kendini gösterir. Yazı, Kökensel-Baba'nın fallik örtüsünü, bu örtüyü kaldırmak için taşır. Kökenin bekçiliğini ona emanet etmek, göz olan, göz-örtü olan bir örtüye onu emanet etmektir. İşte böylece tektanrıcılık, yazının iki yüzlülüğü aracılığıyla tarihin oyununa girerek kendine karşı çalışmaya başlar. Tekvin'de babanın *kökensel veriliş*'inin birbirini izleyen dizisini bu varsayım ışığında okuyalım. Kendimizi yazının bu tersine dönmesinin belirleyici noktasına doğru, yani Hacer'in reddi ânına doğru taşıyalım.

Kökensel geri çekilme *(imtina)* üzerine

Bağışın kökensel geri çekilmesi karşısında, hanım, prenses, yükseğe konan kadın; öteki kadından, yani köleden, alta konmuş, dolayısıyla kendinin sahibi olmayan kadından, ıstırap içindeki efendilerine bağışta bulunmasını ve geri çekilmenin boşluğunu doldurmasını talep ederek, kendi kendine sahiplenen hükümranlık olarak, imtina'nın ötesine geçişi dener. Böylece, *kökensel imtina* bahsi -"kökensel hadım etme" nosyonu yerine önerdiğim nosyon- etrafında, bunun tanınmaması, etrafından dolaşılması, köleyi alet ederek *imtinayı zorlama* mesele-

32 Jacques Derrida, *Mal d'archives*, Galilée, 1995, s. 27.

si etrafında çatışma başlar. Beden olarak, ödünç rahim olarak Hacer'e başvuru, canlı ötekinin araçsallaştırılmasından, canlının çıplaklığı içinde kullanılmasından kaynaklanır, ama o soykütüksel olarak kabul görmez. "Gerçekten de," diye yazar Aristoteles, "beden, ruhun doğuştan gelen aracıdır; köle, efendinin ayrılabilir bir bölümü ve bir aleti gibidir ve alet, bir anlamda cansız bir köledir."[33] Tekvin aslında kendine karşı, belleğini ve soykütüğünü korumak istediği şeye karşı bir dava açar. Bu benim gözümde önemli bir etik davadır, ama tüm kapsamıyla kavranmış değildir, bunun nedeni, bu hikâyenin yine efendiler açısından ve onların boşluğunu dolduran tinsel bağış açısından düşünülmüş olmasıdır. Çıplak beden olarak canlı ötekinden alınan *araçsal haz* diye adlandırabileceğimiz şeydir söz konusu olan. Bizim şaşkın bakışlarımız altında meydana gelen tüm tezahürler dikkate alındığında, bu davanın güncelliğini görmemek mümkün müdür? Canlı ötekinden alınan araçsal haz, yalnızca ötekinin fiziksel kuvvetlerini ya da biyolojik potansiyellerini kullanmayı hedeflemekle kalmaz, yalnızca ekonomik ya da maddi bir artı-değer ortaya çıkarmaya çalışmaz -durum bu da olabilir-; bu haz, imkânsıza sahip olmaya ve kökensel imtinanın boşluğuna duyulan güçlü metafizik arzuyla desteklenir.

Oysa Tevrat, Hacer figürü dolayısıyla, Sarah'ın imtinanın zorlanması arzusuna Hacer'in "hayır!" dediğini gösterir. Cariyenin efendiye bağışı, hiç karşılığı yapılan bağış, geri dönüşsüz bir hediye, katışıksız feda, yani ardından Hacer'in silinmesi ve kendini unutturması gereken mutlak bağış olamaz. Tektanrıcılığın yazıcıları, efendilerinin hizmetindeki bir dölyatağına indirgenmiş olan Hacer'in, efendiye oğul verdikten sonra - ki bu da Ismail olacaktı-, kendi gelecek kuşaklarının izini bırakmadan geri çekildiği bir hikâye yazabilirlerdi. Ama Tekvin, öteki kadının isyanı ve soykütük hakkının tanınması yoluyla, efendilerin kökene sahip olmasını reddeder; babanın bağışını iki kadın arasında paylaştırır. Dahası, babanın *Arkhé*'sinin bu

33 Aristoteles, *Éthique à Eudème*, Rivages poche, 1994, s. 167.

bölünmesiyle, yalnızca başlangıç ve buyruk aynı ellerde bir araya gelmiş olmakla kalmaz, dahası, buyuran başlamaz, babanın bağışının önceliğini vücuduyla doğurana bırakır. *Yaşam, iktidar karşısındaki ilk veriştir.* Vaade rağmen, başlangıca kimse buyuramaz. Başlangıç, kendini buyruktan saklar.

Efendilerin imtinayı zorlama imkânını ellerinden alan, Hacer'in bir çırpıda yok edilmesini engelleyen, köle-yaşama öndelik veren Tevrat, kuşkusuz Tanrı'nın elini köken üzerinde tutmaktadır. Başlangıçta mutlak bağış yapılamazdı çünkü eğer Bağışçı baştan itibaren böyle bir bağışta bulunmuş olsaydı ne bağışın ne de başlangıcın gerçekleşmiş olduğunu bilirdik. O zaman Tanrı'nın bağışına aldırmayacak insanlar arasında kusursuz bağışın yapılmasına da izin verilemezdi. Her koşulda, bağışçının ortadan kaybolması, borcun daimi olarak silinmesini, kökendeki boşluğun doğrudan doldurulmasını gerektirir. Arşivin bize kusursuz bir bağış bırakmayı istememiş olması, bunu yapamayacak olmasındandır, yoksa arşivlerin ne yeri ne malzemesi olurdu. Eksik bağış Hacer'den gelir; o, başlangıcı ancak başladıktan sonra tamamlar. *Hacer, kökenin kendi karşısındaki mesafesidir,* bir baba arşivi olanağıdır, *kökensel paylaşım* olarak tezahür ediş anlatısının ondan hareketle türetildiği noktadır. Tanrı, dünyada babalığı tesis etmek için Hacer figürüne ihtiyaç duymuştu. Hacer, beklenen baba meydana gelsin diye kökeni mahremiyeti içinde *gererek hacmini büyüten* iç yabancıdır. Aşağının bağışıdır (bırakma / aşağıdan-bağış); bu olmadan yukarının bağışı olmaz.

Ama köken, kendi açmazından çıktığında, yabancı kadın rahatsız edici olur ve Efendi'nin efendilere bağışının ayrıcalıklarını tehdit eder. O zaman, kökene hâkimiyet, yabancı kadına karşı dönülmesini ve onun gönderilmesini gerektirir. Baba, tektanrıcılığın arşivinde, babalığının iki ilkesini birden koruyamaz, birini seçer ve ötekini bırakır. Hacer, imgeselleştirilmiş imkânsıza göre soy zincirini korumak amacıyla *reddedilen köken*'dir. İmgeselleştirilmiş imkânsız, kökenin metafizik içindeki temelidir. Kökensel tektanrıcılıkta baba kavramı, yabancı kadının reddedilmesinden ve özün fallik seçiminden geçer.

Burada, Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bizi bıraktığı noktaya varıyoruz; yalnızca, kökendeki yabancının bu kez yabancı bir kadın olduğu, Mısırlı erkeğin yerinde de Mısırlı bir kadının olduğu ortaya çıkar. Bu farklılığı, babanın ancak kökenden uzaklaşma koşuluyla ortaya çıkabileceğinin anlaşıldığı bir analizden çıkartırız. Musa'nın kendi halkına yabancı kökeniyle ilgili Freud'un önermesinin, her kökenin kendinden ayrılığını kökenden daha kökensel kıldığı için, köken mitliğinin [*mythème*] radikal yapıçözümüne nasıl ait olduğunu iyi görürsek, *Freud'un, babayı, kurucuyu ve yabancıyı tek bir figür içinde toplamayı seçmiş* olduğunu fark edebiliriz. Her kuruluştan önce gelen kökensel farklılaşmanın gerçekleşmesini sağlayan yabancının baba olmasını istemek, kurum olarak kuruluş edimini meydana getiren mutlak her şeye kadirliği babaya bırakmak ve bu kuruluşu kabul eden ön kökensel aralanma değil midir? Düşüncede tüm güçlerden yararlanan böyle bir baba ya bir Tanrı olur ya da *Totem ve Tabu*'da belirleyici anlamda aşıldığı belirtilmek istenen, kendi cinayetinin berisindeki arkaik bir Baba figürü olur. *Kısacası*, psikanalitik düşünce uzamına zarar vermeden ve imkânsızın fallik sahiplenilişi olarak teolojik olana geri dönmeden, *kurumun kuruluşu kökensel farklılıkla çakışamaz*, aynının ellerinde olamaz.

Freud'dan beri psikanaliz, Yasa'nın ve toplumun kökenleri üzerine tahminlerinde kadınlara yer vermemekle sık sık suçlanmıştır; hatta, daha kötüsü, *Totem ve Tabu*'da olduğu gibi, onlara erkeklerin aralarında kapışacakları "ganimet" statüsü atfetmekle suçlandı. Oysa, tektanrıcı kurgu analizinin bizim formüle etmemizi sağladığı şey, babanın soykütüksel inşasını koşullayan şey olarak dişiliğin kökendeki yapısal işlevidir.

İki kadın arasında

Dişiliğin kökensel ikiliğine dair bu hikâyede yalnızca olumsallık yoktur. Erkeğin baba olması için, her şeye kadir hanım olan, başlangıca buyurmak isteyen fallik kadından farklı bir dişil kut ρ olmalıdır. Demek ki Hacer, başlangıç ile buyruk

arasındaki kökensel ayrımın oluştuğu *öteki kadın*'ın adıdır. Bu iki ilke aynı kadının elleri arasında olduğu sürece, *baba katlanmış kalır*. Eğer köken mesafe içinde açılmak zorundaysa, bunun nedeni, *imkânsız*'ın babayı katlı tuttuğu *kıvrım*'dır. *Babanın kökensel kıvrımı*, başlangıcın ve buyruğun kaynaşması olarak imkânsızdır, yaşamın hâkimiyete boyun eğişidir, bağış yokluğunun nedenidir. Baba, *iki kadın arasında*'nın farklılığı içinde bu karışıklığın yenilgisi yoluyla katlanmışlıktan doğrulur, açılır.

Aslında, Hacer'in davranışıyla, tektanrıcı babalığın kendi ev içi tarihinden kurtulmasını, bizzat ilk peygamberin ailesinin parçalanması ve oğullarının çoğalması yoluyla, evrensel bir baba yapısına dönüşmesini izledik ve saptadık. Bu, kutsal metinlerdeki *Bir*'in, hiçbir kökene indirgenemeyen *ilk-yapısal* (archi-structurel) *farklılığın* ortaya çıkışıdır.

Bu yapısal farklılığı doğrudan doğruya Musa mitolojisinde okuyabiliriz. Annesi tarafından Nil'e terk edildikten sonra, onu bulan ve süt anne gibi davranan annesine geri veren bir başka kadın, (Yahudi-Hıristiyan ya da İslâmî versiyonlara göre Firavun'un karısı ya da kız kardeşidir) bir Mısırlı'dır. Halkının kurtarıcı babası olacak oğul, hayatta kalmasını bu mesafeye, kendi annesine bu yabancılaşmaya, *öteki kadın* tarafından evlat edinilmesine borçludur. Annenin doğurucu (ya da fallik) her şeye kadirliği içinde var olmasını engelleyen ve çocuğun yalnızca ödünç verildiği süt anne ya da evlatlık edinen anne olmasını sağlayan şey bu *öteki kadın*'dır. O, ödünç bir annedir, yani metaforikleştirilmiştir (dilbilgici Du Marsais'e göre, "metafor, ödünç alınmış konuttur"), dolayısıyla kurgusal anne olur ve yalnızca doğurmasına duyuların tanıklık ettiği kadın olmakla kalmaz. *Anne kurgusu*'nun olması için, demek ki, öteki kadın gerekir: Yabancı kadın. Bu anlamda Hacer, Sara'nın bir başkasının çocuğunu çekip almayı denemek yerine, kurgusal anne olabilmesine imkân tanıdı. Bu öğeler, babanın metafor tarafında bulunduğu, psikanalizde çoğu zaman beden yoluyla doğurma işlevine indirgenen anne sorunsalının yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini bize belirtmektedir. Anne ancak

bu geçişi onu doğuruculuktan evlat edinmeye geçiren bu kurgusal yaratım mesafesini gerçekleştirir ise işlevini tamamlayacağı varsayımında bulunabiliriz. Oysa bu mesafe alma, ancak *öteki kadın*'a yapısal yeri verilmiş ise mümkündür.

İki kadın arasında, demek ki, son yirmi yıl boyunca tüm psikanalitik literatürün düşündüğü gibi, yalnızca fallik haz etrafındaki rekabete, misilleme ve intikama indirgenemez. Demek ki, çatışkılı iki dişi figürü arasındaki anekdotik ayrımdan onların kökenlerinde olan şeye uzanmamız gerekir: Radikal bir farklılık içinde, kendini doğrulayan sahiplenilemez imkânsız; yani, *olmayan vardır* formülüyle belirttiğimiz bu farklılığın bizatihi kendisi olan imkânsız. Bu formülün, imkânsızın birliğini belirtmek amacıyla, olumlama ile yadsıma arasında dayanışmanın kurulduğu bir salınımın ayrımsal hareketini ifadeye çalıştığını vurgulamanın burada önemi vardır. Kuşkusuz, babanın verilişi *imkânsız*'dan yola çıkarak vardır, ama veriliş olması için, *arkhé*'nin ikiye bölünmesi gerekir. Böylece, *imkânsız*'ın iki evresi olur, karşıtların birliği olduğu evre (olmayan vardır), geri çekilen insandışı birlik ve *iki arasında*'nın yapısal mesafesi içinde, insanî olarak babanın meydana geldiği diğer evre.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Reddin Sürdürülmesi

İslâm öncesi Araplar, Yahudilerin ve Hıristiyanların Hacer ya da İsmail kökenlerinden getirmiş oldukları bellekle nasıl bir ilişki sürdürdüler? Bu hikâye hakkında ne düşünüyorlardı ve buna nasıl göndermede bulunuyorlardı? On beş yıl önce yayımlanan René Dagorn'un *İsmail Destanı* {*La Geste d'Ismaël*}[1] kitabına kadar, bu konuda hüküm süren gerçekliğe göre, Araplar bu soy zincirini her zaman tanımışlardı; Kuran'ın, İslâmî geleneğin ve Ortaçağ'daki Arap literatürünün tanık olduğu gibi buna gönderme yapıyor ve üstleniyorlardı. Oysa, René Dagorn'un araştırmaları bu gerçekliğin yanlışlığını kesin olarak kanıtladı.

Arap metinlerinden, özellikle de adbilimsel metinlerden yola çıkarak bu yazarın sürdürdüğü araştırmanın hedefi, İsmail'e ve İbrahim'e referansın İslâm'dan önce de var olup olmadığını ve -Yahudi geleneğininin en azından İsa'dan önce II. bin yıldan beri ve ardından da çok sayıda Hıristiyan yazarın ileri sürdüğü gibi- İslâm-öncesi Arapların kendilerini onların soyundan kabul edip etmediklerini bilmekti.

---

1 René Dagorn, *La Geste d'Ismaël*, Cenevre, Librairie Droz, 1981.

İsmail'in aktarımı

Dagorn'un çalışması, incelediği belge yığını, analizinin yöntemi ve kesinliği bakımından etkileyicidir. Yazar, gerçekten de, en önemli Arap şecerecilerini inceler, özel adları sayar, hesaplar, şecere ve sıklık tabloları hazırlar, bunları sürekli olarak başka kaynaklarla karşılaştırır. İşte, sonuçları şunlardır: "Neredeyse yalnızca Arap şecere eserlerinin ve en eski Müslüman geleneğin titizlikle incelenmesine dayanan bu inceleme, İslâm öncesi Arap geleneğinde, İsmail, Hacer, annesi ve hatta İbrahim kişiliklerinin kökten ve mutlak yokluğu sonucuna kesin olarak varmamıza yol açtı." Ve biraz ilerde şunu eklemektedir: "[...]Arapların, İbrahim'e, onun İsmail soyu aracılığıyla tensel ve hatta tinsel bir bağlılığın tarihsel anısını korumuş oldukları şeklindeki bir teoriye temel teşkil edebilecek, Tevrat'ta peygamberinin ve sürgün edilmiş oğlunun hiçbir uzak anısı yoktur."[2]

Soru: İsmail'e ve İbrahim'e gönderme ne zamandan itibaren başlamaktadır? Cevap: "[...] Bu adların kullanım yüzdesi, İslâm'ın başlangıcından itibaren artmaktadır. Sonuç olarak, bu adların kullanımının Kuran'ın ve İslâmî vaızların etkisi altında gerçekten geliştiğine ve hatta -aşağıdaki tabloların kanıtladığı gibi- başladığına haklı olarak inanabiliriz."[3]

Örneğin, Tekvin'de kaydedilmiş kökenlerine dair Arap belleği, Muhammed'le birlikte başlamaktadır. Câhiz, demek ki, sözcüğün tam anlamıyla haklıdır: "[...] İsmail, yalnızca peygamber dediği için, Arap-olmayan olduktan sonra Arap oldu."

Karşıtlık çarpıcıdır. Bir yanda, der R. Dagorn: "[...] İslâm'dan önce, Kureyşliler [*peygamberin kabilesi*] arasında, 'İbrahim, İsma'il ya da İshak' adlarını taşıyan kesinlikle tek bir kişi yoktur";[4] diğer yandan, bu adların yalnızca ortaya çıkmakla kalmadığı, Arapları tektanrıcılığın babasına bağlayan unutulmaz belleğin de parçası olarak üstlenildiği Kuran vardır. Hatta peygamber bile, Kopti Meryem'den olan tek oğluna

2 Dagorn, *a.g.e.*, s. 377.

3 Dagorn, *a.g.e.*, s. 47.

4 Dagorn, *a.g.e.*, s. 49.

(ölmüş oğul) o dönemde Arap geleneğinde bulunmayan İbrahim adını vermeyi seçmiştir. René Dagorn şu sonucu çıkarır: "Mekkeli yurttaşlarının atalardan kalma paganizminin yerine koymaya çalıştığı dinsel ideal ve Tevrat'ın büyük peygamberinin inancı ile kendi tektanrıcı anlayışları arasındaki bağı fark etmiş olma onurunu bizzat peygamberin kişiliğine bırakmak gerektiği hiç tartışmasız doğrudur."[5]

Yüzyıllar boyunca yakın aşiretlerin Arapların kökeni ve soyu hakkında bir bilgiye, onları tektanrıcılığın ortak atasına bağlayan bir bilgiye sahip olmalarını, ama bu bilginin onlarda en ufak bir iz bırakmamasını nasıl açıklamalı? Burada, ... izi *olmadığı* saptamasına bağlı kalan, bu yokluğun nedenleri üzerine kendini daha fazla sorgulamayan R. Dagorn'un araştırmasının sınırlarına varılır – ki Freud bu araştırmanın tarihsel hakikati değil, maddi hakikati içerdiğini söylerdi. Bu bilgiyi ve şecereyi benimsemeyi kasıtlı olarak reddetmek midir bu? Yoksa, daha ziyade, bir unutma mı söz konusudur?

Bu kitabın önsözünde, René Dagorn'un çalışmasından Maxime Rodinson'un çıkardığı sonuçlardan biri kafa karıştırıcıdır ve fazla sorun yaratmaktadır. Şunu der: "Bildiğimiz tek şey -ve René Dagorn'un büyük bir ustalıkla topladığı ve düzenlediği belge yığını bunu en körlere bile kanıtlamalıdır-, muhtemelen Filistin civarındaki Arap-öncesi ya da proto-Arap bazı aşiretlerde ve herhalde Benî İsrâîl tarihçileri tarafından geliştirilmiş teoriler ile kutsal metinlere dahil edilen, dünya çapında yayılmış dinlerin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın edindiği otoriteyle geliştirilen, Muhammed'in benimseyip ve uzun çekinceler sonucu geniş Müslüman cemaate dayattığı bu teorilerin yeniden kabulü arasında bin yılı aşkın bir kopuşun bulunduğu yönündedir."[6] Eğer Araplar bu şekilde var olmaya başlamamış olsalardı kopuş ve yeniden benimseme neye göre olacaktı? Bin yıllık ara ne anlama gelir? Bunca zaman boyunca aktarılmamış olan şeyi bir adam niçin aniden aktarmayı başarır? Öz olma-

5 Dagorn, *a.g.e.*, s. 377.

6 Dagorn, *a.g.e.*, *Préface de Maxime Rodinson*, s. XVIII.

yan şeyin sahiplenilmesini düşünebilmek için, özel adların hesaplanmasının ötesine gitmek gerekiyor.

Baba'nın *Wiedergewinnung*'unun olduğunu söyleyebiliyorsak eğer, bu elbette Freud'un düşündüğünden farklı bir anlamdadır ve tek bir adamın -sözcüğün gerçek anlamıyla- bunu, sahiplenmeye ve halkına bağışlaması işlemini girişmesi düşündürücüdür.

Muhammed'in yaptığı işlemi burada tüm kapsamıyla incelemek mümkün değil. Islâm'ın kuruluşunu incelemek kadar kapsamlı bir şey olur bu. Ben, bu işlemdeki Hacer düğümüyle sınırlı kalmak istiyorum; halıcılık dilinde dendiği gibi *kaytan*'dır bu, buradan yola çıkan ara istasyon, kökensel Islâmî metnin dokusunu oluşturmak için ele alınmıştır. Yine de, eski bir çalışmada ifade etmiş olduğum varsayımı hızla hatırlatmak isterim; yani Muhammed'in işleminin kavranılırlığı, Muhammed'in vaazının kökeninde olan okuma buyruğunun analizine bağlıdır. "*Oku!*"; hatırlayalım, Muhammed'i zorla vahyi kabule mecbur eden meleğin buyruğudur. Arşiv ve bellek söz konusu olduğunda, bunun böyle başlaması, yani başlamaması –çünkü metnin yazılı olduğu varsayılmıştır– önemsiz değildir. Yazılı olan zaten vardı ve okumak gerekiyordu. Oysa, kelâmı alan Bakire Meryem'inkine yakın gördüğüm bir duruş dikkate alındığında,[7] bu buyruktaki "okuma"mn (*kara'a*) eski Arapça'daki anlamını düşünmek bana ilginç geldi: *Kadın için erkeği tutma, cenini oluşturma ve hareket bittiğinde onu dışarı atma edimi.*[8] Okumak, gebe kalmaktır / tasarlamaktır,* Öteki'nin izinin ya da yazısının nüfuz etmesine izin vermektir. "Kitabın anası"nı (korunan tablet; Kuran bunun vahyedilen versiyonlarından biridir) tasarlamak, buna gebe kalmak, kökeni, Arkhé'yi ya da arşivi Öteki'nin bağışı olarak kabul etmek, almak, dil aracılığıyla onu gün ışığına, yeni bir güne çıkarmaktır. Bu, tercüme eden - Baba kipliği midir ki, bunun aracılığıyla yaratılışın-Babası'nın yazısına sahip olur ve onu geri verir? Islâm'da Tan-

7 Krş. bu kitaptaki "Çarşaf" altbaşlıklı bölüm (III, 3).

8 Kendi eserime gönderme yapıyorum: *La Nuit brisée*, a.g.e., s. 81 ve devamı.

(*) Fransızca'da 'concevoir' fiili bu ikili anlama gelir - ç.n.

rı'nın bu adını, Kuran'daki tüm surelerin başladığı ve ancak bu ad söylenerek her şeye başlanan adı hatırlatan şey, ne alıntının kaydıdır, ne de yeniden-üretimin; harfin dölyatağına kabul kaydıdır bu: *Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla.* Demek ki, Baba yazısı aracılığıyla bir ilkenin tohumlanması söz konusudur; yaşamın ve Kuran'ın daha ilk satırlarından kaynaklanan harfin bu iletilmesini burada bulmaktayız.[9]

Muhammed'in Baba *Wiedergewinnung*'unu okumasını okumak, Tevrat arşivinden ve belleğinden miras kalmış bazı önemli sorunlarla nasıl karşı karşıya geldiğini incelemeyi gerektirir.

Aktarılabilir ve aktarılamaz olan

Bu sorunların ilki ve en önemlisi şudur: *Babayı yeniden sahiplenmek söz konusu olduğunda, babanın terk edişini nasıl yorumlamalı?* Son edimi oğulu ve anneyi terk etmek olana nasıl yeniden sahip çıkılır? Aziz Pavlus'un *terk edilmiş kadın* diye adlandırdığı cariye ve isyankâr, köle ve adını vermiş anne Hacer'i ne yapmalı? İbrahim'in ailesinin içinde meydana gelen şeyden ve bu ailenin nihai bölünmesinden sonra, tektanrıcılı bir aile tinselliği nasıl türetebiliriz? Hacer'in gönderilmesi, İbrahim'i ailenin tinsel çatışkısını üretmeye -ailenin birlik olduğu yerde, reddi; paylaşım ve aktarım olduğu yerde, mülksüzleştirmeyi; özen ve eğitim olduğu yerde, çocuğun terk edilmesini- yöneltmedi mi? Bu çatışkıdan nasıl bir etik çıkar? Öteki kadına duyulan kin varken ya da kökenin öteki bağışı reddedilmişken, baba, anne ve oğul arasında kökensel sevgi olduğu nasıl ileri sürülebilir?

İbrahim'den, İsmail'den ve kardeşi İshak'tan açıkça söz eden Arap geleneğindeki ilk belge elbette Kuran'dır. Bu metnin incelenmesi, 622 yılında (vahyin başlamasından beş yıl sonra) Medine'ye sürgüne kadar, İsmail'le birlikte soy zincirinin öneminin net bir şekilde ortaya çıkmadığını gösterir. Pey-

9 "Yaratan Rabbin adıyla oku. O, insanı bir alak'tan yarattı. Oku, Rabbin en büyük kerem sahibidir; Ki O, kalemle (yazmayı) öğretendir. İnsana bilmediğini öğretti." (sure 96, 1-5).

gamberin Medine'deki Yahudi ve Hıristiyanlarla diyaloğu ve karşılaşması içinde, Hicret'ten (622 yılında Medine'ye göçle başlayan Müslüman takviminin birinci yılı) itibaren bunun varlığı ileri sürülür.

İsmail Kuran'da on iki defa ve İbrahim de yetmiş sekiz vesileyle anılmışken, *Hacer yoktur.* Ne Hacer (*hacer,* Arapça'da, sürgün kadın demektir), ne kaçışı, ne gönderilmesi, ne de çocuğun terk edilmesi... Bu kritik bölümü içeren Tevrat anlatısının hiçbir öğesi tekrar alınmamıştır; *İsma'il* (İsmael'in Arapçası) çağırdığında işiten (*samî'*) Tanrı'ya gönderme hariç. Bu yokluk, dönemin koşullarıyla ilgili bazı gerekçelerle açıklanabilir. Arap aristokrasisini, hatta yalnızca çöldeki imanlı insanlar cemaatini, onlara ata olarak, yeni dinin Babası yapılmak istenen kişinin kovduğu bir cariyeyi vererek bir araya getirmek, kuşkusuz güç bir işti; bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanlar, İsmael'in "saf olmayan" soyunu muhtemelen hatırlıyor olduklarından, bu daha da güçtü. Asıl gerekçe bu mudur? Ne olursa olsun, Muhammed'in babaya yeniden sahip çıkması, Hacer'in reddedişini kurucu metinden silmesi biçiminde varlığını sürdürür. Yine de Kuran'da İshak'ın müjdesinin zikredildiği birçok bölüme rastlanır ve bunlar arasında, en azından iki kez, "İbrahim'in karısı" olarak adlandırılarak Sarah'a açıkça göndermede bulunulur. Meleklerin müjdesini aktaran 11. sure örneği aktarılmaya değer:

> "Karısı ayaktaydı, bunun üzerine güldü. Biz ona İshak'ı, İshak'ın arkasından da Yakub'u müjdeledik. "Vay bana" dedi (kadın). "Ben kocamış bir kadın iken ve şu kocam da bir ihtiyar iken doğuracak mıyım? Gerçekten bu, şaşırtıcı bir şey!..." Dediler ki: "Allah'ın emrine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdedir, ey ev halkı şüphesiz O, övülmeye layık olandır, Mecid'tir."[10]

Böylece Kuran metni, Sarah'ı var kılarak, onun duygusuna tanıklık ederek, onu kutsayarak, onun tarafını tutmaktadır,

10 Kuran, sure 11, 71-76.

Hacer ise metin-dışı, gönderme dışı tutulacaktır. Hacer, Kuran açısından aktarılamaz olandır.

Buna karşılık, -ve bu yeniden sahiplenmenin temel edimlerinden biri buradadır- Kuran, Tevrat'a göre yeni bir bölüm eklemektedir; bu, Mekke'deki tapmak inşa edilirken İbrahim ile İsmail'in birbirine kavuşmasıdır: "İbrahim, İsmail'le birlikte Evin (Ka'be'nin) sütunlarını yükselttiğinde (ikisi şöyle dua etmişti): 'Rabbimiz bizden (bunu) kabul et. Şüphesiz, Sen işiten ve bilensin.'"[11] Demek ki, yeniden sahiplenme, çocuğun işitilip kurtarıldığı yerde, tapınağın inşa ediminde birleşme yoluyla, baba ile oğulun kavuşmasının düzenlenmesinden oluşmuştur. Onların sevgi gösterisi, bir inşadır. İslâm'da *İbrahim'in* Evi (Mekke) diye adlandırılacak olan şeyi taş taş üstüne koyarak inşa etmek, Tevrat'taki kopan bağa ve parçalanan aileye cevaptır. Baba ile oğulun birleşmesinin, kavuşmalarının ve uzlaşmalarının temeli, Muhammed'in *Wiedergewinnung*'u taşın içinde bir inşadır. Demek ki baba oğlunu tamamen terk etmez, kayanın sertliğinde onu tekrar bulur.

Bir önceki ayette, Tanrı, babanın varlığını sözcüğün gerçek anlamıyla taşa kaydettiğini hatırlatır: "Hani Evi (Ka'be'yi) insanlar için bir toplanma ve güvenlik yeri kılmıştık. 'İbrahim'in makamını namaz yeri edinin' [...]."[12] İslâm'da *babanın* izi gibi bir şeyin gerçekleştiği bu "İbrahim'in makamı" nosyonu hakkında, Kuran çevirisindeki bir notunda Régis Blanchère şunu belirtiyor: "Bu, tabanda ve tepede şişkin ve ortada daralan kutsal bir taştır, yaklaşık 60'a 90 santimdir, üzerinde, bir girinti, İbrahim'in ayağının olduğu söylenen bir iz görülür. Oyukları belki de kurbanların kanının toplandığı çukurlar olan bu taş, İbrahim'in, Kâbe'yi inşaya kalkıştığında, Kâbe'nin terası hizasına kadar yükselmesini sağlamış olmalıdır."[13] Böylece, baba geri gelir, kaidesinin üzerine çıkar, oğluyla birlikte inşa eder kendi izini kazır ve kaidesinin taşını geri dönüşünün arşivi gibi bırakır. Benim *site* (kent) olarak tercüme ettiğim "*makam*"

11 Kuran, sure 2, 127.

12 Kuran, sure 2, 125 [Fransızca'da 126 diye belirtilmiş; yanlışlık olmalı -Işık]

13 Le Coran, Régis Blanchère tercümesi, Maisonneuve & Larose, 1980, s. 46.

nosyonu da burada ilginçtir; ayakta durulan yer anlamına gelir, *kâma* fiilinden türemiştir -"ayağa kalkmak", doğrulmak, yükselmek, dik durmak-; öyle ki kurucu karşılaşma, anıtsal bir dikilme olarak belirir. Oysa, baba ve oğulun birlikte bu taş dikmesinde Hacer dışlanmıştır.

Muhammed'in etik çözümü budur: Kutsallık ailede değildir ve *İslâm'da Kutsal Aile yoktur,* kutsallık, birleşmelerini, uzlaşmalarını, ortaklıklarını, kavuştukları sevgilerini anıtlaştıran baba ile oğul arasındaki üçüncü terim olan tapınağın inşasındadır.

Babanın aynı yerde yeniden sahiplenilmesi, yalnızca bu kökensel şekillenme ve onun etkilerine kaydedilmekle kalmayacak, ritüele, hac ritüeline de yazılacaktır; bu ritüel sırasında oğlunu kurban etmek yerine koyun kurban eden İbrahim'in tavrı yenilenir. Ama bu kurbanı yerine getirmeden önce, hacca gidenler *Safa* ve *Merve* tepeleri arasında yedi kez gidip gelmek zorundadırlar. Oysa, İslâm-öncesine ait olduğu kuşkusuz olan bu sahne, oğlu için çılgınca su arayan Hacer'in *taklidi* olarak sunulmuştur. Hacer'in anısının, sözcükler aracılığıyla değil, adını anmadan, onun şaşkınlığıyla özdeşleşmenin bedensel ve sessiz sahnelenmesi yoluyla anıştırıldığı, İslâm ritüelindeki ve dogmatik bütünündeki tek ân budur. Böylece, bir yandan, rit, annenin ve oğlunun felâket ânını hatırlatır; ve diğer yanıyla, baba ile oğul arasındaki barışı yeniden kuran tavır anılır. Annenin şaşkınlığı ve oğlunun ölümle burun buruna olması, yıkımın ertelenmesiyle ve koyun kurban etmenin sembolik kurumlaşmasıyla düzenlenir. Bu düzenlemede, Hacer bulanık olarak anımsanırken, İbrahim ve oğlu açık seçik hatırlanır.

Babanın sahiplenilmesinin tamamlanması, Muhammed ile onu tanımayı reddeden Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler gerildiğinde bir köken pekiştirilmesi olarak en uç fikrine varır; bu güçlendirme, *Hanifiler*'in dini denen İbrahim'in ilk dinini bulduğunu ileri sürmekten ibarettir. Muhammed'e göre, artık ne eski ne yeni metin vardır, ne Kutsal Kitapların tamamlanması ne de gelecek kitap vardır. Hakiki din vuku bulmuştur,

İbrahim'inkidir bu, İslâm ise onun hükümranlığını yeniden kurmak istemektedir. Baba özlemi, İbrahim'in dini ve babalık kökenine geri dönüş doktrini halinde burada örgütlenir.

Terk edilen kadından terk etmeye

Bununla birlikte, babaya kavuşmak ve onu oğluyla barıştırmak için Hacer'in İslâmî kuruluştan atılması, peygamberi temel bir edime yöneltti; bu edim olmasaydı, İslâm bir din olamazdı. Bu, Hacer'in ve İsmail'in hikâyesinde terk edilme travmasını tüm insanlığa ait ortak ve kökensel, evrensel bir deneyim olarak kabul etmektir. "*İslâm*" adı, bu travmayı ve bunu aşmanın tinsel imkânını adlandırır. Bu sözcükteki "boyun eğme" anlamı çoğu zaman öne çıkarılmış olsa da, buna karşılık, tehlikeden kurtulma, kurtarılma, selamlama ve selamete kavuşma olgusu gibi terk edilmeyle ilgili başka önemli anlamlar da gizlidir. Kuşkusuz, Muhammed'in yaşam eğrisi, çocukluk bölümünde, terk edilme deneyimleriyle ne kadar dolu olduğunu gösterir. Bu sorunu bölümün başında ve başka bir yerde[14] de daha özlü biçimde ele almış olduğumuzdan, burada yalnızca iki yanını göstermekle yetineceğim.

Terk edilme kuşkusuz deneyimlerinin çoğulluğuyla anlaşılır: Öksüzün terk edilmesi, başıboş göçebenin terki, sürgününki, evsiz, inançsız, eşsiz, idealsiz, tasarısız olanın terk edilmesi; ama, daha köklü bir anlamda, yaşama terk edilmiş her insanın terki vardır. Bağış olarak yaşam, terk edilmeyi varsayar, kelimenin tam anlamıyla, doğum bağışı, yani dünyaya getirme. Elbette, annenin ve çocuğunun terk edilmesi -ve Muhammed, çocukluğunda, çölün ortasındaki bir yolculuk sırasında annesi öldüğünde bu hadiseyi yaşadı-, Tanrı'nın ahdiyle yerin açılımı dolayısıyla kurtarılmaları, yaşamın kökensel travması olarak terk edilmenin kabulündeki tüm devinimi destekler.

Bu hikâyenin üstbelirlenimleri nedeniyle, muhtemelen İslâm'da, aslında tüm dinlerde ortak olan terk edilme sorunsalı-

14 Bu bölümün başları ve *La Nuit brisée*, a.g.e., s. 172 ve devamı.

nın radikalleştirilmesi vardır. İsa'nın haç üzerinde terk edilmesinin ve ölümünün ardından dirilişini sahneye koyan Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, selametin (kurtulma) doğrudan doğruya terk edilmeden doğduğu yerde, bu diyalektik nöbet değişikliğinin, tüm spekülatif Avrupa düşüncesinin tanık olduğu, karşıtı yoluyla ölüme hâkim olma iradesinin İslâm'da görülmediğini düşündürebilir. İslâm'da ölüm trajik bir terk edilme değildir, Tanrı'nın kendisi anlamına gelen daha sonsuz bir terk edilmeye doğru gitmek için terk edilmedir o. Böyle bir önerme, içinde bu yerini almanın yasının tutulduğu bir terk kavramı anlamına gelir.

Terk edilen Hacer ve çocuğu, İslâm'ın tinsel deneyimini, bizim bugün hâlâ sahip olduğumuz bilincin ötesinde, kuşkusuz belirlemiştir.

Hacer etrafındaki tartışmalar

İslâm'da babaya sahip çıkmanın etkileri elbette kurucunun ölümünden sonra devam edecektir. Bu etkilerin bazı yanlarını saptamak ilginç olur. Muhammed'in ilk ardıllarından itibaren Müslümanlar, Tevrat'taki, ama aynı zamanda da Talmud ve Midraşi geleneklerindeki İsmail'in hikâyesini daha iyi anlamaya çalışacaklardır ve barışmış baba ile oğul efsanesinin kuruluşunu devam ettireceklerdir. Hacer'in gizlenmesi, ilk zamanlarda, devam edecekti. Böylece, uzun bir süre boyunca, kendi adıyla değil, "İsmail'in annesi" olarak tanınacaktır. Daha sonra, adım adım, adı görülecektir ama sıklık bakımından Sarah'ınkini asla aşmayacaktır! Örneğin, İslâm'da ünlü kadınlarla ilgili bir sayımda, René Dagorn üç Hacer'e karşılık on sekiz Sarah sayar! Hacer'in adı asla aranan bir önad olmayacaktır.

Hacer silinmiştir, ama onun köleliği Müslümanların başkalarıyla ilişkilerinin merkezinde kalmaya devam eder. Örneğin, tarihyazıcısı Masûdi, Bizans İmparatoru Nicéphotre'un (802-811) bir karar aldığını belirtir. Bu kararda, "[...] kendi tebaasının Arapları Sarrazen diye adlandırmasını yasaklar. Sarrazen adı, Sarah'ın kölesi anlamına geliyordu ve Yunanlar Araplara

bu adı, Sarah'ın cariyesi olan, İsmail'in annesi Hacer'e sövgülü bir imayla vermişlerdi."[15]

Ama Hacer'in köleliği, yalnızca Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında tartışma konusu olmakla kalmaz. Tartışma İslâm'ın, Arap Müslümanlar ile *shu'ûbi* (ayak takımı) lâkaplı Arap olmayan Müslümanlar olan Nabatéen'ler arasında görülür. Bu sonuncular, İsmail ile İbrahim'i kendilerine almış olan ve Hacer'i tanımaktan kaçınan Araplar karşısında, İshak aracılığıyla İbrahim'den gelen bir soyla övünecekler ve Araplara "*lakhnâ*"nın oğulları, yani kelimenin tam anlamıyla "pis kokulu kadın"ın oğulları muamelesi yapacaklardır. İbni Kuteybe bu konuda şunları yazar: "[...] Tanrı'nın her lekeden arındırdığı, kötü kokuları üzerinden atarak güzel kokular sürdüğü, dostu İbrahim için [İslâm'da İbrahim'in lakabı "Tanrı dostu"dur] eş olarak ve İsmail ve soyundan gelen Muhammed gibi iki erdemli adam için anne olarak kabul ettiği Hacer gibi bir kadına, Müslüman'dan söz etmiyorum ama bir sapkının pis kokululuk atfetmesine izin verilir mi?"[16] Demek ki Hacer hâlâ aile içinde görülmemektedir. Ama onu, cariye konumunun ötesinde *Ana*-Ata olarak kabul eden bir savunma da yaygınlaşmaktadır. İşte bir diğer örnek, Hacer aleyhtarlarına İbni Garsiya'nın cevabı: "[İbrahim] Hacer'i sizin annenize [*Sarah*] tercih ederek, mesajının temsilcisi olarak seçti ve çoktan seksen yaşına varmışken kendine onu eş aldı; böylece ona ilk çocuğu veren o oldu, babamız İsmail'i (emanet olarak) o aldı, Tanrı hayır duasını üzerinden eksik etmesin."[17]

Önceki bölüm, yeni bir durum açısından anlamlıdır. Hacer'in reddi ve İsmail'in terk edilmesi artık tamamen silinemez, çünkü Yahudi ve Hıristiyan metinlerine yaygın olarak girmiştir; bunun üzerine reddin ve terk etmenin etkileri azaltılmaya çalışılır, ta ki bunları anlık bir ayrılık düzeyine indirgeyene dek; ki burada, ilk peygamber, Sarah'a boyun eğer ama

15 R. Dagorn, *a.g.e.*, s. 202.

16 İbn Qutayba, "Kitâb al-'arab", in *Rasâ'il al-bulagâ'*, s. 536.

17 Akt. R. Dagorn, *a.g.e.*, s. 229.

telafisi imkânsız bir şeyin yapılmasından çekinerek, Hacer'i korunaklı bir yere götürür. Karşılık olarak ise, İbrahim'in sorumluluğu azaltılır ve Sarah'a çullanılır. Öteki kadının kini benimsenir, ama Hacer'in tarafında olarak.

Tarihyazıcısı Tabarî'nin (9. yüzyıl) *Günlükler*'inde Hacer'den söz edişi, tüm bu eğilimi temsil edici niteliktedir. Örneğin yazar, Hacer'e karşı uygulanan ve daha sonra adalet önlemi olarak Tanrı'nın buyruğuyla genelleştirilen kötü muameleden, sünnetten Sarah'ı sorumlu tutar. Şunu der: "Sarah öfke ve şiddetli bir kıskançlık hissetti [İsmail'in doğumundan sonra]. Kendine hâkim olamayarak, İbrahim'le tartıştı ve dalaştı ve ona hakaretler etti. Sonra yemin ederek dedi ki: Hacer'in vücudunun herhangi bir yerini keseceğim, ya elini, ya ayağını, ya kulağını, ya burnunu. Ama düşündükten sonra dedi ki: Bu hatayı ben işledim, Hacer'i İbrahim'e ben verdim. Bu genç kızın vücudunun bir yerini kesmek ya da onu öldürmek doğru olmaz: Erkek aramasını engellemek için sünnet edeceğim onu."[18] Sarah'ın hataları birbirine eklenir: Babaya bir oğul vermez, yatağına kadın koyar, kadına işkence eder, sakatlar ve uzaklaştırılmasını teşvik eder. Dişi rekabetinin kökensel sahnesindeki yerler ters döner: Baba ile oğul arasına burnunu sokan, tektanrıcı patriarkal aileyi bölen sapkın kadın şimdi Sarah'tır. *Öteki kadın* takıntısı maske değiştirir ama işini yapmaya devam eder.

Baba ile oğulun kavuşması, Tabarî'ye göre, bu kozların tamamen anlamlı olduğu bir evrede gerçekleşir. Karısı Sarah'tan Mekke'deki oğlunu ilk kez ziyaret etme izni almayı başaran İbrahim Mekke'ye vardığında İsmail yoktur ve önce İsmail'in karısıyla karşılaşır. "İsmail nerede? Kadın cevap verir: Avda. İbrahim İsmail'in karısına der ki: Atımdan inemiyorum, yiyecek bir şeyin yok mu? [Sarah İbrahim'e atından inmeme sözü verdirmişti, kuşkusuz ayağının izi kalmasın diye.] Kadın ona cevap verir: Hiçbir şeyim yok; burası çöl. Bunun üzerine İbra-

18 Tabarî *De la création à David*, kroniklerden bölümler, Fransızca tercüme H. Zotenberg, Sindbad, 1984, s. 144.

him, Sarah'a ettiği yemin nedeniyle geri dönmek ister. Zaten İsmail'in karısını sınamak için yemek istemişti; çünkü yiyeceğe hiç ihtiyacı yoktu. Kadına der ki: Ben gidiyorum; kocan döndüğünde, ona beni tarif et ve benden yana ona söyle ki kapısının eşiğini değiştirsin ve şu anki eşiğin yerine bir başkasını koysun."[19] İsmail'in karısı, bu sözü kocasına aktarırken, kendi reddine dair babalık buyruğunu aktarmış olur. Sonraki kez, İbrahim uygun kadını bulur ve yere ayak basar. Demek ki oğulun, babasına kavuşmak için, onun tavrını tekrarlaması ve karısını göndermesi gerekiyordu. Böylece, *öteki kadın*'ın reddi sürer; hem de bu reddi teşhir eden ya da bu durumun getirdiği yergiden kurtulmak isterken yeniden üreten mekânın ortasında... Baba ile oğul arasındaki ahdin oluşturulmak istendiği her seferinde, onları bölmeye ve kökenin kendi üzerine kapanmasına elverişli Hacer figürü sanki yeniden hortlamaktadır.

19 Tabari, *a.g.e.*, s. 148-149.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Öteki Kadının Yazgıları

BİRİNCİ BÖLÜM

Bir Red Etrafındaki Varsayım

Hacer'in İslâm'ın kurucu metinlerinden silinmesi bizi iki kaçınılmaz soruyla karşı karşıya getirmektedir: Bu durumun sembolik düzeninin oluşumu üzerindeki etkileri nelerdir ve bu olgu ile İslâm toplumlarında kadının durumu arasında ne ölçüde bir ilişki vardır?

Antik dünyada, tinsel kurumlaşması içinde kadının konumunu marjinalleştiren, kadını yasal iktidar mercilerinden dışlayan, kadın kişiliğini küçük düşüren tek düzenin İslâmî düzen olmadığı aşikârdır. Bu açıdan bakıldığında İslâm, kadına, ancak oğula gebe kaldığında, daha doğrusu kadını, baba biçimini bedeninde oğula doğru götüren aracı olarak gördüğünde sembolik saygınlık tanıyan diğer tektanrıcı dinlerden temelde farklı değildir. Ama *Ata-Anne*'nin, adının, varlığının kurucu metinden (Kuran) silinmesi, hem de aynı tarihin tüm diğer başrol oyuncularına burada yer varken silinmesi, bizi *İslâm'ın kökensel olarak Hacer'i inkâr ederek inşa edildiği* sonucunu çıkarmaya yöneltir; Hacer'in Kutsal Kitap'taki durumundan miras kalmış zorlamalar ve gelenek içinde bu redden caymanın çiftanlamlılıklarıyla dokunmuş çatışmalı teşebbüsler ne olursa olsun durum budur. Ama başlangıçta silinmiş olan şey, bu kadar kolaylıkla onarılmaz; tersine, düşünülmeden kaldığı süre-

ce, tüm tarih boyunca kuruma takıntılı ve musallat olmaya devam eder. İslâm'ın menşei, İslâm içinde de yabancı kalmış olan tektanrıcılığın kökenindeki yabancı kadındır.

Red mekanizması, *yalanlama* durumunda olduğu gibi hakikate yönelik değildir; *inkâr* türündeki, bir borcu kabul etmeme ya da yok sayma eyleminden kaynaklanmaz; ilk başta kabul edilmiş olan şeyi istememekten ibaret *vazgeçme* de değildir bu, ama aidiyeti kabul etmeyen bir söze yol açmaktadır.[1] Demek ki Hacer'in hikâyesi, tektanrıcılığın kökenindeki bir vazgeçmenin hikâyesidir ve İslâm'ın başlangıcında ise *red* halini alır.[2]

Bu saptama, İslâm'ın kültürünü günümüze kadar belirlemiş olan, İslâm'ın sembolik imkânına dahil olgular kümesinin tümünü düşünülebilir kılar. Bizim varsayımımız, *Referans*[3] makamınca vazgeçilen, ardından da reddedilen kadının hayaletinin İslâmî akla sürekli musallat olduğudur.

Bu bölümde, *öteki kadın*'ın reddinin ve musallat oluşunun bilinçdışı belirlenimlerini tüm kapsamıyla içinde taşıyan oluşumları üç fasılda inceleyeceğiz.

Amacımız, bu *öteki kadın*'ın hayaletini çoğul belirmeleri içinde takip etmek olduğundan, önceki bölümde babanın yaratılışıyla ilgili tektanrıcı anlatının analizinden çıkardığımız gibi, onun figürünü oluşturan özellikleri de özlü biçimde bir araya getirmemiz ve yeniden kavramamız gerekmektedir.

Öteki kadın, kendinin ötekisi olmadan, Sarah'ta simgelenen kökensel farklılık yapısının öteki terimi olmadan, tek başına

---

1 *Red*, Freud'un *Verleugnung*'unun olası tercümelerinden biridir. Ben burada, bu kavramın karmaşıklığını gösteren Claude Rabant'ın bir metninden esinleniyorum ve burada dört farklı anlam ayırt ediyorum: *yalanlama, red, inkâr* ve *vazgeçme*. İnkârın tam olarak şu anlamını önermektedir: "Kendininmiş gibi kabul etmemek, bir şeyi söylemediğini ya da yapmadığını ileri sürmek." Claude Rabant, *Inventer le réel*, Denoël, 1992, s. 79 ve devamı.

2 Philippe Lévy inkârın soykütüksel istiflemeyle ilgili olduğunu özellikle belirtir, *Le Ban du lieu*, "Y a-t-il une psychopathologie des banlieues?", Érès, 1998.

3 Pierre Legendre'ın, yasa kaynağının mitik yerini, genellikle bir ad yoluyla temsili kılınan yeri belirtmek için hazırladığı kavram. Bu yer, imleyen, imge, amblem, vs. hazinesini içinde barındırır. Krş. *L'Inestimable objet de la transmission*, *a.g.e.*, s. 178 ve devamı. Ama *Referans*'ın aklın temelleri karşısındaki içerimleri *901e conclusion*'da (Fayard, 1998) incelendi.

kavranamaz. Bu nedenle, *öteki kadın*'ın her zaman için kadının *ikizi* olduğunu hemen söyleyebiliriz. Asıl kadının yerini o alır, onun önüne geçer, ilk darbede onu annelik oyunundaki haklarından yoksun bırakır, aile içindeki farklılık ve bölünme sürecini harekete geçirir. Geride kalan hanım/metres-kadın yine de sıfatlarını korumaktadır: O, ...*nun karısı*'dır, Kuran'daki deyimle "İbrahim'in karısı"dır, Aziz Pavlus'a göre "vaadin", tektanrıcı üç dinin kitaplarında meleklerin "müjde"sinin kadınıdır ve saygınlığının doruğundayken, Tanrı'nın tohumunu kabul eder. Demek ki o *Tanrısal Anne*'dir, kutsanmış, tapınılası kılınmış kadındır. Bu nedenle, *Öteki'nin kadını* olarak belirtilmesi uygun olur.

Öteki kadın, Öteki'nin kadını'ndan farklılaştığı ve uzaklaştığı ölçüde dişidir; aynı zamanda da *haz değeri olarak dişilik*'i yaratmayı sağlayan da odur. O öncelikle yabancı kadındır, oysa *Öteki'nin kadını* aynı aileden, aynı aşirettendir ve baba olarak ya da sembolik kurumun kurucusu olarak göz dikilmiş erkekten çoğu zaman daha yüksek mertebededir. Sarah'ın, İbrahim'in üvey kardeşi olduğunu unutmayalım. Alt durumdaki *öteki kadın*'ın annelik statüsü olmadığını hatırlayalım; çocuk doğurabilir, ama *Saygın Anne* konumunu elde edemez (Kuran metninde Hacer'in yokluğu buradan kaynaklanır), çünkü onun rahmi ya da döl yatağı ödünç verilebilir, yani erkekler arasında dolaşıma sokulabilir, bu da onu fahişeye yakın kılar. Bununla birlikte, *öteki kadın* iktidardan yoksun değildir; tam tersine. Onun iktidarı gizlidir, endişe vericidir, hatta şaşırtıcıdır. İki parça olarak ayırt edilebilen, ama yine de birbirinden ayrılamayan bir haz türüne gönderme yapar:

> - *Başkalık üzerine bir bilginin haz parçası*: Hacer, Kutsal Kitap'taki Hacer, Tanrı'yı görür ve ölmez, onu adlandırır, sonra topraktaki kurtarıcı kaynağı görür (kaynak, Arapça'da gözdür *-ayn*). Bunun Kutsal Kitap'taki hiçbir kadının sahip olmadığı istisnai bir güç olduğunu hatırlayalım. Görücü güç, kâhin gücü, mistik güç; bunlar sayesinde, göğün körleştirici ışığında ya da yerin karanlık derinliğinde gizlenen şeye eri-

şir. En yüksekten en alçağa giden, nüfuz etme ile adlandırmayı bağdaştıran, başkalık üzerine bu bilgi nedir?

- Öteki kadının *hazzının ikinci parçasına gelince*, bu, bedeni içerir. Tohumu ele geçirmenin ve soyun çoğalmasının hazzıdır bu. Bu hazzı betimlemek için Aziz Pavlus'un hitabını ve Kutsal Kitap'ta Hacer'e karşı bazı yorumları tekrar okumak gerekir. Bu haz, elbette kaba yaşamın ("böğürtlen"), gürültülü yaşamın ("çünkü çoğu terk edilmiş kadının çocukları çoktur"), gezginci ve acılı (*Öteki'nin kadını* acıları tanımadı), baştan çıkarıcı dolayısıyla sapkın yaşamın hazzıdır. Asıl kadına isyan eder, onu uzaklaştırır, yerini tam anlamıyla işgal edemese de gaspeder, onu sembolik kısırlaşmayı üstlenmeye zorlar. Hanım ile hanımın fallik hazza erişimi arasında durarak, bu hazzı arzu oyunuyla karmaşıklaştırır.[4]

Bu iki parça birbirine bağlıdır ve *öteki kadın*'ı endişe verici ve korkulan bir figür yapan şey, bu parçaların ilişkisidir, çünkü başkalık üzerine bu bilgi ile arzunun ve yaşamsal gücün cismi olan bedenin bu hazzı arasındaki bağ, tüm kuşkuları, tüm kaygıları onun üzerine yöneltir. Zekâyla kavranabilir olan ile hissedilir olan arasında aracılık eden bu bilgi nedir?

Öteki kadın, *Öteki'nin kadını*'nın dayanakları ile yarışırken aynı zamanda da onu tehdit eder. O, kadındır ve her kadına yönelik dişi tehdittir; en azından, fallik haz düzeni onu gücünün içine yerleştirerek kurulduğundan bu böyledir.

---

4 Bu, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki şemasına yakınlaşır; bu şemaya göre efendinin hazzını dolayımlayan, köledir. Gerçekten de efendi ancak köle aracılığıyla şeye indirgenir, köle "şey karşısında olumsuz olarak davranır ve onu ortadan kaldırır." Ama şey bağımsızdır ve ortadan kaldırılamaz, köle de onu ancak arzu nesnesine dönüştürebilir. Yine de, iki-kadın arasında yapısı, kökensel farklılığın yapısı olarak, bu şemayı aşar. Bu konuya geri döneceğiz. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Fransızca'ya tercüme J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, c. I, s. 152.

İKİNCİ BÖLÜM

Işıltı

Birçok gelenekteki köken anlatılarında, kurucuya hamile kalınmasıyla ilgili bölümler vardır. *Nereden gelmektedir, nasıl gebe kalınmıştır?* sorusu üzerine mizansenler görülür. Sorunun cevabı, sıklıkla, bir tereddüt anının sahnelenişiyle gelişir, ardından da yazgı, boyun eğmeyen tesadüfü zorlar ve nihayet sonuç elde edilir. Baştan verili olmayan, ancak kendi yaratılış kurgusunun koşulu altında görünmesi gereken baba *imkânsızın* imkânına alışılmasını sağlayan bir açılma mizanseni ihtiyacını işaret eder.

Bu sorunun İslâm'daki mizanseni, peygamberin biyografik anlatısında iki kadın arasındaki yolun üzerine yerleştirilmiştir.[1] Bu tercih, bu tercihin oluştuğu özgül senaryo, *öteki kadın*'a egemen olmaya takıntılı İslâmî köken temsilinin manevralarıyla ilgili bilgiler içerir.

1 Bu bölümü *La Nuit brisée*, *a.g.e.*, s. 184'te ele aldım. *Öteki kadın* varsayımı karşısında bakış açısına yeniden dahil edilen ve genişletilen bazı öğeleri burada tekrar ele alıyorum.

Kurucuya hamile kalınması

Muhammed'e gebe kalınma anlatısı birçok yazar tarafından nakledilir.[2] Buna göre, peygamberin babası Abdullah, babasının ödediği bir servet karşılığında -Mekke'nin İslâm öncesi tanrılarına kurban olarak çok sayıda devenin öldürülmesiyle- kurban edilmekten kurtarılmıştır. Dolayısıyla, kendisine eş olarak seçilmiş kadına, yani peygamberin annesi olacak olan *Amine*'ye doğru babasıyla birlikte yürüyen kişi, kurtarılmış biridir. Demek ki burada babanın doğuşunun çıkış noktası, oğul öldürmekten vazgeçmekte ve tiran, acımasız kökensel-Baba figürünün aşılmasındadır.

Abdullah'a cinsel ilişki öneren kadının zikredilmesi başlıklı bölümde, biyografi yazarı İbni Hişâm şöyle yazar: "[...] [Abdullah] Rukiye adlı bir kadının yanından geçti, kadın Varaka'nın[3] kız kardeşiydi ve mabette bulunuyordu. Kadın onun yüzünü gördüğünde dedi ki: 'Nereye gidiyorsun Abdullah?' Abdullah cevap verdi: 'Babamla birlikte gidiyorum.' Kadın dedi ki: 'Eğer şimdi benimle yatarsan, kurtarmalığın olmuş deve sayısı kadar deve veririm sana.' Abdullah dedi: 'Babamla birlikteyim ve babama ne karşı çıkabilir ne de yanından ayrılabilirim.' Daha sonra, Kureyşlilerin en yüksek mertebe ve soyundan olan Amine'nin evine vardı ve onunla evlendi. Onunla cinsel olarak birleştiği ve böylece Amine'nin peygambere hamile kaldığı söylenir. Sonra, kendini ona sunmuş olan kadını görmeye tekrar gitti: 'Dün bana sunduğunu bugün niçin sunmuyorsun?' diye sordu ona. Kadın cevap verdi: 'Sende dünkü ışık kalmamış. Bugün seni arzulamıyorum.' Rukiye,

---

2 Peygaberin temel biyografik kaynakları olarak kabul edilen bu yazarlar şunlardır:

- Muhammad Ibn Ishâk, *Sirat Ibn Ishâk* (7. yüzyıl), birçok elyazmasından yola çıkarak hazırlanmış, Konya basın yayın evi, Türkiye, 1981.

- Ibn Hişâm, *Assayrat an-nabawyya*, Dar al-ma'rifa, tarihsiz, Beyrut, 2 cilt.

- Tabarî, *Târikh ar-rusul wa al-mulûk*, Fransızca tercüme: *Muhammad sceau des prophètes*, Panis, Sindbad, 1980.

3 Geleneğe göre *Varaka* bir Hıristiyan okur yazarıdır, Musa'ya vahyedilen *nomos*'u Muhammed'de ilk tanıyan o oldu.

Arap bir peygamber doğacağını erkek kardeşi Varaka sayesinde biliyordu."[4]

Aynı kaynaklara göre, buna oldukça yakın bir başka versiyonda şöyle denmektedir: "Abdullah, Amine dışında sahip olduğu diğer bir kadının evine girdi. Abdullah kil işinde çalışmıştı ve üzerinde izleri vardı. Kadına yaklaştı, ama kil izleri nedeniyle kadın cevap vermekte acele etmedi. Abdullah çıktı, ayağa kalktı ve Amine'ye doğru yöneldi. Kendisini çağırmış olan kadının önünden tekrar geçti, ama reddedildi. Amine'nin evine girdi ve onunla birleşti. Amine Muhammed'e o zaman hamile kaldı. Sonra bu kadının önünden tekrar geçti ve ona dedi: 'Sen de istiyor musun?' Kadın cevap verdi: 'Hayır, sen benim yanımdan geçerken gözlerinde beyaz bir ışıltı vardı, seni o zaman çağırmıştım ve sen reddettin; Amine'nin evine girdin, o seni ele geçirdi.'"

Tabarî'ye göre, bir bilici olan ve yazılara bakarak peygamberin doğumunun yakın olduğunu bilen Rukiye Abdullah'a birleşme önerdiğinde Abdullah kabul eder ve ona der ki: "Burada kal, ben eve gidip babamla konuşacağım." Evine girdiğinde, Amine onun boynuna sarılır, kendini tutkusuna teslim eder, Abdullah onunla birleşir ve Amine peygambere hamile kalır. Daha sonra Rukiye'nin yanına vardığında Abdullah'ın alnını çevreleyen parlaklık kaybolup gitmiştir. Abdullah'ın yüzünde ışıltıyı göremeyen Rukiye, Abdullah'ın içinde taşımış olduğu hazinenin bedeninden çıkarılmış olduğunu anlar. Bir eşi olduğunu ve onunla birleştiğini öğrenince, "Git, artık arzu duymuyorum," der. Abdullah da çekip gider.[5]

Bu anlatının versiyonlarına eklenen ayrıntılar ne olursa olsun hepsi de, insan olarak peygamberin doğumuna yol açan ilk edimlerin vuku bulduğu mekânı, *iki kadın arasında* oluşturma konusunda hemfikirdir. İslâmî anlatı, kökenin en radikal sorusuna dair senaryoyu bu mekâna bir kadından diğerine

4 İbni İshâk'ın (*a.g.e.*, s. 23) ve İbni Hişâm'ın (*a.g.e.*, c. 1, s. 164) neredeyse aynı sözcüklerle anlattığı hikâye.

5 Tabarî, *a.g.e.*, s. 56.

bu git-gel arasına yerleştirmeyi seçmiştir. Şimdi bu montajın öğelerini kavramaya çalışalım.

Çıkış noktası, Rukiye'nin sorduğu ve istikamet belirten, "*Nereye gidiyorsun?*" sorusudur. Her yaşam yolunun gizemi bu değil midir, herkes istikameti ve bilgiyi merak etmez mi? Bir anlamda tüm anlatı, baba olma yolundaki bir oğula sorulan "*Nereye gidiyorsun?*" sorusunun sahnelenebilmesi için gelişir. "*Nereye*" sorusu, kökenin temelini oluşturan çocuğun döllenme yerine gönderme yapar. Ancak, bu anlatının montajına öncülük etmiş olan kurgu, yalnızca buna cevap vermekle kalmaz, özellikle bu yerin hakikatinin ve yasallığının da sorumluluğunu üstlenir.

Montajın boyutları

Montajın ilk boyutu Abdullah'ın Rukiye'nin sorusuna cevabında yatar. Bu cevap soruya teğet geçer, çünkü gidilen yere değil, eşlik ediyor olmaya göndermede bulunmaktadır; Abdullah babasından ayrılamayacağını belirtir hemen. Bu kadının talebine -ve sonrasına bakarak değerlendirilirse, Abdullah'ın arzusuna- erişmesini engelleyen olarak babaya göndermede bulunulması, *İki kadın arasında*'nın hedefini, öznenin arzusu ile babanın tercihi arasındaki gerilim içinde hemen sabitler. Babasının buyruğuna bağlı adamda durarak hikâyeyi kısa kesmek mümkündü. Ama baba buyruğu oğulu durduramadığından hikâyede sıçrama vardır. Gerçekten de, taşıdığı "hazine"yi kabul eden kadına teslim olarak babasının tercihine boyun eğer eğmez, Abdullah, kabul edilen kadında arzusunu tüketemediğinden, cazibesine kapıldığı ilk kadını tekrar görmek için geri döner. Ama aralarında olası bir uyum yokluğu da varlığını sürdürmektedir: Kadın istediğinde adam istemez, adam istediğinde kadın istemez. Baba buyruğu, aşılmaz bir engel olmanın ötesinde, arzu zamanında da uyumsuzluk yaratmaktadır. *İki kadın arasında*'nın bu uyumsuzluğun mizansen mekânını belirttiğine kuşku yoktur; peygamberin ana rahmine düşüşü ile babasının cinsel arzusu arasındaki, bu arzu ile peygamberin babasının babası tarafından temsil edilen sembolik yasa arasındaki ayrım bu sayede kendini gösterir.

İkinci boyut, kadının erkek karşısındaki bilgi ve arzusuyla ilgilidir. Hikâyenin birçok versiyonunda Rukiye Varaka'nın kız kardeşi olarak geçer. Varaka da, Muhammed'deki peygamberlik işaretlerini ilk kez tanımış olan bir Hıristiyan keşişidir. Dolayısıyla kadın hem yabancı hem de bilicidir. *Öteki kadın*'ın *Hacer'e özgü* iki karakteristiğidir bunlar ve meşru kadını *geride bırakma* ve babanın çocuğunu kabul etme arzusu da buna eklenir. Arka planda, kabul eden kadın, soylu kadın (Abdullah'la aynı aşiretten ve en yüksek soydan, der anlatı), yani kutsal-çocuğu alacak olan *Öteki'nin kadını* vardır. Oysa, yabancı kadın hikâye tarafından bilicilik yetisine -hem de ne bilicilik! Fallik aydınlanmanın biliciliği!- sahip olarak sunulurken, peygamberin babası ise cehalet ve küçümseme içinde hareket eder; çünkü kendini Rukiye'nin arzu nesnesi sanarken yanılmaktadır, o yalnızca bu arzunun nesnesinin taşıyıcısıdır. Abdullah, kökenin kurucusu olacak oğulu yaratacak döl işaretini taşıdığını bilmemektedir. Önce, Rukiye'nin algıladığı ve oğulun babanın içinde olduğunu "imleyen" olarak deşifre ettiği bir ışık ya da ışıltı vardır. *Öteki kadın, oğulun ışıltısını* algılayabildiği için onu kendi içine almak istemektedir. Ama bunu babaya sormak zorundadır. Babanın tohumunu dilediğince ele geçirebilmek için, ötekinin bir şey bilmiyor olmasından istifade eder. *Öteki kadın*, ışık ve beden üzerine, çocuğun kökenindeki ışık bedeni üzerine, bunu taşıyan babanın görmediği bir bilgiden yararlanır. Rukiye'nin istediği şeyi, yani oğulu taşıdığını bilmeyen Abdullah, başka bir şeyi reddettiğini sanır. Kendini arzu nesnesi olarak koyarak ötekini reddederken, bu öteki de onun yerine bir Öteki'ni koyar. Dolayısıyla Abdullah, kendisinden istenmeyen şeyi reddetmektedir. Yanlış anlama doruktadır. Bu yanlış anlama dolayımından geçen kurgu, *fallik sahiplenme* sorununu sahnelemektedir. Nedir söylediği? Onun yazgısını ve gideceği yeri belirleyen şey ne *bilgidir* ne *fallusa sahip olma*; babanın yasasıdır. Yasa kurucusunun doğuşundan önce var olan bu yasadan başka kimse ışığın (tohumun) efendisi değildir.

Üçüncü boyut, iki kadın arasında alttan alta işleyen rekabete indirgenir. Gerçekten de anlatı, Abdullah'ın farkında olmadan taşıdığı ışıltının, emanet edilmiş olduğu kişiyi Peygamber Annesi, *yani Öteki'nin kadını* mertebesine yükseltecek olan "kutsal-çocuk"a göndermede bulunduğunu vurgulamaktadır. İki kadın arasındaki rekabet, cinsel nesne olarak erkeğin etrafında dönmediği gibi, *Öteki'nin kadını* statüsüne erişme konusunda ya da bu rakabetin verdiği fallik hazza erişme, yani kurucu baba olacak olan oğulu döllemenin en üstün gücüne sahip olma konusunda da değildir. Sahne, sorunu çözmüş gibidir: Bu güce sahip olan bir kadın ve de sahip olmayan bir kadın vardır. *Anne* olacak bir kadın vardır ve öteki *yabancı kadın* olarak, boş,-anlatıda dendiği gibi- "arzusuz" kalacaktır.

Sahnenin yorumu açıkça görülür: Tekvin'deki babanın doğuşu sahnesinin yeniden oynandığı bir kurgudur bu; ama bu kez *yeni bir veriliş* vardır ve bu, iki kadın arasındaki mesafe korunurken, oyuna daha hâkim olduğunu ve *öteki kadın*'ı uzaklaştırmayı başardığını iddia eden kökensel bir veriştir. Yabancı kadın eşin önüne geçmemiştir ve oğul varacağı meşru yere ulaşmıştır; tek bir baba ve tek bir oğul vardır. Tanrısal hazine, *Öteki'nin karısı*'nın bedeninin gölgesindedir.

Bir karşılaştırmanın öğeleri

Bu öğelere bakıldığında, *iki kadın arasında* sahnesinin İslâmî montajının Musa'cı sahneden farklı olduğu görülür. Öncelikle, ortadadaki bahsin çocuğu kurtarmak olmadığını saptayalım. İslâmî kurgu, hayatta kalmadan ziyade arzu ve yasa sorununa vurgu yapar.

Musa'nın anlatısında, öteki kadının bilgisiyle ilgili öğe söz konusu edilmezken, Muhammed'in anlatısında bu tema merkezî önemdedir. Yabancı kadın en yıkıcı biçimdeki iktidarın yanındadır. Çünkü Firavun İsrailoğullarının erkek çocuklarının öldürülmesini istemiştir. Ancak, Musa'nın ölümden kurtulmasını sağlayan, bu kadının birdenbire fikir değiştirerek Annenin yanına geçişidir. *Öteki'nin kadını* ve *öteki kadın*, hal-

kının kurtarıcısı çocuğu kurtarmak için farkında olmadan suç ortaklığı yaparlar.

Bu iki sahneyi karşılaştırdığımızda, her geleneğin kendi kökenindeki riski ya da köken eksikliğini kafaya taktığını saptarız. Tevrat'taki Tanrı, bağışı geri çekme tehdidini, soy yokluğu ve oğulun öldürülmesi tehdidini Yahudilik üzerinde baştan beri sürdürür. Oysa Musa için *iki kadın arasında*'ki mesafe, yani Musa'cı kökene ilişkin yapısal farklılık mekânı, kurtarma kurgusunun yeri olarak sunulur, öyle ki sonunda imhanın kaynağı (Firavun) kurtuluşun kaynağı olur.

İslâm için kökensel redden bu yana süren takıntı, oğulu kendi üstüne alma tehdidini, piçlik ve gayri meşruluk tehdidini sürekli taşıyan *öteki kadın* takıntısıdır. *İki kadın arasında*'ki uzam da, annenin doğuştan soyluluğunu, öteki kadının yetenek ve ustalığını ve babanın oğulun tohumunu korumasını düzenleyen bir kurguyu taşır. *Öteki kadın*'ın eline düşmekten kurtulabilmek amacıyla oğulun babasına itaati, arzuyla olan tüm bağların koparılması riskine kadar varır; arzu varlığını yine de sürdürür, ama bu belli bir iç saflıkla sürer. Babanın sembolik yasasına itaatin bedeli, burada, *öteki kadının* hakiki arzusunun bilinmemesi değil midir? Bu nedenle İslâmî sahne, iki kadın arasındaki rekabeti çözüme bağlar: İslâmî sahnede kadınlardan biri çocuğa sahip ve diğeri sahip değilken, Musa'nın sahnesinde, çocuğa sahip olan (anne) çocuğun sahip olmayana doğru (Firavun'un karısı) çekip gitmesine izin verir, Firavun'un karısı da onu, ondan yoksun kalmayı kabul etmiş olana, yani öz annesine süt annesi olarak geri verir. Bu durumda çocuğun kökensel olarak sürgünde olduğu, sürüklenip gitmeye ya da tanrının lütfuna doğru atıldığı söylenebilir ve kökeni kurtaran ve onu hayatta tutan da budur, sanki kutsal-çocuk, annesine yabancılaşarak, kökenin ikiye bölünmesini, kendi kendinden ayrılmasını sağlıyor gibidir, böylelikle ölümcül özkuruluştan ve kendiyle özdeşleşmeden kaçmış olur. Bir anlamda Freud Musa'yı halkına yabancı biri yaparak bu tavrı tekrarlar. Yabancı kadından doğmuş olan İslâm'a göre tamamen tersinedir: Kutsal-çocuk,

babanın tanımladığı hedefe doğru gitmek zorundadır, böylece kökene sahip çıkılmış olur. Her koşulda, kökensel kusur kökene göz kulak olur ve aynı zamanda da onu tehdit eder: Kökeni kendi geleceğine açan tehdit aracılığıyla bir göz kulak olmadır bu.

İki kadın arasında'nın psikanalizi

Psikanalitik düşünce *iki kadın arasında*'yı nasıl ele aldı?

Hatırlanacağı gibi Freud, Musa mitini yorumlamasının ilk bölümünde,[6] iki aileyi -yüksek mertebedeki aileleyle mütevazı koşullarda yaşayanı-, gerçek ailesi ve özellikle de babasına ilişkin aşırı değer verme ve hayal kırıklığı arasında gidip gelen bir çocuğun aile romanıyla ilişkilendirir. Daha sonra da bu yorumu, daha çocukken kendisini ölüm tehlikesine maruz bırakmış babasına isyan eden -ve bu tehlikeden kurtulup geri gelerek babasını öldürmek istemiş- kahraman mitine doğru kaydırır. Ele aldığımız şu durumda Ödipusçu bir okuma ne ölçüde uygun olur? Abdullah'ın baba ile oğul, oğul ile baba arasında soykütüksel bir geçiş ya da eklemlenme durumunda olduğu görülür. Oğulun tehlikeye maruz bırakılma sekansı bu versiyonda mevcuttur, çünkü, hikâyeye göre, Abdullah'ın babası, oğlunu kurban etme sözünü uygulamak ister ama yine de onu kurtarır; ve hayatını babasına borçlu olan Abdullah, babasına itaat eder, onun yanında yer alır ve onun tercihinin yasasına boyun eğer. Demek ki, İbrahim'in Ödipus-karşıtı şeması içindeyiz: Oğul kurban borcu yoluyla babasına bağlanmıştır.[7] Ve kutsal-çocuğu *öteki kadın*'a, yani çok şeyi gören ve bilen yabancı kadına vermesini önleyen şey, bu bağdır.[8] Demek ki babanın yasası iktisadi bir karşılıklılık yasasından kaynaklanır;

6 S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, a.g.e., s. 67-73. Bu yaklaşım Otto Rank'ın *Le Mythe de la naissance du héro* (Paris, Payot, 1983) kitabında yayımlanan "Le Roman familial des névrosés" (1908-1909) makalesindeki analizleri yeniden ele alır.

7 Krş. daha ilerde "Kurban ve yorum" bölümü.

8 Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, 15/10/1897 tarihli 71 numaralı mektup, s. 71 ve devamı, Paris, PUF, 1956.

bu yasada oğulun kurbanlık borcu, *Öteki*'nin *kadın*ı'nın fallik alacağına açılır.

Freud'un oto-analizinde, belirtilmeyi hak eden bir epizod olduğunu belirtelim: Onun istisnai bilgiye sahip kadın figürü ile karşılaştığı bölümdür bu. Wilhelm Fliess'e yazdığı bir mektupta geçen bu kadın, Freud'a süt annelik yapmış olan yaşlı biridir. Freud ona eğitici bir rol atfederek, annesine göre konumlandırır. Onu bir büyücü olarak betimler ve kendisinin "cinsellik öğretmeni" olarak adlandırır. Freud, cinsellik bilgisi konusunda bu kadından önemli bir teşvik görmüş müdür? Bu sahneye inanacak olursak, "bilen büyücü kadın" figürü, yani *öteki kadın*, demek ki, bir anlamda psikanalizin icadının çocuksu psişik kökeninde bulunmaktadır.

Jacques Lacan'da, *iki kadın arasında*'yı anıştıran bir ibare "Fallusun anlamı" (1958) başlıklı metinde ortaya çıkar: "Eğer erkek gerçekten de sevişme talebinin tatminini, kadında onun sahip olmadığı şeyi sevişmede veren olarak fallus imleyeninin kurduğu ilişki kadarıyla buluyor ise, tersine erkeğin fallus arzusu kendi imleyenini, bu fallusu ister bakire ister fahişe çeşitli sıfatlarla imleyebilen 'bir başka kadın'a yönelik, kalıcı, sürekli ayrım (*divergence rémanente*) içinde ortaya çıkaracaktır."[9] Bu önerme, mevcut duruma kısmen uygulanabilir, çünkü "bir başka kadına yönelilik sürekli, kalıcı ayrım", Abdullah'ın yüzünde kutsal-çocuğa sahip olduğunun "imleyeni"ni taşıdığını göstermek için hikâyenin kullandığı şeydir. *Öteki kadın* "imleyen"i okur ve onu mevcut haliyle Abdullah için ortaya çıkarır, Abdullah ise neye sahip olduğunu bilmemektedir: "Dünkü ışık yok artık sende," der ona kadın. Başka deyişle, Abdullah, böyle bir ışığa sahip olduğunu tam da ışığı yitirdiği anda öğrenmiş olur.

Eğer baba, bu hikâyeye göre, sahip olduğunu bilmediği şeyi veren kişiyse, o zaman biz Jacques Lacan'ın formülüne bazı nü-

9 J. Lacan, "La Signification du phallus", *Écrits*, s. 695.

anslar ekleyebiliriz: Aşkı belirleyen şey, yalnızca *sahip olunmayan* şeyin bağışı[10] değil, *farkında olmadan bağış*'tır. Çünkü olmayan şeyi vermek, ister alacak bahsi altında olsun ister dolaylı bir mülkün saklanması bahsi altında olsun, sorunu mülkiyet alanına bağlar. Bu düzeyde, sahip olmanın iktisadi mantığı içinde kalırız. Oysa, insanın verdiğini "bilmemesi", bağışın mülkiyeti ve bağışın genel iktisadi denetimi sorununun hem ötesinde hem de berisindedir. *Farkında olmadan vermek*, sahip olma, değer ve karşılık terimleriyle düşünülemeyecek olan *sahiplenme-ötesi*'nden kaynaklanır. Bu sahiplenme-ötesi, *iktisadileştirilemeyen* bir mantığa aittir, burada bağış *değerlendirilemez*, çünkü bağış olduğunu bildiği varsayılan biri (Rukiye gibi biri) yoksa eğer [...] bağış olarak *kavranamaz*. İktisadileştirilemeyen, değerlendirilemeyen, kavranamayan şey, *imkânsızdır*.

İmkânsız karşısında baba

Demek ki burada da babanın yaratılışının iki katmanı vardır: Birincisi kurban etme iktisadının katmanıdır, ki burada fallik bağış, "sahip olunmayan şeyin bağışı" olarak aşk kütüğüne kayıtlıdır. Saklanan şey, oğulun yaşamı olur. Öldürmek isteyen ve aynı zamanda da öldürmekten vazgeçen Abdullah'ın babasının tavrında bunu görürüz. Borçlu kalan oğul, kendi tohumunu babasının dediği yere bırakır. Bununla birlikte ikinci katmanda oğul-baba, ne sahip olduğu şeyi ne de verdiği şeyi bilen olarak ortaya çıkar; babanın seçimine bağlı olarak, hakkı olana verendir o! Onun düzeyinde, bağış vuku bulmadan önce ve durumu bildiği varsayılan *öteki kadın* söylemeden önce [...] bağışın olduğunu bilmek *imkânsızdır*. Bilgi olmadıkça bağış *kavranamaz, değerlendirilemez, iktisadileştirilemez olan imkânsız*'la karışır. Bir önceki bölümde önerdiğimiz formül yeniden uygulanır: *olmayan vardır*. Bir değişke ekleyebiliriz: *var, bilmiyor*. Ama, bağış hakkında Rukiye'nin bilgisi var oldukça, baba-

10 Jacques Derrida bu formülün Lacan'a ait olmadığını belirtir, onu Heidegger'den ödünç almış olmalıdır, Heidegger de Plotin'den almıştır, ama ikisi de kaynak belirtmez. "Fidelité à plus d'un", *Cahier Intersignes*, no 13, 1998, s. 237.

nın yasası harekete geçer. Bu yasa, iktisadi borç yasası olarak, ancak mülkiyet ve gideceği yer üzerinde yasa koyabilir, çünkü *imkânsız* onun yargı yetkisinden kaçar - *imkânsız*, bir yere yönlendirilmesi gereken bir *nesne*'nin var olduğunu bilmek zorunda olan bu *Pater economicus*[11] yasasından önce gelir. Kısacası, *imkânsız* patriarkal yasaya boyun eğmez.

Öyle gözüküyor ki İslâm'ın Tanrısı, peygamberin en başta az çok kavradığı gibi, bu *imkânsız*'ın tarafında yer alır. Daha sonra ise, kurucusu olduğu dinsel kurum, bu *imkânsız*ı ele geçirip onu ailevi babalığın ve fallik hazzın hizmetine koyacaktır. Ama, biraz önce belirtmiş olduğumuz gibi, Kuran metni, bu Tanrı'nın *baba* olmadığı yönündeki savın izini, ani bir esinle korumuştur (Jacques Berque bunu Parmenides'in Şiir'indeki Tek Tanrı'ya yakın bulur): "[...] o hem yaratılmamış hem de yok edilemezdir [...] Aynı anda bütün, bir, tek parça olandır."[12]

Kurucuya hamile kalınması kurgusunda, *değerlendirilemez olan imkânsız*, kendini ışıltı yoluyla gösterir. *İmkânsız*'ın işaretini gösteren şey, ışığın kendisi değil, ışık belirirken beraberinde getirdiği sonuçlardır. Bu ışıltının, tüm başoyunculardа bir bölünmeye nasıl yol açtığını inceleyelim. Bu bölünmeden çıkan sonuç, arzularının nesnesi olarak tasarımlanan şeyin, inkâra maruz kalması ya da gizlenmesidir: "Onda var, ama bilmiyor", "sahip olduğu şeyi artık sahip olmadığı ân bilmektedir" (*Abdullah*), "Kadın biliyor ama sahip değil" (*Rukiye*), "Kadın, öteki kadının sahip olmadığı şeye sahip" (*Amine*). Bu sonuncu ifadede sanki tam sahiplenme söz konusu gibidir. Ama bu, fallik sahiplenmeye ve imkânsızın genel olarak denetlenebilirliğine yönelik bir inanç yanılsamasından başka bir şey değildir. Aslında, Amine için bile bölünme söz konusudur: Oğulun tohumu onda olsa da Abdullah'ın öteki kadına

11 Çünkü "ekonomi" Yunanca *oikonomos*'tan alınmadır, bu da *oikos* -"ev"- ve *nomos*'tan -"kural, kullanım, yasa"- oluşmuştur.

12 *Le Coran*, Fransızca tercüme J. Berque, Paris, Albin Michel, 1990, s. 705. Youssef Seddik bu sorunu *L'Enfance grecque du Coran*'da (antropoloji doktora tezi, EHSS, 1995) yeniden ele aldı.

duyduğu arzuya sahip değildir. Demek ki *Ötekinin kadını, öteki kadın*'ın sahip olduğu şeye sahip değildir, yani ne oğul ne de babayken, ama fallik hazzı aşan bir ilaveye yönelmiş *biri* olarak erkeğin ondan talep ettiği bu ilave haz onda yoktur. *Değerlendirilemez imkânsız*, demek ki, *ölgün ışığın* evrensel bir bölünme meydana getirme ve böylece sonsuza dek yitirilmiş hazzın bir bölümünden herkesi yoksun bırakma etkisidir. Jacques Lacan'ın varsayımını izlersek, *ışıltı* rasgele bir imleyen olamaz, o, bu eksiklik krizini herkese açtığı ölçüde "esas imleyen"dir.

Boş ile dolu arasında

Başka psikanalitik çalışmalar, *iki-kadın-arasında* şemasını *öteki kadın*'ın hazzı bakış açısından incelemişler ve bir dişi öznenin kendini öteki kadınla hayali rekabetten kurtaramadığı takdirde tahrik edebileceği kindar yıkımları vurgulamışlardır. Michèle Montrelay'ın araştırması bu sorunu aydınlatmaya katkıda bulunmuştur.[13] Dişi kıskançlığıyla ilgili bir söyleşide, karşısındaki konuşmacıya hitap ederek şöyle der: "[...] arzu seni ele geçirir, bir gövde kalırsın, gövdeden başka bir şey olmayan bir gövde ve o anda öteki kadının vücudu -her zaman sanki ışık saçıyor gibi görülen, ötekinin, erkeğin arzusunun ışığını taşıyan odur-, bu gövde seni cezbeder ve sen onun içinde erime arzusu duyarsın. [...] O an, kendini yeniden yaratmaya çalışırsın ve bu yeniden yaratma bakıştan geçer, bir kadının gövdesinden geçer. Işık olan şey, bir kadının vücududur -kıskançlığın zaten "kör edici" olduğu söylenir-, bu tamamen arkaik bir döneme göndermede bulunur. Sana gereken şey, anne gövdesini yaratmak için, şu an başkasının üzerinde olan bu ışığa biçim vermektir. Sen, bir gövdeden başka bir şey değilsindir, kıskançlığını ifade edecek lafın yoktur senin, artık ama öteki kadının gövdesi vardır -bu çok gizemli- bu gövde, senin kendini yeniden yaratman için atman gereken ilk

13 Michèle Montrelay, *L'Ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977.

adım gibidir [...]. Artık bir hiç olan, kıskançlığın boşluğu olan bu tür kör edici aydınlığa sen o kadının gövdesinin hatlarını geri verirsin. Ama bu, senin kendi annenin gövdesiyle yapıcı ilişkiler kurmuş olmanı gerektirir. Annenle yaşadığın kıskançlık deneyimlerinin tamamen tahripkâr değil, kısmî olmasını gerektirir."[14]

Klinik kavrayışın, kendi yol yordamıyla ilerlerken, kökenler kurgusunun ifade ettiği konu ve hedeflerin aynısına, kimi zaman en ince ayrıntısına dek varmasına şaşmamalıyız. "Boş" ve "hiç" olan, ama aynı zamanda da öteki kadının gövdesiyle biçim verilmesi gereken şey olarak *ötekinin arzusu* şeklinde belirtilen ışık karşısında duralım. Bu ışık, boşu ve doluyu nasıl ortaya çıkarır? Ancak *öteki kadın*'a çağrı yoluyla içinden çıkılabilen hiçleşme duygusuna ("kıskançlığın boşluğu") yol açarak; ki bu da *iki-kadın-arasında* yapısını oluşturur. Kısacası, 0/1 ya da 1/0 tipinde ikili bir kipliğin ortaya çıkışı,[15] -sırası geldiğinde *öteki kadın*'ın da yıkıcı olmaması koşuluyla- ışığın kışkırttığı hiçlik sıkıntısını yatıştırır. Kıskançlık hem bu hiçlik sıkıntısını hem de öteki kadın kutbunu yaratarak bu sıkıntıdan kurtulma istencini içerir. Hikâyede *ışıltının* yerine getirdiği işlev budur; çünkü "ona sahip olan bir kadın var" ve "ona sahip olmayan öteki kadın" (var, yok) şeklindeki temel yapının iki terimi bu ışıktan yola çıkarak kendini gösterir; sanki *ışıltı*, sembolik kuruluşun kurucusunun meydana gelebilmesi için, uzlaşmaz güçlerin, karşıt ama yine de tamamlayıcı yerlerin ortaya çıktığı bir tecelli gibidir. Yine de, biri boş diğeri dolu bir yer (dölyatağı) varsa, 0/1 ikili şemasına uygun olarak ışıltı boş yer dolayısıyla görünür olur. Boş yer *ışıltıyı* almaz, ama onu okuyan *bakışı* yaratır. Çünkü öteki kadının görüyor olması, fallik olarak dolu olmamasına bağlıdır, çünkü *ötekinin arzu-*

14 Michèle Montrelay, "Entretien avec Madeleine Chapsal". Madeleine Chapsal, *La Jalousie*, Paris, Gallimard, "Idées", 1977, s. 142-173.

15 Öznenin yaratılışı bakış açısından, sıfırdan önce gelen 1'dir. Pierre Legendre bu ikili fonksiyonda ve boşluğun yerinde bizzat aklın temelini görür. İkili, ikil olmadığından ve -elbette haklı olarak- üçüncü'nün çizgisi olduğundan bu böyledir. Bkz. *La 901e conclusion*, a.g.e., s. 209 ve devamı.

su'nun eksikliği ya da varlığını sürdürmesi onu bilici ve kâhin yapar. Yine de burada boş kavramını kullanırken dikkatli olmalıyız. *Öteki kadın*'ın boşluğu (Rukiye'nin dölyatağı) yoksunluk boşluğudur, yoksa ışıltının ya da 0/1 arasındaki çizginin belirttiği, ikisi arasındaki *aralık boşluğu* değildir. Aralık boşluğu bir yer değildir, *imkânsızın* yer-dışı'dır. Metaforik değildir, hiçlik ve kendini duyurmayan aralıktır; incelediğimiz yapının varlığının harekete geçtiği ve mümkün olduğu *ara*'dır. Kuşkusuz, *Ötekinin karısı*'yla olumsuzlayıcı mücadelenin bağrında, bakışıyla, arzuyla, metapsikolojik bilgiyle[16] bu *imkânsızın* yerdışı'nı açığa çıkaran *öteki kadın*'dan yoksunluktan kaynaklanır. Ama *aralığın boşluğu*, aidiyetlerin, özdeşliklerin, özlerin ötesinde, başka bir olumsuzluk düzeni ortaya çıkartır, o "ne biri ne diğeri"dir: *dolayısıyla, yansızdır.*

Babanın kökenine dair İslâmî kurgunun Tevrat ve İncil'dekinden nasıl farklılaştığı gayet iyi görülüyor. İki kadın arasındaki karşıtlık üzerinde daha kesin durarak, *imkânsız*'ın, *aralık boşluğu*'nun, babayı bile "*kurgusallaştırma*" imkânının filizlendiği *imtina*'nın bu ortaya çıkmasına daha fazla izin verir. Bu durum bizi, İslâm'ın başlangıcına dair ortaya çıkardığımız şeye, yani baba olmayan bir Tanrı'yla ilgili şeye gönderme yapar; kökensel *Bir*, bir anlamda, sonsuz bir *soykütüksel çöl*'dür; tüm kökenler ve bunlara dair imgelemler sürekli olarak bundan kaynaklanır. *Aydınlatıcı* felsefenin ve Müslüman mistiğin okyanusu, dibini... aslında dipsizliğini burada bulur. Ama, bu fikrin üzerinin kökensel inkârdan sıyrılan *öteki kadın*'a karşı savunma ile ve onun bakışının fallik-merkezli partriarkal telafi yoluyla nasıl örtüldüğünü de görmekteyiz. Çünkü, erkek *ışıltının* taşıyıcısı olarak belirdiğinde, baba *gebe* olur, fallik olarak belirgin olur; oysa anne, öteki kadın tarafından mülksüzleştirilebildiği ölçüde belirsizleşecekti: Tabii eğer babanın babası (saygın ihtiyar) oğulun tohumunu ona doğru yönlendirmek

16 Hacer'le birlikte, bakış ve adlandırma yoluyla başkalık üzerine bir bilginin olduğu hatırlanacaktır. Öteki kadın, bir anlamda, spekülatif bir teorinin, metafiziğin, bizdeki büyücü metapsikolojisinin oluştuğu noktadır.

için orada olmasaydı... Demek ki, genellikle anne tarafında olan *kesinlik yargısı* tersine dönmektedir. Burada, babalık *öteki kadın*'ın duyu (görme) tanıklığı altına düşer.

Kurgu olarak anne

Bu tersine dönmeye rağmen, daha doğrusu bu sayede, mizansende, dişi özne için önemsiz olmayan bir sorunsal bulunur. Anneyi -bir an için bile olsa- erkeğin arzusu karşısında bulanık, şüpheli kılan hikâye, *annenin belliliği* önermesininin tam ortasına bir aralık yerleştirir ve bu aralık sayesinde *kurgu olarak anne* oluşturulur. Böyle bir işlemin mümkün olabilmesi için, köken *verisinin* başka bir tahsis alternatifini ve baba yasasının yazgıyı bilmeyen arzunun tesadüfünü nasıl ortadan kaldırdığını gösteren bir sekans gerekir. Kurgu uyarınca hamile kalma, analık kesinliğinin tekanlamlı uzamını böler.

Kısa bir süre için, anne az kalsın anne olamayacaktı. Bir başka kadının onun yerini almasına ramak kalmıştı. Tesadüfün bu "az kalsın"ı içinde, *katışıksız kıskançlığın bu kesintisi* içinde bir hikâye, bir anlatı, anlamlı bir yapı meydana gelir. Demek ki, kökenin yalnızca *Öteki*nin *karısı*'nın dölyatağına sperm fışkırtılması anlamına gelmediğini gösteren, ikisinin arasında bir kurgunun ortaya sürülmesini mümkün kılan, *yani hikâyenin kendisi olmasını ya da kökenin doğuşu kurgusunun doğuşu* olmasını sağlayan *öteki kadın*'dır. Kısacası, bir hikâye zamanı bağışlanmış olması için Rukiye'nin Abdullah'ı biraz alıkoyması gerekiyordu. *Öteki kadın*'ın cazibesi altındaki bu bağış, kurucunun kökeninin kurumlaşması için geçerlidir. Rukiye'den Amine'ye, dolayım vardı, (J. Derrida'nın yazısıyla) *différance* vardı, yani simgesellik tahayyülünden başka bir şey olmayan kurucunun bedenine hamile kalmanın cereyan ettiği kurgu olarak zamansallık bağışı vardı. Özne açısından, kutsallığın ya da hakikatin bedeni olarak kurucuyu *yapan* şey, bu kurguya inançtır. Kutsallık, çocuğun teninde değil, kutsallığı ona bahşeden bu kurgudadır. Bu anlamda, kurgu, *kutsal-çocuk*'un kutsallığının anasıdır ve bugün *edebiyat* diye adlandır-

dığımız biçim de dahil, her kurgunun erişmek ve yeniden yaratmak istediği şey budur.

Ama, "bir kadının bir başkasının yerine geçebilme olasılığı" dediğimiz zaman, kurgunun müdahale ettirebilme imkânına sahip olduğu bu *gerekli olasılık*'ın statüsü nedir? Daha önce de gördük, *gerekli olasılık*, bu yer değiştirmenin, bu alternatifin meydana gelebileceği önsel bir aralanmadan, imkânsızın imkânının ortaya çıktığı bir aralamadan kaynaklanır. *İkisi-arasında* zuhur eden bir mekân değildir çünkü iki kadın arasında onlar tarafından yaratılmış bir aralama, bir aralık, bir + bir vardır; önsel aralamanın içinden tüm kutupluluklarıyla, tüm alternatifleriyle, hepsinden öncesi babalık ve anneliğin belliliğiyle gelen bu kadınlardır. Her kökenin kökeninde bir aralık, baş-yapısal bir bölünme vardır; kökensel anlamlılık bu bölünmenin etrafında var olma kıskançlığı olarak oluşur. Biz bunu *aralık boşluğu* diye tanımladık; kurgu, zaman bağışının işlediği bu *aralıksal boşluk*'un giysisidir.[17] Kıskançlık kurgusu, boşluk *kıskançlığı*'dır (İtalyanca'daki *gelosia*'nın ilk anlamıyla, kadını gözlerden gizleyen kafes); oradaki gerçek hükümranlığı gizler. Kurgular, kendilerini, kızları oldukları kökenin anneleri olarak sunarlar. Apollinaire'in bir şiirindeki çiğdemler gibi, "kendi kızlarının kız anneleri" olurlar.[18] İmgesel, evladı olduğu bir gerçeğin anası mıdır?

Ama *köken gerçeği* her türlü babalık ve analıktan kurtulur, kıskançlık olarak söylenebilecek ya da hayal edilebilecek her şeyden uzak durur.

17 Zamansallık olarak bu aralık fikri, Pierre Fédida'nın, adı tam olarak "Le Vide de la metaphore et le temps de l'intervalle" olan metninde bulunur, *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978, s. 197-238.

18 Claude Lévi-Strauss'un Apollinaire'in bu dizeleri hakkında yaptığı yorumlar hatırdadır. Claude Lévi-Strauss, "Une petite énigme mythico-littéraire", *Le Temps de la réflexion*, no 1, 1980, 133-141.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Peçe

Kurucuya hamile kalmanın kökensel sahnesi, kutsallığın ışığını gören ve bu ışığı yolundan çevirmeye çalışan yabancı kadını patriarkal yasanın yenilgiye uğrattığını boş yere göstermiştir, bu kadın İslâmî düzeni karıştırmaya devam edecektir. Ölmeyen hükümranlığı kaynağından itibaren görmüş olan (Hacer'in) gözü bu düzene sıkıntı vermeye devam etmektedir sanki.

Dahası bu gözün arzuya çağrıda bulunan bir bedende bulunması; işte, görmenin gücüne, bakışın kavrayışına eklenen ve *öteki kadını* güçlü bir kâhin yapan şey budur. Kâhinin ikili bir anlamı vardır: Olası olanın ötesini görmesi ve kendini görmeye ve göstermeye aşırı adaması. Böylece bilginin nüfuz ediciliğiyle baştan çıkarmanın cazibesini birleştirir.

Bu görünmezi gören güç, İslâm tarihinin başlangıcına gelip orada cisimleşerek, kadınları sitenin karanlığına gömmek için yasayı kullanan bir olumsuzlayıcı eylemi kendine karşı billurlaştırdı. Eylemin bu kadar yoğun olması için tehdidin büyük olması gerekiyordu. Neydi olup biten o halde?

Somut yaşamda *öteki kadın*'ın ille de bir başka kadın olmadığı iyi bilinmektedir; o, kökenler kurgusunun ya da bilinçdışı fantazmaların sahneye koyduğu haliyle, dişiliğin iki kutbu arasında bölünmüş *aynı kadın*'dır. Mesafe var olduğu sürece, dişil

haz, arzu yasası ölçeği üzerinde kendi farklılaştırıcı değerini korur. Belli bir bölünme sürüp gidebilir ve dürtüsel barış korunmuş olur. Ama eğer mesafe daralır ya da iki konum karışırsa, o zaman karışıklık ortaya çıkar, iç sıkıntısı, hatta çılgınlık, özneyi ya da topluluğu ele geçirebilir. Ana hatlarını geliştireceğimiz bu şema, Freud'un önemli metinlerinden bazılarını adadığı sorunsalın merkezinde bulunur: *Cinsellik ile uygarlık ilişkileri.*

Kimi zaman, bir uygarlığın kuruluşunun temelinde ölçüsüz öğütler, buyruklar vardır; bunlar, *yasa aşkı* ya da hemcinsini *sevmek* maskesi altında, Freud'un *kitlelerin psikolojik sefaleti* diye adlandırdığı şeyin kalıcı kaynağı olurlar. İslâm'da kadınların örtünmesi, bilinçdışı içgüçler aracılığıyla, bağlı bulunduğu tüm baskı ve değersizleştirme ağıyla birlikte, elbette bu buyruklardan biridir. Freud'un bir başka cümlesi de burada tüm kapsamına kavuşur: "Aşk hayatının uygarlık tarafından evcilleştirilmesi, cinsel nesnelerin genel olarak değersizleştirilmesini de beraberinde getirir."[1]

Bizim burada hedeflediğimiz şey, dişi bedeninin körleştirici tertibatı ve İslâmî kurumun bu bedeni içe kapamak için daha baştan itibaren oluşturduğu yapıdır. *Öteki kadın*'ın inkârını, bakış açımızın sabitlenme noktası olarak koruyacağız; sistemin temelindeki bir dizi baskılanma bu noktanın çekim merkezi etrafında dönmektedir.

Peçenin güncelliği

İslâm'ın modern krizinin boyutlarından biri özellikle kadının site içindeki yeri bahsidir. Kadının esareti ile bağı koparılmış modern mekânlarda bile peçe sorununun ve onun kökensel özelliklerinin bulaşıcı bir şekilde güncellik kazandığını görmekteyiz. Bu güncelleşmenin özellikle gösterdiği şey, bir kültürün temelinde olan *bastırmanın* nasıl olup da kendini kolaylıkla gevşemeye terk etmediği ve direnişin -kaçınma, yer değiştirme, bastırmayı ve baskıcı düzenlemeleri belirleyen gerek-

1 Sigmund Freud, "Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse" (1912), Fransızca tercümesi J. Laplanche, *La Vie sexuelle*, PUF, 1969, s. 63.

çeleri silikleştirme gibi tüm araçlarla- nasıl örgütlendiğidir. Kadının geleneksel statüsüne ve ultramodern durumuna ilişkili tanımların aynı yerde birlikte varlığı, meseleleri radikalleştiren ek bir karışıklık demektir, çünkü politik ve dilsel sistemlerin temellerine dokunan görülmedik çatışmalara yol açar.

Peçe ve işaret: Bu sözcüklerin fırtınalı bileşimi etrafında Fransa'da başlayan tartışma on yıl boyunca görülmedik bir boyut kazandı. Öncelikle, çok sayıda etkin kişiyi uzun bir süre boyunca seferber etmiş, devlet kurumlarına da sirayet eden çok sayıda yazılı ve görsel-işitsel üretime yol açmış, davalara ve (mahkemelerin, devlet konseyinin, bakanlığın) hukuki kararlarının uygulamaya konmasına neden olmuş tartışmaların kapsamını belirtmek gerekir. Bu olayların arşivine geri dönüldüğünde, başvurulan söylem alanlarının -hukuk, politika, etik, din, dil- çokluğu çarpıcıdır. Biraz mesafeyle yaklaşıldığında, olgu (bazı bölgelerdeki liselerde onlu rakamlarla ifade edilebilecek genç kız, tüm ülkede olsa olsa birkaç yüz kişi) ile yol açtığı açıklayıcı, teorik, polemik tepki arasındaki orantısızlık aniden aşikâr bir hal alır. *Peçe ile işaret* arasında, temellere dair bir tür semiyolojik şantiye derhal açılmıştır.

Elbette böyle bir şantiye durup dururken ya da rasgele bir şey hakkında açılmaz. Meselenin önemi teraziye bu kadar çok ağırlık bindirilmiş olmasını emreder. Ama tartışmada bunların ifade edilmesini beklersek, özellikle birini bile tanımlamanın imkânsızlığı karşısında buluruz kendimizi. Her biri önem taşıyan ve kendi aralarında ilişki kuran neden ve temalardan oluşan tüm bir yumak ortaya atılmıştır; bu da politik ve kültürel sistemin tüm ilkelerini, değerlerini, hatta kimliğini tartışmaya davet etmek demektir. Eğitim bakanının bir ifadesi, tartışma konusu edilen şeyi gayet iyi özetlemektedir: "*Fransa'nın yüzü*". Ve bunun tesadüfen ortaya atılmış bir ifade olmadığını belirtmek için şunu vurgulamaktadır: "Ben inançlı biriyim, inançlı insanlara doğal olarak saygı gösteririm. Ama aynı zamanda insan haklarına, Fransa'ya ve cumhuriyete de inandığımızı göstermemiz gerekiyor. Bu biraz gösterişli gibi gelse de,

moda olmasa da fark etmez."[2] Başörtüsü ve Fransa'nın yüzü: Demek ki her şey sorgulanmaktadır.

Almış olduğu yasak kararını, *inancını* belirterek haklı çıkarma kaygısındaki bu politikacının tavrı bir yana, cereyan eden tartışmanın bütünü arasında, başörtüsünün bu tehditkâr gölgesinin kapsamını anlamak mümkündür. Tüm bu tartışmaların merkezinde sürekli olarak iki anahtar kavram bulunmaktadır: *Köktencilik ve entegrasyon*. Köktencilik, Başörtüsü aracılığıyla etkinlik gösteren kötülüğü belirtirken, ikinci kavram çarşafın tehlikeye attığı iyiliği belirtir: Ulusun ortak bedenine dahil olma şeklindeki politik kurgudur bu. Kelimenin tam anlamıyla bu sözcükler, bir sistemin tutarlılığına göndermede bulunurken bu sistem de bir başka sistemin bütünlüğü tarafından tehlikeye atılmaktadır. Peçe niçin *her şeyi kapsayan* sorun olarak, yani Maurice Blanchot'nun formülüyle, *panik sorun* olarak ortaya çıkmaktadır?

Tartışmanın *işaret* ve işaretin gösterişe dönük niteliği üzerinde billurlaşmış olması önemsiz değildir. Gösterişçilik, *kendini göstermede aşırılık* (Littré) anlamına gönderme yapmaktadır ve bunun yol açtığı karışıklığa karşı koruma görevi Fransız hukukuna verilmiştir. Ama, bilindiği gibi, Devlet Konseyi bir işaretin kendi başına gösterişe yönelik olduğunu hiçbir zaman kabul etmemiştir. Çünkü göstermek, işaretin özüdür ve aşırılık kendi başına işaretten değil, onu gösteren özneden yola çıkarak belirlenir. Bu, işaret ve *gösterme*'yle [*monstration*] ilgili, elle ilgili -hem selam verebilen hem de *canavarlık* [*monstruosité*] yapabilen insanın kendisi olan elle ilgili- Batı'nın sorunsalını gündeme getirmektedir. İmin "gösterme" edimi, kaçınılmaz olarak anlam sorununa varmaktadır.[3]

İslâmî gelenekte, (Fatma'nın olduğu söylenen) elle gözün karşı karşıya getirilmesi boşuna değildir, çünkü göz açısından

2 François Bayrou: "İdealimizi savunmamıza ya da vazgeçmemize bağlı olarak, on ya da yirmi yıl içinde, Fransa'nın yüzü, İslâm'ın yeri, Müslüman kadının yeri bugünkünden farklı olacaktır." 10/10/1994 tarihli *Libération* gazetesindeki söyleşi.

3 İm ve el hakkında, gösterme ile canavarlık ilişkisi hakkında bkz. J. Derrida, "La Main de Heidegger", *Psyché*, Galilée, s. 415-451.

aşırılığın temel olduğu düşünülürken, söz konusu el, ölçüsüz göze karşı durabilen en yetkin etik organın simgesidir. Elin aşırılığı vardır, ama insanın özü onu sınırlandırabilmektedir, oysa göz açısından -onu körleştiren gerçek siperi karşısına çıkarmak hariç- herhangi bir etik mümkün değildir. Tartışma her zaman şu soruna gelip dayanmaktadır: Bir işaret hangi eşiği geçince fazla gösterir olmaktadır? Haçın, Davud Yıldızı'nın, kippa'nın durumu bu mudur? *Başörtüsü, aşırı ölçüde gösteren bir işaret midir?* Bakanlık kararının, açıkça başörtüsünü hedefliyor gözükmeden, ama başörtüsünü kastederek bulduğu çözümün anlamı, başlı başına peçeyi gösterişe yönelik dinî bir im olarak kabul etmek olmuştur.

Teolojik başörtüsü

Başörtüsünü öğütleyen İslâmî teolojinin bakış açısında başörtüsü bir işaret değildir. Dişi bedenini kısmen ya da tamamen gizleyen bir *şeydir, çünkü bu bedenin cezbetme ve büyüleme gücü vardır.* Başka deyişle, din açısından gösterişli olan şey kadın bedeniyken, başörtüsü onu rahatsızlık yaratıcı etkilerden yoksun bırakan ve kurtaran bir *filtredir.* Böylece, başörtüsünü haç benzeri dinî bir işaret gibi ele alan tartışma -ki haçın İslâm'da karşılığı Tanrı adının kaligrafisi daha özel olarak da Kuran'dır- baştan itibaren yanlış bir yönelim kazanmış oldu. Aslında, bir mümin için yalnızca Kuran *işaretler (ayet) hazinesi*'dir, çünkü herkesin özdeşleşmeye davet edildiği -*"Kuran ol!"* der peygamber kelâmı- bu metnin temel oluşturanlarının adı budur. Müslümanlar için dışsal özdeşlik işaretleri, daha ziyade tanrısal harfin estetikleştirilmesinde yatar. Başörtüsünün asla bu yorum yönüne dahil edilemeyeceği; kadın bedenini genel olarak denetimden geçirmek için bu bedene *elkoyma* yönündeki teolojik bir mantığa dahil olduğu asgari bir incelemeyle açıkça görülür. Dolayısıyla eğitim bakanını, sonunda bir filozofun *"semiolog sansürcü"*[4] diye adlandırdığı tavrı benimsemeye yö-

[4] Jean-Jacques Delfour, "François Bayrou, censeur sémiologue", 20/10/1994 tarihli *Libération*, s. 7.

nelten bu kadar uzun bir tartışma içinde kaybolmak için ille de işaretler alanını araştırmak niçin gerekiyordu?

Kuşkusuz, başörtüsü, örneğin mistiklerde, sembol olarak kavranabilir ya da Arap estetik ve erotiğinde bir taklit olduğu görülebilir. Bazı İslâmcı hareketlerin başörtüsünü, bağlı olduklarını ileri sürdükleri İslâmî yasanın katı buyruklarına uygun olarak dayatmadıklarını saptamak gerek. Bunlar çarşafı "türban"la ya da kadın bedeninin yüz hariç örtünmesiyle sınırlandıran değişiklikler getirmektedir. *Yüz* diyoruz, çünkü saçlar ve boyun tamamen örtülü olduğundan, bu durum bir maske ya da etten kemikten bir model karşısında olunduğu ve bunun ardında da gerçek yüzün bulunduğu şeklinde tuhaf bir izlenim verir. Bu biçimiyle başörtüsü, İslâmcılığın kamusal alanı fethinin amblemlerinden biri oldu. Böylelikle de örtünme, güncel politik hedef terimleriyle imleyici bir üstbelirlenime dahil olur. Örtünmenin gerçek sicili de, İslâmî yasa külliyatına (*şeriat*) tarih boyunca yapılan göndermeler dolayısıyla başat kalmaya devam eder.[5] Bu düzeyde, çeşitli yöntemlere başvurarak kadın bedenini gizleme zorunluluğu söz konusudur; sesin ve mücevher çınlamasının bastırılmasına kadar varan sofistike bir gizleme sisteminin merkezi öğesi yapan şey budur. Bu nedenle, tüm Arapça sözlükler, örtünmeyi belirten dinî kural terimi olan *hicap* sözcüğüne şu basit tanımı vermekle işe başlarlar: "*Yasak,*" daha doğrusu "*bir şeyi yasak kılan her bir şey.*"[6] Demek ki örtünme, bütün olarak kadın bedenini -ev içi mekâna ait ailevi bir kategori hariç- bakışa *yasak* bir şeye dönüştüren işlemdir.

Abdölvahab Bouhdiba, *İslâm'da Cinsellik* üzerine incelemesinde, baştan itibaren şu korkunç saptamada bulunur: "Demek ki, çarşaf Müslüman kadını kusursuz bir anonimliğe geçirecektir: Müslüman kadın olmak, kimliğini gizleyerek yaşa-

5 Mohamed H. Benkheira, *L'Amour de la loi* (Paris, PUF, 1977) başlıklı bir denemesinde çarşafa bağlı teolojik bütüncenin tümünü yeniden tanımlamaya girişir ve bir kurumun söz konusu olduğunu gösterir.

6 İbni Mandur'un ansiklopedik sözlüğü buna örnektir, *Lisân Al'arb*, Dar Lisân Al-'arab édit, Beyrut, c. 1, *hajaba* maddesi, s. 567. Jurjânî'de: "*Al-hajb, gündelik dildeki yasak*", *Le Livre des définitions*, Beyrut, 1977, s. 82.

maktır. Ve buna emin olmak için Arap toplumunun dişi milletini zorla hapsetmesi yeterlidir. Arap evi, pamuklu ya da yünlü çarşafı örten taştan bir çarşaftan başka bir şey değildir."[7]

Birinci bölümde Nimet Sıtkı dolayısıyla görmüş olduğumuz gibi, kadının örtünmesindeki hedef, *yasağın politik bedeni*'dir, ki *tabarruj* kavramı yasağı tehdit eden şeyi, yani kadını açık seçik belirtir: kadın, topluluk içinde *ayaklanma* kışkırtan ve topluluğu *baştan çıkaran işaretler gösterir*. Hem bireysel hem kolektif, hem ahlaki hem politik deneyim alanlarına hükmeden *fitne* kavramı bu iki veçheyi bir araya getirir. *Baştan çıkarma-ayaklanma*, esas olarak, erkeklerin tanrı imlerine (*ayet*) inancını sarsarak onları tanrılarından caydırmak demektir. Erkek ile Kuran metni arasındaki ilişkiyi bu parçalar. Kadın, topluluktaki ve topluluk yasalarındaki sapmayı temsil eder. Bu nedenle, peygamberin damadı ve ardılı İmam Ali, kadını "*zorunlu kötülük*" olarak kabul eder; bu kötülüğün gücü özellikle görsel alanda işler: "Dişilerin süslerine yöneltilen bakışlar Şeytan'ın oklarıdır,"[8] demişti Ali. İmlerle birlikte, -Eğitim Bakanı'nın da kendi açısından gayet iyi kavradığı gibi- *inanca* gidilir. İslâm'ın, çarşafı dayatarak, dişilerin *gösterisi*'nden korumak istediği şey bu inançtır; ama bir başka yakadaki inanç.

Bu sistemin önemli kavramlarından biri, etimolojik olarak *göz oymak* edimine bağlı olan "*'awra*"dır. Bu terim, sonuçta, genel anlamda müstehcen olan ve kör edilmesi gereken şeyi belirtmektedir. Kadın bedeni *bütün olarak tabu ilan edilmiş* olduğundan, özünde bir göz, kapatılması gereken, ışıklar saçan bir cinsel göz haline gelmiş olan şey, kadının kendisidir. Yine de her şey göstermektedir ki, bu gözün kör edilmesi, tehlikeli cazibeyi ortadan kaldırmamaktadır; tek yaptığı şey, onun hayaletini karanlığa itmektir. Onun karanlık ışıkları, tanrısal işaretlerin ışığı için daha tehditkâr olur.

Bu bağlamda, örtünme bir işaret değildir, görsel alanda imanın ve yasanın imlerinde parazit yapan kadın bedenini körleş-

7 Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 1975, s. 50.

8 Aktaran A. Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 145.

tiren şeydir. Demek ki örtünme, kadını etkisiz kılmak için teolojik olarak *güzelleştirme* işleminden kaynaklanır. Söz konusu olan şey, hem kadının *gösterilmesine* [*monstration*] hem de uygunsuz ve tehlikeli cazibeleri *gösteren* olarak / *canavar* olarak [*monstre*] kadına son vermek için bir müdahale mantığıdır. Bu anlamda kadının *kanıtlanmasından* [*démonstration*] kaynaklandığı söylenebilir; tabii eğer olumsuzluk ekine [*dé-*], yoğunluktan ziyade yoksunluk anlamı verilirse... Ama, göreceğimiz gibi, hakikat sorunu söz konusu edildiğinde, yoksunluk ve yoğunluk buluşur, çünkü hakikat meselesi olmadan örtünme şöyle dursun, inanç da, yasa da yoktur.

İşareti, bizzat şeyin yerine geçen imleyen ve imlenen birliği olarak gündelik tanımıyla kabul edersek, örtünme, daha ziyade bir *set*'tir; bu setin gerisinde kadın görünmez ve işitilmez bir imlenen olur. Hiçbir ten parçasının fark edilmesine imkân tanımayan katı dinî biçimiyle örtünme, her kadını, kişi olarak anonim ve farksızlaşmış bir kendiliğe indirger. Kadınları tümleştirir, soyutlar, onları tek bir imleyene bağlar: Örtünün altında *kadın* vardır. Sokakta ilerleyen şekilsiz bir bedenin üzerindeki karanlık bir başın hayaletidir; silinen yüzü ile güzelliği ya da çirkinliği, gençliği ya da yaşlılığı, yabancılığı ya da aşinalığı taşır. Dile getirilemeyen, belirlenemeyen, tanımsız cazibeyi ve itmeyi birleştiren gücül *kadın*. Böylece kadın, kuşkunun, hata ve spekülasyonun konusu olur, karşıtların mücadele ettiği bir kurgu olur.

Ama, bu hayaletimsi mevcudiyet dolayısıyla, ancak hayal edilebilecek bu bakış dolayısıyla, teolojik güzelleştirme kendi egemenliğine karşı dönmüş olmaz mı? Çünkü, görünmeyen ya da tasavvur edilen bir bakış, Tanrı'nın her şeye kadir bilici bakışı değilse nedir ki?[9] Dişi öznenin örtü altına kapatılması, onu karanlık güçlere sahip bir varlık konumuna yerleştirir, çünkü bu imlenen yalnızca ruhsal bir imge değil, kendi gizlenmişliğinin prangası içinde davranan canlı ve esrarengiz bir mevcudiyettir.

---

9 Jacques Lacan, XI. seminerde, utanca indirgenen ezici bir bakıştan söz eder: "[...] gören bir bakış asla değil, Öteki'nin alanında benim hayal ettiğim bir bakış." *Les Quatre Concepts fondramentaux*, Paris, Seuil, 1973, s. 79.

Ötesini görebilme gücü olarak kadın

Klinik alanında, kadın hastalar, tesadüfen örtünmek zorunda kalmışlarsa, çoğu zaman, tenlerine yapışan ya da tepeden tırnağa kateden güçlü bir gözün esiri oldukları ve aynı zamanda, tüm kişilikleri içinde, görülmeden gören bu göz haline geldikleri fantazmasını hatırlarlar. Tıpkı Gaétan Clérambault'nun (1872-1934) kadınların kumaşlar karşısındaki erotik tutkusu üzerine gözlemlerinden yola çıkarak önerdiği, *ten eşi* kavramı gibi örtünme de, bir anlamda, *görsel eş* oluşturur. Fas'ta kaldığı sırada çektiği geleneksel giysili yüzlerce kadın fotoğrafı incelendiğinde çarpıcı olan şey, çarşaflı kadının, bakışı hem allak bullak eden hem de büyüleyen şekilsiz ve tantanalı bir kendiliğe dönüşmesidir.[10] *Görsel eş*, örtünme yoluyla görülmezi gören, falcı dişiyi örterek onu içerden boyunduruk altına alan ve dışardan *şekilsiz hayalet* yapan şeydir. Basit bir set olmanın ötesinde örtünme, sözel alandaki *yasağın* görsel alandaki türdeşi olan bir *müdahale bakışı* yaratır. *Çarşaf kadını arada-görür. Dolayımlı bakış* gibi bir şey bedenini ele geçirir ve görmek ile görülmek arasında, görme arzusu ile bakışa sunulmuş olan şey arasında ayırıcı bir güç oluşturur. Bastırma ikilidir: Kadın tarafında, gören ve kendini görmeye adayan güç olan *farklılığın* döngüsünü bozmayı hedefler; erkek tarafında ise, yalnızca gerçek arzu nesnesi olan kadını kapıp kaçırmak değil, kadını gizlenmiş olduğundan engellenmiş bir fantazmaya, kızlık zarları sürekli yeniden oluşan cennet *hurileri gibi* sonsuz bir açığa çıkma vaadi taşıyan idea-bedene dönüştürmek de söz konusu olur. Kısacası, çarşaf aracılığıyla kadın bir söylence, karanlık bir serap halini alır. Erkeğin bakışı bu şekilde korunur.

Çünkü bu hikâyede erkek, kadın sayesinde körleşmeyi arzulayan bir göz olarak ortaya çıkar. Arap dünyasında, göz ile gece arasında hiç durmadan ilan edilen tutku bilinmektedir!

10 Krş. Serge Tisseron ve Mounira Khémir'in eseri: *G. Clérambault, Psychiatre et photographe*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1990.

Bir efsane bunu tüm kapsamıyla kavramıştır. Bu efsane, aşk şarkılarında işitilen, dinleyenlerin de sık sık tekrarladıkları şu nidaya dayanır: "*ya ayn, ya leyl*", yani "ey göz, ey gece". *Göz* (ayn) bir erkeğin adıdır, *Gece* (leyl) bir kadının adıdır. *Göz, Gece*'yi çılgınca sever. Yani ona rastladığı an onu yitirir ve ümitsizce onu arar. Ama, onu bulduğunda, yeniden kaybedecektir, çünkü göz gecenin içinde kendi gecesini göremez.[11] Özetle, erkeğin gözü için tutku sadece kendi körleşmesidir. Ve karartılması gereken bir görme gücü olarak sunulan kadın da arzunun karanlık hedefi olarak kendini gösterir. Demek ki kadın hem gözdür hem de gözün gecesi.

Çarşafa dair yasal buyruklar, İbn Hazm gibi en hoşgörülü yazarlar tarafından bile -ünlü aşk risalesi *Güvercinin Gerdanlığı*'nda (11. yüzyıl)- kadının bilinmezi gören gücünün sınırlandırılması anlamında yorumlanmıştır. Örneğin, "gözünü yerden ayırmamayı ve cinsellikten korunmayı" buyuran Kuran'daki bölümü andıktan sonra şöyle yazar: "Eğer yüce ve güçlü Allah, kadınların aşklarını kalplere nüfuz ettirmeyi başarmak için gözbebeklerini kullanmalarındaki mahareti ve tutkuyu cezbetmek için çevirdikleri dalaveredeki inceliği bilmiyor olsaydı, bu sınırsız, tuhaf ve anlaşılması güç ifadeyi kuşkusuz ortaya koymazdı (*kaşf*). Bu sınır olmasaydı ne olurdu?"[12] Bu bölümdeki öğeler arasında, kadının erkeğe nüfuz etmesini ve onu büyülemesini sağlayan bir tür *göz erilliği*'ne sahip olduğu yönündeki imayı dikkate alalım. Kadın, zorla içeri girmeyi sağlayan bir tür erotik aygıt gibi, *göz eder*.[13]

Çarşaf giyen liseli kızlardan biri günlük bir gazeteye, "Bir mümin olarak benim için bu yalnızca Tanrı karşısında bir edep sorunudur ve bu da benim dinimde önem taşır [...],"[14]

---

11 Ayyam Wassef, "L'Œil et la nuit", *Cahiers Intersignes*, no 6-7, 1993, s. 217-224.

12 İbn Hazm (944-1014), *Tawq al-hamâma*, Dar maktabat al-hayât, Beyrut, 1982, s. 210.

13 L. Bercher, *Collier de la Colombe* tercümesinde "gözbebekleriyle oynarlar" diyerek bizim yorumumuzu güçlendirir. Akt. Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 50.

14 Asma Gmati, Paris'te 5. sınıf öğrencisi, 18/11/1994 tarihli *Libération* gazetesi.

dediğinde, "*Tanrı karşısında edep sorunu*"nu gözardı edemeyiz; genç kız bizi, onunla birlikte kendimize de açıklamaya zorlamaktadır: Kadınların Tanrı karşısında hissettikleri bu utanç duygusu nedir? Aşkınlık *karşısında* niçin erkeklerden *daha fazla* utanç duyarlar? Tanrı'nın bakışının her şeyi gördüğü varsayılmışken, niçin bir çarşaf Tanrı'nın *bakışına* çare olmaya yetmektedir? En yüce makamdaki için dişi bedeninde saygısız ya da müstehcen olan şey nedir?

Bu öğelerin bazılarına Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde de rastlanır. Örneğin Aziz Petrus'a göre, "*kadın meleklerin davası (hakkı) için başı üzerinde tanrısal bir isteğe rıza göstermek zorundadır.*" Meleklerin kadını yükselten bu hakkını Aziz Pavlus bir *güç ve özgürlük* işareti olarak yorumlar.[15] Ama başın açıkta olması, meleklerin hakkına (davasına) nasıl zarar verebilir? Başı örtmek kadını niçin yükseltir? Kadının başında ne vardır?

Tektanrıcılık kadına, başının tepesinde, aşkınlığı hiç durmadan ihlâl eden *hayali bir göz* atfetmiş olmasın?

İslâm çerçevesinde kalındığında, Hacer örneğinde olduğu kadar Rukiye örneğinde de, kadının tepeden bakan bir görünmezi bilme gücüne sahip olduğu saptanacaktır; bu güç, Hacer'in ölümsüz Tanrı'yı görmesini ve onu bu görünün adıyla anmasını sağladığı gibi, Rukiye'nin de kutsallık ışığını algılamasını ve onu ele geçirmek istemesini sağlamıştır. Demek ki, örtünme/peçe, tanrısal başkalığa hayali olarak meydan okuyan bu *inatçı/kibirli* bu göze gerçekte verilmiş bir cevaptır.

Sergilediğimiz -kadın bedeninin görünmezi bilme ve müstehcen çift yönü, kadın gözünün erilliği, tanrısal imleri tehdit edişi, Tanrı karşısında edep ve başın örtülmesi gibi- öğeler, tüm bu bütün, Georges Bataille'ın "tepe göz" diye adlandırdığı şey üzerinden bir geri dönüş gerektiriyor.

15 Annie Jaubert, "Les Femmes dans l'écriture", *Revue chrétienne*, no 219, s. 2-16.

"Tepe gözü" etrafındaki saptamalar ve hipotez

Beni mevcut sorundan çok uzaklara sürükleyecek olan Georges Bataille'ın "Tepe gözü" olayıyla ilgili tüm açıklamaları burada verecek değilim. Yalnızca birkaç saptamayla yetineceğim.

Georges Bataille'in ölümünden sonra yayımlanan *Tepe Gözü Dosyası*,[16] bu gizemli olasılık etrafındaki hazırlık çalışmalarına giriş imkânı tanımaktadır. Kuşkusuz bu göz özellikle kadınla ilgili değildir, bütün olarak insan soyunu ilgilendirmektedir; yine de, Georges Bataille'ın anlatılarında, hemen hemen her zaman, dehşetle birlikte erotikleştirilmiş bir dişiliğin simgesidir. Bu fikir onda başlangıçta ihtilaçlı, neredeyse çılgınca bir biçimde ortaya çıkmış, daha sonra, fantezi analizinin, mitlerin, antropolojik ve anatomo-fizyolojik verilerin incelenme kavşağında, rasyonalitenin yollarını ödünç almıştır. "Hipofiz gözü" adına kaynaklık eden bu sonuncu boyuttan başlayalım. Omuriliğin bitiminde, kafatasının tepesinde yer alan, embriyon halindeki bir gözün karakteristik özelliklerini taşıyan bir bezdir söz konusu edilen. Bilim adamları bu beze cinselliği düzenleyici bir işlev atfetmişlerdir ve bu işlev günümüzde doğrulanmıştır (Descartes bile ruhun orada bulunduğunu belirtiyordu); ama burada asıl önem taşıyan şey bu yan değildir. Georges Bataille hayalî boyut üzerinde fazlasıyla durur ve *tepe gözü* "tamamen psikolojik bir nosyon" olarak açıkça kabul eder.[17]

Kafatasından çıkan bu gözün imgeleri üzerinde duracak değiliz. Bunun bilinçdışı bir dürtüyle, müstehcenlik ile iğrenç bir hayâ duygusunu, körleşmeyi, ama aynı zamanda da kızışmayı, erkeklik kabarmasını ve eşzamanlı olarak da deliksel yarığı bir araya getirdiğini, böylece tiksinti verici ve korkutucu *siyah karşı-güneş* görünümü içinde belirginleştiğini belirtmemiz ye-

16 Georges Bataille, "Dossier de l'œil pinéal", *Œil complètes*, c. II, 1970, Paris, Gallimard, s. 38.

17 Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*'de, uğursuz bir biyografik menşei olan göz fantazmasının yazarın ve yazılarının psikanalitik tedavisinde nasıl işlediğini gözler önüne serdi. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1970, s. 137-141.

terli olur. Bir anlamda tamamlanmadan kalmış olan, ama yine de korkunç biçimde etkili olan bu varsayımsal gözün ortaya çıkışı, Georges Bataille'a göre, hayvan insanın kesin olarak dikeylik kazandığı, doğrulduğu andır. İnsan bir ağaç gibi doğrulurken kendini oluşturan bu göz esas olarak dikleşebilir özelliktedir, dolayısıyla erildir (kimi zaman Bataille "göz ağacı" da der); bu gözün arzu nesnesi güneştir, çünkü, yatay bakışla ilgili gözün tersine, bu göz zaten kör olduğundan, göğün ateşinden çekinmez. Daha doğrusu, imgesel görüş gücünün temelinde bu körlük yatar.

Kafatasının bu edepsizce görsel ereksiyonundaki meydan okuma boyutu buradan kaynaklanır. Dikeyleşme, tüm zihinsel faaliyetin toprağa karşıt bölgelere, yani başın üzerine doğru itilmesine yol açtı; böylelikle bu göz, tam aydınlık güneşin karşısına *olumsuz ve hayaletimsi güneşin* kibrini çıkarmış oldu. Zaten insanlık, bu gözün bağlı olduğu işlevin, yani göğün en yükseğine uçuşun ve "insan bedeninin dikleşmesinin kendi sınırını *gördüğü*" göksel ateşe uçuşunun (İkarus, Prometheus, ki o da kartaldı) gerçekleşmesini mitlerinde sürekli tekrarlayıp durdu.

Tepe göz'ün birçok motifi, İslâmî külliyatın kadına atfettiği bilinmezi görme gücü ile çakışıyor olsa da, önemli bir öğe onların aynı mantıksal kategoriye aidiyetlerini kuvvetlendirmektedir. Biz bunu, "erkeğin arzusunu uyandırmak için kendini teşhir ettiğinde" (Lisân) kadının *gösterdiği şeyler*'i belirten *tabarruj* kavramında bulmaktayız. Bu terim *baraja*'dan gelir; *baraja*, "kule dikmek", "belirgin ve yüksek kılmak" anlamına gelir. "Göz çukuru", "kaşlar arasındaki mesafe", "gözün büyüklüğü", "canlı akış", "kule", "parlaklık", "güç", "açı" gbi sözcükler bu kökten türer.[18] *Gösterilen şeyler*'in dikleşme karakteri bundan daha iyi bir araya getirilip, kadının varsayılan uzağı gören dikleşmesi bundan daha iyi ifade edilebilir mi? Aynı şekilde, *baraja* "zodyak işaretleri"ni, "gezegenler"i, "yıldızlı gökyüzü"nü ve "bitkilerin çıkıntısı"nı da verir; bunlar, Georges

18 Tüm bu anlamlar *Lisân* ansiklopedisinde, "baraja" maddesinde belirtilmiştir, *a.g.e.*, c. 1, s. 184-185.

Bataille'ın sözünü ettiği göğe doğru odaklaşmayı doğrulamaktadır. Böylece örtü, kadının meydan okuduğu Tanrı ile arzusunu kışkırttığı ve dikilmiş göz takıntısı nedeniyle gücünü korkuttuğu erkek arasında dikilen kadının *görsel kötülüğü* olarak kabul edilen şey üzerine atılmış olmaktadır.

İslâmî külliyatta, Prometheus figürü ya da güneşe karşıdan bakabilen efsanevi kartal figürü -insan, gücül bir gözün dışa doğru çıkıntı yapma işlevini bu figürlere yansıtmıştır- dolayısıyla elde edilmiş mitsel özgürlüğün yakın örneklerini bulmak da mümkündür. İbni Arabî'nin kaleminden çıkma bir yazıda şu denmektedir: "*gözbebeği göz için neyse, insan da Tanrı için odur.*"[19] Arapça'da gözbebeğinin kelime anlamının "gözün içindeki insan" (*insân al-'ayn*) olmasından destek alan İbni Arabî'ye göre insan Tanrı'nın görme organı, onun görücü özüdür. İnsan yalnızca Tanrı'yı görmekle kalmaz, o, aynı zamanda, Tanrı'nın dünya üzerindeki bakışıdır. Böylece insan, arzusu ve *gücül göz* takıntısı sayesinde kendini -sonunda her şeyi gören mutlağın girizgâhı yapmaya kadar varır! Ama insan gözünü bu mertebeye çıkaran tek mistik İbni Arabî değildir; başka örnekler de verilebilir. Tanrı'ya seslenen Hallac bunlardandır: "*Senin beni gördüğün göz, benim seni gördüğüm gözdür.*" Kadının bu yüksek mertebe için niçin bir tehdit oluşturduğu da, bu sistemin terimleriyle anlaşılmaktadır. Kadın erkeği Tanrı'sından vazgeçiriyorsa, gözbebeğini gözünden ayırmayı da başarır! Dolayısıyla mutlak körleşmeyi gerçekleştirir.

Kadına başının üzerinde bir göz atfeden arkaik inancın menşei, anneyle içiçe geçmenin ve onun büyüleyen ve her şeyi gören gözünü içine almanın damgasını taşıyan çocuk belleği olabilir. Burada kadın, Tanrı'nın bakış açısı olarak aşkın [*transcendante*] kökenin yüksekliğini mutlak erkiyle tehdit eden kaynağın (dölyatağı ya da kadın cinsel organı) izini taşıyan ilkel bir

19 İbn Arabî, *Les Gemmes de la sagesse* (fuçûs al-hikam), "La Sagesse des prophètes" başlığı altında Fransızca tercümesi T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1974, s. 27.

göz özelliğini korur. Yukarda sözü geçen liseli kıza, İslâmî türbanı "Tanrı karşısındaki edep"ten dolayı taşıdığını söyleten şey, *hakikatin tanrısal gözü* karşısında bilinçsiz meydan okuma ve kibir varsayımıdır. Aziz Pavlus'un kadının "meleklerin hakkı için" başını örtmesi gerektiğini buyurmasının nedeni de budur. Sanki kadın başı açıkken aşağıymış ya da aşağıya doğru bir çekim noktası oluşturuyormuş gibi, bu edim onu yükseltir.

Kadının göstermesi

İslâmî gelenekte, meleklerin konumunu en yakından görünmemize imkân veren bir sahne vardır.[20] Burada İslâm'ın kurucu anlatısında örtünme ilk kez görülür. Muhammed'in tüm biyografi yazarlarının aktardığı bu bölüm, vahyin başlamasından önceye, müstakbel peygamberin aklından kuşkuya düştüğü ve bunu eşine açtığı, o ürkütücü alâmetler dönemine aittir:

> "O yıl, Muhammed, dağdan ayrılarak Hatice'nin yanına gelir ve ona der: Ey Hatice, delirmekten korkuyorum. 'Niçin?' diye sorar Hatice. 'Çünkü,' der Muhammed, 'kendimde cinlilerin işaretlerini fark ediyorum: sokakta yürürken, her taştan ve her tepeden sesler çıktığını işitiyorum; ve, geceleyin, rüyamda kocaman bir varlık görünüyor, başı göğe, ayakları yere değen bir varlık; ben onu tanımıyorum, o ise beni yakalamak için üzerime geliyor. [...] Hatice ona der: Bu tür bir şey gördüğünde beni uyar. [...] Bir gün, Hatice'yle birlikte evinde bulunan Muhammed der: Ey Hatice, o varlık bana görünüyor, görüyorum onu. Hatice Muhammed'e yaklaşır, oturur, onu göğsüne yaslar ve der: 'Hâlâ görüyor musun?' 'Evet,' der Muhammed. Bunun üzerine Hatice başını ve saçlarını açar ve der: 'Şimdi görüyor musun?' 'Hayır,' der Muhammed. Hatice der: 'Rahat ol, şeytan değil, melek o.'"[21]

---

20 Bu sahneyi ilk kez *La Nuit brisé*'de (Paris, Ramsay, 1989) andım. Önemi dikkate alındığında, burada onu yeni açıklamalarla birlikte tekrar ele alıyorum.

21 Tabarî, *Muhamad sceau des prophètes*, Paris, sindbad, s. 65-66. Bu sahnenin çok sayıda versiyonu vardır, ama hepsi de bu yapıyı korur.

Bu sahnenin tarihsel gerçekliğinin pek önem taşımadığı açıktır. Önemli olan, büyük anlatı içinde *kadının gösterme* rolüne işaret etmek onu, görünür ve inandırıcı kılmak için kökensel sahnelerin dilini kullanmasıdır. Nedir ortaya konulan şey? İlk olarak, İslâm'da hakikatin hikâyesinin bir kadının çarşafını açmasıyla başladığıdır. Başlangıçta meleğin edep duygularını incitmek de var. Bu iki önerme, tek bir parçanın, yüce bakışı tehdit eden kadın bedenini gizleyen teolojik kumaş parçasının ön ve arka yüzüdür. Burada her şey nihai edime ve kadın kendini gösterdiğinde meleğin gizlendiği önermesine dayanmaktadır. Çünkü çarşaf açıldığında peygamberin görme alanından çıkan melek, bir melek olarak Hatice'nin çarşafsız haline bakamadığı varsayıldığı için ortadan kaybolur, eğer bir iblis olsaydı, Hatice onu caydıramazdı, çünkü Hatice'nin gösterdiği şeyle şeytanî olan şeyin aynı doğada olduğu varsayılmıştır. Bu melek, Kuran'ın gerçek sözünü aktaran melek (Başmelek Cebrail) olduğundan, kadının göstermesinin hakikatin gösterimi olduğu ve eşzamanlı olarak, aynı edim içinde bu hakikate suikast olduğu da ortaya çıkar. Kaçan melek, kadının çarşafını çıkarmasıyla gizlenen hakikattir, ama hakikatin bu gizlenmesi hakikatin doğrulanmasıdır.

İkinci olarak, kadının durumu, kökensel olarak, inancın temeli olan bir "*görmeme*" koşuluna bağlı gibidir. Kadın, görmediği şeye inanırken, erkek gördüğüne inanmaz. Dolayısıyla, erkeğin inanmak için kadının dolayımından geçmesi gerekmektedir. Bundan böyle *gösterme sahnesi* olarak adlandıracağımız şey (İslâmî gelenekte bu sahnenin adı yoktur), kaçınılmaz olarak şu sonuca götürür: Erkek, Tanrı'ya inanmak için bir kadındaki inançtan geçmek zorundadır, kadın ise kurucunun bile bilgisini hem önceleyen hem de aşan hakikate dair bir bilgiye sahiptir. Kadın bu hakikate karşı suikasttan ve erkek-peygamberin görme aşkınlığı bakımından bir eksikliğinden yola çıkarak bu hakikati doğrular. Demek ki kadın, Öteki'nin hakikatini kanıtlamayı sağlayan bir *olumsuzluğa* sahip gözükmektedir. Hakikati, kendi olumsuzlanmasından ayıran şey örtünmedir.

Gördüğü şey karşısında korkuya kapılan, kendisine musallat olan şeyin doğasını değerlendirebilecek durumda olmayan erkeğin karşısına Hatice, meçhulü kovan edimsel bir yorum çıkarır. Hatice'nin peçesini açması, erkeğin kararsız öznelliğine bir kararı dahil eden bir harekettir. Kadın ona, tek başına anlayabilecek durumda olmadığı Öteki'nin kesinliğini verir. Öteki, erkeğin içindedir ama onu tanımaz. Kadın açılmasaydı, yani çarşaf olmasaydı, erkek *kararsız* kalmış olacaktı, Tanrı'dan kuşku duyarak yaşayacaktı. Kadın erkeğe kesin kararını verdiği yargıyı bağışlar. Erkek, taşıyıcısı olduğu hakikaten habersizdir (hadım olma). Bu sahnenin barındırdığı önermeler, uç noktalarına vardırıldığında böyledir. Teoloji, kadının 'örtünme-açılma'sına kurtarıcı bir statü atfeder, erkek için tanrısalla *özdeşleşme* imkânıdır bu; sanki erkek zihnini kurcalayan farklılığı kadın bedeninin farklılığı sayesinde kavrayabilmektedir.

Ama erkeğin, Öteki'nin gerçekliğine/inancına kadın aracılığıyla erişiyor olmasındaki teolojik yapı, erkeğin narsisizminin kadınınkinden daha sorunsallı olduğu anlamına gelmez mi? Çünkü kadın, erkeğin gözü kapalı dokunduğu Öteki'nin hakikatini önceden *biliyorsa* erkeğin kendindeki anlamı, işareti *tanıyabilmesi* için kadının işleminden geçmesi ve böylece Öteki'nin inancını, gerçekliğini sağlaması gerekmektedir. Kadının örtünmesi, erkeğin narsistçe *aptallığına* karşı bir tedbir olacaktır.

İslâmî tarihyazımına göre Hatice, peygambere ilk inanandır. Demek ki ilk Müslüman bir kadın olur. Hakikat meleğini kovalayan kadın, ilk inanandır. Onun sayesinde erkek, kendi Tanrısını olumlar. Bu bölümün ardından, Muhammed'in Hatice'ye, "*Melek size selamını iletiyor,*" dediğinin belirtilmesi de kuşkusuz bu nedenledir. Ama buradaki konum değişikliğini fark etmemek mümkün mü? Erkeğin inanmasını sağlayan kadın, erkeğe inanan kadın oluyor. Demek ki kadın karşı-kökendir ve kökendeki ilk *iman*'ın kaynağıdır.

Örtülü, örtüsüz, yeniden örtülü; işte, teolojinin kadını işlemesinin üç safhası bunlardır. Başlangıçta örtülü, kökensel hakikatin gösterilmesi için örtüsüz, daha sonra, kökenin bu hakikati-

ne inanç emri dolayısıyla yeniden örtünmüş; çünkü kurumlaşmış hakikat, içinden geçtiği *yokluğu* örtmeyi yürekten ister.

Tersine dönüş

İslâm'da örtünme yasağının yığınsal olarak dayatılmasına adım adım götürecek yol aslında budur. Kendi aklından kuşku duyan erkekten teolojik aklı kurumlaştıran erkek aklına geçişte vahiy inanılmaz biçimde kuşku verici bir güvensizliğe dönüştürüldü. Hakikatin kanıtlanışının temelinde yatan kadına inanma, tehlikeli bir dalavere halini alınca, kadın da "*aklı ve dini eksik*" (*Hadis*) "*aldatmacılığı muazzam*" (Kuran 12, 28) bir tür varlığa dönüştürüldü. Kuşkusuz, sahne böyle bir inanç değişikliğini zaten içinde barındırıyordu, gösterme bir açılmayla (çarşafın açılması) sağlanmıştı ve meleğin kimliği meleği kaçırarak doğrulanmıştı. Ama bu sistemde cadı yakmaya niçin ihtiyaç duyulmadığı da böylece görülmektedir -İslâm tarihinde cadı yakma yoktur-, çünkü teolojinin kadına atfettiği yalan ve tersine döndürme yeteneği, Öteki'nin hakikatine bağlı kalacaktır, bunları gizemin içinde karşı karşıya tutan örtünme aracılığıyla bu hakikate tutunurlar. Kadının örtünmesi onun yakılmasını önler mi? İslâmcıların kadınların örtünmesinden yana bugünkü kampanyalarındaki sloganlardan biri "*ya çarşaf ya cehennem*" değil midir?

Muhammed'deki değişimin derinde yatan nedenlerini burada ayrıntılı olarak inceleyecek değiliz. Elbette şunu belirtmeli ki, Hatice'nin ölümünden sonra, ellisine doğru, *kadınları, güzel kokuyu ve duayı* (Hadis) severek poligam olacaktır. (Erkeğe inanan) kadına inanmak ve kadınları sevmek; Muhammed'in geçirdiği dönüşümün tüm kapsamı bu iki önerme arasında kayıtlıdır. Kısaca, bu önermelerin peygamberin libidinal ve politik düzeninde bir dönüşüme denk düştüklerini söyleyebiliriz. Bu konuya tekrar döneceğiz.[22]

Teolojik yasak tiyatrosu, örtü (perde) indiğinde başlar. Birkaç çarkını keşfedebildiğimiz karmaşık düzen, çoğu zaman

22 Bkz. sonraki altbölüm: "Binbir Gece Masalları'nın Sözü".

bedenlerin, yaşam ve ölümlerinin karanlık dramlarından alınma güçlü yorumlarla desteklenir. İslâm örneğinde senaryo bilinmektedir; kadının anlaşılmaz kılındığı ya da üzerinin çizildiği bölümler öyle ön plandadır ki, kadınların tanrısallıklarının insanlıkları olduğu; güçlerini insanî, fazlasıyla insanî dramlar içindeki köklerinden aldıkları görülmez.

Bunlar, İslâmî site'nin kuruluş dönemi olan, insan Muhammed'in yaşamının son on beş yılındaki arzu sorunlarına noktası noktasına denk düşer. Bu basit görünse de her koşulda doğrulanabilir. İnsan-peygamberin bir arzu çatışmasıyla karşılaştığı ya da kendini bir haz açmazında bulduğu her seferinde Tanrı, Kuran'da yasa değeri taşıyan bir çözüm bulur. İlk perde Ayşe olayıdır. Muhammed'in gözde karısı Ayşe, bir sefer sırasında kervandan ayrılır, Safvan denen birini de peşine katarak, çölde tüm gece boyunca kayıp bir gerdanlığı aramaya gider. Ayşe zinayla suçlanır, çünkü Safvan yakışıklı bir adamdır ve aralarında geçmişte bir ilişki olduğu tanıklar tarafından söylenmiştir.[23] Peygamber sıkıntı veren bir kuşkuyu aylarca içinde taşır... ama Ayşe'yi sevmektedir. Ayşe'yi aklayan ve peygamberi de kuşkudan kurtaran ayetler indiğinde ("Işık" denen sure), teolojik perde kimsenin gözünün yaşına bakmadan inmeye başlamıştır. Bu durumda örtünün, kadının bedeni üzerine atılmış kumaş parçası olmakla kalmadığı, gören töz olan arzu öznesi ile Site'nin politik kuruluşu arasında titizlikle hazırlanmış bir düzenin örgütleyici eli de olduğu açıktır. Örtünme, kişiler arasındaki ilişkiler, mekân ve zaman içinde hazzın bedenini güçlü bir şekilde yapılandıracak sistem olarak ortaya çıkar. Ayşe olayı vesilesiyle, yine bu "Işık" suresinde, özel olan ile kamusal olan sınırlandırılacaktır; abdest almak için soyunmayı gerekli kılan üç namaz sırasında (sabah, öğle, akşam) eve girişler izne tâbi olacaktır; kadınların "*süslerini dışarıya*" gösterebilecekleri kişiler akrabalık bağlarına göre katı biçimde belirtilecektir. Temel yasak ilkesi ortaya çıkmaya başlar: *Örtünme bir yasak olarak, ensest yasağına denk düşmektedir.*

23 İbn Hichâm, *a.g.e.*, c. 3, s. 309-316; ve Tabarî, *Mohamed sceau des prophètes*, *a.g.e.*, s. 237-242.

İlk Müslüman topluluğunda skandala yol açan ikinci olayla birlikte bu durum açıklık kazanır. Bir gün, evlatlık oğlu Zeyd'in evine izinsiz ve uyarısız giren peygamber,[24] Zeyd'in eşini hafif giysiler içerisinde bulur. Çok güzel olduğu söylenen bu kadının görünümü kafasını karıştırır ve hiç aklından çıkmaz. Peygamberin arzusunu ve Tanrı'nın niyetini sezen Zeyd karısını boşar, kadın da, arzusundan duyduğu korku ve sıkıntı içinde yaşayan peygamberi hemen çağırır: Ya şimdi ne olacaktır? Bunun üzerine Tanrı yalnızca evlenmelerine izin vermekle kalmaz, meleklere bu evliliği kutlatır da. Karışıklığı önlemek ve yasal olarak kabul görmek için bu kadarı yeterlidir. İslâm'da tanrısal kutlamaya dair bu tek örnek, yine de peygamberin son evliliği olacaktır. (Ahzab suresi 33 / 37) ona ötekinin karısını bağışlarken, aynı anda da başka kadınlar almasını yasaklar: "Senin başka karılar alman [...] onların güzelliklerinden gözlerin kamaşsa bile helal değildir." (Ahzab suresi 33 / 52). Aynı zamanda, İslâm-öncesi gelenek olan evlat edinme de yasaklanır. Zeyd, Muhammed'in oğlu değildir: "Muhammed sizin erkeklerinizin hiçbirinin babası değildir" (Ahzab suresi 33 / 40). Bu soykütüksel manevra sayesinde peygambere yöneltilebilecek her türlü ensest suçlamasını uzaklaştıran yasa, bunun üzerine, riskin kökenine saldırır ve çarşaf zorunluluğunu genelleştirir: "Ey peygamber, karılarına, kızlarına ve müminlerin karılarına de ki, üzerlerine çarşaf sarınsınlar. Bu onların kabul görmelerinin ve asla hakarete uğramamalarının en basit yolu olacaktır" (Ahzab suresi 33 / 59). Kuran'dan alınma şu iki bölüm, yapı olarak çarşafın tüm hedefini, kozunu özetlemektedir: "*Güzelliklerinden gözlerin kamaşsa bile*" ve "*üzerlerine çarşaf sarınsınlar*". Kadınlar erkekleri, ensest yasağını ihlâl ettirecek kadar etkilediklerinden, örtünme mecburiyeti kendi gerekçesini, insan arzusundaki aşırılığın toplumsal düzeni maruz bıraktığı çok ciddi tehditte bulur. Bu ifadeyle, kuşkusuz, kadın ile birlikte güzelliği ya da gösterdikleri de suçlanmaktadır; ama bir anlamda kendi odağına hâkim olamayan

24 Tabarî, *a.g.e.*, s. 221-223.

erkek-gözbebeğinin pasif konumuna da işaret etmektedir. Kendisini bastıramayan erkek, "*kadınları bastırır.*" Demek ki erkek, kadın karşısında kendi bakışını "diyaframlayacak" yetenekte değildir. Kontrol edilemeyen görsel bir delik gibi olan erkek, dişilerin gösterdiklerinin istilasına uğrar, gösterilen şeyler onu ele geçirir ve onu kendi yasasını unutturacak kadar etkiler. Teolojik tasarım, kadının bilinmeyeni görme gücünün esiri olmaktan kurtulamayan erkeğin kökensel güçsüzlüğünü örtbas etme zorunluluğuna bağlıdır.

Örtülü, örtüsüz, yeniden örtülü; yukarda belirtilen bu üç safha, erkeğin bakışının aşırı alımlayıcı olduğu yerde teolojik aklı oluşturan hareketlerdir. Ama bu hareketler, cennetten kovulan İnsanların düştükleri dünyanın gecesinin de hareketleri değil midir?

İslâm'ın buna getirdiği versiyonu özetleyelim: Başlangıçta ışıktan bir örtü Adem ile Havva'nın kendi cinsel organlarını görmelerini engelliyordu; Tanrı'nın emrini ihlâl edip yasak meyveyi yediklerinde, ışıktan örtü kalkar ve kendi çıplaklıklarını keşfederler; o zaman, çıplaklığı gizlemek için giysi giymeleri gerekir (A'raf suresi). Üç hareket -örtme, açılma, tekrar örtünme- demek ki teolojik tasarımın üç zamanına denk düşer: Kör edici ışık, gösteren karanlık, görünen nesneyi kör eden set.

Teolojik aklın terimlerini izlersek, erkekler ve kadınlar, cennetten kovulmalarının ardından, dünyanın gecesinde eşitlik içinde olurlar. Cennetten kovulmalarıyla bağıntılı görsel bulanıklıkları aynıydı ve onları kendi cinsel organlarının dayanılmaz seyrine benzer biçimde maruz bırakıyordu. Demek ki erkeklerin, kadınlara hayranlıktan kurtulmak için ilave bir örtüye başvurmalarını gerektirecek kadar önemli ve bu eşitliği bozacak türde başka bir şey olmuştur. Olup biten neydi?

Bu soruya cevabı, bazı anlatılarda aktarıldığı şekliyle Havva ile Adem arasındaki ilk diyalog sahnesinin verdiği söylenebilir: Adem gözlerini açtığında, kendi yattığı yatağın üzerinde Havva'yı gördü; Kuran'da dendiği gibi: "Biz dedik ki: Ey Adem, sen ve eşin, cennette mekân eyle." Adem Havva'ya baktığında şaşırdı ve ona dedi: Sen kimsin? Havva cevap verdi: Ben senin

karınım; yüreğin huzur bulsun diye Tanrı beni senden ve senin için yarattı. Melekler Adem'e dediler: Bu nasıl bir şey, adı ne ve niçin onu yarattı? Adem cevap verdi: Havva o."[25]

Bu anlatıda çarpıcı olan şey, Adem'in gözlerini açtığında Havva'yı *tanımaması*; ama Tanrı Adem'e tüm adları öğretmiş olduğundan adının Havva olduğunu biliyordu. Adem'in bilgisi demek ki adsal düzeydedir ve başkalık olarak dişilikle ilgili değildir. Buna karşılık, adların bilgisine sahip olmayan Havva, ötekinin kim olduğunu *bilir* ve onun sorusuna kimlik terimleriyle değil, bağ ve arzu terimleriyle cevap verir:[26] "[...]Ben senin karınım; yüreğin huzur bulsun diye Tanrı beni senden ve senin için yarattı." Anlatıda ifade edilen şey, sanki erkeğin, cins olarak kendinden kaynaklanan (çünkü Havva Adem'den yaratıldı) soyun başkalığını kökensel olarak bilmediği ve kadının kimliği üzerine doğrudan ve kızgın sorunun ise cevapsız kaldığıdır.

Teolojik söylem, kadın karşısında erkeğin kafa karışıklığını, kadının görme gücü karşısındaki kafa karışıklığını, kendi varlığının kimliği karşısındaki kökensel kafa karışıklığından önce gelen kadının başkalık üzerine bilgisi karşısındaki kafa karışıklığını sürekli sahnelemektedir.[27] Tüm bu kafa karışıklıkları ve bunlara bağlı olan düzensizlikler, kadının hakikatle ilişkisi etrafında billurlaşır; çünkü kadın, hakikat sınavı olarak, hakikat ve hakikate suikasttır, hakikatin doğrulanması ve aynı anda da kaçışıdır. Kendi özü olmayan kadın, çünkü onun özü, öz ile öz-olmayan arasında ayrım gözetebilme gücüdür. Tuzağın, umarsız bir çözüme örtünmeye yönelen teolojik elin üzerine kapandığı yerin işte burası olduğunu düşünebiliriz. Peki ya erkeklerin

25 Tarikh at-Tabarî, *a.g.e.*, s. 127. Fransızca, Tabarî, *a.g.e.*, c. 1, s. 78-79.

26 Zhor Benşemsi ve Okba Natahi'nin doğru olarak vurguladıkları gibi: "Le Féminin et la question du savoir dans la civilisation arabo-islamique", *Psychanalystes*, no 40, 1991, s. 73.

27 Bu kafa karışıklığının tek görüldüğü yer teolojik söylem değildir, felsefi söylemin, örneğin, Jacques Derrida'nın (*Éperons, les styles de Nietzsche*, Paris, Champs-Flammarion, 1978) gösterdiği gibi Nietzsche'nin söyleminin durumu da budur. "Kara kıta" üzerine ünlü deyişiyle Freud'da görüldüğü gibi, psikanalitik söylem de bunun dışında kalmamaktadır. "Sur la sexualité féminine" (1931), *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969. "La Féminité", *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

hayranlığının nedeni burada, özün bu geri çekilmesinde, kadındaki hakikatte tam anlamıyla karar verilemez gibi görünende yatıyorsa? Ya da erkeklerin arzularının uç noktası, hakikat ile hakikat-olmayanın ilişkiye girdiği bu yere sahip olma, kavuşma isteği ise? Bu durumda *Hakikati* istemek bir tür ensest olarak ortaya çıkar, çünkü onu bütünüyle istemek, hakikatin özü gereği içerdiği hakikat-olmayana duyulan isteği de zorunlu olarak kapsar.[28] Bu durumda teolojik tasarım erkekleri bu hayranlıktan kurtarmaya, gözbebekleri büyümüş, görünmezin içinde tanrının sarmaladığı, görünürün içinde kadınların büyülediği bu erkekler için aracılık etmeye talip olur; erkeklere selamete erdirici bir görev bahşeder: Hakikat *görevi* ya da kadının örtünmesi.

Güncele geri dönüş

Böylece örtünme olayı başka bir bakış açısıyla görünür. Sorun artık im terimleriyle değil, bu imlerin göndermede bulunduğu *yasak* terimleriyle ortaya konmaktadır. Yasak, men edici bir yasaklamaya indirgenemez, köklerini en karanlık dürtülere daldırarak, yüzeyde hazzı yasallık içinde buyuran bir haz yasallığı kurmak isteyen bir hakikat düzeneğinden kaynaklanır. Genç kızlar kendilerini Tanrı'nın müdahalesinden arınmış bir siyasetin fethettiği bir mekân içinde buldukları ve teolojik buyruklara yeniden can verdikleri andan itibaren biz de bunları destekleyen iki yasak ve iki inanç arasındaki bir çatışmanın karşısında bulduk kendimizi: Bunlar kadının ve hakikatin belli bir durumunda gerekli olan inançlardır. Bu inançları burada "*Tanrı karşısında edebini*" savunan kız ile bunun karşısına "*Fransa'nın yüzü*"nü, en azından Fransa'nın insan hakları inancına bağlı olan belli bir yüzünü çıkaran bakan temsil etmektedir. Kız, kadının *göstermesine** / *kanıtına* inanmaktadır.

---

28 Martin Heidegger, "De l'essence de la vérité" (1954), Fransızca tercüme A. de Waelhens ve W. Biemel, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.

(*) Yazar burada Fransızca *démonstration* sözcüğünün *dé* (olumsuzlayıcı ek) ve *monstre* (aykırı yaratık, canavar)'dan oluşuyor olmasını dikkate alıyor, ima ediyor.

Bunun anlamı, kızın sisteminin bilinç altında kadının *dikleşir görsel güce ve gizemli bilgiye sahip canavar* olarak temsil edilmesidir. Antik uygarlıkların imgeleminde dişi sfenks figürü olarak rastladığımız şey budur; örneğin Odipus miti bunu sahneler. Arap-Islâm kültürü, daima eril kahramanın inisiyasyon yolu üzerinde duran, gizemli ve tehlikeli dişi sfenkslerle doludur.[29] Gördüğümüz gibi, teolojik çözüm, kadına çarşaf giyme yasağını, hakikatin kökensel bakış açısına meydan okuyan başını (geleneğe göre, saçlarını) göstermesine yönelik yasak olarak dayatmaktan ibarettir. Bakan ise, göster-me-menin gösterme (gösteriş amaçlı im olarak çarşaf) ve yasak olduğuna inanmaktadır. *Böylelikle bakan, kızın yasağını yasaklamaktadır.* İmler üzerine tartışma bu edimi gözardı etmektedir. Örtü, imler arasında bir im yapıldığında, dinsel semiyoloji perdesi ardına gizlenmiş olmaktadır; böylece *ötekinin yasağının yasaklanması* korkunç sorusuyla yüzleşmekten kaçınmış olunmaktadır.

Bakan, öteki kadının yasağını yasaklarken, kendi inancında kadının durumu tam olarak nedir? Kadın, kendi imlerini göstermeye hakkı olan bir canavar mıdır? Yoksa, artık hiçbir çarşaf yasağını hak etmeyen mutlak anlamda aykırı yaratık/canavarlıktan çıkmış bir varlık mıdır? Bu inanca göre kadın nedir? Gönderme yapılan külliyata, yani insan hakları metnine geri dönmek gerekir. Bu hakların metinselliğinin, aynı adlı bildirgeden daha yaygın olduğunu biliyoruz. Ama ilkeler bildirgede dile getirilmiştir ve bu noktada, kadının bir İnsan olduğu, *anthropos* olarak ya da türün tipi-tekilliği olarak İnsan olduğu açıktır. Cinsel farklılık bu metinselliğin temel özelliği değildir ve ayrıca özellikle bu metinselliğin ortadan kaldırmak istediği ayrımcılıklardan biridir. Burada önem taşıyan şey, diğer türlerden farklılık taşıyan insanlıktır. Bu haklarda belirtilen insan, ilke olarak, erkeği ya da kadını değil, *onların özdeşliğinin ve farklılığının tekil kimliğini* belirtir. Bu düzeyde, kökensel cinsiyetin ayrımı geçerli değildir; bunun anlamı, temel olarak, bu referans evreninde ha-

29 Krş. "Anne Hayaleti" üzerine altıbölüm.

kikat sorununun cinsiyet farklılığına bağlı olmadığıdır. İlke olarak bu sistem, cinsel farklılık hakikatinin, dinsel hakikat gibi, özel ve öznel bir şey olmasını istemektedir.

Örtünme gösterisinin niçin paniğe yol açan bir sorun olduğu şimdi anlaşılmaktadır. Başörtülü kızlar yalnızca dinsel imleri giyinmiş olarak değil, diğer bir sistemle savaş halinde olan bir sistem için en yüksek peyi ortaya sürenler olarak görülmektedir: Hakikat-olmayan kipinde bile olsa, hakikat üretme yeteneğini ortaya sürmektedirler. Modernist Batı'nın ve geleneksel İslâm'ın her yerde savaş halinde olan mitleri, böylece, açık artırmaya yönelmiş olurlar. Bu savaş, hâlâ unutamadığımız Haçlı Seferleri gibi aynı hakikatin iki inancı arasındaki antik çatışma değil; kesişmeyen iki hakikat arasındaki savaştır. Rüşdi olayıyla birlikte, hakikat savaşı *kurgu* dolayımıyla, kökenin metinsel alanı içinde cereyan etmişken, başörtüsü ile birlikte *kadın* etrafındaki yasağın tüm düzeneği sarsılmıştır. Günümüz dünyasında inancın ve kimliğin en önemli çatışma kozlarının *kurgu* ile *kadın* olması tesadüf değildir. Çünkü, her ikisiyle birlikte tartışma konusu edilen şey, bir sistemin, bir kişinin ya da bir topluluğun öz sınırlarını belirleyen *bedenin hakikati ve hakikatin bedeni*'dir. Dolayısıyla, dünyadaki ilişkileri, dünyalar arasındaki ilişkileri düşünmek için en önemli hayati motif söz konusudur. Ötekinin yasağını yasaklama sorunu işte böyledir.

Dipsiz sorun. Ötekini kendine ve başkasına öteki olarak başkalaştıran yasak olmaksızın öteki olmaz. Onun yasağını yasaklamak, onu öteki olarak yasaklamaktır. Bu bakış açısıyla, *kurum-suz-laştırma*'nın, insanı imha etme biçimlerinden biri olduğuna kuşku yoktur. Dünyanın bugünkü akışı içinde, bu imha tarzının yayılmasının sayısız işareti vardır. Her yerde ortaya çıkan kimlik hareketleri bunun en kitlesel semptomudur, yasak sorunu karşısında genelleşmiş küresel bir sıkıntının -bu sıkıntıyı geleneklerin gevşemesi gibi ahlakçı anlamlarda anlamamak koşuluyla- sinyalidir.

Bu sıkıntı hepimizin hukukun evrenselliğinin tüm insanlığa benimsetildiği ve dünya ölçeğinde bir yasa koyucunun kurumlaştığı bir uzun vadenin karşısındaymışız gibi olmamızdan

ileri gelmektedir. Bu projenin Batı'da oluşumunun, evrensel bir yasak ve yasakların evrenselliği topluluğuna göre düzenlenmiş bir insanlık fikri etrafında dolaşıp dönen çeşitli versiyonlarının ayrıntılarına burada girecek değiliz. Bu proje günümüzde askerî, ekonomik, politik, bilimsel, insanî söylemlerde mevcuttur ve gündelik hayatta geçerlidir.

Taşıdıkları ya da yol açtıkları korku ve ümitle birlikte bu söylemleri niteleyen şey, hukukun burada teknik olarak ve yasağınsa düzen olarak düşünülmesidir. Dolayısıyla bu düşünce, temel sorun olan yasağı es geçerek, bir hakikat düzeneğinin desteklediği (ima ettiği) müdahale sözü üzerinde temellenir.[30] Tüm insanlık için arabuluculuk edecek evrensel söz ne olabilir? Hangi dilde telaffuz edilebilir, yerler arasındaki hangi yerden yola çıkarak dile getirilebilir? Evrensel yasak [*interdit*], insan topluluklarının tüm *araları* / *yasa(k)ları* [*inters*] arasında ARA bir konum, mutlak bir dişiliğin temsil ettiği, hiçbir kimliği olmayan bir Kadın-dünya varsayar ve herkes için hakikat ile hakikat-olmayan arasında farklılıktan muaf olmak amacıyla tüm kimlikleri bozar; dili, tüm diller içinde anadil olan insanlığa iş işten geçtikten sonra bulunmuş bir anne!

Dolayısıyla ötekini yasaklamanın ürettiği kölelik ya da adaletsizlikle mücadele etme nedeni var olsa da, kendi yasaklamasını cezalandıran yasağı arada *açıklamak* için *yer* yoktur. Evrensel *müdahil* yoktur, çünkü dilin efendisi yoktur. Yalnızca müdahale edici sözler vardır. Ama modern Batı'nın özdeşleştirici miti, yasakların yasaklanması fikrini üretme, dolayısıyla farklılıkların farklılığı haline gelme, sonuç olarak türün mutlak dişiliğinde bir araya gelme fikrine sabitlenmiştir. Batı'nın savunduğu özgürlük, radikal hedefi içinde, bu özgürlükle uyum içindeki hakikatin kendi özdeşliklerine -*kadın*'a- varacakları bu yazgıya doğru yürüyüştür.

Claude Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Tropikler*'inin son sayfaları, Batı'nın bu konudaki özdeşleştirici *mitem*'lerinin en berrak ifadesini oluşturur kuşkusuz:

---

30 Pierre Legendre'ın *Les enfants du texte*, a.g.e.'de vurguladığı gibi.

"Bugün, Hint'i İslâm üzerinden seyrediyorum; ama Muhammed'den önceki, Buda'nın Hint'ini. Muhammed ise, ki bana göre Avrupalı'dır ve Avrupalı olduğu için de, birbirine çok yakın düşünce ve doktrinlerimiz arasında, birbirine kavuşmaya yazgılı olan Doğu'nun ve Batı'nın ellerini birbirinden ayıran inatçı biri gibi doğrulmaktadır. [...]

Batı, kendi parçalanmasının kaynaklarına uzanmakla uğraşıyor: Budizm ile Hıristiyanlık arasına giren İslâm bizi Müslümanlaştırırken, Batı ise -eğer İslâm olmamış olsaydı- bizi daha fazla Hıristiyanlaştıracak, hem de bizim Hıristiyanlığın berisine uzanmamızdan daha Hıristiyan bir yönde bunu yapacak olan Budizmle yavaş bir etkileşime kendini bırakmaktansa Haçlılarıyla İslâm'a karşı durmaya, dolayısıyla ona benzemeye bıraktı kendini. Batı, kadın kalma şansını o zaman yitirdi."[31]

Demek ki Batı, kaderi olan kadınla özdeşleşmenin gerçekleşmesini engelleyen *müdahil*'e İslâm aracılığıyla rastladı. Mitleştirici mitolojinin çığırtı iç paralayıcıdır; ne kendi uç Doğu'suna erişebilen, ne de kimliğin ve farklılığın özdeşlik çemberini kapayabilen bir Batı'ya ağlamaktadır o. Talihsizlik olarak, ayartma olarak, kadını kendisinden koparıp atan eril olarak öteki; Batı'nın antropolojik miti, kendi örtünmesi olarak İslâm'ı böyle yaşamaktadır. Bu durumda, Batı'nın kendi peçesini açma döneminde miyiz?

İslâm'ın aslında kendini kendi kökensel dişiliğinden koparmaya çalıştığı düşünülürse, Claude Lévi-Strauss'un sözü, buraya kadar İslâm'ın kökeninde dişilik sorunsalına ayırdığımız tüm açıklamalar ışığında bir başka belirginlik edinebilir.

31 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, s. 472-473.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Binbir Gece Masalları'nın Sözü

Demek ki İslâm ilk hakikat sınavını bir kadının dizlerinde edindi. Gösterme sahnesi kuşaklar boyunca tarihyazıcılar tarafından, ilk tarihyazıcıdan[1] başlayan bir zincire göre aktarılmış ve tekrarlandığı için: günümüzde İslâmî söylem düzeninde düşünülemeyecek bu açıklamanın şoke edici bir anlam taşımadığı bir dönemin var olduğuna inanmakta güçlük çekiyoruz. Bu denemenin en başında bahsettiğimiz ve *kurgu* biçimi altında kökeni dıştalayan kipindeki kökeni işe yaramaz kılan bu *sıkıntı*'nın semptomlarından biri kuşkusuz budur. İslâm üzerine ya da bir süredir yaygın söylenişiyle "İslâmî akıl" üzerine İnsan bilimleri alanındaki çalışmalar, köken kurgularının yararsız sayılmasına epey katkıda bulunmuştur. Bu çalışmalara göre, gösterme gibi sahneler, "edebiyatın işine yarayan", tarihin ıskartalarının kaydedilmesidir. Onlara göre akıl, gerçek kavramlar mekanizmasında, büyük teolojik yapılarda yatmaktadır; bir sistemin özü, onun katışıksız kökensel hakikati orada gizlidir.

1 Yani 7. yüzyılda İbni İshâk, *a.g.e.*

Meleğin selamından gözden düşmeye

Yine de, bu *ilk iman* ya da imanın başlangıcı sahnesi, metafiziğe aidiyetini gizlemeyen ve bir paylaşma ve iyileşme hadisesi sunarak, etkileme gücüne sahip olan aklın büyük bir sahnesi değil midir? Kurucu, yasanın sözcüsüdür, sanrılıdır, korku içindedir, sürekli olarak görünmez bir varlık tarafından ziyaret edilmekte, şeytanın kendisini ele geçirdiğinden kuşkulanmaktadır! Acı içindeki bir çocuk gibidir meleğin kanıtını getirmesi ve onu delilik kuşkusundan kurtarması için! bir kadın onu kucağında tutmaktadır! Bu sahne, İslâm'da Kuran'ın kökenine dair tasarımın, erkeğin aklı üzerindeki belirsizliği yok etmek ve bir meleğin onu harfin yörüngesine yerleştirmesine yardım etmek için bir kadın bedenine ihtiyaç duyduğunu kesin olarak göstermektedir. Meleğin Hatice'ye selamı bu anlamdadır.

Ama, kadının erkek ile melek arasında aracı -başka deyişle iki aracı arasında bir dolayım konumunda- olduğu bu an ile adım adım şeytanın yardımcısı, yani "aldatmacılığı muazzam" (Kuran, 12, 28) olacağı an arasında; çarşafını çıkararak, görünün hakikatini doğrulayacağı an ile müminlerin görüşünü kadının ayartmalarından korumak için örtünmesi gereken an arasında yani kurucunun peygamberlik bilgisinden önce gelen bir bilgiye sahip gözüktüğü an ile "aklı ve imanı eksik" (*hadis*) olacağı dönem arasında; peygamberi cinlenme korkusundan kurtardığı an ile ele geçirilmesi, sahip olunması, gözetim altında tutulması gerekecek, dolayısıyla itaatini kesin olarak örgütlemek gerekecek varlık arasında, kısacası meleğin selamı ile İslâm'da kadının gözden düşmesi arasında neler olup bitmiştir?

Görece kısa (yaklaşık yirmi yıl) ama kadının yazgısını günümüze kadar belirlemiş bir zaman diliminde olup biteni kavrayabilecek şansa sahip olabilmek için, İslâm'da kadının geleceğinin en çetin okumasını bu sorunun ufkuna doğru yönlendirmek gerekmektedir. Yabancılaşma mekanizmaları göründüğünden daha karmaşık olduğundan, bu aşırılığı, onun, kökenini ve çeşitli nedenlerini, kadına yönelik lekeleyici tutum ve

suçlamalar ağını, tavizsizce, çok büyük bir kesinlikle analiz etmek gerekir.

Yukarıda bahsedilen sahne, kadının, hem olup biteni doğrulaması hem de kehanetin hakikatini kanıtlanması ve sınanmasından yani iki anlamında da hakikate tanık olduğu bir dönemin varlığını sanki doğruluyor gözükmektedir. Bunun ardından ise, kadının maskelenmesi, maskesinin düşürülmesi, hâkim olunması gereken bir aldatmaca, tuzak, hile ve düzen halini aldığı bir başka dönem gelmiştir (12. Sure, 28'deki "kayd" sözcüğünün anlamı budur).

Şu ana kadar baskın çıkmış olan yaklaşım, bu altüst oluşu toplumsal ve politik konjonktür açısından açıklamaktan ibaretti. Örneğin peygamberin eşlerinin sayısı, komşu aşiretleri yatıştırmak için onlarla ittifak kurmanın taktik zorunluluklarına bağlıydı. Yine de, dikkatli bir inceleme bu argümanın bu evliliklerin çoğu için geçerli olmadığını gösterir. Ayrıca *Uhud* savaşının sonuçları da anılır; yeni topluluk bu savaşta çok sayıda erkek yitirince poligami grup için "zorunlu", çünkü yaşamsal olur. Kısacası, kuşkusuz gözardı edilemez veriler ileri süren bu tür açıklamalar, anlatıdaki sahnenin cereyan ettiği dönemde altmışlarında olan (Muhammed ise kırkındaydı) ve vefatına kadar tek eşi kalmış Hatice'nin ölümünden sonra peygamberin libidinal düzeninde meydana gelen önemli ve gizemli değişimi tek başına açıklamayı sağlayamaz. Gerçekten de peygamber, büyük bağlılık gösterdiği bir anne figüründen "dişi" kadın figürlerine, katı anlamda monogam bir ilişkiden, yalnızca zorunluluk ya da taktik gereği değil, ünlü hadisin belirttiği gibi -"sizin dünyanızdaki üç şey benim sevgime layık kılındı: Kadınlar, güzel kokular ve gözlerime tazelik veren namaz"- arzu ve haz duyarak kendini verdiği çoğul ilişkilere geçer. Gerçekten de yeni bir sitenin kuruluşu bağlamında cereyan eden bu değişimin her bir evresini, hukuksal ve etik nitelikteki Kuran ayetlerinde izleyebiliriz. Aynı zamanda bu ayetlerin köklerinin bizzat insan Muhammed'in arzusunun en can alıcı yerine nasıl uzandıklarını da gördük. Ama eş sayısındaki artışta ve içinde bulundukları tarihsel koşullarda, er-

kek Muhammed'in kadın karşısındaki haz rejimini ve kadının durumunun aşağılanmasını açıklamaya yeterli gören diyakronik yaklaşım, politik sosyolojiye indirgenemez bir boyutu uzun süre boyunca gizlemiştir.

Haz sorunu

Sınamaya tâbi tutmak istediğimiz varsayım, bu değişimi, kendi haz düzeni içindeki *dişi hazzının* gizemi karşısında peygamberin konumundaki dönüşüme bağlar. Bu varsayım, tektanrıcılığın peygamberlik zinciri içinde Muhammed'in özgül yerinin, vahyin alınması açısından, (Kuran'da adı en çok anılan kadın olan) Bakire Meryem'in konumuyla çarpıcı ama asla açığa çıkarılmamış benzerlikler taşıdığı gözleminden yola çıkar. Aynı Cebrail Melek vardır, aynı ele geçirilmeye maruz kalınır ve bir örnekte sözü kabul etmiş, diğer örnekte ise ilahi işareti almış addedilen bedende aynı katlanma hali görülür. Meryem'in bakire hamile kalışıyla ilgili İbni Arabî'nin, "soluk Cebrail'indi, söz Tanrı'nın"[2] cümlesi, peygamberin yoğun fizik acılar içindeydi diye betimlediği Kuran anlatımının aktarımına kesin olarak uygulanabilir. Peygamberin okuryazar olmadığı (*ummî*) varsayıldığından, "Kutsal harf" işleminin bir başka *bakirelik* ilkesine dayandığı söylenebilir, öyle ki peygamber metni sanki kendisi boş bir kâğıtmış gibi alır. Harf karşısındaki bu cehalet, Hıristiyan gelenekte Bakire Meryem konusunda Pierre Legendre'ın ortaya koyduğu şeye yakın görülebilir: "Geleneksel metin yorumlamanın dökümünde biraz daha öteye gidersek, masum saflık/temizlik doktrininin, aynı zamanda bir cehalet doktrini de olduğunu saptarız [...]. Tanrı'nın annesi cahil biridir, cahil biri olarak yüceltilmiştir. Bu bilmemeye, leke tanımamaya adıyla sanıyla Tanrı'ya erişme denir."[3] Bu durumu tahmin etmeyen meleğin alma buyruğuna kadar bu böyle değildir. Gerçekten de, vahyin başlangıcı olan ve Kuran'a adını

2 İbn Arabî, *fuçûç al-hikam*, Beyrut, Dar al-Kitâb al-arabî, tarihsiz, s. 139.

3 Pierre Legendre, "La Phalla-cieuse", *La Jouissance et la Loi*, Paris, UGE, 10/18, 1976, s. 9-31.

veren okuma (*'iqra*) buyruğu, Arapça'da, *Lisân*'ın defalarca belirttiği tüm anlam yüzeyini kapsar; şu örneği oradan alıyorum: "*Bir kadın, erkek tarafından zaptedildiğinde* [...] *dölyatağı cenini bir araya getirdiğinde* 'kıraat' *eder*."[4] Dolayısıyla vahyin alınması kadınsal bir gebeliktir. Okuma, erilden dişile doğru bir özellik-aktarımıyla [*transpropriation*] ilişkilidir. Okuma ediminin nesnesi, *söz-tavır*'dır ve tıpkı cenin gibi, bitiş hareketi olarak sığınağından dünyaya konulmak için oraya yapışabilmiştir. Yaşamın (*'alaq*) dölyatağına ilk kez yapışması olan kan pıhtısı ile ve kamış kalemin tam da ilk *ayet*'te bir arada olmasına ne demeli?[5] Eğer okuma, hareketini harfle gösteren bir gebelikse, bunu kabul etmek, için, demek ki, dişil olarak nitelenebilecek bir konum gerekmektedir.

Erkek Muhammed'le birlikte söz kesin olarak vücut bulur. Harf bedene bürünür ve bedenin içindedir; bunun anlamı, sözün alındığı ve ses yoluyla çıktığıdır. Ama Muhammed'in bu alıcı konumuna, meleğin işine ve onunla uğraştığına inanması, bir başka deyişle, ilahi olanı almak için kadına inanması gerekti. Bu nedenle Muhammed, kendi durumundan henüz emin olmadığını gösterme sahnesinde, Hatice'ye doğru dönerek başına gelen hakkında ona soru sorarak, onun, kadın olarak, böyle bir durumda ne olduğunu önceden bildiğini haklı olarak varsayar. Hatice, *başka türde bir* ilişkinin söz konusu olduğu cevabını bedeniyle verir. Öteki'yle ilişkisinde kadınsal tasarrufun gizemi ile doğrudan karşı karşıya olan Muhammed'in durumunu esastan doğrulayan gösterme sahnesinin arka planı budur.

Böylece, bizim "fallus" sözcüğüyle belirttiğimiz şey sembolik denen bir işlev olduğundan, bu işlevin etrafında erkeğin ve kadının arzusu var olma ve sahip olma terimleriyle yapılandı-

4 Bu cümle, okuma ile hamile kalma arasındaki benzeşim üzerine birçok örnekten biridir. Ibn Mandûr, Lisân al-'arab, Dâr Lisân al-'arab, Beyrut, tarihsiz, "qara'" maddesi, c. 3, s. 42-44.

5 "Okumak" fiili üzerine krş. *La Nuit brisée*'de (*a.g.e.*, s. 83-92) yaptığımız açıklamalar. Ama bu çalışmada, varsayımı henüz dişi hazzı etrafında ifade etmiyorduk.

gından -sahip olan o değildir, o olan da ona sahip değildir-, dolayısıyla bu işlev, her iki taraf açısından da eksiklik işlevi olduğundan, erkeğin ve kadının ayrıca paylaştıkları fallik hazdan farklılaştırmak için Jacques Lacan'dan beri psikanalizin *Öteki haz* ya da *ilave haz* terimleriyle sınırlarını çizdiği şeye yaklaşmış olduk.[6] Bundan kaynaklanan kökten dişimetride, erkek ve kadın fallik hazzı (farklı olarak) paylaşıyor olsa da, kadının haz deneyimi, yerleştirme ve bilgiden sıyrılmış, *Öteki* denen bir hazdır. Freud'u, kadın hakkında "kara kıta"dan söz etmeye ve çözümsüz kalmış olan bu haz bilmecesine, "kadın ne ister?" sorusunu sormaya yönelten şey budur.

Çünkü, hazla birlikte, arzunun varsaydığı ötekiyi kabul etmekle değil, daha ziyade, paylaşılması imkânsız ve her zaman aşın olan tekil deneyim olarak asıl bedene indirgenen şeyle karşılaşırız. Efendinin hazzı ile kölenin hazzı arasındaki çelişkiden yola çıkarak haz nosyonunu konuya dahil edenin Hegel olduğunu hatırlayalım. *Felsefi Hazırlıklar*'da [*Propédeutique philosophique*] şöyle der Hegel: "Bir şeyin benim de hoşuma gittiğini söylediğimde ya da kendimi hazzıma teslim ettiğimde, bu şeyin benim için değer taşıdığını söylemekten başka bir şey yapmamış oluyorum. Bu şekilde, ötekilerle sağduyuya dayalı olası ilişkiyi ortadan kaldırmış oldum."[7] Demek ki haz, sağduyuya katlanamaz, bu nedenle hazzın yazgısı toplumsal ilişkiler üzerinde pek çok sonuca yol açar. Hazzı zevkle karıştırmak da doğru olmaz, çünkü zevk ve hoşnutsuzluk, bedene sınır dayatan ve zevkin boşalmasıyla istikrar elde eden düzenleyici bir sistemden kaynaklanır. Her zaman aşırı olan, Georges Bataille'ın deyişiyle "tükenme" olan ve bedenin hayatta kalması için yararlı olmayan hazzın durumu bu değildir. Gerçekten de haz, *hiç* içindir. Yine de, yasanın yasaklarının ortadan kalktığı, egemenliğin yok olduğu en ciddi düzensizlikler

6 Kuşkusuz, *Encore* semineri (kitap XX, Seuil, 1975) özellikle bu sorunu ele alır, ama, aslında, haz sorunu buradan itibaren, Nestor Braunstein'in (*La Jouissance*, Point Hors Ligne, 1992) gösterdiği gibi, Jacques Lacan'ın eserinin merkezini işgal eder.

7 G.W.F. Hegel, *Philosophie propédeutique* (1810), Paris, Gonthier-Médiation, § 36-39.

bu *hiç* ile meydana gelir. Buradan, Jacques Lacan'ın deyişiyle hazzın "arzuya gönül indirdiği" yere kadar uzun bir yol vardır.

Ama eğer erkeğin ancak peygamberliğin saygınlık belirtisiyle, ermişlikle, tanrısal seçimle tanıyabileceği bir ilişkiye ve hazza kadın erişebiliyorsa, bu durumda kadının varlığı nedir? Kadının yalnızca kadın olduğu için yararlandığı şeye erişmek için erkeğe tinin ya da söz'ün bir işlemi, melekler ve cinler, tanrı ve şeytan gerekiyorsa, kısacası Nietzsche'nin erkeklerden söz ederken "bizim aptallığımız" dediği tüm "tinsel kader" gerekliyse; böyle bir tespitin teolojik düzen ve fallik örgütlenmeye dayalı kendi sistemi için hangi sonuçları peşinden sürüklediğini hayal edebiliriz. Bu sonuçlar, hakikat üzerine, egemenlik üzerine, erkek/kadın farklılığı üzerine, güç ve haz modeli olarak ereksiyon üzerine sonuçlardır.

Bu sonuçlardan bazıları, gösterme sahnesi aracılığıyla keşfedilebilir:

- Kadın burada, sözün kaynağını test edebilecek ve hakiki olan sözü yalan olan sözden ayırt edebilecek (olumsuz) bir güç olarak sunulmuştur. Hakiki sözün kaynağı erkeğin dışındadır, yalan sözünse içine iblis girmiş ve iblis tarafından yabancılaştırılmıştır. Bu gerçek nedeniyle, kadın akıl ile akıldışı arasında bir *bölüşüm gücü*'ne ya da bugünkü deyişle tanı gücüne sahip gözükmektedir.

- Kadının yeri erkek ile melek arasındaki açıklıktadır, çünkü kadın, sanki sınırlanmış bir aralıkta ya da bölgede değil de, kıyıların birleşme noktasında takılıyormuş gibi, *aracılar arasında dolayım* işlevini yerine getirir.

- Kadın, bedenden kaynaklanan, dil düzenine tâbi olmayan bir bilgiyi elinde tutar; dahası, kadının bedeni dilin gizli kökenini açığa çıkarır, çünkü Cebrail Melek, sözün meleği, sahnedeki anlatıya göre, Hatice başını açar açmaz kaçar.

- Kadın, melek ile erkek arasındaysa, akıl ile akıldışı arasındaki sınırları biliyorsa, onun bilgisi alışılmış yollarla edinilemiyorsa, bunun nedeni kadın kimliğinin sürekli olarak kimliklerin dışına taşmasıdır. Sonuçlarının başlı başına her

biri, teolojik düzenlenme için bir tehlike oluşturur ve teolojik egemenliği tehlikeye atar.

Şimdi, bu konunun yöneldiği varsayıma gelelim: İslâm, başlangıcında, sözü kurucusunun tavrı aracılığıyla, *Öteki hazzı* gizemine öyle şiddetle maruz kalmıştır ki, başlangıç deneyiminin şaşkına çeviren ve kafa karıştıran ilk dönemi geçtiğinde, *Öteki hazzını* indirgemek, yıkıp parçalamak, sonra da inkâr etmek için bir dizi öğütlere, emirlere başvurur, böylelikle bir devlet kuruluşuna uygun, fallik, hukuksal ve etik düzendeki egemenliğe adım adım yerleşmeye çalışır; kısacası, İslâm'ın içindeki tüm bu cepheyi kurarak, İslâm'ı güçlü bir dişi-karşıtı baraj haline getirir, kökensel odağı yoğun ve merkezî biçimde uçuruma maruz kaldıkça bu baraj güçlenir.

Her bir din, inancı, kurucuları aracılığıyla korkunç bir kökensel deneyim edindikleri herhangi bir uçurum bölgesine sabitlediği için varlığını sürdürür ve güç kazanır. Bu durumda, ikinci aşamada, bu deneyimi bastıracak ve hayal meyal sezilen uçurumu kapatacak biçimde davranırlar. İslâm'ın kurucusu da böyle davranır. Tektanrıcılıkta Hacer'den beri varlığını sürdüren dişi hazzına, ancak onun üstünü örtmek ve göster(me)me / kanıtlama sahnesinde okunur olan kökensel yazısının üstünü çizmek için yaklaşır. Dolayısıyla, bu karalamayı, tümü de söz konusu yıkım, uçurum ve karalamanın örtülmesini haklılaştıran ve sorunu Muhammed'in cinsel davranışlarına, eşlerine, evlilik ilişkilerinin politik sosyolojisine indirgeyen tutum yerine, kurucunun kadın hazzı bilmecesini Arapların Ana-Ata'ları yoluyla onların yazgılarına düğümleyen özgül tavır ve deneyiminden hareketle okumak gerekir.

Dolayısıyla, meleğin selamından kadının etik ve hukuksal olarak gözden düşmesine götüren yolda, İslâm'ın teolojik yönetimi yerleştikçe *kadınsal hazzın (tasarrufun) üstünü karalayan* mekanizmaları izlemek gerekmektedir. Anlatı sahnesinde ortaya çıkan üç boyutu -hakikat, beden, *Öteki haz*- ilgilendiren bu mekanizmaları hızla inceleyelim.

Karalanma üzerine

Kadın yalancı ve aldatıcı haline gelecektir. Dahası, hakikati sınama gücüne ve sınırların bilgisine sahip olduğu ölçüde, doğru ile yanlışı, akıl ile akıldışını karıştırma ve bunları tersine çevirmeye muktedirdir. Kadın gerçeği hayalileştirir ve imgesel olanı gerçek kılar, sembolik engelleri çökertir, simgeleri gülünçleştirir ve ritüellerin etkisini hiçleştirir. Melek ile erkek arasında duran kadın, farklılıkları birbirine katacak, görünür ve görünmez kimlikleri değişime uğratacak güçle donatılmıştır. Dolayısıyla, kadına varlıkları özlerinden yoksun bırakma özelliği atfedilecektir.

Kadının bedeni, peygamberinkini önceler gözüken bir bilgiye ve bu bilginin ifadesinin (sahnedeki melekte olduğu gibi) kaybediverme gücüne sahip olduğu ölçüde, en ufak tezahüründe bile onun üstünü çizmek, karalamak gerekli olacaktır. Karalamak, bu bedeni Site içinde, toplumsal ilişkilerde ve kimi zaman mahrem yaşamda bile uzakta tutan, donuklaştıran bir settir; böylece fallik evrenin anlam dolu örgütlenmesine kadının yönelttiği meydan okuma durur. Kadın bedeninin sorumsuzluk, dili çalma ve sahipsiz kılma gücü vardır; bu bedenin körleştirilmesi de, hemen hemen tüm anatomisine genelleştirilen *'awra* (kör bölüm ve müstehcenlik) nosyonu aracılığıyla empoze edilecektir.

Ama karalanmanın tüm ağırlığı ile uygulandığı yer, elbette kadının *Öteki haz*'zıdır. Bunun temel mekanizması, yalanlama ile birleşen inkârdır, bu ise alanı genişlemiş ama yenilgiye uğrayan bir hâkimiyet iradesini kışkırtır; bu irade yenilgiye uğrayarak, şiddet içinde gerçekleşir. Kadın, gördüğümüz gibi, cinsel haz düzenine dahil olmayan bir *Öteki haz*'la bedensel ilişkide görünür. İnkârın nesnesi bu *Öteki haz* ve kadının tüm hazzının eril cinsellik modeli üzerinde fallik cinsel hazza indirgenmesidir. Bu model, kadın hazzı üzerine son sözü söylemeye yetmediğinden ve inkâr *Öteki haz* deneyimini ortadan kaldırmayı başaramadığından, fallik ve eril cinsellik modelinin yetersizliği, erkeği, tükenmek bilmeyen dişi hazzı karşısında

alacaklı bırakarak şaşkına çevirir. Bu haz onun gözünde kadının yok edilemez tatminsizliğinin işareti halini alır. Jacques Lacan'ın seminerinin adına bakılırsa, *İlave* anlamına gelen *"daha!"*, fallik anlayış içinde, kadının başka erkekleri kabul etmeye sınırsız hazır olmasıyla ve doyumsuzluğuyla eşanlamlıdır: *Demek ki daha istiyor!* Böylece kadının *Öteki haz*'zının inkârı - bundan böyle üstünün karalanması olarak belirteceğimiz inkâr- erkeği yatıştırmak yerine, onun tedirginliğini artırmaktan başka bir işe yaramaz. Daha beteri, erkeğin inkâr nesnesi, bir canavar gibi görünecek kadar deforme olarak ona geri döner.

"Kadının dipsiz kuyusu" olarak gözüken şey karşısındaki tedirginlik, eril örgütlenmeyi kadın üzerinde daha fazla denetim aramaya ve gerçek ve hayali araçlarla onun hazzına hâkim olmaya yöneltecektir. Bekâret kemerleri ve bunları açma anahtarları, gerçek kilitler ve muskalar buradan kaynaklanır. Ama, kısıtlama ne kadar sıkıysa, haz da imkânsıza o kadar özlem duyar ve o ölçüde bıkmak bilmeden zayıf bir nokta arar. Bunu da her zaman bulur; çünkü kuruluşunun herhangi bir yerinde zayıflık olmayan bir örgütlenme yoktur. Bundan böyle, kadın hazzı, bu hazza hâkim olmak isteyen erkek için, bu hâkimiyetteki boşluktan alınan haz olur, daha doğrusu erkekteki zayıf noktadan ve belli durumlarda, yenilmiş erkekten alınan haz olur.

Bakireliğin korunması ve bakireliği bozma, dişi hazzıyla bu ilişkinin en kökten kozlarını billurlaştırır. Önceden belirttiğimiz gibi, Freud "bakirelik tabusu" üzerinde durmuştur, bunu bir yanıyla kadının cinselliği karşısında erkekteki hadım edilme kaygısıyla ve diğer yandan, kadınların evlendiklerinde bakire olmalarının zorunlu olduğu toplumlarda, kadınları tahakkümleri altında tutmak için cinsel olarak damgalama arzusuyla açıklar.[8] Bu açıklamalara, kızlık zarının koca için korunmasına yönelik çok katı gelenek içinde, mutlak haz fantazmasıyla *Öteki haz*'zı denetlemeyi öngören bir başka yorum eklenebilir. Erkek, bir kereye mahsus açılma sayesinde kadına kesin olarak erişebildiğine inanır, sanki, dokunulmamış derinliğe girer-

8 S. Freud, "Le Tabou de la virginité", *a.g.e.*

ken, el değmemiş yüzeyi kaldırıp atarken, kadını tümüyle, geriye bir şey kalmayacak şekilde "tüketmeyi" başarıyormuş gibidir. O eşsiz kaybı sahiplenerek, eşsiz olmak ister. Bu yüzeye ilk ve son kez sahip olarak, başka girme olasılıklarını ortadan kaldırmaya çalışır. Oysa, bu kaybın efendisi olduğunu iddia ederken yaptığı şey, kadını kızlık zarını korumaktan kurtarmak, onu başkaları için de erişilebilir kılmaktan başka bir şey değildir. Mutlak olarak korumaya heves ettiği nesne, üzerindeki her türlü hâkimiyeti zedeleyen bir açılmayla açar. *Dolayısıyla biriciklik, ilk seferde yitirilmiş olur.* Oysa, göreceğimiz gibi bu yitim, sınırsız bir *Öteki'nin hazzı* imgeseli yoluyla, *Öteki haz*'za cevap vermeye çalışan mutlak erkin eril fantazmının şiddeti ve çılgınlığı içine devrilme noktasıdır.

Kadının üstünü karalayarak, onun *Öteki haz*'zı üzerinde eril egemenlik kurma hedefi, bu hazzı, erkeğin denetiminden sürekli kaçan, denetlediğine ve hâkim olduğuna emin olmaya çalıştıkça daha fazla kaçan bir egemenliğe tâbi kılma isteğindendir. Böylece, teolojik düzen, üstünü karalama mekanizmalarını yalnızca uygulama düzeyine taşımaya çalışmakla kalmaz, yasal sistemin merkezindeki bir teori ölçeğine de taşır; örtünme aşırı cinselleşmiş ahlaki bir güvensizliğin geçirimsiz çemberiyle dişi özneyi kuşatan kuşku, denetim, doğrulama, gözden düşürme örgütlenmesi içinde bu yasa sisteminin merkezî öğesidir.

Bununla birlikte, üstünü karalamayı ortadan kaldırma yönündeki teşebbüsler, bizzat İslâm'da bile var olmuştur. Bu teşebbüsler örneğin kadının cinselliksizleştirilmesine denk düşen *saray aşkı* dönemi gibi ya şiirsel bir nitelik edindiler; ya da İbni Arabî ve Bistâmî gibi çok sayıda Sufi'nin, kendilerini "Tanrı'nın karısı" olma duruşunda buldukları mistik deneyimden kaynaklanan, birincisinden daha kalıcı ezoterik ve alegorik bir boyut edindiler.[9]

9 Krş. Abdelwahab Meddeb, "Épiphanie et jouissance", *Cahiers Intersignes*, no 6-7, 1992.

Şimdi daha genel ve daha popüler bir başka uğrak üzerinde duracağız. Bu, *Binbir Gece* anlatısında cisimleşen uğraktır.

Söz, haz, ölüm

Bizim varsayımımız ikilidir:

> - *Binbir Gece Masalları*, baştan sona kadının *Öteki Haz*'zının üstünün çizilmesinin dramı ve bu üst çizilmesini ortadan kaldırma teşebbüsü olarak okunabilir.
>
> - Anlatının açılış sahnesi, ki bu aynı zamanda geceden geceye yeniden başlayan merkezi sahnesidir, gösterme / kanıtlama sahnesinin püf noktasını bir başka biçimde yeniden ele alır: *Öteki haz* sorunuyla ve bu hazza bağlı kafa karışıklığının mantığı ile yüzleşen bir erkek ve bir kadın.

Bu varsayımlardan yola çıkarak, *Binbir Gece Masalları*'nın başlangıçtaki durumu, *Öteki Haz*'zı inkâr edilmiş kadının durumu olarak, başka deyişle cinselliği erkeğin aklını dağıtacak kadar anarşik olan, yalancı, aldatıcı, tatminsiz kadının durumu olarak okunabilir. Dolayısıyla tüm sorun, üstünü karalamayı iptal işleminin tam olarak neyi içerdiği ve bunun gösterme / kanıtlama sahnesi ile nasıl benzediğini bilmek olacaktır.

Bir varmış, bir yokmuş, bir zamanlar adamın birini deli etmiş bir kadın ile onun aklını başına geri getirmiş bir başka kadın varmış. Bu basit açıklamaya indirgendiğinde, *Binbir Gece Masalları*, bir anlamda ikili zemine sahip bir onarma anlatısıdır: Terapi olarak anlatı ve anlatının terapisini aktaran anlatı. Bu ikili zemin, karısının sadakatsizliği karşısında deliren, daha doğrusu bir sefahat sahnesinde kendini bir başkasına veren karısını gören bir adamın dramıyla açılır. Böylece, bir kadının cinselliğiyle bozduğu şeyi bir başkası söz yoluyla geri verir. *İki-kadın-arasında*'nın bir başka versiyonunu -erkeğin öldürücü cinselliğini serbest bırakan kadının cinsel hazzı ile ikinci kadının temsil ettiği sözün kahramanlığı arasında- oluşturan bu hikâyenin gelişimi böyledir. Böylece anlatı çöküntüden

mücadeleye doğru gelişir, hem dramatik hem de epiktir. Ve Şehrazad, yıkıcı haz tarafından içine atıldığı geceden itibaren aklı çağıran sözün bu *epos* figürünü temsil eder.

Ama çılgına dönen erkek, beyaz bir sultan, karısı da kendini zenci bir köleye teslim etmiş olduğundan bu durum uç bir karakter edinir. Demek ki, söz konusu olan şey yalnızca sadakatsizliğin yarattığı kargaşa değil, köleye ilişkin efendi tasarrufu kuralsızlığının dipsizliğidir. *Binbir Gece Masalları*'nın açılış öyküsü, kölesiyle cinsel ilişkiye giren hanım efendiyi ve aşağılanmış ölümcül cinsel güdülerin etkisi altındaki yasanın güvencesi erkek efendiyi bize en çıplak bir dille anlatmıyor mu? *Binbir Gece Masalları*, kadın efendi kendi zevki için köleye başvurmaktan çekinmeyip, böylece egemenliğin yüreğine deliliği yerleştirerek, efendi olarak erkeği yaralayan *dişi hazzı*'nın yıkıcılığının tam bir anlatısını inşa eder.

İyi ama, egemenliği bozguna uğratan kadının cinselliği karşısında egemenliği tehlikeye atmanın ve *öteki kadın* aracılığıyla kurtarma şansı vermenin gerekçesi ne olabilir? Sözle yüzyüze gelen hazzın, aşkın kollarına düştüğünü görmekte bu ısrar neden? Çünkü *Binbir Gece Masalları* bir aşk tuzağıdır; Öteki'nin karısı (hanım sultan) ölümcül kini harekete geçirirken *öteki kadın*'ın aşkının tuzağıdır; ama bu aşkı, bir şey anlatmanın ya da aşkın ölüme galip gelmesi ve aralanmış haz uçurumu üzerine aklın örtüsünü atabilmesi için konuşmanın yeterli olduğu şeklindeki bir duyguya ya da naif bir inanca götürmemek kaydıyla. *Tek başına söz*, hangisi olursa olsun, hiçbir deliliğin hakkından gelemez. Sözün tutulabilir olması gerekir ve böyle olabilmesi için, bir arka plan, bir düzenek gereklidir, yoksa katışıksız yitim olarak her yandan kaçıp gider. Kısacası, aracılığı ile bir kadın sözüne ölümü farklılaştırtan keşfin ne olduğunu anlamak önem taşır. *O halde haz çılgınlığının üstesinden gelmeye çalışan Binbir Gece Masalları'ndaki aşk düzeneği nedir?*

Burada anlatının dehasına güvenmek gerek. Bu olumlama niçindir? Çünkü uzun bir yorum geleneği, *Binbir Gece Masalları*'nı bir eğlence, boş vakit eseri olarak, Doğu'nun o pek hoş fantezi ve erotizmini serbestçe akışa bıraktığı anlatılar dizisi

olarak görerek bu *Masallar*'ın derin sorunları kavrayışını inkâr eder. Özellikle "giriş" olarak adlandırılan ve ana motifini belirtmiş olduğumuz, çoğu zaman anlatmanın "bahanesi", masalcının masala başlama usûlü olarak kabul edilen o masalın durumu budur.

Şarka özgü bu uzun anekdotçuluk geleneği, Arap dünyasının büyük anlatısını temelinden okumaya ve sorgulamaya girişmiş analizler tarafından birkaç yıldan beri hep kesintiye uğratılmaktadır. Bunlardan, özellikle anlamlı üçünü belirteceğiz. Birincisi, bu konuda bir dönemece işaret eden Abdelkébir Hatibi'nin *Binüçüncü Gece Üzerine*'sidir [*De la mille et troisième nuit*];[10] anlatı, arzu ve ölüm arasındaki eklemlenmeyi ustaca destekleyen edebi bir okumadır bu. Tüm yorumunu, *Binbir Gece Masalları* dizisinin ilkesi olarak baştan itibaren gösterdiği şey etrafında döndürür. Bu, şu şekilde dile getirilen mutlak bir kısıtlamadır: "*Ya bir hikâye anlatırsın ya da seni öldürürüm.*" Hatibi'nin analizi, bu metni uzun süre egemen olmuş ucuz yollu şerhten bir hamlede kurtararak, metnin söz ve ölüm etrafında dönen bahsinin çapını gösterir. Bu yolu izlediğimizde arzu sorunsalının, tek başına, deliliği ve şiddetin aşırılığını düşünmeyi sağlamadığını eklememiz gerekir; son derece derin olan haz boyutunu ortaya çıkarmak için bunu açıklamak bize gerekli gelmektedir. Başka deyişle, bizim üç parçalı tablomuz şundan ibaret olacaktır: *Söz, ölüm, haz.*

Psikanalize açık bir başka antropolojik yaklaşımda, Gilbert Grandguillaume, *Binbir Gece Masalları*'nı giriş masalını *kıskançlık* açısından, bir yanda Ödipusçu baba rekabeti ve diğer yanda da baş kişi Sultan Şehriyar ile erkek kardeşi arasındaki tutkuya dayalı kardeş rekabeti açılarından analiz etmektedir.[11] Bu okuma, anlatının merkezî bahsi olan, eril öznenin başkalık ve cin-

10 Abdelkébir Khatibi, *De la mille et troisième nuit*, Paris, éd. Mazarine, 1979.

11 Gilbert Grandguillaume, "Jalousie et envie dans *Les Mille et Une Nuits*", *Che Vuoi*, no 6, 1997, s. 53-67. Bu makale, aslında, birçok araştırmacının katıldığı bir düşünmenin toplamını temsil etmektedir: Gilbert Grandguillaume ve François Villa, "Les Mille et Une Nuits: la parole délivrée par le conte", *Psychanalystes*, no 33, 1989. Ayrıca Jacqueline Guy-Heinemann, "Les Nuits parlent aux hommes de leur destin", *Corps Écrit*, no 31, 1989.

sellik dramını, çok yakından işlemektedir. Burada da, önemli ve anlamlı açıklamalar, bir metapsikolojik tahayyül yerinin kültürü tarafından oluşturulan bir yapı olarak *Binbir Gece Masalları*'nın önemini daha iyi değerlendirmeyi sağlamaktadır. Ama Ödipusçu şifre çözüm tarzı, tutarlılığına rağmen, *Binbir Gece Masalları*'nın açılışını niteleyen *kökensel* kompozisyon karşısında sınırlı kalır; bu kompozisyon, bizim varsayımımıza göre, *göçebenin arkaik babası* figürünün mizansenidir. Zaten haz sorunu bu düzeyde, yani anlatının başında ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü metin, Cemaleddin Benşeyh'in denemesidir: *Binbir Gece ya da Esir Söz* [*Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*].[12] Bu metnin önemi, özellikle, bu "giriş" anlatısı konusunda ortaya attığı sorularda yatmaktadır, ama bu sorulara ille de cevap bulmaya çalışmamaktadır. Şu bölümleri alıntılıyorum: "Gece'ler dizisi, oluşmak için niçin bu kurguya gerek duymaktadır, özellikle bu kurgunun seçilmiş olma ihtiyacı nedendir? [...] Suçlu hanım sultanların adı bile yoktur. Gözden ırak olmayacak şekilde düzenlenmiş oyunlarda kendilerini kölelerine niçin verdiklerini açıklayan hiçbir şey yoktur. [...] Yani, bir kez daha belirtelim, bir hanım sultanın kendini bir köleye niçin teslim ettiğini bize belirten hiçbir şey yoktur. [...] Gerçekten de tüm bunlarda şaşırtıcı olan şudur: *Binbir Gece Masalları*'nın girişi, kimsenin kuşku duymadığı belli olan bir dramı lafı dolaştırmadan çözüme bağlar ve maskaraya çevrilmiş hükümdarın lütfunu kazanmakla yükümlü anlatıcı [Şehrazad], canla başla ona hikâyeler anlatmaya koyulur; bunlar, tüm mantığı içinde, onun kadınlar karşısındaki duygusunu sağlamlaştırmaktan başka bir işe yaramaz. [...] *Binbir Gece Masalları*'nda arzunun mutluluk verici ve basitleştirici görüsü yoktur. Burada anlatı aşkın hizmetinde değildir."

Çok doğru: Anlatı aşkın hizmetinde değildir; tersine. Ama buraya gelmeden ve bunun nasıl mümkün olduğunu görmeden önce, Cemaleddin Benşeyh'in sorusunu yeniden ele alalım: "[...] Bir hanım sultan kendini niçin bir köleye verir?"

12 Jamel Eddine Bencheikh, *Les Mille et Une Nuits, ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988, s. 25-27.

Gerçekten de, *Binbir Gece Masalları* kendine niçin başlangıç olarak, anlatının nedeni olarak bu senaryoyu seçmiştir?

Sahneye geri dönelim: Sultanın biri kardeşini ziyaret etmek için yolculuğa çıkar. Ona götürmek istediği hediyeyi unutur (bir keşfin ya da yeni bir bakış açısının kökeni her zaman için unutkanlıktır...) ve geri döner; ve "eşini sultanlık yatağına uzanmış ve mutfak hizmetlerindeki zenci bir köleyle sarmaş dolaş" bulur.[13] Sorunun cevabı açık seçik ortadadır: *Binbir Gece Masalları*, efendinin yenilgisiyle *başlasın* ve bu yenilgi, karısı ile en alt düzey hizmetkârının, efendinin gözünde hazdan yasaklanmış sayılan kişinin cinsel zevkini seyretmesi nedeniyle olsun istemiştir. *Dolayısıyla, hikâyenin başında hazzın efendisi yoktur.* Tevkin'deki babalık hikâyesiyle yakınlık kurmak mümkün olsa da, burada bir tersine dönmeyle karşı karşıyayızdır: Köle, hanımın değil efendinin yerine geçmiştir ve bahis, *çocuğun* bağışı değil, *imgeselin ve metnin* bağışıdır. İmgeselin açılması için, hazza egemen olduğu varsayılan kişiden *tüm* hazzın bu *geri çekilmesi* gerekir. Varolan mutlak hazzın olmadığıdır. *Bin gece artı bir* olasılığı, yani zamanın belirsizliği ve hikâyenin zamanı, imgesel bağış *var* olduğunda değil, imgesel, bütünsel hazzı *imkânsız olarak* sahneye koyduğunda başlar. Hayatın yaşanması için, *imkânsızın* imkânını dile getiren bir imgesel işlem olması gerekir. Demek ki, *imkânsız* bağışında bulunan bir imgesel vardır. "*Var, yok*" formülünü yeniden ele aldığımızda, "*var*"ın imgesel olmasının zorunlu olduğunu, onun aracılığı ile geri çekilme gerçeğinin (*yok*) ortaya konulabildiğini şimdi artık söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu imgeseli, anlatının içeriğinin imgeselinden ayırt etmek için *zorunlu imgesel* olarak adlandırmayı öneriyoruz. Demek ki, zorunlu imgesel, her türlü tematikleştirmenin dışında duran, imleyenleri ören, dokuyan, birbirine geçiren metindir. Efendinin hazzının bir bölümünün geri çekilmesinin bir boşluk bırakması ve bu boşluğun da *zorunlu imgeselin* bunu mümkün kılmış olan geri çekilmeyi dile getirdiği yer olması, *imkânsızın* bağışı olarak babanın bir diğer versiyonudur. Oysa, *zorunlu im-*

13 *Les Milles et Une Nuits*, tercüme Jamel Eddine bencheikh ve André Miquel, Paris, Gallimard, 1988, s. 35.

gesel metni, yine dişilin yerinden dile getirilmektedir. Böylece, iki kadın arasında, Öteki'nin karısı (hanım sultan) ile *öteki kadın* (Şehrazad) arasında bölünmüş dişilik olarak önceden yakınlaşmış kökensel yapıyla tekrar karşılaşırız.

Bununla birlikte, burada, dişininkinden farklı bir iki arada'lığın -haz nesnesi olarak hanım sultanın köle ile efendisi, *iki-erkek-arasında-* yer alışının söz konusu olduğu itirazında bulunabiliriz. Bu doğrudur, bu "*arada*", hikâyenin anlatısını birbirine bağlayan şeydir, ama egemenliği olumsuzlayan kölenin yansızlaştırılmasına ya da efendinin mutlak erkinin çöküşüne varan şiddetli bir mücadeleye yer verir yalnızca. Ayrıca köle, efendinin kine sahip olarak onun cinsel nesnesini zaten altüst etmemiş midir? Bu iki adam arasındaki ilişkilerin Hegel'in betimlediği diyalektiği bilinmektedir; bu ilişkinin mekânı, *imkânsız* bağışının olasılık koşulu olarak *iki-kadın-arasında*'ya özgü, geri çekilmenin kökensel aralanmasından değil, mücadele alanından kaynaklanır.

Anlatı burada da pisişik zamansallığa, narsistik düzenlemeye, ötekiyle ilişkinin bütün hallerine ve travmanın mantığına dair bir bilgiye sahip gibi gözükür. Deliye dönen ve "her gece bakire bir kadınla evlenip şafak vakti onu öldürmeye" kalkışan kişi, aldatma sahnesini ilk kez gözleyen sultan değildir. Bir başka koşul gereklidir ki anlatının bir sonraki bölümünde bu devreye girecektir. Gerçekten de cinsel ilişki sahnesinin şokundan sonra, sultan eşini ve âşığını öldürür, sonra melankolik bir sersemlik içinde sarayını terk eder ve komşu bir ülkenin sultam olan kardeşini görmeye gider. O zaman, kardeşinin karısının da kendi karısı gibi sefahat âlemlerine katıldığını keşfeder. Bu yazgıya tek kendisinin maruz kalmamış olduğunu görmek onu teselli eder ve melankoliden kurtulur. Oysa bir âlem sırasında karısının kendisini siyah bir köleyle aldattığını, kardeşinin açıklamalarından ve onunla beraber görüp saptadıktan sonra, itkilerinin esiri olacak olan, Şahriyar adlı bu ikinci sultandır. Dolayısıyla her şey deliren sultanın başına gelecek olan şey, gördüğünü ondan önce gördüğünü söyleyen

kardeşinde de önceden görülmüş gibi cereyan eder. Bu öngörü, ben'in (öznenin) yerine önceden görmüş olan ötekinin bu anlatısı, tutkusal dramın yansıyıcı niteliğine işaret eder. Pierre Fédida, analizi yapılan bir kişiyle yapılan ilk görüşme ilk görüşme ile ilgili kısa ve yoğun bir metinde, bunu tüm kapsamıyla açıklamıştır: "*Kıskançlıktan söz etmek, anlatıyı, acı çektirenin ikili tahayyülünden başka bir şey olmayan rakibe dayandırmak değil midir?*"[14] diye yazmaktadır. Özne, gerçekten de, tıpkı rakibin onu kadınından yoksun bırakması gibi, bir hikâyeden bir başka hikâyeyle yoksun bırakılmıştır. Ötekinin tekrarına kaymaktan başka çözümü olmayan bir gerçek karşısına yerleşmiş, Ben'i yok etmekle tehdit ederek, ona eziyet eden anlatıcının (kopyanın) yarattığı boşluktur bu.

Ama ölümcül öfkeden önce, iki kardeş, başlarına geleni anlama umuduyla, çılgınca bir aşk arayışı içinde birlikte dünyayı dolaşmaya karar vereceklerdir. Bu ikili dolaşma içinde, dişi sapkınlığının kapsamını keşfettiklerinde, kadınlardan intikam alma projesi burdan doğacak ve ikinci sultan sultanlığına geri döndüğünde bunu uygulamaya koyacaktır.

Böylece, ölümcül cinsel şiddete varmadan önce anlatı, travmatik sahne ile özneye başkasında, kendisiyle aynı olan özdeş bir sahneyi neden sonra keşfettiren delilik tekrar ve mesafe arasına eklenir. Dolayısıyla iki erkek kardeşin birlikte dolaşması, tüm onur kırıcı potansiyellerini serbest bırakan *narsist ikilik* içinde kini olgunlaştırma zamanından başka bir şey değildir. İlk sultan arka planına atılıp, ilk kısım işlevini yerine getirdiğinde, anlatı yalnızca, dişi hazzı karşısında aklını yitiren Sultan Şahriyar'ın hikâyesi haline geldiğinde bu *ikili narsist* boyut daha da çarpıcı hale gelir. İşlemekte olan bir kıskançlık mekanizması elbette vardır, özellikle eşin cinsel ilişkilerinin seyri sırasında bir *üçüncü şahıs - kardeş*'in mevcudiyetiyle bu saptanabilir, ama bu kıskançlık, rakip olarak tanımlanabilir biri karşısında geçerli olmaz, çünkü köle hanım sultanla birlikte öldürülmüştür. *Katışıksız* ve bilinçdışı bir *kıskançlık* söz konusudur,

14 Pierre Fédida, "Le narrateur mis à mort par son récit", in *L'Absence*, *a.g.e.*, s. 49.

bu kıskançlık, salınma kertesi öbür yanıyla veya kurgusal imgesiyle birlikte narsist alana eriştiğinde, özne için son derece yıkıcı olup nesnesinin ya da boşluğu demek olan mutlak haz yoksunluğu haline gelir. Rukiye örneğinde gördüğümüz gibi, fallus bir başkası tarafından ele geçirildiğinde bu boşluk ortaya çıkar. Burada çöken şeyin, (annesini arzulayan) erkeğin "fallikliği" olduğu ileri sürülebilir. Sanki *zenci* bundan böyle, tüm sevilen imgelerde, hem onunkinde hem ötekinde bulunuyormuş ve sevilmeye değer her kadın onu kendi imgesi üzerindeki bu hoşgörülemez karanlık lekeye *geri gönderiyormuş* gibidir; bu imgede o artık, seven olarak görülmez, bakışın yokluğu tarafından hiçleştirilmiş olarak görülür. Sultanın her gece bir kadınla evlenerek onu şafakta öldürmesiyle doldurmaya ya da silmeye çalıştığı şey, kendi imgesindeki bu *fallik boşluk*'tur. Kölenin hazzı burada dayanılmaz bir *fallik geri çekilme*'ye yol açıcı işlev görür, çünkü efendi için hadım edilme anlamına gelir.

Hazzı yıkıcı olan kadın, üstü karalanmış kadın figüründen başka bir şey değildir. *Öteki haz*'zın -erkekleri kabul etmede sınırsız tasarruf hakkına sahip, aldatıcı, her türlü denetimi boşa çıkaran kadının- inkârıyla üretilmiş kadının tüm karakteristiklerine sahiptir. En iyi örneği genç kız ve iblis hikâyesinde verilir. İki kardeş birlikte dolaştıklarında karılaştıkları ilk aydınlatıcı olay budur. Bir iblisin esiri olmuş genç bir kız, cinli eşini uyandırmakla tehdit ederek, iki sultanı kendisiyle sevişmeye mecbur eder. Ardından, onlara, bir kolyeye dizili, farklı renk ve biçimlerde doksan sekiz yüzük gösterir: "Bu yüzüklerin ne olduğunu biliyor musunuz?" diye sorar. "Bunları takan herkes, bu boynuzlu iblisin burnunun dibinde ve gözü önünde benimle yattı. Benimle yattığınıza göre siz de yüzüklerinizi bana verin." *Bu kadın, kendi itirafına göre, olası tüm denetimleri bozmaktadır*: "Bu iblis beni zifaf gecemde kaçırdı. Beni bu çekmecenin içine kapattı ve çekmeceyi de yedi kilitle kapattığı bir sandığın içine koydu. Ve sandığı da dalgalı, çalkantılı, rüzgârlı denizin dibine attı: Ama kadın kafaya bir şey taktığında, hiçbir şey onu yolundan caydıramaz." Kısıtlama ne kadar katıysa, haz da o ölçüde imkânsızı hedefler. Kadın burada yalnızca her

şeye muktedir ve fallik olarak görünmekle kalmaz -insanları yüzük gibi parmağına geçirmiyor mu?-, dahası, kadının azami ölçüde kapatıldığı yerde hazzının hedefi de imkânsızlık olur. Genç kadının daha sonra yüksek sesle okuduğu şiir, *Öteki haz*'zın fallik cinsel hazza indirgenişini tek başına özetler:

> "Asla güvenme kadına! Yeminlerini dinleme asla.
> İster tatmin olmuş olsun ister düşkünlük içinde, her şey vajinasına bağlıdır onun.
> Yalancı bir aşkı taklit eder, oysa hainlik barınır içinde.
> Onun hilelerinden korunmak için Yusuf'u hatırla.
> Havva yüzünden kovdurtmuştur Şeytan Adem'i göklerden."

Bir düş gibi, *Binbir Gece Masalları*, bir anlatıdan diğerine uzanırken, bu aynı karalama altındaki kadın figürünün birbirini tamamlayan birçok yüzünü sunmaktadır. Hatta denebilir ki *Binbir Gece Masalları*, karalanmış dişi ıstırabının özlü bir klinik tarifidir.

En patetik hikâye, incelik ve kurnazlık bakımından klinik gözleme çok yakın olan hikâye, bedeninin alt tarafı karısı tarafından taş haline getirilmiş olan sultanın hikâyesidir. Bu masal, karalanmış kadının diğer iki özelliğini açıklar. Biri, varlıkları özlerinden yoksun bırakma kapasitesidir; çünkü bu hanım, saray tebaasını, Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi olmalarına bağlı olarak kırmızı, mavi ve sarı balıklara dönüştürmüştür. İkinci özellik, karalama altındaki kadının hazzındaki dehşetle ilgilidir; çünkü onun tutkusunun nesnesi, onu her türden sadist ve aşağılayıcı muameleye tâbi tutan canavar bir Zenci'dir. Sultan bu adamı yarı yarıya öldürdüğünden, kraliçe sarayın içinde onun için küçük bir dua yeri inşa ettirecek ve buraya "*derin hüzünler odası*"[15] adını verecektir. Böylece, yaşayan-ölüyü, hazzının bu canavarca nesnesini, eşinin, güçsüz, bahtsız sultanın görgüsü ve bilgisi dahilinde yıllar boyu korumuş olacaktır.[16]

---

15 Arapça'da: *bayt al 'ahzân*.

16 Bu bölüm Jacques Lacan'ın dişi hazzı konusunda yazdıklarına denk düşer: "Hadım etmenin feda ettiği şey erkeklik olmasa da, iğdiş edilmiş bir âşık ya da ölü bir erkektir (ikisini birin içinde görmek), o, kadın için örtünün ardına

Üstünü karalamanın ortadan kalkması

Binbir Gece Masalları iki-kadın-arasında cereyan ediyor ise; efendinin gözünde sapkın ve hain olan *Öteki'nin kadını'nın* (ideal kadın, hanım efendi) hazzı üzerinde karalamanın etkilerini kaldıracak bu *öteki kadın*'ı temsil eden Şehrazad'dır. Bu anlamda Şehrazad, erkeğin egemenliğine dokunduğu için çıldırmaya neden olan, karalanmış kadını şahsında temsil ettiği ölçüde sultanı tedavi eder. Kızlık bozmak ve kadınları öldürmek; bu iki davranışın burada bir kompulsiyon (yapmadan edilmezlik) değeri vardır. Egemenliğinden yoksun kılınmış erkek, kendi travmasına hâkim olmak, mutlak erkine kavuşmak ve kadının kendisinden sonra bir başkasından zevk alma olasılığını ortadan kaldırarak bütün kadınların hazzını mutlak denetim altına almayı bu yüzden istemektedir. *Dolayısıyla tek (eşsiz) olan ilk defayı korumak ister.* Farklılığın ortaya çıkmasını engelleyebilecek olan şey, yalnızca cinayetlerin tekrarıdır. Bu noktada anlatı, ölümü ayırmak, kenara koymak ve tüm kadınlardan yararlanma hakkına sahip olan Şahriyar'ın -Freud'un düşündüğüne çok yakın olan- *sürünün babası* figürünü temsil ettiği bu kökensel sahneden çıkmak için Şehrazad'ı icat eder. Bu noktada *Binbir Gece Masalları*, sadece kaba yararlanmanın gerçeği ne söz yoluyla *hayalî bir ek* dahil ederek, kökensel babanın mutlak erkinden çıkış için bir başka senaryo önerir.

Erkek, *dişi hazzın* üstünü karalamaktan (dolayı) hastadır: Masalın, aynı motifi farklı açılardan tekrarlayarak hiç durmadan söylediği bir tür tanı açıkça bu olabilir. *Binbir Gece Masalları*, kadın hazzının sahibi ve egemeni olmak isteyen erkeğin bu dramatik durumunun Şehrazad'ın ağzından tekrar tekrar söylenmesidir. Ama erkek ister sultan koca ister güçlü bir iblis olsun, kendini mutlak iktidardan kaçıran bu *haz*'zı sınırlayamaz, çünkü haz kendi yuvasını-erkeğin mutlak hazzının kusurunda Jacques Lacan'ın yazdığı gibi "haz-yokluk"ta ya da Georges Bataille'a göre egemenlik anlamına gelen *Hiç*'te bulur.

---

gizlenir ve tutku ve hayranlığını oradan dile getirir [...]." "Pour un congrès sur la sexualité féminine", in *Écrits*, *a.g.e.*

Korkutulmuş ve kızgın kadın, erkeğe iblisten daha iblis görünecektir. Dolayısıyla, birini koymaya çalışacaktır -bir başkası her zaman için *Hiç*'e yeğdir-, sonra, tutku nesnesinin imhası pahasına, onun izini silmeye boş yere çabalayacaktır. Bu hastalığın, *Hiç*'i kıskanma hastalığının kökeni, eril öznenin, -masalın sık sık sahnelediği, kendini annenin fallik arzusu[17] içine kapatılmış bulan- *Öteki hazzın imkânsızlığı*'na katlanma yeteneksizliğidir. Falliklik yoluyla imkânsıza hâkim olma teşebbüsü buradan kaynaklanır. Yetmiş yaşını aşmış bir kadından tanrısal bir biçimde bir oğlan çocuğu doğurtan Tekvin'in zorlaması hatırlandığında, tektanrıcılığın klasik çözümü budur.

Şehrazad'ın dişi hazzının üstünün çizilmesini ortadan kaldırmak ve Sultan'da *mutlak haz* (imkânsız) eksikliğini onarmak için girişliği işlemi nasıl anlamak gerekir? Erkeğin elbette tedavi görmesi gerek, ama ortadan kaldırılması gereken şey, kadının üstünün çizilmesidir. Biraz önce vurguladığımız gibi, sözün delilik ve ölüm güçleri üzerinde zafer kazanması için bir şey anlatmak yetmez. Sözün işlemsel olabilmesi için bir düzeneğin de gerekli olduğunu ileri sürüyoruz. *Binbir Gece Masalları*'ndaki aşk makinesini oluşturan şey nedir?

Psikanaliz bize, delilik "*ikilinin arasında*" hüküm sürdüğünde, sıkıntıların sona ermesi için *üçüncü bir şahıs*'ın gerekli olduğunu öğretir. *Gösterme* sahnesinde de gerçekte üç kişi vardı: Erkek, kadın ve melek. Delilik kuşkusu, üçüncünün niteliğine dair bir belirsizlikten ileri geliyordu: Üçüncü: dürtü (iblis) düzenine mi aitti yoksa dil (melek) düzenine mi? Melek, yasa sözünün temsilcisi olarak ortaya çıkar. Ama, erkek Şahriyar ile Şehrazad arasında, *üçüncü şahıs* olan kimdi? Başka deyişle, melek nerededir?

Melek, aşikâr olanın aşikâr olmayışıdır. *Binbir Gece Masalları*'nda o çabucak davet edilir:

"Vezir [Şehrazad'ın babası] olan vezir, çok memnun olan sul-

17 "Bundan böyle, eril olanı dişilden yola çıkarak düşünmek gerek," diye ekleyen René Major'un yerinde saptamasından yola çıkıyoruz. "Le Non-lieu de la femme", Wladimir Granoff ve François Perrier'in *Le Désir et le féminin* (Paris, Aubier, 1991) kitabına önsöz, s. 13.

tanın yanına kadar ona eşlik etti. Nikâhın kıyılması istendiğinde Şehrazad ağlamaya başladı. Sultan neyin var diye sordu. 'Efendim,' dedi, 'veda etmek istediğim genç bir kız kardeşim var.' Sultan onu getirtti. Dunyazad huzura çıktı, ablasının boynuna sarıldı, sonra da gidip yatağın ayak ucuna oturdu. Sultan ayağa kalktı, Şehrazad'ın kızlığını bozdu. Neden sonra, karı koca oturdular ve gevezelik etmeye koyuldular. Bu sırada Dunyazad, 'Tanrı aşkına, abla, uyanık gecemizi şenlendirmek için bize bir masal anlat,' dedi. *Ya da bir başka versiyona göre*: 'Sevgili ablacığım, eğer uyumuyorsanız, yalvarırım, birazdan doğacak günü beklerken, bildiğiniz güzel masallardan birini anlatın bana.' 'Seve seve, canı gönülden anlatırım,' cevabını verdi Şehrazad."

Dunyazad çiftin yanından ayrılmayacaktır, çünkü bu talep her gece yeniden gelecektir, ta ki kız kardeşin yerini sonunda çiftin çocuğu alana dek.

Zifaf odasına kız kardeşi almak tesadüfî bir şey değildir. Şehrazad kendi düzeneğini kurmuştur. Anlatıda şöyle denir: "Kız kardeşini, sultanın sarayına vardığında çağırtacağı konusunda uyarır: Sen geldiğinde sultan bana sahip olacaktır. O zaman bana diyeceksin ki: Ablacığım, bize olağanüstü bir hikâye anlat." Anlatıya göre Şehrazad'ın oyunu budur: Zifaf odasına *üçüncü şahıs*'la birlikte gelmek!

Ama bu kız kardeşi üçüncü şahıs yapan nedir? Cinsel ilişkinin ve kızlık bozmanın şiddetinin cereyan ettiği yerde, çocuksu dinleme ısrarı olan *yardıma çağıran sesi*, cinselin en yakınına hemen yerleştirir. Bu *işitme*, anlatının, dolayısıyla yaşamın hizmetindeki aşkın yarattığı bir şeydir, çünkü anlatı ölümü ya da geceyi tehir etmektedir. Onto-teolojiye göre bu, varoluşun temeli ve korunmasıdır. İbni Arabî, insanın cenin halindeyken işitme yoluyla kavrayacağı "ol!" buyruğunda ilk tanrısal aşkı görmüyor mu? Tekvin, annesiyle birlikte çölde kaybolan İsmail hakkında, "*Tanrı çocuğun sesini bulunduğu yerde işitti*" diye belirtmemiş miydi? Aynı zamanda İsmail'in adında da bu vardır (Tanrı-işitir); yaşam zamanını veren *üçüncü şahsın* aş-

kınlık olanağı sanki bu çocuksu dinleme merciinden ortaya çıkıyor gibidir. Psikanalizin bu metafizik önermeyi, onun topolojisini arzunun içkin ölçeği üzerinden tercüme ederek nasıl kendine kattığı görülmektedir; çünkü bilinçdışını dinlemek, arzu öznesinin kökensel boyutu olarak çocuksu dinlemedir.

Bundan böyle, aşk tuzağı ya da ölümü bir yana bırakma düzeneği, *Binbir Gece Masalları*'nda cinsel dürtünün diktatörlüğü altında değil, *kızlık zarı ile kulak zarı* arasında işlemeye başlar. Erkeğe cinsel olarak verilen kadının nüfuz edilebilir yüzeyi olan kızlık zarı ile yalnızca sözcüklerin değebileceği yüzey olan kız kardeşin kulak zarı arasında işler. Kız kardeşi bir ikiz ya da yardımcı figür olarak kabul edersek, Şehrazad, deli sultanla doğrudan doğruya yüzleşmek yerine, kadında cinsel olarak sahip olunamaz şeyi simgelemek için, kendinin nüfuz edilemez öteki'sine çağrı yapmıştır ve bunu da cinsel ilişkinin cereyan ettiği yerde yapmıştır. Böylece Şehrazad, kendinin nüfuz edilemez yanını her gece sürdürerek, kadına *Öteki haz*'zını geri verir. Dolayısıyla, ötekiyle konuştuğu anda aslında kendi kendisiyle söyleşmektedir; ta ki kulaktaki çocuğun (Dunyazad) yerini çiftin gerçek çocuğu alana dek... Bu çocuk ise, hayatın kurtarıldığı güne kadar, *kızlık zarı ile kulak zarı arasında* hazzı Binbir gecenin sözü aracılığıyla getiren aşkın mahsulüdür.

Anlatının zekâsına güvenirsek, sultanın deliliğini tedavi eden şey, *Binbir Gece Masalları*'nın hoş hikâyeleri değil, kadının hem *nüfuz edilebilir* hem de *nüfuz edilemez* olmasıdır; başka deyişle kadının, erkeği içine kabul eden ama onu sözü işitmenin çocuksu bakirliği karşısında bırakan çifte yüzünü yeniden bulmasıdır. Erkeğin kendinde somutlaştığını iddia ettiği mutlak hazzın ya da *Öteki haz*'zın zorbalığından erkekleri kurtarmayı arzulayan dilin anonim eliyle bir araya getirilmiş olan *Binbir Gece Masalları*'ndaki anlatının, kadın üzerindeki karalamayı kaldıran mucizevi düzeneği böyledir.

Gösterme sahnesiyle benzerlik belirginleşmektedir. Benzerlik, Sultan Şahriyar ile peygamber arasında değildir, çünkü peygamber kuşku duymakta, ama karısına inanmakta ve neler olduğu-

nu ona sormaktadır. Ardından, Kuran'ın ilk bölümü kendisine geldiğinde, *öksüz* yani ölmüş babaya göndermeyle tebliğ edildiğinde peygamber olduğunu kabul edecektir. Hazzı, Tanrıya, Mekândan Münezzeh'e yükleyen, ondan geldiğini kabul eden metin buradan kaynaklanır. Benzerlik, daha ziyade, kadının *Öteki haz* ile *Öteki'nin hazzı*'nı ayırt etmesindedir. *Öteki haz*, bütünsel hazzın ve bu hazza hâkimiyetin yenilgisi olarak *imkânsız*'dan kaynaklanırken, ikincisi mutlağı ve imkânsızı denetleme iddiasında olan bir hazdır. Kadın yalnızca birini diğerinden ayırt eden bir bilgiye sahip görünmekle kalmaz, aynı zamanda uzaktan da olsa paylaşmayı yeniden korumak ve erkeğe ermişlik ve sağlığa kavuşma yolunu açmak için kendini önerir. Burada Şehrazad, *gösterme* sahnesindeki Hatice'nin, yani İslâm'a göre, peygamberi delilik kuşkusundan kurtaran *Öteki haz*'la ilişkili kabul edilen kadının değiştirilmiş biçimi gibi görünür. Şehrazad, meleğin selamladığı kadının, üstü karalanma-öncesi kadının anısıdır, dolayısıyla masal bunun çok eski belleğidir.

Ne eşsiz bir metindir *Bin Bir Gece Masalları*! Bir sorun ortaya atar, bunu çözmek için bir kadın icadeder, kadın bir çocuğun metne dahil edildiği bir düzenek icat eder, bu düzenek de, sorunun kökeninde olan kişiye bir çocuk vermesi için kadına zaman verir. Olaylar olup biterken, metin, bir anlamda, mutlak erk sahibi erkeğin deliliğine yol açan başlangıçtaki ıstırap sorunu etrafında dolanır. Metin çocuğu aracı yapar; onun sayesinde bu deliliğe ve aynı zamanda da süresine hâkim olur. Metindeki çocuk, araç ve amaçtır, hikâyenin düğümü ve düğümün çözülmesidir. Tek kelimeyle, *Binbir Gece Masalları*, metnin bağışı ile cinsel bağış arasında çocuğa değin bir dayanışma oluşturur.

Öteki kadın'ın yazgısının bazı figürlerinin incelenmesi bizi, *dişi hazzı karşısında erkeğin narsistik deliliği* olarak kabul ettiğimiz, aşırı bir kısıtlamadan kurtarma değeri taşıyan bu metnin önüne getirmişse, o zaman bizim görevimiz eril narsisizmi ile İslâmî metin arasındaki ilişkileri sorgulamak olacaktır.

DÖRDÜNCÜ KISIM

O'ndan O'na

Grimm'in Tavşan ile Kirpi *masalındaki gibi olup bitti her şey: "Ben burdayım."*[1]

MARTIN HEIDEGGER
"La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique", Fransızca tercüme A. Préau, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, s. 297

---

1 Yarışta tavşanı yeneceğini iddia eden kirpinin kurnazlığı, yarışın biteceği yere, tavşanın ayırt edemeyeceği dişisini gizlice koymaktır. Kendisi ise koşuyormuş gibi yapar ama başlangıç noktasında durur. Tavşan, hangi uca giderse gitsin, alanın sonunda her zaman, "Ben burdayım!" diyen bir kirpi bulur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Binbir Gece Masalları Kliniği ya da Şehrazad'ın Görevleri

Bir tutkunun mizanseni

"*Gün doğmasını beklerken, yalvarırım* [...]": *Binbir Gece Masalları*'nın orasına burasına serpilmiş bulunan çok sayıda tekrar arasında, 18. yüzyıl Fransız okur kitlesini en fazla rahatsız etmiş olanı, zifaf odasında, Şehrazad'ın küçük kardeşinin bu yakarışının her gece tekrarlanmasıdır. Öyle ki, tercüman Antoine Galland, orijinal baskının üçüncü kitabına şu uyarıyı dahil edecektir: "Okur artık her gece, 'Sevgili ablacığım, eğer uyumuyorsanız, yalvarırım, gün doğmasını beklerken [...]' ibaresini görmeyecektir. Bu tekrar birçok zeki insanı şoke ettiğinden, onların kibarlığına halel gelmesin diye bu cümle çıkarıldı."[1] On beşinci kitapta yazar daha radikal bir karar alır: "Bu masalların ilk iki cildinin okurları, Dunyazad'ın okumalarını sık sık kesintiye uğratması karşısında yorulduklarından, sonraki ciltlerde bu kusura çare bulunmuştur."[2]

Böylece anlatıdaki çocuksu ısrar, "yorucu bir kesinti" olarak görülecek ve masal anlatmanın *bahanesi* olan *çocuk* sadece bir

1 *Les Milles et Une Nuits*, tercüme A. Galland, Paris, GF-Flammarion, 1965, c. 1, s. 225.

2 *A.g.e.*, c. 2, s. 256.

satır atlaması olarak kalıp, anlatının kendi doğuşunu atfettiği şeyden ayrılmış olay örgüleri çok daha önemliymişçesine metnin dışına itilmiş olacaktır; (oysa) metin sultanın öldürücü çılgınlığını durduran söz'ü ondan bu *ön* fasıldan üretmiştir.

Okurları bu ayırmayı, kesip atmayı talep etmeye yöneltmiş olan şey nedir? Akrabanın girdiği cinsel ilişkinin gözlenmesi ve tüm kadınlardan cinsel olarak yararlandıktan sonra başka erkeklerle birleşmelerini engellemek için onları öldüren *sürü babası* figürünün arkaik şiddetini birleştiren bu *en-ilkel* sahnede çocuğun katlanılmaz varlığı mıdır buna yol açan? Bireysel ve türsel düzlemde Freudçu bu iki kökensel sahnenin yoğunlaşmasını iyice savunulamaz kılan şey, özne olarak çocuğun varlığı mıdır? Yoksa, basın yayın tekniğinin gelişmesinden itibaren tahayyül düzeni kurulduğu için yazılı sözün, *çocuksu talep*'in işgal ettiği yeri gereksiz kılması mıdır? Bu bakış açısında, *bahane / ön-metin çocuk*, sayfanın satır aralarında ve marjlarındaki sessiz bir boşluğa indirgenir. Bu temizlik, iki uygarlığın tahayyül alanlarının tercümesi dolayımında, bunlar arasındaki mesafe açısından anlamlı mıdır?

"*Dunyazad kendini takdim etti, ablasının boynuna sarıldı, sonra yatağın ayak ucuna gidip yerleşti. Sultan ayağa kalktı, Şehrazad'ın kızlığını bozdu* [...]." Bölümün dobralığı ortadadır, sanki anlatı çocuğun varlığını, cinsellik sahnesinden imgeselin sözüne doğru değişimin gerçekleşmesini sağlayan tanık ve aktör olarak olayın içinde olmasını dayatıyor gibidir. Dolayısıyla bu sahnenin işgal ettiği yer, cinselleşmiş ölüm dürtüsünün serbest bırakılması karşısında anlatının *sağ kalma* işlevi tahrip edilmeksizin silinemez. *Bahane / ön-metin çocuğun*, ölümü *bir kenara bırakma* sürecini ortaya çıkarmada önem taşıyan öğe olarak anlatının önerdiği bir terapi düzeneğinin, etik ve teknik bir düzeneğin eksenini oluşturduğu kuşkusuzdur. Bu sahnenin yapısı, bu yapıyı oluşturan üç figür, formüle ettiği sorun, kısacası *Binbir Gece Masalları*'nın klinik konfigürasyonunun bütünü -ve "klinik" terimi etimolojik olarak burada yatağın ayak ucunda cereyan eden duruma uygundur-, tari-

hin, politikanın ve toplumun derinlerdeki bir kaydından kaynaklandığı ölçüde, Arap imgeselinin bu önemli eserinde bu haliyle belirir. Başka deyişle, *Binbir Gece Masalları* eğer hazzı canice bir hal alan monarşik erkek figürünün hem tedavisi hem de bundan kurtuluşu ise bu, o figürün kendini temel tehdit olarak dayatması ölçüsündedir; o tehdide karşı çıkmak ve ondan kurtulmak için yatağın ucuna kadar uzanan bir tahayyülü gerektiren bir tehdittir bu. Böylece *Binbir Gece Masalları, Öteki'nin arzusuyla ilişkisi içindeki eril narsisizmi* etrafında, İslâmî kuruluştaki ve öznesinin biçimlendirilmiş düzenindeki *aşırılığın* izlerini taşır. Bu durumda, Gilles Deleuze'ün son kitabında[3] "klinik ve edebiyat" arasında kurduğu ilişkiye, üçüncü bir terim eklenerek üçlü bir tablo oyunu elde edilir: Edebiyat, klinik ve politika.

İslâmî yapıdaki eril narsisizmi üzerine bu varsayıma, bu sorunun genel olarak fallus-merkezciliğin evrensel yapısının sorunu olduğu ve İslâmî kurguların tektanrıcılığın ataerkil geleneğinin bütününe ait ortak öğeleri bu düzlemde yeniden üretmekten başka bir şey yapmadığı şeklinde itiraz yöneltilebilir. Sık sık karşılaştığımız ve çoğunlukla (dinlerin) evrensel uzlaşmasını dolaysızca benimseme söyleminin ileri sürdüğü bu itiraz kısaca tartışılmayı hak eder.

Öncelikle, varlığın evrenselliğinin onto-teolojik sorununu anarken Heidegger'in aktardığı, Hegel'e ait anekdotu hatırlamak gerekir: Meyve arzulayan biri, satın almak için bir tacire gider; tacir ona elma, armut, şeftali, vs. sunar, ama alıcı "meyve" istemekte direnir. Her seferinde meyve almakta ısrar eder ve satılacak "meyve" olmadığını saptar. Heidegger bu durumu şöyle yorumlar: "*varlık ancak kendisine özgü damgayla her seferinde yeniden işaretleniyorsa varlık olur,*"[4] ve bu varlık şekillerinin kendi, tarihsel dayanakları üzerine elma, armut gibi sıralanmadıklarını vurgular. Yalnızca *her seferinde* farklı bir damga olmakla kalmaz, dahası, her seferinde farklılık, farklılı-

3 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, 1993.

4 Heidegger, "La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique", *a.g.e.*, s. 301.

ğa hak veren ve hak talep eden bir dil içinde, bir söyleyiş aracılığı ile kandini göstermek için çaba harcamaksızın kendini dağıtmaz.

Georges Devereux'nün, kültürler arasındaki farklılığın *patolojik olan şey*'den kaynaklandığı yönündeki düşüncesinden[5] yola çıkarak, bu düşünceyi, *tutkular söylemi*'nin temel anlamına doğru yönelteceğiz. Gerçekten de, eğer bir aşırılık, ölçüsüzlük ya da anormallik zemininden kaynaklanmıyorsa, kültürü akıl olarak bir yapı olarak nasıl düşünebiliriz? Aynı zamanda, aşmak istediği *akıldışılık* ile riskli bir sınamayı ifade etmiyorsa bu yapının bir sözü nasıl hayal edilir? Bütün kurumlarda akıl, *ayrımı*, yani bizzat kendi inşası sırasında onu titretmiş olan ölüm ve imkânsızın sergilenmesini gözden kaçırmaz.

Uygarlıklar, doğuşlarına damgasını vurmuş olan *tutkularla* uğraşırlarken, bu tutkulardan sıyrılmak için hileler düzenlemeyi de sürdürürler ve bunu yaparak da kendi buluşlarının kaynaklarını kuruturlar. Kurucu anormalliklerini tedavi etme ve bundan özgürleşme, yani bağışıklık ve esenlik kazanma özlemleri dolayısıyla, kökensel aşırılıklarına ve tutkularına nüfuz etme arzusu demek olan güçlü bir ermişlik/kutsallık arzusu tarafından dönüştürülmüş eserler üretirler ve aynı zamanda da o tutku ve aşırılıkları şeyin asli yuvası olarak muhafaza ederler. İster nüfuz etmiş olsun ister olmasınlar, geçişi tekrarlarlar, buraya geçmeyi, dönüşü ve aşmayı kutsamayı ve lanetlemeyi bırakmazlar. Böylece, sağda solda, *tutkuların bu gölgesi*'nin kımıldadığını ve oralarda oradan kendi olasılıklarının yoğunlaştığını görme imkânı veren yerler açarlar.

Demek ki, *Binbir Gece Masalları*'ndaki gibi *bir tutkunun gölgesi*'nin mizanseni, *a priori* olarak Hamlet'e de Kral Oidipus'a da ait olmayan bir tür ölçüsüzlüğün hissedilmesini ve ortaya çıkarılmasını amaçlayan bir edim değeri taşır. Bir kültürün içindeki tutku sahneleri, her zaman için, ölüm dürtüsü etkisinin birlikte büyüyen temel bir belleğe yerleştiğinin işaretidir;

5 Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970. "Normal ve Anormal" makelesinin tüm konusu budur.

bu ölüm dürtüsü aracılığıyla, unutulmaz bir şey, kuşaklar arasında psişik olarak aktarılabilen, anlamlı bir tür rezerv olarak metin dolayımıyla kayda geçirilebilmiştir. Dolayısıyla, ne o tutku motiflerinin özgül yaklaşımından, ne de onların biçimlendirilebilir güçlerinden kısıntı yapılabilir; çünkü, bunlar olmaksızın, insanın, içinde yaşadığı politik ve tarihsel aralıkta birey-aşırı olgu olarak bilinçdışı alanda ele alınması, kavranılamaz olurdu. Halkların kullandıkları dilin tutkusal *logia*'larından[6] yola çıkarak bir *metapsikolojiler coğrafyası* oluşturulabilir. Bu durum, "etno-psi"ler (etno-psikiyatri, etnopsikoloji, vs.) döneminin sonu olur; yüzümüzü bu sonun ufkuna doğru sabırla dönmekteyiz.

Buraya kadar belirlemeye çalıştığımız şey, İslâm'ın metopsikolojik inşasına özel bir dikkate değerlik katan, bazı önemli bölümlerini analiz ettiğimiz İslâm'ın *kökensel dişiliği*'nin karışıklığıdır. Hem eril kimliği deliye döndüren, hem de erilin tam Öteki'ne açılmasını sağlayarak onun aklı işitmesine imkân tanıyan bir dişiliğin doruğa ulaşmış çelişkisi bu inşanın yakasına yapışmıştır. Diğer tektanrıcı dinlere kıyasla İslâm'da mistikliğin aldığı boyut, kanımızca, eril narsisizminin karşı karşıya kaldığı bu kısıtlamaya karşılık verme / bu kısıtlamanın sorumluluğunu üstlenme teşebbüsüne denk düşmektedir. Mistiiklik, öteki arzusu olan inzivanın bu özüne ulaşma yolu olarak, *kendinde dişi* aracılığıyla yapılan bir arayış macerasıdır. Sufilik, nefs deneyimine geniş bir saha açmıştır; burada, fallik teolojik haz, kendi yan işaretlerini tüketir ve O (Tanrı, İslâm'da *O: huva* diye adlandırılır) olma eksikliğinin dilsel sürgün yeriyle buluşur, kadına -akla ve imana dair temel bir kusur olarak yorumlanan- bu eksikliğin suçluluğunu atfeden kurumlaşma bu noktada olur.[7] Dişi hazzının kattığı eksikliğin, teolojinin eril öznesinin öykündüğü *O'ndan O'na* özdeşlik ilişkisini - O,

6 Bu deyimi Heidegger'in "Metafiziğin Onto-teo-lojik inşaası" adlı, yukarda belirtilmiş istisnai metninden alıyorum. *Logia* derken, bilimler bilgisinin *mantığından* uzaklaşmayı ve rasyonel kuruluş ilişkileri bütününü belirtmeyi kastetmektedir.

7 Hadisi bir kez daha hatırlatıyorum: "Kadınlarda akıl ve iman eksiktir."

O'dur (*huva huva*), mutlak özdeşlik formülüdür- altüst ettiği bir gerçektir.[8]

Hem ortaya attığı sorun açısından, hem de, İslâmî yorumun bazı ayrımları üzerinden, bu bölümde bizi meşgul edecek olan eril narsisizminin açmazı karşısında öngördüğü çözüm açısından konuya en iyi giriş yapabileceğimiz *Binbir Gece Masalları*'ndaki şu sahne karşısında tekrar duralım.

Sultan ve benzeri

Hanım sultanın bir köleyle cinsel keyif yaşadığını keşfetmek, gerçekten de, sultan ve benzeri için dahası *sultan ve sultan* için, hükümran mutlak erke sertçe sınır koyan bir anlam yokluğu yapar, melankoli ile kendini gösteren bir varlık yitimine uğramalarına ve beraberce dünyada dolaşıp durmayı yeğlemelerine yol açar.

Deliliğe götüren akıl bozukluğu süreci böylece başlamış olur. Bu sürecin, "Ben ve Ben" arasındaki ikili ilişkide yattığı açıktır; bu da, aynı hikâyenin tıpatıp tekrarlanması nedeniyle, "Sen, Ben'sin" anlamına gelir. Burada belirtelim ki, *Binbir Gece Masalları* Jacques Lacan'ın Hegel'den yola çıkarak "akıl hastalığının/yabancılaşmanın *Vel*'i" sorunu etrafında yaptığı saptamaya[9] yakındır, çünkü *mutlak hazdan imtina* olarak belirttiğimiz çıkış noktası, *sultan ve sultan* için, şiddetli bir eksiklik deneyimi açmaktadır ki bu deneyimin terimlerini oluşturan şey, efendi ile kölenin konumlarıdır. Ama bu durumda bir mücadeleden gerçekten söz edebilir miyiz? Çünkü sultan aniden kendi yerinde köleyi keşfeder ve birdenbire, *hanım sultanın arzusunda kendisinin yer almayabileceğini* saptar. Genel anlamda, sultanın *olduğu* yerde kölenin olmaması gerekir; oysa, bu özel yerden ayağının kaydırılmasıyla *sultan ve sultan* için bir azil sınavı açılmış olur, efendi narsisizmlerinde umarsız bir yara açılmıştır. Gerçekten de, köle yaşamını yitirmiş olsa da, şey'i

8 Bu sorun hakkında bkz. "İslâm'da Bireyselik" altbaşlıklı bölüm.

9 Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, s. 185-208.

kazanmıştır, çünkü efendi yalnızca yerinden olmakla ve Öteki'nin arzusunda kendi yokluğuyla yüz yüze gelmekle kalmamış, dahası, hanım sultanı öldürerek, arzusunun nesnesi olan bu Öteki'ni de ortadan kaldırmıştır. Demek ki efendi, felaketimsi bir *içinin boşalması* sürecine yuvarlanmıştır.

Bununla birlikte, boşluk deliliğe yol açmaz. Anlatı bunu gayet iyi kanıtlamaktadır, çünkü aynı durum karşısında sultanlardan yalnızca biri delirir. Anlatım biçimine bağlı bir yoksun bırakılma ek koşulu gereklidir. Deliren kişi, anlatıcı olan sultan değil, daha sonra bizzat göreceği şeyi ötekinin anlatısı (görmesi) aracılığıyla görmeye götürülen ikinci sultandır. Anlatıcı sultanın (Ben) içe attığı, özneyi deliye çeviren kurgusal el çabukluğu. İşte buradadır. Kölenin hanım-sultanı elinden aldığını saptamadan önce, benzeri (öbür sultan) henüz meydana gelmemiş olan hakkında bir söz ile onu elinden almıştır, öyle ki, olay önünde meydana geldiğinde, Ben, ötekinin tekrarına gerçekten çok memnun olduğu için delirir. Daha sonra, kadınları yok etme temel deneyiminin içgücü bu noktada yatar, çünkü bu yok etme, benzerinin -köleninkinden önce gelen- bu sahipsizleştirici zorla müdahalesine verilen saldırgan yanıttır. Her gece bakire bir kadınla evlenip şafakta onu öldürerek, arzu nesnesinden ötekinin (öteki sultanın ve öteki kölenin) izini silmek istemektedir. Ama arzu nesnesi oluşturulduğunda ve o da bu nesneye eriştiğinde, onun dolayımında ortaya çıkan şey, ötekidir. Bundan böyle, nesnesiz ve katışıksız bir arzu ya da nesnesi boş olan bir arzu uygulamaya konulur. *Ezeli bakire* olarak adlandırılabilecek şeyden haz alma fantasmasıdır bu, yani katışıksız imhadan ya da ölümden cinsel haz almaktır. *İmkânsız*'ın bu kıyılarında dürtü yenilgiye uğrar; tekrarın ortaya çıkması bundandır.

Ezeli bakire fantazması, öteki erkekle hayalî ilişkinin erkekteki saldırganlık etkisidir; kadında Öteki'nin izini silme teşebbüsünün aldığı üç biçimdir. Müslüman yazarlar, Tanrı'nın seçilmiş kullarını ödüllendirdiği varsayılan ve *huri* diye adlandırılan cennetteki o mitik kadınları hayal ederek bu fantazmayı açıklamışlardır. "Bir huriyle her yatıldığında," diye yazar Su-

yûtî, "yeniden bakire olduğu görülür. Ayrıca seçilmiş kulun kamışı asla bükülmez. Ereksiyon sonsuzdur."[10] Bu cennete ait vaadin ardında, cinsiyetlerin haz farklılığını ve başkalıklarını işin içine katan eksikliği ortadan kaldıran *biricik fallik cinselliğe* dair kökensel radikal fantazmasının gölgesi görülür.

Demek ki burada mutlak haz fantazması söz konusudur. Bu da, *Sürü*'nün *Babası* sahnesinin berisine giden en-kökensel bu sahnenin ortaya çıkışına kadar varır, çünkü yalnızca tüm kadınlara sahip olmayı içermekle kalmaz, cinsel dürtünün kökensel nesnesine doğru, yani ensest engeli dolayısıyla yerine ikameler koyarak öznenin uzak tutulduğu şeye kadar geri gitmeyi de içerir. "Oysa," der Freud, "psikanaliz bize şunu öğretir: Bir arzu hareketinin kökenindeki nesne, bastırmanın ardından yok olduğunda, yerini genellikle sonsuz sayıdaki ikame nesneler dizisi alır, ama bunların hiçbiri tam anlamıyla yeterli olmaz. İşte, yetişkinlerin aşk yaşamını sıklıkla niteleyen nesne seçimindeki kararsızlığı, 'uyarı açlığı'nı bize açıklayan şey budur."[11] Aslında Şahriyar bunun tersidir, Don Juan'ın çatışkılı figürüdür; diziyi *bir* artırarak kökensel nesnenin dehşetinden kaçmaktansa, cinayet yoluyla diziyi azaltmaktan yanadır: *Her gece bir eksik. Binbir Gece Masalları* adı kuşkusuz buradan kaynaklanmıştır; biricikten ve kökensel olandan uzaklaşarak dizinin yeniden kurulması anlamına gelir. Aynı şekilde, kendi arzusunu kurtarmaya çalışan Don Juan'ın tersine, burada bir tür, *arzunun sona ermesi arzusu* söz konusudur, çünkü Öteki'nin el atmadığı kökensel bir nesne bulmak hedeflenmektedir. Arzulamak zorunda olmama arzusu, eril arzunun nihai hedeflerinden biridir, kadının *Ya Hep ya Hiç*'ine sahip olmak isteyen ölüm dürtüsünün ifadesidir. İlk terime varmak için dizinin içinin boşaltılması, mutlak hazzın pek yakında olmasının dehşetini hissettirir, ama yalnızca yıkıma varır. Bu nedenle, *Binbir Gece Masalları*'nın başlangıç masalında, bu arzuyu yok

10 Aktaran A. Bouhdiba, *La Sexualité en islam*, *a.g.e.*, s. 96.

11 Sigmund Freud, "Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse", *a.g.e.*, s. 62.

etme arzusunun imkânsızla karşılaşması anlamında *en-kökensel* bir sahne görmekteyiz. Ama burada, örneğin Arap şiirinde rastlayacağımız ve bu şiirin en incelikli biçiminde, Nadia Tazi'nin "aristokratik, çelebice, Stoacı bir erkeklik"[12] diye adlandırdığı, çöldeki erkek savaşçı figürünün hayalî çekirdeği söz konusu değil midir? Bu arzunun ucunda ifade bulan niyet birkaç sözcükle şöyle tanımlanabilir: *Çölü hedefleyen bir arzu.*[13]

Sonsuz bakire fantazması ya da şiddetli *çöl arzusu*; *Binbir Gece Masalları*'ndaki eril hazzı sorununda erişebileceğimiz ve Şehrazad'ın karşı karşıya olduğu nihai nokta işte budur.

Tahripkâr iç boşaltılmasını durdurmak amacıyla Şehrazad'ın görevinin ne olduğu sezilmektedir: Boşluğa dil aracılığıyla sınırlar çizerek, imgeselin siperlik işlevini yeniden oluşturarak, kökensel nesneye *imkânsız* erişmeyi yeniden dahil etmek.

Cevder'in hikâyesi

Binbir Gece Masalları'nda imkânsızın yeniden dahil edilmesinin anlamlı örneklerinden biri Cevder'in hikâyesidir. Genç bir delikanlı toprak altına gömülü bir hazineyi bulmak için Faslı bir büyücünün rehberliğinde aramaya çıkar. Büyücü tütsüler yakıtır, gizli şifreler ezberletir. Sonunda nehri kurutmayı başarır; nehrin altında, bir çukurda hazine bulunmaktadır. Ama Cevder hazineye varmak için yedi kapı açmak zorundadır... İlk altı kapıyı açabilmesi için her seferinde aynı şifreyi tekrarlaması gerekir. Ve her seferinde, her kapıda, kendi ölümüne cesaretle, bocalamadan göğüs germelidir. Öldürülür ve dirilir. Ancak dirilmesi için bu deneyime cesaretle dayanmalıdır. Yedinci ve son kapıya vardığında Faslı büyücü ona şöyle der: "Kapıyı çalman gerek. Annen açacak ve sana diyecek ki: 'Hoş geldin oğlum, gel selamla beni.' Ama sen şöyle diyeceksin:

12 Nadia Tazi, "Le Désert perpétuel, visage de la virilité au Maghreb", *Cahiers Intersignes*, no 11-12, "La virilité en islam", s. 27-57, 1998.

13 Arap şiirinde çok önemli bir yer tutan ve kuşkusuz savaşçı bir yanı olmayan bakire aşkı (*'udrite*) figürü de bu bakış açısıyla analiz edilebilir.

'Uzak dur ve giysilerini çıkar.' O sana diyecek ki: 'Oğlum, ben senin annenim. Sana süt verdiğim ve seni eğittiğim için senin üzerinde haklarım var. Çıplaklığımı sana göstermemi nasıl isteyebilirsin?' Sen, 'Giysilerini çıkar, yoksa seni öldürürüm,' karşılığını vereceksin. O sırada sağ tarafa bak, duvara asılı bir hançer göreceksin, onu al, kınından çıkar ve ona, 'Soyun!' de. O yine lafı dolaştırmaya, yalvarmaya çalışacak, ama acımak yok. Her giysisini çıkardığında, 'Hepsini çıkarman gerek,' diyeceksin. Tüm giysilerini çıkarana ve karşında çırılçıplak kalana dek ölümle tehdit et onu. O zaman sembolleri çözmüş, engelleri ortadan kaldırmış ve kendini korumaya almış olacaksın." Ve büyücü vurgular: "Korkma, Jawdar, çünkü o cansız bir hayalettir."

Yeterince açık ifade edilmiştir: Cevder'in yenmesi gereken *annesi* değil, annenin *hayaletidir (şabah)*. Jawdar kendi ölüm sınavından geçmeyi başarırken, annesinin hayaleti karşısında ilk seferde başarılı olamaz, defalarca yinelemesi gerekir: "Annesinin karşısına gelen Cevder, en sonuncu kısa donu çıkarmaya onu asla zorlayamaz. Gerçekten de sürekli olarak, 'Oğlum, yanlış yapıyorsun; oğlum, taş kalplisin; benim onurumu kırmak mı istiyorsun, oğlum? Bunun haram olduğunu bilmiyor musun?" diyen annesi kafasını bulandırmıştır. Bunun üzerine Jawdar, bu haram sözcüğü karşısında, plandan cayar ve annesine, 'Donun kalsın,' der. Sevinç içindeki anne haykırır: 'Aldandın, dövün onu!'" Cevder öyle bir dayak yer ki az kalsın ölecektir, çukurun kenarına fırlatılır. Bir yıl sonra büyücüyle bu işe yeniden kalkıştığında bu kez öz annesini tamamen soymayı başarır. Anne tamamen çıplak kaldığında, "cansız bir hayalet"e dönüşür.

Elde hançer enseste meydan okumak; işte Şehrazad'a göre kahramanın formülü budur ve bu formül, sık sık dendiği gibi, yalnızca anneliği öldürmek ya da ana katlini gerçekleştirmek için değil, cesur bir davranışla *ensestin imkânsız olduğu* sonucunu çıkarmak için de işlemektedir;[14] çünkü eşiğin aşılması,

14 Krş. bu masal üzerine Jean-Joseph Goux, Lucien Mélès, Georg Garner, Philippe Réfabert ile yaptığım tartışma (saptamalarından dolayı onlara teşekkür borçluyum), in *Les Travaux d'Œdipe*, Paris, L'Harmattan, 1997, s. 55-64.

ne annenin gerçek çıplaklığıyla ne de onun hayaletinin çıplaklığıyla yüzleşmekte çözümlenmez. İnisiyasyon güzergâhının erekliliği, eksikliğin gerçeğine göre hayaletimsi olanın örtüsünün bir tür kaldırılması gibi gözükür; bu açığa çıkma yoluyla, özne arzusunun, ilk nesnesinden imtinayı özümser. *Olmayan vardır* hem bu kökensel geri çekilmeyi, hem de varlığını sürdüren bir kalıntının kalıcılığını anıştırır; bize de şunu söyletir: *Olmayan* kendini geri çekenin bağışı olarak *vardır*. Dolayısıyla *var*, önceden kaybetmiş olduğumuz şeyi sanki sürekli kaybetmeye teşvik ediliyormuşuz gibi, aynı zamanda yok etmemiz gereken hortlağa çağrı değerini alır. Hayalete inanmak, bir *var*'ın dile getirilmesini destekleyen *kalıntı*'ya inanmaktır.

Oidipus'un trajedisinin aynı konuyu işleyen diğer mitler karşısında anormallik oluşturan bir mit olarak nasıl düşünülebileceğini ve bu anormalliğin, antik dünyanın inisiyasyon ritüelinden kurtulan (dişi sfenksin devrilmesi de buradan kaynaklanır) ve bu nedenle de kendini insanî yasaların kökten ihlâline yönelmiş bulan öznenin anormalliği olduğunu gösteren Jean-Joseph Goux'nun *Filozof Oidipus* [*Œdipe philosophe*][15] adlı çok ilginç kitabındaki açıklamaları izlersek; ve bu analizlere koşut olarak, Philippe Lacoue-Labarthe'ın "Figür Olarak Oidipus"[16] makalesindeki -Batı geleneğinin *subjectum* düzeni içinde bu anormalliğe başvuran, Freud'un öz-düşünümlü modern özneye kavram ve teori değeri vermesini sağlayacak metafizik zemini sınırlandıran- kesin çerçeve hatırlanırsa; modern psikolojik yanılsamanın, *imkânsızı yasağın ardına gizlemek olduğu* varsayımı ileri sürülebilir; ve Cevder anlatısının kanıtladığı gibi gelenek, imgesel yapısıyla bu imkânsızı belli bir noktaya kadar korumayı bilmiştir.

Freud, anneyle ensest konusuna ilişkin yaklaşımını *L'Esquisse** de kökensel nesnenin umarsız kaybı ile düşünmüş iken Oidipus'un bilinçsiz öznenin (Avrupalı) özel adı olduğunu

15 Jean-Joseph Goux, *Œdipe philosophe*, Paris, Aubier, 1990.

16 Philippe Lacoue-Labarthe, "Œdipe comme figure", in *L'Imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986.

(*) Freud'un 1905'te yayımlanan *Cinsellik Teorisi* üzerine üç denemesi kastediliyor.

keşfetmesiyle birlikte yasağın siciline ayrıcalık tanımamış mıdır? Ensest arzusu varolabilir; hatta varolması ve yasağın bu olanağın imkânsız olacağını dile getirmesi bile arzulanabilir. Bu masalda, annesinin yasağı yardıma çağırmasına aldandığında ("yanıldın, dövün onu, dedi") Cevder'in eşiği aşmada nasıl başarısız kaldığı görülmektedir. Yasağın dile getirilmesi, bu durumda hayaletin aldatmacasının suç ortağı olmak gibidir. Daha doğrusu yasak, hayaletin gerçek olduğuna inandırabilir, hayalet ile gerçeğin ayrılmaz olduğu bu *hayaletimsi-gerçek* [*spectréal*] o durum ve anda çözüm getirmez, çünkü duygulanımın kuşattığı imge-önermesi de dahil olmak üzere- gerçeklik işareti taşımaz. Dolayısıyla, varolmama mekânı ile karşılaşması ve "*söylenmedik bir tek ... kaldı*"yı keşfetmesi için kendi cümlesinin sonuna kadar gitmesi gereken biri gibi öznenin de eşikten geçme arzusunu sonuna kadar götürmesi ve hazine olarak boşluğu bulması gerekir. Söz, bilinçsizliği dokuyan her dil gibi, *hayaletimsi-gerçek*'in tarafındadır; ama özneyi boşluk karşısına, erişilmez karşısına, bekleme ufku karşısına yerleştiren şey, Dunyazade'nin "günü beklerken"idir, kalıntıdır, izdir. "*Söylenmedik kalan şey,*" ölümü erteler, geciktirir ve bizi imkânsızla ya da gerçekle mümkün bir ilişkiye dahil eder. Francis Ponge'un "*süreğen imkânsız*" diye adlandırdığı şey budur; bunun yaşamı pek güç kıldığını söyler bize, ama aynı zamanda, bu sayede, "her şeyi söyleyebiliriz... ve hiçbir şey demeyebiliriz; işte bu yüzden her gün yeniden başlarız..."[17]

Burada hemen bir parantez açalım. Geleneğin, kendi öznesinin yararı için üzerine çıktığı *imkânsız*'ın gözetiminin yeniden bulunmasına mı davet ediliyoruz? Üstünkörü onarım teşebbüslerinin boşuna olduğunu biliyoruz. Restorasyon yanılsamasının nereye götürdüğünü de İslâmcı hareket bize gösterdi. Bilimin buyurduğu yeniden oluşmalar önünde geleneksel imgelemin açmazları açıkça ortadadır. Örneğin, Cevder masalının bazı versiyonları anne hayaletinin yok olup gitmesiyle so-

17 Francis Ponge, *Méthodes*, Paris, Gallimard, "Folio", 1961, s. 164-165.

na ermez, özne boşluğun ötesindeki bir hazineye erişir, bu da fallik verimlilik imgelemini yeniden oluşturur ve imkânsız da bolluğa erişmenin basit bir geçidi olur. Ishak'ın evlat edinilmesiyle değil, Ishak'a hamile kalınmasıyla Tekvin'in yaptığı şey budur. Bu metinlerdeki süreç, bugün özne-yasa ilişkisinden bizim anladığımız şeye çok yakın olsa da, bu *mutlu son* serabı benimsenemez. Modern özne için *imkânsız*'ın hedefini, boşluğun aşkınlığı olarak, durak olarak sürdürmek, temel ama - özellikle de *hayaletimsi-gerçek*'in nüfuz ettiği teknik ve yönetimin tarzı nedeniyle- çok güç bir görevdir. Ama edebiyat, çağdaş sanat ve psikanaliz büyük bir uyarıcılık sağlamaya ve gerekli anlaşılırlık yollarını açmaya çalışmaktadır; tabii eğer müzelerin özel alanlarına ya da tüketim tapınaklarına yerleştirilmiş değillerse... Buradan yola çıkarak özneler için canlı geçiş düzenekleri icat etmesi gerekenler bizleriz. *Hayaletimsi-gerçek* sorununun, psikanalist olma sorunsalında temel bir nokta olduğunu da ben ekleyeyim.

Şehrazad'ın ikinci görevi

Şimdi, kökensel nesneye ulaşma imkânsızlığının sicilinin yanısıra, Şehrazad'ın ikinci görevini incelemeyi denersek, *Binbir Gece Masalları*'nın en-ilksel sahnesinde *bahane / ön-metin çocuk*'un yapısal bir *kıyı* işlevini nasıl oluşturduğunu kendimize sormamız gerekir.

Ilk olarak, çocuğu (söz konusu durumda onu çağıranı) üçüncü bir terim olarak, yani cinsiyetler arasında hazzı sınırlayan, eksiklik ve arzunun yanındaki söz aracılığıyla hazzı doğuran evrensel imleyen olarak fallusu ortaya çıkaran klasik yorumu hatırlamak gerekir. Çocuğun kızlığın bozulması esnasında sahnede belirişi ve tekrarlanan ricası, işlevinin, (18. yüzyıl okurlarını pek rahatsız etmiş olan) bir kesintiye uğratma olduğu konusunda kuşkuya yer bırakmaz. Bu fallusun anlatıcı kadının babasına gönderme yaptığı ve Şehrazad'ın da kız kardeşiyle, yani babasının çocuğuyla birlikte geldiği hemen fark edilecektir. Arzusunun nesnesinde Öteki'nin izine bile taham-

mül edemeyen bir erkeğe durumunun bir ikame kişiden başka bir şey olmadığının hemen dayatılması, anlatının şahane bir oyunudur. Gerçekten de, bakirelik tabusu üzerine makalesinde Freud'un saptamasını hatırlarsak: "Koca, deyim yerindeyse her zaman bir vekilden başka bir şey değildir, asla gerçek erkek değildir, kadının aşk kapasitesini ilk belirleyen bir ötekidir ve tipik durumlarda bu öteki babadır, koca, olsa olsa ikincidir."[18] Anlatıcı kadın demek ki daha ileriye gitmiştir; o, babanın arzusunun daha baştan el atmış olduğu ve kızlık zarı dokunulmamış olsa da sultanın geç kalmış olduğunu ifade eden bakiredir. *Bahane / ön-metin çocuk*, demek ki, kökensel kökenin var olmadığı anlamına gelir. Genel olarak, *çocuk* aracılığıyla *kökenin kendini ortadan kaldırdığı*'nı söyleyerek, burada Hegel'in izinden gidebiliriz.[19]

Bahane: *varsayılan neden, bir niyetin, bir eylemin gerçek saikini gizlemek için yararlanılan görünürdeki gerekçe*, der Émile Littré. Anlatıcı kadın uydurması bundan daha iyi ifade edilemez, bu uydurma sayesinde metin kendi ekseni etrafında döner ve sabaha sağ çıkma umudu ve ricası çocuk tarafından (anlatıcı adına/olarak) yapılır. Dolayısıyla *ön-metin / bahane*, metin-dışı değildir. Francis Ponge'un bir derlemesinin başlığına göre, bir ayırma ve kendine geri döndürme oyunu dolayımında bir *ön-'ün imalattır*, metne rahatlık, ihtiyat payı veren iç aralıktır. Çocuk, metnin kendinden uzaklaşmasıdır, bu sayede kendi kendine, *gel!* der. Metin çocuk tarafından yatağın ayak ucuna davet edilir. Şehrazad, sultana: "Beni dinleyin, Efendim, size bir hikâye anlatacağım," ya da, "Size bir hikâye anlatmamı ister misiniz Efendim?" demez. Kendisi için kendisi talepte bulunmaz. "Ben ve sen", "ona ve sana" arasında bir lütuf konuşmasında kendisi yer almaz. *En-ilkel sahnede* bir *başka sahne*'nin açılışını teşvik etmek için kendine çok yakın olan ve

18 S. Freud, *a.g.e.*, s. 75.

19 Jean Hyppolite'in aktardığı cümle tam olarak şudur: "Anne baba çocuk için, "*Der sich aufhebende Ursprung*"dur, kendini ortadan kaldıran kökendir." G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tercüme Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, c. 2, s. 24.

kendisiyle aynı cinsel kimlikteki bu çocuğu seçer. Dolayısıyla çocuk, başkasını konuşturmaya, imgesellik yoluyla Öteki'nin sözünü dahil etmeye yarar. Anlatıcı kadın üçüncü şahsı böylece icat eder. *Yalvarma* ölüm kalım sorunu karşısında aracılığı için, kendi yerini alması için ötekine yapılan çağrının tersine döndüğü noktadır. *Yakarmak* [*supplier*] ile *yerini doldurmak* [*suppléer*] arasındaki bu katı ilişkiyi dikkate almak gerekir, çünkü cinsel gerçeğin merkezine imgesel ilaveyi dahil etmeyi sağlayan zorunlu bir kıvırma (*supplicare*, tam anlamıyla "diz çökmek" demektir) olayı söz konusudur.

Aynı şekilde, Şehrazad kadın katliamının durdurulmasını da talep etmez, anlatır ve anlattığı şey, gerçek gerekçeyi -yaşamı kurtarmak; kendinin ve aynı zamanda da diğer kadınların yaşamını kurtarmak- gizlemek için öne çıkar. Bu düzenek, sahnenin *ortaya konuş*'unda olgusal bir işleve sahip değildir. Yaşamı korumak için aklı onarıp eski haline getirmek olan *fondaki* soruna kıyasla, çocuk ve imgesellik öne çıkarılır. Bu anlamda *bahane*, iki tasarı arasına bir mesafe, bir oyun dahil eder. Söz konusu *oyun*, masalın kendisi değil, çocuğun isteği ardında imgeselin bir çocuk olarak oynayabileceği *varsayımsal neden* ya da paravan görevi yaptığı ölçüde *masal uydurma* olasılığıdır.

Freud'un, Norbert'i tedavi etmek için söylemin ikili bir anlam edinmesi gerektiğini gösterdiği *La Gradiva de Jensen*'de[20] sözünü ettiği şeye benzeyen temel bir *anlam belirsizliğinin* koşullarını yaratmayı sağlayan şey, ön ile arka arasındaki bu kıvrımdır. Birinci anlam, güvenini kazanmak ve düşüncesine nüfuz etmek için sayıklamayı izlerken, ikincisi sayıklamayı bilinçdışı hakikatin diliyle yorumlar. Bu konuda Cemaleddin Benşeyh'in şaşkınlığı hatırlardadır: "Maskaraya çevrilmiş hükümranın lütfunu elde etmekle görevli masal anlatıcı [*Şehrazad*], ona hikâyeler anlatmak için canla başla çabalar, bu hikâyeler, tüm mantığı içerisinde, onun kadınlara ilişkin duygularını doğrulamaktan başka bir şey yapmaz." Dolayısıyla anlam

20 Sigmund Freud, *Le Délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen* (1907), tercüme P. Arhex ve R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, NRF, 1986, s. 233 ve devamı.

belirsizliği, oyun olarak *ikili yorum/anlam* imkânı verir. Ve çocuk hikâyeyi dinlerken, tahripkâr hazzın zincirinden boşandığı yerde ona doğruyu anlatmak için işin içine imgesellik girer.

Oyun kavramı burada dramatik olarak anlaşılmalıdır, çünkü yaşam riski söz konusudur. Gerçekten de Şehrazad'ın, babasının karşı çıkmasına rağmen, -söylendiği gibi- kadın kurnazlığıyla sultanın deliliğine karşı koymak için değil, ölümün yakınına *oyunu* yerleştirmek ve efendiyi *oyalamak öfkesini sağmak* için gönüllülüğü üstlendiğini hatırlamalıyız. Artık bu oyunun "game" değil "play" olduğunu söylemek yeterli değildir; *ölümün sınırlarında bir duygu ve düşüncesini gizleme oyunu*'nun söz konusu olduğunu hemen vurgulamak gerekir. Oysa cinsellik ve ölüm ile sözün ve imgeselin bu oyunu, bizim ancak *Bilinçdışı* adıyla andığımız büyük *Oyun* olabilir.

Bu oyun, bilinçdışının "ilkel" ya da "kökensel" denen sahne içinde gizlenmesini gerektirir; bu olmaksızın "ilkellik" ya da "kökensellik", sahne olasılığının kendisine kadar her şeyi ele geçirecektir. Bilinçdışı, ölüm veren ve bakireliği Öteki'nin izi olmadan korumak isteyen mutlak hazzın efendisinin egemen olduğu karanlık zamanlardan beri bizim için gören ve anlayan şeydir.

Hikâye, anlatı ya da mit var oldukça, gizleme, uydurma ve oyun da varolacaktır. Kısacası, *hayatta kalma* kendi oyununu, entrikasını gösterdiği ve dile getirdiği her defasında, bilinçdışı yaşam kurtarmanın örgüsü içinde zaten *orada*'dır. Bilinçdışı daima önceden *orada vardır*. Daha doğrusu bilinçdışı, "*O*" ile "*vardır*" arasındaki "*yer*"in "*işaret ettiği, işte o*"dur. "O... sahiptir"deki geçişli sahiplenme ilişkisini ayırır; bu demektir ki, aracılığı ile "o sahiptir"in içinde, "*O*"nun var olmadığını, kesinlikle olmadığını belirtir. *Oyalama, yolu ile ayırmadır ve bu, ayırma*, olumsuzlamanın öncesidir. Oyalama, bilinçdışı yerinin açılmasıdır. Olumlama ve olumsuzlamadan önce gelen bir açılmadır bu. O halde bilinçdışı, sahnenin dışındaki bir seyircinin bakış açısı olamaz, sahne olarak açılmasının olasılık koşulu olarak içerde bulunur. Mutlak hazzın öldürücü sertliğinin hüküm sürdüğü yerde, *çocuksu imgesel bir ek*'le onu içerden açar. Böylece, *Kö-*

kensel Fantasma, Kökenler fantasması, Fantasmanın Kökenleri'nde [*fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*] Jean Laplanche ve Jean-Baptiste Pontalis'in ifade ettiği teorik konumu radikalleştirmeyi öneriyoruz. Kökensel fantasma içinde olan şey yalnızca özne değildir, öznenin sığındığı "sahnelenme" ve "kökensellik" olasılığını açan oyun olarak bilinçdışıdır da.[21] Kısacası, sürü'nün imgesel Babası'nın öldürülmesi ancak tamamen imgesel araçlarla gerçekleştirilebilir: Anlatıcı kadın, oyalamayı beceren *bahane çocuk uydurması* aracılığıyla babayı öldürür ve bu oyalama sırasında, masal aracılığı ile yaşam geçici olarak dokunulmazlık edinir. Korkunç sultanın Şehrazad'ı karşı karşıya bıraktığı zorlamayı özetleyen Abdelkébir Khatibi'nin, "bir hikâye anlat, yoksa seni öldürürüm" ifadesini yeniden ele alırsak, Şehrazad'ın, "sana bir hikâye anlatarak seni öldürüyorum" cevabını verdiği söylenebilir. Pek fark edilmemiş bir olgu olmakla birlikte, *Binbir Gece Masalları*'nda anlatıcı kadın konuşmaya başladığı andan itibaren sultan tek kelime etmez. Hayali bir mezarın içinde ölmüş gibidir.

Şehrazad, Şahriyar ekseni

Demek ki, *Binbir Gece Masalları*'ndaki sahne, dişiliğin tüm değişik halleriyle birlikte bastırılması sorunsalı ve erkek narsisizminin, açmazlarının-aynı cinsiyetin ötekisi üzerindeki şiddetli etkileri ile bir arada eksensel bir tarzda buluştuğu yerdir. Eksensel; sahnenin, başkalık ilişkileri içinde bir yönelim belirttiği demektir. Burada, erkeğin öteki erkekle (ve ikincisiyle) yüz yüze gelmesi, eril kimlik ve soykütüksel sicili için, delme/içe girme ve başarım kipi altında bir *başvuru* zemini oluşturma sorunu olmaya gider.[22]

---

21 J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme* (1964), Panis, Hachette, 1985.

22 Krş. Bu hazırlığın birçok yanını bir araya getiren Monique Schneider'in psikanalizdeki son çalışması: *Généalogie du masculin*, Paris, Aubier, 2000. Bu kitap, öncü bu araştırmada kendisinden yararlanabilmeme az imkân verecek kadar geç ulaştı eline.

Tektanrıcılığın tinsel icatları, büyük ölçüde, *kökensel Öteki* ile narsistik ayrışma-bağdaşma ilişkileri içinde olan eril öznenin ve benzerinin imgesi tarafından esir alınmanın tahrip edici sorunlarını çözümlemek için oluşturulmuş gözükmektedir. *Birlikte* ya da bir iç soykütüksel ilişki içinde *iki erkek* olduğu anda karışıklık başlar. O zaman farklı şiddet senaryoları: Kurban etme (baba ve oğul), benzerin öldürülmesi (kardeşler), kökünün kazınması (çocuk ve soykırımcı), bireysellik sapmaları (bir, iki, bir), cemaat (kurucu ve mirasçısı) ortaya çıkar.

İleriki bölümde, kendinden önceki tektanrıcılık kurgularının mirasçısı olan İslâm'ın *iki erkek arasındaki* ilişkinin bazı temel figürlerini ele alış tarzını ele alacağız. Elbette, burada sunulan durumlar tüm olasılıkları kapsamamaktadır; bunlar, *zorunlu imgesel*'in yasaca tanıtlamaya ve kimi zaman ümitsizce *dolambaçlar* önermeye çalıştığı *imkânsız*'ın tezahürünün şeklî temsillerinden başka bir şey değildir.

İKİNCİ BÖLÜM

Kurban Etme ve Yorum

Tektanrıcılıkta kurban etmenin, şiddet sorununa bir yorum ve bir çözüm olması istenir. Ataerkil aile şekillenmesi içinde baba ile oğul arasında, düzenlenen özel tikel bir sekanstan hareketle kurumlaşır. Gerçekten de bu şekillenmeye, baba ile oğulun karmakarışıklığı ve hayalî birbirine karışmaları sorunu, onların varoluşlarını, geleceklerini, kurtuluşlarını birinin ya da diğerinin öldürülmesi terimleriyle ortaya konacak derecede musallat olmuştur.

Tektanrıcılık, kendi temelini bu şiddetin simgelenmesi üzerine kurmak istemiş, genel olarak şiddetin çözümü için bunu bir model mertebesine çıkarmıştır. Dolayısıyla, babanın oğlunu öldürmesi ya da oğulun öldürülmesine razı olması gösterisinin oynandığı dramatik bir sahnenin seçimi söz konusudur.

Tektanrıcı olmayan başka geleneklerin, tersini, yani oğulun babayı öldürmesini öne çıkardığını bilerek; versiyonlardan birini ya da diğerini tercih etmenin şiddeti, şiddet sürecini ve çözümünün özellikle belirgin bir noktada cinayet arzusunun - baba ya da oğuldakinin- yorumunu değiştirdiğini de biliriz.

Tevrat'ın tektanrıcılığı oğulun kurban edilmesini seçmiş olmasına rağmen, kurban etme arzusunu babanın tarafına basitçe yerleştirmekten yana da değildir. Gerçekten de baba, irade-

sini korkunç bir sınavla icra eden Tanrı'nın kuludur. Ulu Tanrı'nın en sevileni yok etme isteği ya da Bir'in biriciği yok etme arzusu. Demek ki, kurban etme arzusunun yeri Öteki'dir. Bu Öteki'nin lütfu sayesinde, babanın mutlak itaatinin ödülünden başka bir şey olmayan ikame gerçekleşir.

Yahudilik ve İslâm, kurban etme arzusunun gerçekleşmediği, bir ikame aracının bulunduğu bir çözümü kararlaştırmış gözükürken, bilindiği gibi, Hıristiyan çözüm, oğulun gerçekten öldürülmesinden yana kökten bir tercihte bulunur.

Hem Yahudiliğin hem de Hıristiyanlığın çözümünü bilebilecek tarihsel konumda olan İslâm, oğulun kurban edilmesi yönündeki çözümü reddedecektir. Kuran İsa hakkında şunu der: "Oysa onu öldürmediler ve onu asmadılar. Ama onlara (onun) benzeri gösterildi [böyle belirdi]" (sure 4, 157). Böylece İsa'nın yerine bir başkasını (tıpatıp benzerini) koyan İslâm yeni bir ikame oluşturur.[1]

İslâm Tevrat'taki ikame çözümünü yeniden oluştursa da, bazı önemli noktalarda kimi değişiklikler yapar; *oğul kurban etmenin Kuran'a özgü yorumu*'ndan ya da versiyonundan söz etmemizi sağlayan şey de budur.

Bu yorum, Kuran metninin Tevrat tektanrıcılığıyla soykütüksel eklemlenmelerinin -ki İbrahim'in kurban hikâyesi başlıcalarından biridir- geniş konjonktürü içinde yer alır. Her yıl kurban bayramında, koyun kurban eden İbrahim'in tavrını kutlayan ritüel vurgulama bu açıdan çok önemlidir, çünkü kurbanın ikame edilmesi anlatısına yeniden güncellik kazandırır ve somutlaştırır. Her yıl, her aile babası, bu varsayımsal jesti tekrarlayarak, başlangıçtaki edimin özneleşmesini gerçekleştirir. Bu, Mekke'ye yapılan hac yolculuğunun bitimine denk düşer. Kurban etmenin bu ailevî teatralliği dikkate alınmadan İslâm'da özne üzerine bir düşünce geliştirilmesi mümkün olamaz.

---

1 Bu noktada, Kuran, vahiy döneminin Yahudi-Hıristiyan Arap topluluklarından birinin yorumunu benimsemiş görünmektedir. Buna göre, İsa'ya benzeyen biri onun yerine geçmiştir. Kilisenin tanımadığı Barnabe İncili bu fikri yeniden alarak İsa'nın yerine Yudas'ı koyar.

Göreceğimiz gibi, İbrahim'in davranışının aile uzamında yeniden güncellik kazanması, oğul kurban etmenin İslâmî versiyonu ortaya çıktığında zaten mevcuttu.

Kuran'da kurban etme anlatısı

Öncelikle Kuran'daki anlatıdan yola çıkalım. Anlatı İbrahim'in şu yakarışıyla başlar: "Allahım, bana ermişler arasından bir oğul bağışla," ve şöyle devam eder:[2]

> "Biz ona uzun ömürlü bir oğul müjdeledik.
> Çocuk, babasıyla birlikte yürüyecek yaşa eriştiğinde,
> Baba dedi ki: "Sevgili oğlum, rüyamda seni kurban ederken gördüm kendimi.
> Sen ne düşünürsün?
> - Babacığım, cevabını verdi, sana emredileni yap,
> Allah'ın izniyle, beni sabredenler arasında bulacaksın."
> İkisi de boyun eğdikten ve çocuğu, alnı yere bakarak yatırdıktan sonra
> Biz ona seslendik: "Ey İbrahim, sen rüyana inandın!
> Aslında, açık kanıt bu işte."
> İyilik yapanları biz böyle ödüllendiririz.
> Oğlunu, muhteşem bir kurban karşılığında kurtardık.
> Ve onun anısını gelecek kuşaklarda sürdürdük.
> Huzur İbrahim'in üzerine olsun.
> Onlar bizim hizmetkârlarımız arasındalar.
> Biz ona bir müjde verdik:
> İshak'ın doğumu, doğrular arasında bir peygamber."

Bu bölüm bir dizi yorumu beraberinde getirir: *"Sevgili oğlum, rüyamda seni kurban ederken gördüm kendimi."* İbrahim'in ağzından çıkan bu cümle, Kuran versiyonunda, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etmesini ne istediğini ne de doğrudan doğruya

2 Referans bölümü Sure 37, ayet 101-112'dir. Burada bizim kendi Kuran çevirimiz söz konusudur ve bu, hem Régis Blanchère'in tercümesinden (Paris, Maisonneuve & Larose, 1980), hem de Denise Masson'un tercümesinden (Paris, Gallimard, "Folio", 1967, c. 2, s. 553-554) esinlenmiştir.

buyurduğunu belirtir. Kurban etme arzusunun yeri, rüya olarak belirlenmiştir. İbrahim rüya görür ve rüyada oğlunu kurban etme arzusunu gerçekleştirir. Uyandığında, hâlâ gördüklerinin etkisi altındadır (*Kuran* "görmek" fiilini şimdiki zamanda kullanır) ve rüyasında kendini yaparken gördüğü şeyi uygulamak ister. Oğul öldürme arzusu, Tanrı'nın emriyle değil, babanın (İbrahim'in) rüyasında ortaya çıktığından, kurban etme yorumunun başka bir kayda yerleştirilmiş olduğuna kuşku yoktur.

"*Sen ne düşünürsün?*" Arapça'da art arda gelen iki fiil -*'undhur* (bak) *mâ tarâ* (gördüğüne)- "Senin fikrin ne?" anlamında *görmeye bak* şeklinde çevrilmelidir. Bunun anlamı, İbrahim'in gördüğü rüya hakkında oğlunun fikrini sormasıdır. Sanki İbrahim, kendi edimini dayatmak ya da basit bir onay elde etmeye çalışmak yerine, oğlundan bu rüyaya bir anlam bulmasını talep etmektedir. Zaten, bu "bakmak" fiili Arapça'ya "teori" (*nazariyat*) nosyonunu vermiştir ve Yunanca'daki *théôria*'nın kökeni de budur.

"*Babacığım,* cevabını verdi, *sana emredileni yap.*" Demek ki babanın bir emir aldığını düşünen oğuldur.

"*Ey İbrahim, sen rüyana inandın!*" Bu cümle şaşırtıcıdır. Tanrı, İbrahim'e dayatmış olduğu bir gerekliliğe değil, onun kendi rüyasına inanmış olmasına atıf yapmaktadır.

"*Biz ona bir müjde verdik: İshak'ın doğumu, doğrular arasında bir peygamber.*" Bazı Müslüman yorumcular bu bölümden, kurban edilme sahnesindeki oğulun İsmail olduğu sonucunu çıkarırlar, çünkü İshak'ın doğumu sahnenin sonunda müjdelenmiştir ve İsmail İbrahim'in oğullarının büyüğüdür. Aslında Kuran'da oğullardan hangisinin, İshak'ın mı İsmail'in mi kurban edilmenin hedefi olduğunu çözüme bağlayan açık bir görüş yoktur. Yorumcular bu aynı bölümde, her iki tavırdan yana argümanlar bulurlar. Örneğin içlerinden bazıları başlangıçtaki cümle üzerinde durur: "Biz ona uzun ömürlü bir oğul müjdeledik," ve Kuran'ın İshak'ı müjdelediğini söylerler: "Biz ona, salihlerden bir peygamber olarak İshak'ı da müjdeledik"[3] ve bir

3 Kuran, 37, 112.

başka bölümde: "Biz ona [Sarah'a] İshak'ı, İshak'ın arkasından da Yakub'u müjdeledik."[4] İshak'ın müjdesi vardır, çünkü mucizevi yollarla gelen odur. Aslında, iki oğul arasında tercih yapamamayı tüm gelenek desteklemektedir.

İsmail'i seçenler Peygamber Muhammed'in, "ben iki kurbanın soyundan geliyorum" (ya da "az kalsın" kurban edilecek olan iki kişinin") diyen bir hadisindeki söze dayanırlar. Tabarî gibi yorumcular iki kurbanın, Arapların atası İsmail ile Peygamber Muhammed'in babası Abdullah olduğunu belirtirler.

Böylelikle İslâmî anlatının kurban etmeyle ilgili bir başka bölümüne yönelebiliriz. Hem Muhammed'in hem de ailesinin soykütüğüyle ilgili bu konuya III. Bölüm'de geçerken değinmiştik.

Geleneksel tarihyazımı, İslâm-öncesi dönemde peygamberin büyük babasının (o dönemde zaten kutsal yer olan) Mekke'deki *Kâbe*'de, *hijr* (taş, kucak, yörünge anlamına gelen terim) olarak adlandırılan ve putlara kurban verilen bir yerde yatıp uyumayı sevdiğini anlatır. Burada sayısız rüya görmüş, bu rüyalarında hayaletimsi bir siluet, gizli bir hazineyi topraktan çıkarmasını ona emretmişti.

Belirtilen yeri çok uzun süre kazmış olduğundan, bu tavrını dine saygısızlık olarak değerlendiren kabile üyelerinin düşmanlığına maruz kalmıştır. Peygamberin büyük babası sonunda oradan su çıkartır. Bu su, İslâm'ın anlatısına göre, Tanrı'nın İsmail'i annesiyle birlikte ölümden kurtarmak için topuğunun altından fışkırttığı su kaynağıdır. İsmail, babasıyla birlikte mabedi ve gelecekteki İslâmî siteyi bu civarlarda kurmuştu.

Müslüman tarihçiler, peygamberin büyük babasının kutsal yerde çukur kazdığı için kabilenin düşmanlığına maruz kaldığını, bu duruma kendisiyle birlikte karşı duracak tek bir oğlu olduğundan, eğer on oğul sahibi olabilirse çocuklarından birini kurban etme dileğinde bulunduğunu belirtirler. Demek ki bu baba, kurtarılmış çocuğun Tevrat'ta belirtilen yerini keşfettiği anda kendi oğlunu öldürme dileğinde bulunmuştur; sanki

4 Kuran, 11, 74. [Türkçesinde 71]

yer sorunu, kurban etmedeki oğul bahsini içeriyor gibidir. Şunu da belirtmek önem taşır ki, peygamberin büyük babası, Agaréen'lerin (eskilerin adlandırması göre Arapların) *yerini* yeniden keşfetme ve onlara kaynaklarını yeniden açma emrini rüyasında alır. Biraz önce Hegel'in cümlesinde ortaya çıkardığımız çocuk ve kaynak çatışkısını aklımızda tutalım.

Yıllar sonra, peygamberin büyük babasının gerçekten on çocuğu olduğunda, bu dilek aklına takılmaya başlamış ve uygulamaya karar vermiştir. Aynı kaynaklara göre, tercihi sonuncu çocuğu ve gözdesi olan Abdullah'a yöneliktir. Seçilmiş çocuğu kurban etme yerine (kaynak çukuruna) doğru götürürken, kadınların -anneler, abla ve teyzeler- kışkırttığı kabile üyeleri araya girerler. Herkesin karşı çıkması üzerine büyük baba, Abdullah'ı öldürmemeye ve tanrıların öfkesini yatıştırmak için bir hayvan kurban etmeye karar verir. Büyük baba öyle utanç duyar ki, kurtarmalık bedelini tesadüfî olarak belirlemeyi seçer. Çok yüksek bir fidye olarak yüz deve kurban etmek zorundadır.

Böylece, İslâmî anlatıda oğulun kurban edilme bahsi Muhammed'in soykütüğüne yeniden güncelleştirilerek yerleştirilir. Bu yeniden güncelleştirme, yeri yeniden açma arzusunun ortaya çıktığı düş aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla yeri oymak ile oğulu kurban etmek, babalık rüyasında sanki birleşiyor gibi gözükür.

Kurban etme arzusu üzerine

İslâm'da rüya ile kurban etme arasındaki ilişkiyle ilgili bu varsayıma en güzel yorumu getiren, Endülüslü mistik İbni Arabi'dir (12. yüzyıl). İbni Arabi bu konuyu, Henry Corbin'in *yaratıcı imgelem* deyimiyle tercüme ettiği *imgelem saygınlığı* ya da *imgesel mevcudiyet* (*hadrat al-hayâl*) teorisine dahil etmiştir.

"Babacığım, sana emredileni yap," cevabından yola çıkan İbni Arabî, tüm kurban etme sorununu rüyanın yorumu bahsine yönelterek şöyle yazmaktadır:

"Oysa çocuk, kendi yaratıcısının özüdür. İbrahim bir rüyada kendi oğlunu kurban ettiğini gördüğünde, aslında kendi kendini kurban ettiğini gördü. Ve koçu kurban ederek oğlunu kurtardığında, insan biçiminde kendini göstermiş olup, koç biçiminde kendini göstermekte olan gerçekliği gördü. Dolayısıyla, böylelikle yaratıcının özü çocuk biçiminde, daha doğrusu çocukla ilişkili olarak kendini göstermiş oldu."[5]

Böylece babanın, oğul aracılığıyla kendi özünde acısını çektiği yoksunluğun nesnesi çocuktur. Kuşkusuz, İbni Arabî'nin yorumu, "büyük kurban"ın Ben'in [Nefs'in] kurban edilmesi olduğunu kabul eden Sufizmin köklü geleneğinin parçasıdır. Ben, "nefs"dir, yani psişe'dir, bu da canın hayvansı ve ölümlü yanıdır, ki bunun tasarımı da kurban edilen yumuşak başlı koyundur, çünkü gnostik kişi tanrısallık içinde kendinin yok olmasına ancak bu şekilde izin verir.

Ama İbni Arabî'nin özgünlüğü, İshak üzerine hikmet'inde, babanın içindeki çocuğu öldürme arzusuna dair rüyanın yorumu ve imgelemdeki edimin gerçeğe doğru geçişi üzerine en yetkin ve en incelikli teorilerden birini geliştirmesindedir:

"Bil ki Tanrı'nın dostu İbrahim oğluna şöyle der: 'Hakikaten bir rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm.' Oysa rüya, İbrahim'in yorumlamadığı imgesel mevcudiyetten kaynaklanır. Aslında rüyada İbrahim'in oğlu biçiminde görülen şey bir koçtur. Tanrı, İbrahim'in düşündeki (*vehm*) çocuğu, büyük kurban olarak koçu vererek kurtarır, rüyanın tanrısal yorumu buydu ama İbrahim bunun bilincinde değildi (*La yes'ur*)."[6]

Bu tercümede İbni Arabî'yi bizim dönemimize doğru çekme yönünde hiçbir teşebbüs yoktur. Her terim, her fikir bu yazarın "imgesel saygınlık" ya da "imgesel mevcudiyet" üzerine kendi teorik bütününün parçasıdır; imgelemde mevcut olma değil, Öteki arzusu olan yokluğun özü olarak imgelemin

5 "De la sagesse sainte dans le verbe d'Enoch", *a.g.e.*, s. 70.

6 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 87-88.

mevcudiyetidir bu. İbni Arabî, kendi teorisinde, iki imgesel kutbu birbirinden ayırt eder. Bir yanda, öznenin özel durumuna bağlı bir imgesel vardır: "Her insan, düşünde (*vehm*), imgesel yetisi içinde öyle bir varlık yaratır ki, bu düşün dışında var olamaz. Bu, genel bir durumdur," diye yazar yine aynı hikmet'te. Diğer yandan, koşulsuz bir imgesel de vardır: "Ama gnostik, tinsel imgelemiyle (*himma*), bu yeti dışında varlığı olan şeyi yaratır," diye belirtir. Bu bölünmenin terimleri, özneyle bağdaşık imgelem (*hayâl muttasil*) ve özneden ayrışık imgelem (*hayâl munfasil*) olarak adlandırılır. Bu sonuncusu, bence, bizim 'zorunlu imgelem' diye adlandırdığımız şeydir; bu imgelem, *imkânsız*'ı imgeselleştirmez, onu, geri çekilme olarak, *var* gibi, söylenmeden kalmış şey olarak göstergeleştirir.

Bu, İbni Arabî'ye göre, İbrahim'in kendi rüyasındaki düşü - "oğlunu kurban etmek"- yorumlayamadığı ya da yorumlamayı bilmediği bir önceki bölümden kaynaklanır. Kurban etme arzusunun gerçek nesnesi hakkında "bilinçsiz" (*bilaşuur*) olarak kalmıştır. Aslında, onun kurban etmesi gereken, *çocuk olan kendisi*'ydi, yoksa oğlu değil. Bundan böyle, koçun kurban edilme sahnesi, imgelem içinde ifade edildiğinde, uygun biçime dönüşme yollarını bulamamış olan şeyin (Tanrı yoluyla)- gerçeklik içinde yeniden ele geçirilmesi olur. Uygun biçim nedir ve bağlam değişikliğinin araçları nereden kaynaklanır?

İbni Arabî açıklıyor: "İmgesel mevcudiyet içinde biçimlerin tezahürü (tecelli), Tanrı'nın herhangi bir biçimle neyi istediğini anlamak için bir başka ilim gerektirir [...]. Tanrı İbrahim'e, 'Ey İbrahim, sen rüyana inandın,' (37, 104-105) diye seslendiğinde, ona söylediği şey, oğlunu kurban etme rüyasının doğru olduğuna inanması değildir, çünkü İbrahim rüyayı yorumlamamıştır, o rüyayı görünür düzeyde az çok kavramıştır, oysa rüya yorum gerektirir [...]. Yorumlamak, algılanan biçimi bir başka bağlama oturtmak anlamına gelir. Eğer Tanrı görünür olanın doğruluğuna inandığı için İbrahim'i övmüş olsaydı, gerçekten oğlunu kurban etmesi gerekirdi. Oysa, Tanrı katında önem taşıyan şey, *oğul biçimi dolayısıyla büyük*

feda idi, yoksa oğulun kurban edilmesi değil. Demek ki çocuk, tanrısal emirle değil, İbrahim'in aklında olan şey sayesinde kurtarılmıştır."[7]

Başka deyişle, İbni Arabî, kurban etmede koçun ikame olarak kullanılmasının, rüyadaki imgelerin düz anlamına sıkı sıkıya bağlılığa inanmış olan İbrahim'deki bir yorum eksikliğini giderdiğini söylemektedir. *Kurban ikamesi, çocuk katli halini alabilecek olan bir yorum hatasının son anda telafisidir.* Demek ki, kurban etme yorumun yerine geçecektir. Oğul aracılığıyla, daha doğrusu oğulun öldürülmesi değil kurban edilme biçimi aracılığıyla hedeflenmiş olan şey, babanın içindeki çocuğun kurban edilmesidir.

Ama eğer kurban etme, eksik bir yorumun yerine gelip onun yerine geçiyorsa, yorum ile kurban etme arasında bir denklik olacaktır. Eğer durum böyleyse, rüyadaki kurban etme yorumlama arzusunu tamamlamanın rüyası; gerçeğin içinden doğan yorum arzusu olacaktır. Görmüş olduğumuz gibi, böyle bir yorumlama arzusunun hedefi, babanın içindeki çocuğu öldürmektir. Oysa, babanın içindeki çocuğu öldürme arzusu, oğulun baba olma arzusudur ya da İbrahim'in babası olma arzusudur ki bu bir açmazdır.

Böylece İbni Arabî, bu İslâmî Ortaçağ adamı, İslâm'da kurban etme sanılan şeyden nihai sonuçları çıkarmayı bilmiştir; yani kurban etme babanın rüyasının ya da babanın arzusunun yorumlanma eksikliğidir. İbni Rüşd'ün çağdaşı olan İbni Arabî'de, tüm eserinin kanıtladığı gibi, İslâmî tektanrıcılığın tinselliğini tenin aşağı görülmesini ısrarla isteyen ve babaların suçluluk duygusunu yatıştırmak için oğulların kanını talep eden Karanlık Tanrı'dan kurtarma teşebbüsü görülür. Dolayısıyla İbrahim'i Öteki arzusuna, imgesel çocuğa, yani onun bilinçsizliğinde yatan bir tanrıya gönderir. İslâmcıların onun kitaplarını niçin yasakladıkları ve bunları döneğin eserleri kabul ederek niçin yaktıkları böylece anlaşılmaktadır.

---

7 İbn Arabî, *a.g.e.*

Yoksunluk olarak oğul

Al-Kafavî (17. yüzyıl) *Külliyat*'ta şöyle yazar:

> "Babayı tarif etmek için oğulu zikretmek gerekir, çünkü nasıl ki körlüğün görme yoksunluğu olduğunu söylemek gerekiyorsa, babayı da, oğulu ortaya koymadan, baba olarak belirtmek imkânsızdır. Tıpkı oğulun babanın özünden kaynaklanması gibi, biri diğerinin özünden kaynaklansa da, görmeden söz edebilmek için gerçekten körlüğü anmak gerekir."[8]

Dolayısıyla baba, ancak kendisinin dünyaya gelme olanağı sağladığı bir yoksunlukla belirtilebilen bir özdür. Yazarın düşüncesini izlersek, kör Oidipus sonunda Laios'un oğlu olur. Ama Al-Kafavî'nin Yunan tragedyalarını okumuş olmasına pek ihtimal yoktur. Bu tragedyalar, Yunan felsefî ve bilimsel miraslarından farklı olarak, Araplar tarafından tercüme edilmemiştir. İslâm düşünürlerinin Yahudi ve Hıristiyan tektanrıcı mirasını yeniden ele alması, Tevrat'taki büyük mitlerin birçok yazarda bulunan (tanrısal yollarla açıklanan bir olgunun tamamen insanî yasalarla açıklanması ve ikisinin de birbirini ortadan kaldırmaması şeklindeki) ikili açıklamanın bakış açısıyla yorumlanması, insan psişizminin temelleri üzerine incelikli özümsemelere kuşkusuz imkân tanımıştır.

Oğul; kendisini yaratmış olan bir özün bağrındaki yoksunluğun -ki bu yoksunluk olmasaydı bu öz belirtilemez, başka deyişle ıstırap içinde kalırdı- sonucu olan oğul, İslâm'da çocuğa ilişkin mecazlardan birinin temel bahsini, kurban etme sorunu aracılığıyla dile getiren bir formülasyondur. Hegel'in, "anne baba, çocuk için kendini ortadan kaldıran kökendir," cümlesine iyice yaklaşmadık mı?

8 Al-Kafaoui (Abî Al-Bakâ), *Al-Kulliyât* (17. yüzyıl), Şam, 1981, c. 1, s. 15.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Halk Çocuk

Kuran'da Musa

Musa'nın hikâyesi, kuşkusuz Kuran'daki anlatıların en uzun ve en zenginidir. Musa adı, İslâm'ın kutsal kitabında hiç tartışmasız en fazla anılan addır. Tevrat'taki olaylara başka açıklamalar ekleyerek bunları yeniden ele alan yirmi yedi sureye paylaştırılmış dört yüz ayette bir dizi olağanüstü olay söz konusu edilmektedir. Yorumcular Musa'nın tavrını abartarak, Musa'nın Tanrı'yla konuştuğu ve Yasa'yı doğrudan doğruya ondan aldığı bölüme dayanarak onu "*Tanrı'nın muhatabı*" (kelîm Allah) sıfatıyla belirteceklerdir. Tekil bir olgu da bu tür ayrıcalıkları iyice artırır: Kuran Musa'nın Yasa'sına "*Furkân*" (Farklılık) adını verir. Bu, aynı zamanda Kuran'ın büyük adlarından biridir. Zaten, İslâmî vahyin başlangıcında, Varaka adlı bir Hıristiyan keşişin, Muhammed'in peygamberlik tezahürlerini Musa'nın aldığı "emir"le mukayese ettiği rivayet edilir.

Mayıs 1939'da Mısır'ın ünlü günlük gazetesi *El-Ahram*'da Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* kitabı üzerine Londra muhabirinin bir yazısı çıktığında, Musa'nın Mısırlı kökeni etrafında Freud'un kurduğu yapıya karşı çıkmak için üniversite çevrele-

rinden gelen çok sayıda itiraz ve cevabın nedenini, İslâmî metindeki başka hiç kimseyle karşılaştırılamayan Musa'nın önemi açıklar. Mısırlı bu akademisyenlerden biri şöyle yazmaktadır: "Profesör Freud, bu tuhaf ve marjinal teziyle bilginler ve tarihçiler arasında tek öne çıkan kişidir. Tarih kitapları ve vahiy kitapları, binlerce yıldan beri, Musa'nın, Mısır sarayında yetiştirilmiş olsa da, baba ve ata tarafından Yahudi olduğu inancını desteklemektedir. Yahudi kardeşlerini Firavun'a karşı savunmak için kardeşi Aron'la birlikte isyan etmiş, sonra da onları Mısır'dan çıkarmak için başlarına geçmiştir."[1]

El-Ahram'da çıkan ve Kuran'dan ve Tevrat'tan alıntılarla birlikte ifade edilen tüm tepkiler bu yöndedir; Avrupa'da dönemin sözümona bilimsel çok sayıda çalışmasında görülen Yahudiliği silmeye matuf anti-semit havaya katılmaktan uzak olunduğunun kanıtıdır bu. Çünkü İslâm'da, Musa'nın, Firavun zorbalığına boyun eğmiş bir halkın, halk çocuğu, halkın kurtarıcısı olarak destansı ve kahraman simgesine bağlılık halk arasında olduğu kadar bilginler arasında da çok büyüktü ve hayati bir önem taşımaktaydı.

Kâğıdının rengi nedeniyle "sarı" denen bu edebiyatın popüler kitapları, Musa'nın davranışının bu yanını belirgin biçimde öne çıkarırlar. Örneğin, İbni Sirîn'in ya da Nâbulsî'nin (17. yüzyıl) kitapları gibi rüya tabirleri bu türdendir. Musa'nın rüyada görünüşü esas zorbadan pek yakında kurtuluşun belirtisi olarak ve/veya çocuğun ailesinden ayrılış sınavının işareti olarak yorumlanmıştır. Başka temalar da kuşkusuz mevcuttur (konuşma bozuklukları, denizden geçiş), ama çocuk ve kahraman temaları net biçimde öne çıkarılmıştır.[2]

Çok sayıda anlatı Musa hikâyesinin bazı bölümlerini tekrar tekrar ele alır: Mütevazı bir aile, tehdit altındaki bir çocuğu saraylı bir aileye terk eder, sonunda çocuk ailesini baskı ve yı-

1 Aktaran Annajar Abdelwahab, *Qassas al-anbiyâ'* (Peygamberin Anlatıları), Dar al-ilm, Kahire, tarihsiz, 156-157.

2 Nâbulsî Abdelganî, *Ta'tir al-anâm fi ta'bir al-ahlâm* (Rüya Yorumlarında Yaratıkların Kokusu), Gde librairie commerciale, Beyrut, tarihsiz, s. 218.

kımdan kurtararak iktidarı ele geçirir. Bir aileden diğerine, bir anneden ötekine (anne ile süt anne arasında) geçen bu çocuk simgesi üzerinde durulmaya değerdir; yok olmakta olan bir bireyin, bir grubun ya da bir halkın kurtuluşunu anlatan isyan anlatılarında ve belleğin, söz konusu durumda tektanrıcılığın tinsel belleğinin sürdürülmesinde temel bir öğe haline gelir; sanki bellek, var kalmak için, ait olunmayan aileye, daha kötüsü, kendi ailesini tehdit eden aileye bağlıymış gibidir.

Arap tarihyazıcısı Tabarî (9. yüzyıl), Musa'nın hikâyesini, Firavun'un bir rüyasını, yıldız falcılarının, İsrailoğullarından bir çocuk tarafından tahtından edileceğinin işareti olarak yorumlamalarının ardından, Firavun'un Yahudileri neredeyse yok edeceğini hatırlatarak aktarır; "Oysa, Firavun İsrailoğullarından çok sayıda çocuğu öldürürken, İsrailliler de ölüme maruz kalıyorlardı. Mısırlılar gidip Firavun'u buldular ve ona dediler ki: İsrailoğullarından tüm erkekler öldürülüyor ve onlardan doğan tüm çocuklar öldürülüyor. Birkaç yıl içerisinde, İsrailoğullarının hepsi yokedilmiş olacak ve yaptıkları zahmetli işleri biz yapmak zorunda kalacağız ve bu bizim için güç olacak."[3]

Tabarî'ye göre Firavun bu dileğe katliamı bir yıl erteleyerek karşılık verecektir. Bu dönem sırasında Musa'ya hamile kalınacak, sonra da yeniden başlamış olan katliamlardan kurtarmak için onu Nil'e atacaklardır.

Böylece, pek yakınlaşan yok oluş trajedisinde, kurtarıcı çocuk figürünün ortaya çıkışı, fazlasıyla bunaltılmış ve boyun eğmiş halkın silkinişine değil, kötülüğün bağrındaki süreksizliğe borçludur. İkili süreksizlik: Katliamın anlık kesintisi ve çocuğu bulup koruyan Firavun ailesindeki dişi kişilikten (İslâmî geleneğe göre Asiye Firavun'un karısıdır) geçen süreksizlik. Dolayısıyla, mutlak kötülük yoktur; bu yokken, trajik anlatı da (bellek) imkânsız olacaktır. Ve kurtarıcı çocuk, bir varlığın, bir halkın kurtuluşunun doğuş imkânı olarak mutlak kötülüğün bu imkânsızlığından kaynaklanır.

3 Tabarî, *Extrait de la chronique: de la création à David*, Fransızca'ya tercüme H. Zotenberg, Paris, Sindbad, 1984, s. 250.

Oteki kadın, korkunç zorbanın karısı (ya da Göç anlatısına göre kız kardeşi) olan Asiye, Musa'nın annesini süt anne olarak tutarak, anneliği iki konuma ayırır: Dünyaya getiren kadın ile süt anne. Ara terim olarak kız kardeş sayesindeki bu ayrım,[4] çocuk için kurtarıcı olur.

Bir yaşamlar toplamı

Ama Musa konusunda İslâm'ın bize aktardığı en güzel ve en derin metin, yine, büyük Sufi İbni Arabi'nin (12. yüzyıl) metnidir. *Fuçûs al-hikam*'da, "Musa'nın yüce sözü"ne ilişkin bölüme şöyle başlar: "Erkek çocukların öldürülmesinin tinsel anlamı, bu niyetle öldürülen her çocuğun yaşamının Musa'ya akışıdır; çünkü bu çocuklardan her biri Musa olduğu varsayılarak öldürülmüştür; oysa, kozmik düzende bilgisizlik yoktur, öyle ki yaşamın, yani bu kurbanlardan her birinin yaşamsal ruhu zorunlu olarak Musa'ya geri dönmelidir. Bu, saf, asıl yaşamın, bencil içgüdülerce kirletilmemiş ruhuydu. Dolayısıyla Musa, ruhsal yapısıyla, Musa'yı yok etme niyetiyle öldürülmüş olanların yaşamının toplamıydı. Bu yüzden, öldürülen her bir çocuğun ruhsal eğiliminde önceden belirlenmiş her şey Musa'da bulunuyordu, bu da ondan önce kimseye verilmemiş tanrısal temsil, bir lütuf demektir."[5]

İbni Arabî'nin Musa simgesini yalnızca çocuk yanıyla değil, bir toplam olarak görerek, yani, *acı çektirilmiş çocukluğun* bir toplanma yeri olarak gördüğü, öldürülmüş çocuk cemaati gibi yorumladığı açıktır. Seçilmişlik ilkesi ve halkı yok olmaktan kurtaran isyancı güç burada yatmaktadır. Çocuğa dair olan,

---

4 Kuran'a göre, Musa'nın kız kardeşi, içinde Musa'nın bulunduğu sandığın Nil üzerindeki hareketlerini izler ve gözler, ardından Firavun'un karısına Musa'nın annesini süt anne olarak almasını öğütler. "[Musa'nın annesi, Musa'nın] kız kardeşine der ki: İzle onu. O da kimse fark etmesin diye bir kenarda durup izler" (20, 39). "[...] [Kız kardeşi] der: Sizin adınıza onun bakımını üstlenecek ve ona kendini vakfedecek bir aile söyleyeyim mi size?"

5 İbn Arabî, *Les Gemmes de la sagesse* (fuçûs al-hikam), "La Sagesse des prophetes" başlığı altındaki Fransızca tercümeyi yapan T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1974, s. 163. Bizim tercümemiz biraz farklıdır.

ölü çocukların bu unutulmaz potansiyelidir, başka deyişle Musa'da kurucu bir güç bulan, belleksiz kalmış olan şeyin gücüdür bu.

İşte, İbni Arabî, birkaç paragraf daha ilerde, çocuğa dair potansiyelin gücünü böyle açıklamaktadır: "[...] çünkü çocuk, yetişkinin içinde hareket eder. Küçük çocuğun yetişkinin içinde özgül olarak nasıl davrandığını görmüyor musun? Onunla oynamak, gevezelik etmek ve çocuksu zekâsıyla onun karşısına çıkmak için kendi konumunu terk ettiğini görmüyor musun? Çünkü yetişkin farkında olmadan (*bi-lâ şuur* = bilinçsiz) çocuğun tahakkümü altındadır. Hiç iç sıkıntısı duymasın diye onunla ilgilenir, onu eğitir, korur, insanlaştırır. Tüm bunları, çocuğun yer (*makam*) gücü sayesinde, yetişkinin içindeki çocuğun eylemine borçludur; çünkü çocuk, daha yeni şekillendiği dikkate alındığında Tanrı'yla daha yakın bir ilişki içindedir, yetişkin ise uzaklaşmıştır."[6]

Örneğin İbni Arabî'ye göre tek başına Musa, bir yanıyla, isyancı bir güç halinde bir araya gelmiş kendi halkından öldürülmüş çocukların halkıdır; çocuğa dair potansiyellik olarak bu güç, diğer yanıyla, tanrısallıkla güncel bağlılık ilişkisine sahiptir. Kısacası Musa, tanrı ile çocuğu birleştiren çocuktur; (tanrısal) sözün, bir yandan ötekine dolayımlandığı yerdir.

İbni Arabî Musa'yla ilgili hikmet'ini şöyle sonuçlandırmaktadır: "Tanrı'nın ateş biçiminde görünmesindeki bilgelik [Tanrı'nın Musa'yla konuştuğu, alev alev yanan çalılık bölümü] şudur ki, Musa ateşi ararken Tanrı ona arzusunun [talebinin] nesnesi içinde görünmüştür; çünkü eğer Tanrı ona onun arzuladığından başka biçimde kendini göstermiş olsaydı, özel bir nesneye sabitlenmiş olduğundan, bundan caymış olacaktı ve Tanrı da ondan uzaklaşmış olurdu. Ama Musa seçilmişti ve Tanrı'ya yakındı. Tanrı birini kendine yaklaştırırsa, ona fark ettirmeden, arzusunun [talebinin] nesnesi içinde görünür." İbni Arabî, arzunun Öteki'nin arzusu olduğunu bize kendi üslubunda söylemektedir.

6 *A.g.e.*, tercüme bize aittir.

Ne ilk ne de son defadır ki; İbni Arabî'nin mistik görünümlü kendi imgelem teorisi, psişik süreçlerin kavranabilirlik yolunu kimi zaman psikanalizin yolunu hatırlatacak biçimde açmaktadır yine. Ama burada önem taşıyan şey, İbni Arabî'nin, Musa konusunda, Freudçu yankıları olan bir çocukluk düşüncesine temas ettiğini görmektir. Yani, çok eski dönemlerden beri, farklı bilgi ve uygarlık alanlarında kim ki Musa figürünü sorgulamış, onun tarih-aşırı yapısının sırrını sormuş, hep aynı cevabı almıştır: Öteki'nin arzusu olarak, zorbaya karşı isyanın heterojen gücü olarak *çocukluğun ortadan kaldırılamazlığı*.

Burada da, hayatta kalmanın bir yolu olarak, kadının çocuğu zorbanın konutuna sokması motifine rastlıyor olmamız bir tesadüf müdür? Tıpkı Şahriyar'ın yanındaki Dunyazad gibi Firavun'un yanındaki Musa da, çocuksuluğun tehlikenin göbeğine yerleştirilmesini belirtir. İbni Arabî'nin Musa figürü üzerine yürüttüğü düşünmeyi sürdürerek, fantazma rezervuarı olan bilinçdışı ile zorunlu imgeselin işlevi olan, yani çocuksu güç ya da potansiyellik olan bilinçdışı arasındaki farklılığı belirtebiliriz. Zorunlu imgesel, imkânsızı imkânsız olarak inşa eden imkânsız çatlağıdır.

Ne var ki, Musacı canlanmanın, yaşamın kökeninden sökülüp alınmasından beslendiğini, böylece bizi ölüm dürtüsünden kaynaklanan bir yaratılış muammasının karşısına koyduğunu söyleyen İbni Arabî'dir.[7]

Ama, yıkımı temsil eden öteki erkeği öldürmek için bu ölüm potansiyelini cisimleştirme görevi niçin erile düşmektedir? Ölüme karşı ölüm mü? [Eril] O'ya karşı [Eril] O mu? Bu edimin yapıçözümünün eşiğinde miyiz?

7 Burada René Major'un düşüncesine gönderme yapıyorum: *Au commencement La vie la mort*, Paris, Galilée, 1999.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kardeş Katli

Kuran'da ve İslâmî gelenekte anıldığı şekliyle Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi üzerine kesintisiz bir düşünmenin öğelerini burada yeniden ele almak istiyorum. Kardeş katli en güç simgeleştirilebilir şey olduğu için yeterince düşünülmemiş kanısında olduğum ilk cinayetle ilgili bu başlangıç dramı üzerinde çoğu zaman fazlasıyla durmuşumdur.

Kuran, 5. surede,[1] Kabil'in Habil'i öldürmesini insan şiddetinin kurucu cinayeti olarak kabul eder. İki kardeşi bir diyalog ortamına yerleştirir. Bu diyalogda şiddet ile söz, yasa ve sorumluluk bahsi etrafında ele alınır; bu da *cinayet eylemi*'ne, garip bir *atışma* yapısından kaynaklanan önemli bir olay olarak yaklaşmamızı sağlar.

Cinayet anlatısı

"Onlara Âdem'in iki oğlunun hikâyesini hakikate uygun anlat." Habil ve Kabil asla adlarıyla anılmayacaktır. Âdem'in iki oğlu olarak, iki oğul ve iki kardeş olarak, biri ve diğeri olarak adsız olarak belirtilirler.

1 Burada Kuran'ın Régis Blachère tercümesine gönderme yapıyorum (Paris, G.P. Maisonneuve & Larose, 1980, ayet 27-32.

"Onların her biri Allah'a bir kurban sunmuştu, birininki kabul edildi, ötekininki reddedildi." Müslüman yorumcular bu kurbanın kökeninde bir çatışma olduğunu söylemektedir: İnsanlığın başlangıcında Havva düzenli olarak, biri oğlan biri kız, ikiz doğuruyordu. Habil ve Kabil, ikiz bir kız kardeşle birlikte doğmuş ilk erkek çocuklardır. Âdem, Habil'e Kabil'in kız kardeşini ve Kabil'e de Habil'in kız kardeşini vermeye karar verdi. Dolayısıyla, minimal bir egzogami ilkesinin, androjin birliğin ayrılmasına dayalı temel bir ensest yasağının kurulması söz konusudur.[2] Oysa, bu yorumculara göre, Kabil değiştokuşu reddeder ve kendi kız kardeşini kendine saklamak ister. Habil ise baba yasasına uyulmasını ister. Âdem onlara Tanrı'ya kurban sunarak Tanrı'nın hakemliğine başvurmalarını önerir. Habil'in kurbanı kabul edilirken Kabil'inki reddedilir. Habil bir kuzu sunmuştu, Kabil ise ot. Bu sırada Âdem Tanrı tarafından Mekke'de (daha o zamandan!) hacca çağrılır. Cinayet onun yokluğunda işlenecektir. Baba Âdem'in Tanrı'nın evine çağrılmış olması onun ölmüş olduğu anlamına gelebilir.

Metin şöyle devam etmektedir: "Dedi ki: Seni öldüreceğim. Cevap verdi: Tanrı ancak dindarların sunularını kabul eder. Elbette ki, sen eğer beni öldürmek için elini benim üzerime sürersen, ben seni öldürmek için senin üzerine sürmeyeceğim; ben dünyaların efendisi Tanrı'dan çekiniyorum." Bu diyalogda, ikisinden biri ötekine onu öldürmek istediğini belirtir, oysa diğeri cevap verir: Sen beni öldürebilirsin, ben buna karşı durmak için hiçbir şey yapmayacağım.

Ardından, Habil olduğu varsayılan konuşur: "Bana karşı işlediğin suçun günahını çıkarmanı (itiraf etmeni), ikimizin günahını yüklenmeni, cehennemlikler arasında olmanı istiyorum." Bu cevapta çarpıcı olan şey, Habil'in sanki çoktan ölmüş gibi konuşmasıdır. Kabil'in onu öldürme arzusu, yine sözel olarak, Habil'de kendini gösterir. Habil sözde ölür, yani yasa

2 Platon'un *Şölen*'de hayal ettiği temel çifti haurlatır. Ayrıca, yeryüzündeki çok sayıda mitte de buna rastlanır. Örneğin, Dogon'larda. Krş. Geneviève Calame-Griaule, *La Parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, NRF, 1965, s. 94 ve devamı.

sözünün cinayet öngörüsü gibi olduğunu göstermek için ötekinin arzusunu önceler. Habil ölümünün ötesinden konuşur, öyle ki cinayet bu yasa sözünün geleceği olarak kabul edilir. Kısacası, Kabil'in cinayet arzusuna Habil bu cinayetin, onun tarafından, yasanın zafer kazanması ve Kabil'in cehenneme gitmesi için gerçekleştiği arzusuyla cevap verir.

İki kin

Demek ki söz konusu olan şey, bir yandan Kabil'in kini ve öte yanda Habil'in masumiyeti değildir; Habil'de Kabil'i ediminin nihai sonucuna doğru iten korkutucu bir irade de vardır. Cinayeti destekler, hatta onu önceler bile, böylece Kabil'e en yüksek ceza olarak cehennem düşer. Habil bir anlamda şunu demektedir: Sen beni öldürmek istediğine göre ben zaten ölmüşüm demektir ve ölmüş olduğumu varsaydığım bu noktada, senin cehenneme gitmen için kendimi sana öldürteceğim. Sorumluluk kimdedir? Öldürme arzusunu ifade edende mi, yoksa ötekinin ezelî bir cezaya çarptırılıp cehenneme gitmesi için cinayetin gerçekleştirilmesine kendini teslim edende mi? Habil kendi ölüm olasılığını destekler, böylece Kabil suçlu ve lanetli olur. Habil Kabil'in sorumluluğunu kendi yaşamıyla ödemeye hazırdır.

Bu noktada durum felaket gözükür, çünkü kötülük yalnızca değiştokuş yasasını reddedende değil, yasaya sarılarak, Kabil'in öldürme arzusunu destekleyen ve önceden gördüğü cinayet arzusuna cevap verdiği bir noktadan yola çıkıp bu cinayeti ortaya koyandadır da. Yasa nesnesinin zaten ölmüş olduğu ya da en azından, kendi ölümü aracılığıyla bu yasanın zafer kazanması için cinayeti kabul etmiş gibi olduğu varsayılır.

Dahası, Habil olduğu varsayılan kişi, "ikimizin günahını yüklenmeni istiyorum" dediğinde, cinayet öngörüsü sayesinde, Kabil'e ait olmayan bir şey Kabil'in sırtına yıkılmış olur. Kabil'in suçunun nerede olduğu görülmektedir: Kendi ikizi olan kız kardeşini kendine saklamak istemek, onunla çift olarak birleşmiş kalmak, yani cinsiyet farklılığının ve başkalığın

kökensel kopuşunu inkâr etmek. Ama Habil'in günahı, Kabil'in kız kardeşini arzulamış olmak, bu arzu için ölmeyi arzulamış olmak değilse nedir? Aslında, Habil'in Kabil'in sırtına yıktığı şey, yalnızca değiştokuş yasasını reddetmesi, onu öldürme arzusu duyması değildir; kendi günahlarını da ona yıkmaktadır. Öyle ki, Habil'in buradaki hedefi, kendinin öldürülmesi yoluyla günahlarından kurtulmaktır; böylelikle saf, tamamen masum olacaktır, çünkü katil kardeş, kendi edimiyle, onun üzerindeki her şeyi alacaktır. Bence bu noktada *atışma,* cinayet arzusundan daha korkunç bir kine varmaktadır.

"Kardeşinin öldürülmesi ona ruhu tarafından telkin edildiğinden (*tawwa'at lahu nafsuhu*) kardeşini öldürdü ve kaybedenler arasında buldu kendini." Régis Blachère'in tercümesi burada sorunludur. "Telkin etmek" tam anlamıyla doğru bir ifade değildir, "ruh" da öyle. "*Taww'a*", "itaat etmek", "razı olmak", "boyun eğmek" anlamına gelir, "*nafs*" ise tinsel ve ölümsüz ilke olarak *ruh* anlamına değil, çürümeye ve ölüme maruz kalabilecek yaşamsal soluk olan *psyché* anlamına gelir. İbni Sina ya da İbni Rüşd'ün *De anima*'sı ruh kitabı (*kitâb ar-rûh*) değil, *psyché* kitabıdır (*kitâb an-nafs*). Başka deyişle Kabil kendi ruhuna değil, *psyché*'sinin dürtüsel güçlerine boyun eğmiştir.

"Cesedi nasıl ortadan kaldıracağını bilmiyordu, bunun üzerine Tanrı bir karga gönderdi, karga da, kardeşinin cesedini nasıl gömmesi gerektiğini ona göstermek için toprağı eşeledi. Vay benim halime! diye haykırdı, bu karga kadar bile olamıyorum, kardeşimi gömemiyorum! Ve vicdan azabının yakasını bırakmadığı kişilerden biri oldu." Metnin, vicdan azabı çekilen ânı cesedin gömülme sahnesiyle aynı zamana yerleştirdiğine dikkat edelim; böylece Kabil edimine geri döner ve suçluluğunu kabul eder.

Bu cinayetin metni şöyle biter: "Bu cinayet nedeniyle İsrailoğulları için şu hükmü bildiriyoruz: her kim ki cinayet işlememiş bir kişiyi öldürür, tüm insanları öldürmüş gibi kabul edilir; ve kim ki bir kişiyi diriltir, tüm insanları diriltmiş gibi olur." Bu bölüme göre, hepimiz ölüyüz ve bu ölümden yola çıkarak yaşıyoruz. Kabil'in cinayeti bütünseldir, mutlaktır. Hepi-

mizi Kabil öldürmüştür, hepimiz Habil'izdir, yasanın tezahür etmesi için cinayeti öngörmeye yönelen yasa sözünün 'yerini tutanlar'ız biz. Bu sorumluluğun ilkesi şudur: Sözün yasayı görünür kılması için bizim ölü olduğumuz varsayılır. İnsanlığın ahlaki durumu, bu ilk cinayetten beri *kurbanlık*'tır.

İslâm'daki bu temel kurucu cinayet metninin yorumu böyledir. Şimdi, bu yorumun ana mantıksal eklemlenmelerini yeniden belirtmeye çalışalım. Başlangıçta, Baba-Âdem ensesti yasaklayan bir yasa ilan eder. Bu yasağın anneyi kapsamadığı, ikizler arasındaki evliliği yasakladığı fark edilecektir. Biz buna ikiz ensesti yasağı diyeceğiz. Bu yasa minimal bir değiştokuşu gerekli kılar, ikililer arasında egzogamik evliliğin birincil ilke olmasını gerektirir. Kabil bunu reddetmekte, bölünmeyi ve ötekini kaybetmeyi reddetmekte, ikiz çiftin narsistik tamlığı içinde kalmak istemektedir. Kabil'in değiştokuşu reddetmesi, *sembolik* denen bu yasanın reddidir, yani *syn-* ekinin belirttiği gibi, ayıran ve bitiştiren yasanın reddidir. Kardeşlerin ölümcül düşmanlığını başlatmak için bu yeterli midir? Henüz değil. Önem taşıyan bir başka olgu meydana gelir: Âdem, yasaya uyulmasını özellikle ister gözükmemektedir. Bu yasayı kesin olarak ilan etmiştir ama sanki yasanın uygulanmasını talep etmiyor gibidir, çünkü bu baba, çatışma halindeki iki oğlunu kendi babası olan Tanrı'ya yollar. Onları Tanrı'ya, Üçüncü Şahıs karşısında bağış yarışı gibi çok özel bir usulle yollamaktadır. Şiddet, arzu ve yasa diyalektiğinin bu kötü yönlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hiç kuşku yok ki Âdem, kopuş ve mesafe koyma (*syn*'in) mantığına dayanan yasağının yasasını devreden çıkarmış ve onun yerine, *Öteki'ni tatmin etme*'ye çalışan bir kurban sunma ve bağış mantığını geçirmiştir. Bu Öteki, vejetaryen değil etçil olan bir Üçüncü Şahıs'tır.

Daha sonra neler olup bitmektedir? Kabil'in kendi kız kardeşini vermeyi reddetmesiyle Tanrı'nın almayı reddetmesi çakışır. Belki de Kabil -Hegel'in ayrımını yeniden ele alırsak- çiçeklerin dinindendi ve çobanların ya da hayvanların dininin gereğini anlamıyordu; hayvanların dini aracılığıyla, "[çiçeklerin dininin] *kendi düş ve düşüncelerine dalmış bireysellliğinin*

güçsüzlüğü, kendisi için yıkıcı-varlık'a geçer," der Hegel.[3] Ama işe yarayan şeyin Habil'in cömertliği olduğu ima edilmiş olur. Birçok yorumcu Habil'in sunduğu koyunun, İbrahim kendi oğlunu kurban etmek istediğinde, Tanrı'nın İsmail'in (ya da İshak'ın) yerine gönderdiği koyun olduğunu ileri sürerler. Kurbanın soykütüğü ve cinayetin tanrısal düzeni; kardeş katledilmesi oğulun kurtarılmasını sağlamıştır, daha doğrusu Habil'in ölüm bağışı oğulun öldürülmesini engellemiş olmalıdır.

Burada sanki yasanın, doğru yasanın ölüden yana olan yasa olduğu, yani yasağı dile getiren sözün ve babanın yasası olduğu söyleniyor gibidir. Ama bu yine de, oğlunun kendi ötekisiyle narsistik iç içeliğini, Öteki'nin tatmin edilmesi süreciyle düzenleyeceğine inanan bir babadır; daha sonra bu oğul, babasının yanında bir yolculukta uzaklaşıp gider. Bu hikâyenin gerçekten iyi bir sonucu var mıdır: Arzu, yasayla uyum içindeyse ölüme götürür (Habil); yasayla uyumu bozduğunda, cinayete götürür (Kabil). O halde birinin öldürülmesi ile ötekinin suçu arasında her iki tarafta da her an kazanan kimdir?

Ama iyi kalpli oğul, kendini bu yasanın, babanın ne doğru olarak yorumlayabilmeyi ne de savunabilmeyi başardığı bu yasanın sözcüsü olmak için, namevcut ya da ölü babayla (Âdem babasının -Tanrı'nın- yanındadır) özdeşleşmemiş midir? Habil eğer babanın vekiliyse, bu, onun yerine öldürüldüğü anlamına gelir. Oğullarını terk etmiş olan, onları kendi yasasının eksik yorumuyla donanmış dünyaya terk etmiş olan bir babanın yerini tutmak için Habil kurban edilmiş olur.

Özdeşleşme ve ikame, bu durumda bir başka mantığı işin içine katar. Öteki oğulun narsisizmi karşısında teslim olmayan *ideal baba*'yı temsil etmesi için, kusurlu babanın yerine oğulun geçmesi mantığıdır bu. Kardeş, kendi kardeşi karşısında *adaleti sağlayan ideal baba* olur; bu da, o ürkütücü masum kurban durumuna yol açar.

---

3 "Kendi'nin Kendi'siz temsili olan çiçekler dininin masumiyeti, mücadeleye giren, hayvanlar dininin suçluluğuna katılan yaşamın ciddiyetine geçer; düşünceye dalmış bireyin sükuneti ve güçsüzlüğü yıkıcı kendi-için-varlık'a geçer." G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, a.g.e.*, c. 2, s. 216.

O halde bu öğeler bizi, geleneğin önemli kabul ettiği kurucu cinayet yorumu karşısında net bir sınır çekmeye yöneltir. Bu yoruma göre, vermeyi reddeden kıskanç ve kinci bir kardeşin, cömert, yumuşak kurban edilen masum kuzu gibi kendini öldürülmeye bırakan kardeşi katletmesidir bu. Bu cinayetin yorumlanmasında sık rastlanan ve bu bakış açısına uygun psikanalitik tavır, Kabil'i ideal özdeşlik birliğinin bölünmesini reddeden ve hemcinsini, erkek kardeşini, kendini yansıtıcı öteki'nden -ya da öteki'ni kendinden- yoksun bırakan bir kıyımcı olarak görerek kendi dişilini kendine saklamak isteyen narsisizmin temel kininin temsilcisi olarak kabul eder. Kısacası cinayet, paranoyak bir kıskançlık sürecine dahil edilir.

Oysa, İslâmî metnin bize aktardığı (kardeşler arası) *kapışma*'nın yapısı, İslâmî gelenek de dahil olmak üzere, geleneğin okumasından farklı bir okuma yapmamızı sağlar. *İdeal Ben*'in mantığıyla çakışan Kabil'in narsistik mantığı kuşkusuz aşikârdır, ama cinayetin olaylar zinciri *solo* olarak işleyen bu tek düzenekte yatmamaktadır; bir başka mantıkla, babaya vekalet etme ve ideal babayla özdeşleşme mantığıyla karşı karşıya gelinen bir durum vardır ki bu da yasanın melankolik tavrından oluşur. Bu tavırda özne ölüdür ve aklanmak için, yasanın katışıksız Öteki'si olmak için şehit olmayı arzulamaktadır. Burada bir başka narsisizm, kendi tatminini cinsellikte değil Kabil gibi ölümde bulan *Ben İdeali*'nin narsisizmi söz konusu değil midir?

Bu durumda, adaleti koruyanın narsisizmi, ancak suça eğilimli olanı narsistik edime kışkırtmada tamamlayıcı olabilir. *Dalaş*'ın yapısında, farksızlaşmanın ve hayalî İdeal Ben'in temel kini karşısında bir başka kin, ünlenmesi pek kolay olan ünlü semboliğin ideal kini vardır. Bizim güncelliğimize geri dönersek, kardeşler arasındaki bu *dalaş* yapısının varlığını sürdürdüğünü görürüz. Başka deyişle, *"Âdem'in iki oğlunun hikâyesini hakikate uygun olarak anlat onlara,"* diyen bu metnin ilk cümlesindeki zaman henüz gelmemiştir. Bu zaman acaba gelecek midir? Oğulların, *kendi dalaşları* içinde, imkânsıza göre düzenlenmiş yasanın karşısına çıkacakları zamana geçilecek midir?

BEŞİNCİ BÖLÜM

[Eril] O [Eril] O

Filozof Miskawayh (10. yüzyıl) etik kitabında şöyle der: "Çünkü marangoz, cevahirci ve tüm zanaatkârlar, kendi ruhsallıkları içinde kendi sanatlarının yasalarını ve temel ilkelerini bilirler yalnızca. Marangoz, kapının ve yatağın biçimini bilir; cevahirci yüzüğün ve genel olarak tacın biçimini bilir. Ruhsallıklarında olan şeyin *bireysel gerçekleşmesine* (*'ishkhâs*) gelince, bunları bu yasalardan yola çıkarak üretirler, ama bireysellikleri (*al-'ashkhâs*) bilemezler, çünkü bunların sayısı sonsuzdur. Çünkü her kapı ve her yüzük istenen boyutta, ihtiyaca ve maddenin durumuna göre imal edilmiştir. Beceri [sanat] yalnızca temel ilkelerin bilinmesini garanti eder."[1] Bu bölüm, "her birey"in tekil olarak (*fardin fardin*) tavırlarını iyilik ve kötülük açısından öngörmenin niçin imkânsız olduğunu yazar açıklamaya çalışırken araya girer. Örnek kuşkusuz nesnelere yöneliktir, ama kullanılan tüm terimler Arapça'da insanla ilgili söz dağarının parçasıdır. Aslında, çok gelişmiş bir bireysellik teorisini içinde barındırmaktadır. Nedir söylenen?

1 Abou Ali Ibn Miskawayh (944-1020), *Thadîb Al-Aklâq wa tathîr al-'a'râq*. Tercüme *Traité d'éthique*, Mohamed Arkoun, éd. Institut français de Damas, Sam, 1969. Bu bölüm tarafımdan çevrilmiştir.

- Bireysellik, madde içinde kendini gösteren evrensel bir biçimin gerçekleşmesidir. Birey, bir evrensel figüründen başka bir şey değildir.

- Bu gerçekleşme, iki evrenselin karşılaşmasında yatmaktadır: Maddenin özdeşliği (tahta, altın) ile biçimsel becerilerin evrenselliği (yasalar ve temel ilkeler). Birey böylece doğa ile kültür arasındaki bağ olur; tıpkı anne ile baba arasındaki çocuk gibi bu ikisinin bağdaşmasının meyvesi olur.

Zımni olarak, bu teori biçimlerin ortaya çıkış metafiziğine çağrı yapar; buna göre, kültür bireyselliklerin Babası'dır, işlevi de kendi biçimini insan malzemesine aktarmaktır. Anne-Doğa, toplanma yeri ve iz-taşıyıcı olarak, bu malzemeye yer verir, onu biçimlendirir, şekilleri içinde görünür kılar ve dünyaya yerleştirir. Platon'daki *Khôra* miti, bu doğurma anlayışının aynısını politik bir teoriye bağlayarak kullanır.[2]

Biçim aktarımı

Miskawayh, risalesinin sonuna doğru, merkezine özel türde bir sevgiyi yerleştirdiği ve site kurucusu olan, *'üns*[3] olarak adlandırılan kendi sevgi tipolojisini ortaya koymaya kalkıştığında, baba-oğul sevgisini şu terimlerle anarak işe başlar: "Babanın oğluna olan sevgisi ile oğulun babaya olan sevgisi arasında bir anlamda belli bir farklılık olsa da temelde ortak noktaları vardır. Temel derken burada anladığım şey, babanın oğlunda bir başka kendini (*huwa huwa*) görüyor olmasıdır. Kendi (*el-hâsati*) insani biçimini (*sûratahu el-insâniya*) oğlunun bireyselliğinde (*şahsi*) doğal biçimde yeniden ürettiğini ve kendi özünü onunkinin içine gerçekten aktarmış olduğunu (*nakala*) düşünür."[4]

Böylece baba sevgisi, oğlunda yeniden kişileşen babanın insanî biçiminin aktarılma sevgisi olur. Miskawayh'ın ifadele-

2 Platon, *Timée*, 49c-53c.

3 Krş. *'uns* hakkında Hachem Foda'nın makalesi, "En compagnie", *Cahier Intersignes* no 13, 1998, s. 15-39.

4 Miskawayh, *a.g.e.*, 224.

rinde çok ihtiyatlı olduğu fark edilecektir; olayların bu şekilde cereyan ettiğini ileri sürmez; *"gören"*, *"düşünen"* babadır. Daha sonra, babanın bu düşüncelerini, onların aslında *"doğal bir politikanın"*[5] tanrısal yönetimine uygun olduğunu söyleyerek destekleyecektir. Bu açıklamalardaki anahtar kavramlardan biri, başlangıçta *"bir başka kendi"* deyimiyle tercüme edilen *huwa huwa*'dır. Bu felsefi bir kavramdır ve Fransızca'daki dengi *özdeş* terimidir.[6] Ne var ki *özdeş* burada aynı sözcüğün tekrarlanmasıyla söylenmektedir: *o o*. Bu ikilemenin nedenini daha ilerde göreceğiz. Dolayısıyla anlama en sadık tercüme şöyledir: *"Baba oğlunun kendine özdeş olduğunu görür."*

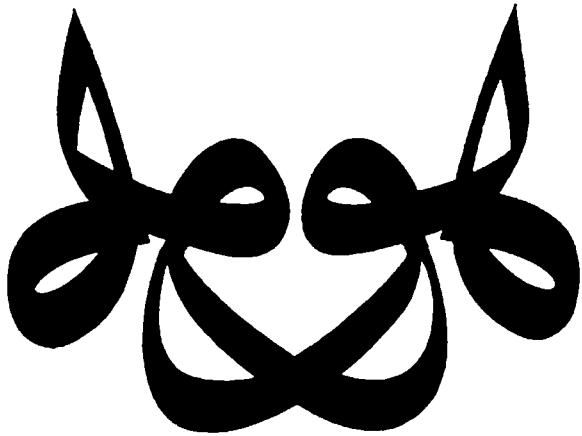
Özdeş'le amaçlanan nedir? Burada söz konusu edilen şey, İslâm'da Tanrı'nın temel nitelemelerinden biridir. Gerçekten de Tanrı *huwa huwa* olarak adlandırılır; kelimesi kelimesine *O O*, ya da *O O'dur* anlamına gelir. Genellikle Arap kaligrafisinde *özdeş*'in aynadaki *huwa* olarak temsil edildiğini görürüz.



O'nun Kaligrafisi (huwa)

5 Siyâsa tabî'yya.

6 Cemil Saliba, *Al-mu'jam al-falsfî* (Arap Felsefe Sözlüğü), Dar al-Kitâb, Beyrut, 1972, c. II, 527.



Ayna aracılığıyla birbirine dolanmış O ve O'nun Kaligrafisi mutlak özdeşliğin temsili.

Huwa, aynı zamanda, Arapça'da var olmak fiilinin yerini tutan özne ile yüklem arasındaki bir ilişkiyi iade eden hüküm fiilini ve olmayanı belirten üçüncü tekil şahıs zamirini belirtir. Émile Benveniste, "*Dilbilimsel İşlevleri İçinde Var Olmak ve Sahip Olmak*" adlı incelemesinde bu olguyu belirtir ve Arapça'daki şu cümleyi aktarır: "Tanrı o canlı (=dır)."[7] *Huwa huwa* ikili teriminin, aynada içiçe geçtiği ve caminin en iyi yerinde durduğu, hatta kimi zaman merkez duvarı süslediği, imamın başının tam üzerinde, namaz kılan müminlerin karşısında bulunduğu çok sayıda örneğimiz vardır. Mutlak hükümranlık, bu şekilde, bu içiçe geçmiş yazıyla temsil edilmiştir; bu, Tanrı'ya özgü Kendi'nin Kendi'ni sevmesidir; ki buna insanın hakkı olmadığı gibi, dahası, Tüm Öteki'nin erişilmez figürü olarak da büyük saygı göstermesi gerekir. Ama bu olgu iyice incelendiğinde, *huwa*'nın ikilenmesi içiçe geçme halini aldığında ayna ortadan kalkmış olur, çünkü kural olarak ayna karışıklıktan ayırır.

7 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, 1966, s. 190.

İbni Arabî, *Seth'in Sözü* üzerine hikmet'inde bu konuda önemli bir yorumda bulunur. Burada özetle şunu belirtir ki, ayna seyredildiğinde, insan aynada kendi imgesini eşzamanlı olarak göremez, kendi imgesini gördüğünde ise aynayı seyredemez. Kâh kişinin kendi imgesi Kendi ile ayna arasına girer, kâh da ayna Kendi ile kendi imgesi arasına girer gibidir. Burada kendimizi Heisenberg'in *eksiklik* ilkesiyle karşı karşıya buluruz. İnsanî kimliğin ilkesi, ikiye bölünmüş olur. *Bununla birlikte, oğul aracılığıyla baba, imkânsızla özdeşleşme imkânı gibi bir şeyle karşı karşıya bulur kendini.* İbni Arabî, aynı hikmet'te bu sorunun, "tinsel bilgi alanındaki en yüksek" sorun olduğunu belirtir.[8]

Arap filozofları, bir başka yolla da olsa, özdeşliği, birliği ve Varlığı, esas olarak ikilemeden yola çıkarak düşündüler. İbni Sina'nın tavrı budur: "*Huwa huwa,* bir konumda bir olan ikinin birliğidir."[9] Farabî'ye göre de: "*Huwa huwa*'nın anlamı biriciklik ve varlıktır."[10] İbni Rüşd'e göre ise: "*Huwa huwa* [...], 'sen, insanlık içindeki bensin' demeye benzer."[11]

Örneğin Miskawayh, "Tanrı'nın doğal politikası" derken, insanın ikinci elden gerçekleştirdiği bir benzerin kopyası işlemini kastetmektedir: "İnsana çocuğun yaratılmasında yardım eden O'dur [Tanrı]; insanı, kendi insan biçiminin çocuğa aktarımında ve varoluş kazanmasında [*existenciation*] ikincil neden yapar." Öncelikle babanın İnsan (*el-insân*) haline geldiğini belirtmek gerek; bu, oğula (*veled*) çocuğun en genel anlamında yananlam vermeye yönelir.[12] Ama en önemli olgu, Tanrı'nın bu yardımının içeriğinde yatan şeyin, İnsan-Baba'nın çocuk-

8 İbn Arabî, *Les Gemmes de la sagesse* (fuçûs al-hikam), *a.g.e.*, s. 46-49.

9 İbni Sina, *Métaphysique de laNajât*, Librarie arabe, Kahire, 1975,s. 365.

10 Akt. Cemil Saliba, *Dictionnaire philosophique arabe*, *a.g.e.*, c. II, 527.

11 İbni Rüşd, *Tafsîr mâ ba'da at-tabî'a* (Metafizik Yorumu), Libraine arabe, Kahire, 1969.

12 *Veled*'ın olası iki anlamı vardır; bir genel anlam, "yaratılmış olan", yanı "çocuk" ve bir de, doğurucu ya da baba olabilecek "Valid" karşısında "oğul" anlamı. Birinci çeviri sırasında oğul ve babayı kabul ederek Muhammed Arkun'u takıp ettik, ama "yaratılmış olan" ve "doğurucu"yu benimsemek de mümkündür.

oğul dolayımıyla Tanrı'nın kimliğini taklit edebilecek olmasıdır. İnsan-Baba, kendi çocuk-oğul'u dolayımıyla bir *huwa huwa* olur; tıpkı Tanrı'nın kendi kendine *huwa huwa* olması gibi. Böylece, çocuk-oğul aracılığıyla İnsan-Baba, Tanrı'yla özdeşleşmiş olur. Başka deyişle, İnsan-Baba'nın Tanrı kimliğini modeline girişi, çocuk-oğul aracılığıyla gerçekleşir. Ve her insan bir çocuk (oğlan ya da kız çocuğu; *veled* sözcüğünün genel anlamı budur) olduğundan, her bireysellik kendi doğurucusu (babası) açısından, kendini tanrısal kimlikle özdeşleştiren bu öğeyi temsil etmiştir. Tanrı/insan ilişkisi çocuk sayesinde ikilinin ikili oyunu haline gelir, çünkü bir çocuk-oğul doğurduğu andan itibaren, Çocuk-oğul -Freudçu kavramı kullanırsak- denklemin iki tarafını benzer kılan -bir'ci çizgi (einziger Zug)- dolayım haline gelirken Tanrı'nın huwa huwa'sı insan-Baba'nın *huwa huwa*'sı tarafından ikiye katlanır.

Bu nokta, Freud'un ilk özdeşleşmeler konusundaki düşüncelerini hatırlatmıyor değildir. *Benlik ve alt benlik*'te şunu yazmaktadır: "Bu bizi, ben'in idealine götürmektedir, çünkü bireyin ilk ve en anlamlı özdeşleşmesi bunun ardında gizlidir: Kişisel tarihöncesinin babasıyla özdeşleşme. Bu özdeşleşme öncelikle bir nesne yatırımının başarısı ya da çıkışı olarak görülmez, doğrudan ve dolaysızdır ve her türlü nesne yatırımından önce gelir."[13] Bu cümle elbette, *kişisel tarihöncesinin babası*'nın somut baba olmadığını belirtmektedir. Sayfa altındaki bir notta Freud, şu terimlerle bu konuya geri dönmektedir: "Belki de, 'anne babayla' demek daha ihtiyatlı olur, çünkü baba ve anne cinsiyet farklılığının, penis eksikliğinin kesin bilgisine sahip olmadan önce kendilerine farklı değerler atfedilmiş olarak düşünülmezler." Bu saptamayı, Arap geleneğinde, soykütüksel olarak annenin "baba" gibi kabul edilmesi ve iki ebeveynin "iki baba" (*ebeveyn*) ifadesiyle bir araya getirilmesi de desteklemektedir. Gerçekten de metafiziğin sisteminde ilk konumu maddi yanından olan bir biçim aktarımı söz konusu olduğunda anne *baba* haline gelir.

13 S. Freud, "Le Moi et le ça" (1923), Fransızca tercüme C. Balitau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, s. 275.

İslâm'da bireysellik üzerine bu metafizik mülahazalar şu iki geçici saptamaya götürür:

> - Kendilerine özgü noktadan yola çıkan ve [Hıristiyanlıktan] başka araçlar kullanan İslâm düşünürleri, bireyleştirici ya da bireyci bir din olmakla ünlenmiş Hıristiyanlıkla insan bireyselliğinin Tanrı'yla ilişkisini içeren aynı uzamı arşınlamışlardır.
>
> - Bu metafizik, (oğul ya da kız) her İnsan'ı, doğurucusu için, Tanrı'yla özdeşleşme öğesi yapmıştır; doğurucu da, bir önceki seferde kendi doğurucusu için bu aynı öğeydi. Tüm insanlık, birbirleri için, soykütüksel olarak *bir'ci çizgiler* zinciri olarak oluşmuştur. Soy zinciri, soyun alt üyesinin üst üyesi için bir iz çizici olduğu bu sistemdir. bu özdeşlik tanrısal özdeşlik modelini hedefliyorsa İnsan ancak İnsan'la özdeşleşir.

Bu noktadan itibaren öne çıkan soru şudur: Batı Avrupa toplumlarında olduğu gibi, bu Tanrı'yla özdeşleşme sistemi eğer kesintiye uğrarsa ne olur? İnsan kendini neyle özdeşleştirir? Kendi kendisiyle mi? Bu "kendi kendisi" ne anlama gelir ve bunun sonuçları nelerdir? Bu Avrupa geleneğinde Tanrı'nın bu işlevsizliğinin Tanrı'nın namevcut olduğu bir Tüm Öteki'nin yeniden keşfini gerekli kıldığına hiç kuşku yoktur. Ama, bir namevcudun namevcudiyetliğiyle özdeşleşmek söz konusu olduğunda narsisizme ne olur?

İkili üzerine

İnsan bireyselliğinin özünde bulunan ikici sistem, İslâm'ın toplumsal alanında da açıklamasını bulur. Miskawayh, toplumun temeli olan *'üns*'leri sevginin nedeni olarak zikrettiğinde, Arapça'da tür olarak *İnsan*'ı belirten ve *'ins*'ten türetilen *'insan* sözcüğünü hatırlatır. Sözlüklere bakılırsa bu sözcük hem aşina, yakın, mahrem olan, hem de görülen anlamına gelir; öyle ki, *'ins* gözbebeğini belirtir.[14] İbni Arabi'nin Âdem'le ilgili hik-

14 Krş. Hachem Foda'nındaha önce belirtilen makalesi.

met'inde, İnsan'ın *insan* olarak adlandırıldığı, çünkü *"gözbebeği göz için neyse, insan da Tanrı için odur"* dediğini hatırlayalım.[15] *Lisân*[16] (13. yüzyıl) adlı büyük ansiklopedik sözlükte insana verilen "gören görünürlük" anlamı, aşinalık kadar geri dönüşlüdür ve hatta kimi zaman iki yön üstüste biner. *'İns* (İnsan) ile *cin* arasındaki karşıtlığa erişildiğinde *-cin* tanımı gereği görünmez ve tuhaf bir varlık olduğundan- durum budur. Bu görünür aşinalık ya da bu aşina görünürlük, insan adında ikiye bölünmüş olur; çünkü *'insan* sözcüğü *'ins* + *ân*'dan oluşmuştur; *ân,* ikiliğe işaret eder.

Belki de, daha basit olarak, İnsan'ın ikili bir tür olduğu, daha doğrusu özü ikileme olan ve temel bilinirliği ikilik olan bir tür olduğunu söylememiz gerekir. Kuran da bunu söylemektedir: "O (*Tanrı*), insandan iki cinsi, erkeği ve kadını yarattı."[17] Yine kökensel olarak, cinslerin kaynaklandığı androjin tür olan *İnsan* vardır. Ama cinsel farklılık ikiliğe son vermez, çünkü, erkek ve kadın çifti söz konusu olduğunda, her biri sırayla bir çift olur: "O [Tanrı] erkek ve kadın, iki çifti (*zevceyn*) yarattı."[18] Demek ki eşlerden oluşan bir çift söz konusudur, erkek çifti (*zevc*) ve kadın çifti (*zevce*). Biraz önce incelenen dört terimli denklem (*huwa huwa* ve *huwa huwa*) sanki yeniden oluşmaktadır. İnsanın var olduğu yerde ikilik vardır ve iki insanın olduğu yerde dörtlük vardır.

Sergilenen ve tekil

Zanaatkâr örneğinde, Miskawayh, "bireyleşme" için *tashkhîs* ve "bireysellik" için de *sahs* terimlerini kullanmaktadır. Bu iki sözcük, şahıs olarak bireyselliğe tüm terminolojisini vermiş olan "*ş.h*" kökünden türemektedir. Bu kökten açılan üç temel anlam yönü şunlardır: Ereksiyon (dik duruş, dikeylik), görünür kılmak ve gözlerin açılması, bakışın sabitlenmesi.

15 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 27.

16 İbn Mandur, *Lisân Al-arb*, *a.g.e.*, c. I, s. 114.

17 Kuran, 75, 39.

18 Kuran, 53, 45.

Bireyi "bir şeye maruz" varlık yapan şey olarak bireyselliğin *ayırt edilmesi* sorununun burada tartışma konusu edildiği aşikârdır. Arap geleneğinde *şahs*'ın özelliklerini oluşturan üç yan vardır:

- *'ird:* Birini başkalarının dikkatine maruz bırakan şey. Erdem, saygınlık, şeref, kişisel saygınlık, insan varlığının saygınlık çekirdeğini oluşturan ve *hurma* diye adlandırılan bireysel bir kutsallık.

- *Hesab:* Önem taşıyan şey. Şahsın edinilmiş ya da miras kalmış kişisel değerini, toplumsal mevkisini, kaynaklarını temsil eder.

- *Neseb:* Soy zinciri. Soykütüksel takvim düzenlemesi, soy, kalıtımsal, ailevi ya da klan aidiyeti aracılığıyla varoluşla kaydedilme.

İslâm'da kişilerin hakları, kişiyi açıklayan, sergileyen şeyler olarak yaşamın, malların ve şerefin dokunulmazlığını ilân ederek bireyselliği bu üç ayırt edici oluşturan etrafında örgütler.

Bireyselliğin mutlak farklılık olarak kavrandığı düzlemi ele almak için, Miskawayh'ın fikrine şimdi geri dönmemiz yeterlidir. Buna göre, "*tekil olarak her bireyin*" davranışlarını öngörmek imkânsızdır. Bu vesileyle *ferd* sözcüğünü kullanır. Bu, İslâm filozof ve mistiklerinin bireysellik düşüncesindeki merkezî bir kavramdır. Muhtemelen, İbni Sina'daki bu kavramı tercüme eden Ortaçağ Latin yazarları, daha sonra felsefi bir kavram olan *individualitas* nosyonuna başvurmuşlardır.[19] Tam olarak söz konusu edilen nedir?

Curcanî, (15. yüzyıl) *ferd*'i şöyle tanımlamaktadır: "*Tek bir şeyi içeren, başka hiçbir şey olmayan.*"[20] Demek ki, hiçbir başkalığın içkin olarak kapsamadığı bir bireysellik söz konusudur. Bu kavramın sınırlarını belirlemek için, dilbilimsel ve felsefi sözlükler, sanki *ferd* tekin (*watr*) eşanlamlısıymış gibi çift sayıyla (*shaf'*) karşıtlığını belirtirler. Ama bu kavram İbni Arabî'yle bir-

19 J. Saliba, *a.g.e.*, c. 2, 9139.

20 El Curcanî (Acharif), *Kitâb at-a'rifât* (Tanımlar Kitabı), Beyrut, 1977, s. 166.

likte tekillik olarak varlığın yaratılış teorisi halini alır. *Ferd*'ı tekil olarak tercüme etmeye bizi yönelten şey budur.

İbni Arabî ne demektedir? Tekil olanın, -eğer bir şeyin tekiliyse- ancak çiftten ayrımı dolayısıyla tekilleştiğini söylemektedir. Bu ayrım, *biricikliğe* benzerlik yoluyla elde edilmiştir. Dolayısıyla tekilliğin meydana gelmesi için ikinin olması ve Bir'in ortaya konması gerekir. Demek ki ilk tekillik üçten yola çıkarak meydana gelir. "İlk tekil üçtür, çünkü Bir tekil değildir." *İki*'ye tekilliği üretme imkânını veren Bir'dir. Tekillik dördüncü sırada gelir. Her üretim ve yaratım yapısı, ancak üçlü yapıdan türer (2 ve 1) ve üretilmiş ve yaratılmış olan her şey, tekillik olarak, ancak üçten kaynaklanarak meydana gelebilir. İbni Arabî şunu söyler: "Erkek ile dişi, eğer aralarında çiftleşme edimi yoksa üreyemezler. Bu edim tekilleşmedir."[21] Demek ki cinsel ilişki, ayırmaktadır. "Cinsel ilişki yoktur" ifadesi, belli bir bilmeme ya da geri çekileni unutma içine düşmüş ve hazzın içindeki farklılıkta geri çekilen ve ayıran şeyi ya da bir *var, yok*'u bilmeyen ya da unutan çağımız için Jacques Lacan'ın yeniden uydurduğu çok eski bir hikâyedir. Ama durum hemen hemen her zaman böyle değil midir? İbni Arabî'nin tekillik teorisi, önceden gördüğümüzden farklı olarak, Bir'le özdeşleşme yoluyla işleyen, çiftten çıkış teorisidir. İbni Arabî, üçlü teorisini desteklemek için Kuran'dan bir alıntıya başvurur. Ceninin oluşum sürecinde canın, gelişimin üçüncü evresinin sonundan itibaren üflenmiş olduğunu gösterir. Demek ki can, tekilleşme ilkesiyle ya da *différance*'la çakışır. Bu yaklaşım, şu surede görüldüğü gibi tekilliği, canı ve sorumluluğu birbirine bağlayan Kuran'daki bakış açısına zaten uygundur: "Her can yalnızca kendinden sorumludur. Kimse bir diğerinin yükünü taşıyamaz."[22]

Buraya kadar üç düzlem ya da düzey katettik. Bunlardan yola çıkarak İslâm'da bireysellik sorunu ele alınabilir:

---

21 Bu açıklamaları Suad Alhaklm kayda değer biçimde özetlemiştir, *Lexique du soufisme*, Dandra, Beyrut, 1981, s. 873-875.

22 Kuran, 6, 164.

1) Bireyselliğin Tüm Öteki'ne, mutlak özdeşliğe ve İnsan'ın Tanrı'yla özdeşleşmesine ya da Tanrı karşısında, doğurucusu için *bir'ci* çizgisi olan çocuğa indirgendiği düzlem.

2) Kişisel bir bireysellik anlamında toplumsallık içinde tehlikeye atıldığı düzlem. Bu düzlem, birinci düzlemle birlikte, ikili bir sistem tarafından yönetiliyor gibidir.

3) Bireyselliğin mutlak farklılığa indirgendiği ve tekil kavramının üçlü bir sisteme dahil olduğu düzlem.

Özne üzerine

Son olarak, İslâm'da bireyselliğin dördüncü düzlemini inceleyelim: *Özne* düzlemi. Öncelikle, Ortaçağ'ın tüm kültüründen kaynaklanan ve *al-mawdhū'* denen felsefi özne vardır. Avrupa'daki "özne" nosyonuyla, yani varsayılan [*supposé*], alta konmuş'la [*le posé sous*], Latince *suppositum* ve Yunanca *hypokeimenon*'la tıpatıp aynı anlamdadır. Diğer yandan, tam anlamıyla teolojik özne vardır, ama bu da birincisiyle ilişkidedir, çünkü Öteki'ne tâbiyet her zaman vardır, ama bu özneyi ast, köle, baş eğmiş veya tapınma yoluyla Tanrı'ya bağlı olarak açıkça tanımlar. *'Abd* teriminin anlamı da budur.

Filozof Curcanî (15. yüzyıl), alışılmış özlülüğüyle, tâbiyetin (ubudiya) şu tanımını önerir: "Yükümlülüklere sadakat, yasaklardan kaçınma, varlıkla yetinme yokluk karşısında tevekkül."[23] Bu dört bağlılıktan her biri de sırayla bir tanımın konusu olurlar. Bunlar, *tapınma* (*'ibāda* ya da kült) ilkesiyle belirlenen bir bağdaşıklığa itaat ederler. Yazar *tapınma*'yı şöyle tanımlar: "Tanrı'sını göz önünde bulundurarak, kendinden Öte olana tutkuyla yükümlü olan kişinin edimi."

Bu tabiyeti tanımlayan dört bağlılığı incelersek, -bedensel cezalar da dahil olmak üzere teolojik hukukun cezalarına razı olmayı varsayan "yasakların korunması" bir yana bırakılırsa- tüm diğerleri modern bir özne için kabul edilebilir özdeyişler

23 Curcanî, *a.g.e.*, s. 146.

olabilir. *Özne* kavramının günümüz Avrupa düşüncesinde, bu dünyanın içinden geçtiği tüm çalkantılara rağmen varlığını sürdürmesi bir tesadüf müdür? Kuşkusuz, öznellik eleştirisini ve kavramın iç dönüşümlerini göz ardı ediyor değiliz. Ama başkalıkla tâbiyet ilişkisi bir çırpıda geçiştirilemez. Örneğin yurttaşlık gibi buluşlar, tâbi olmanın güç ve çizgilerini yerinden edebilir, değiştirebilir, hatta altüst edebilir.[24]

Ayrıca, İbni Sina'nın daha önce önermiş olduğu felsefî özne (*al-mawdhû'*) tanımını da hatırlayabiliriz: "Özne, olurken kendine bağlı kalan ve içine gelenleri kapsayandır."[25] Özneyi *hulûl* nosyonuna, yani "gelen şey"e, "zuhur eden", "yer alan", "yerleşen ve yer edinen" şeye bağlayarak, özneyi *gelen* olarak düşünmemizi önermektedir İbni Sina.[26]

Bireysellik, İslâm ve psikanaliz

Bu mülahazalar, bireysellik sorunsalının İslâm'da son derece gelişmiş bir şekilde nasıl özümsendiğini ve bugün tanık olduğumuz indirgemeciliğe ya da kaba muamelelere izin vermeyen bir karmaşıklıktan kaynaklandığını sezmemizi sağlamaktadır. Bu tür yorumlar ya ideolojik bir taraflılıktan (buna göre, modern Batı'nın liberal bireyciliği uygarlığın gerçekleştirdiği şeyin zirvesi olarak görülmekte ve bunun insanlık için bir oluş modeli olması umulabilmektedir) ya da kültürel bir özcülükten kaynaklanır. Bu özcülük ile kimileri bireyin bulunduğu ortama İslâmî entegrasyonunu idealleştirir, kimilerinde ise, tersine, İslâmı bireyin topluluk içinde eridiği güçlü bir sisteme indirgemeye varır. Şu son yıllarda, psikanalistlerin ve psikiyatrların, "Müslüman"ı psikanalize tâbi tutulamaz olarak ya da analize tâbi tutulabilecek bireysellik özellikleri taşıyabilecek

24 Burada Étienne Balibar'ın çalışmalarına, özellikle bu belirgin noktaya temas eden bir düşünceye gönderme yapıyorum: "Sujétions et libérations", *Cahiers Intersignes*, no 8/9, 1994, s. 79-90.

25 İbni Sina, *Risala fi al-hudûd*, Éditions du Caire, tarihsiz, s. 83.

26 *Après le sujet qui vient* [Gelen Özneden Sonra], Jean-Luc Nancy'nin yönetimindeki *Confrontations* dergisindeki iyi bir makale derlemesinin adıydı (Paris, Aubier, 1989).

kadar grubundan farklılaşmamış biri olarak gösterme yönünde görüş belirttiklerini görme imkânımız oldu. Cehalet ve düşüncesizlik sıralamasında kimseye ayrıcalık tanımamak için kimsenin adını vermeyeceğim. Psikanalizin varlığı ve yayılması, ancak Batı toplumlarında ortaya çıkan ve bireyselliği en tamamlanmış bir bireyin egemenliğine bağlandığından, Müslüman ülkelerde psikanalizin geleceği üzerine tartışmalar doğru dürüst gelişememiş, yanlış yaklaşımlardan yola çıkılmıştır.

Az önce öne sürülen düşünceler, İslâm'ın son derece güçlü bir bireysellik boyutu taşıdığını, büyük bir kavramsal zenginlik sergilediğini göstermektedir. Kültürel gerçekliğe uygun olmasaydı bu boyut gelişemezdi. İslâm elbette bir bireysellik kültürüdür, ama esas olarak Tanrı'yla özdeşleşmenin yönetimindedir. Herhangi bir kültürde psikanalizin yeri sorusunu doğru sormak, sistemin düzenlenişinde Tanrı'yla özdeşleşmenin psikanalizin düşünce ve pratiğinin temel ilkelerine aykırı olup olmadığını, daha doğrusu, böyle bir sistemde eğitilmiş olmanın psikanaliz deneyimine girmeyi yasaklayıp yasaklamadığını sormayı gerektirir. Ama sorunun akla uygun ifadesi gerçekten de bu mudur?

Tarihçi Élisabeth Roudinesco, psikanalizin dünyada yerleşmesinin koşullarına yaklaşımında, İslâm konusunda sık sık ileri sürülen "zihniyetler" ya da "halkların psikolojisi" üzerine spekülasyonlardan kopan bir düşünce önerdi. Verili bir ülke ya da kültürel alan içine psikanalizin dahil edilmesini destekleyen üç etken ortaya çıkardı:

> - Şeytanileştirme veya kutsallaştırma kavramları altında ele alınan delilik üzerine bilimsel bir bakış uygulayan yoğunlaştırılmış bir psikiyatrik bilginin varlığı.
> - Psikanalizin genel entelektüel alana, özellikle edebiyat ve felsefe aracılığıyla nüfuz etmesi.
> - Diktatörlük yönetimleri söz konusu olsa bile bir hukuk devletinin varlığı (totaliter rejimlerin durumu böyle değildir).[27]

27 Élisabeth Roudinesco, *Généalogie*, Paris, Fayard, 1994, s. 82-85.

Geleneksel özne yapısında psikanalize engel oluşturan şeye geri dönelim. Aşağıdaki saptamalar, yukarda anılan üç koşuldan geçmektedir:

Geleneksel özne (*'abd*), bir hukuk öznesinin (tanrısal hukuk da bir keyfilik değil bir hukuktur) tüm ayrıcalıklarına sahip olsa bile, teolojik-politik örgütlenmeye tâbi kalır; bu örgütlenme bireyselliğin Tanrı'yla insani özdeşleşmesi ile politik uzam arasındaki denkliği hedefler. Psişe'yi de siteyi de aynı yaklaşımla yönetmek ister. Oysa, psikanalizin hitap etmek istediği modern özne, doğuştan bağlı olunan topluluk ile politik topluluk arasındaki ayrımın sivil bir devrim aracılığıyla meydana geldiği ve güçlü bir devlet aygıtının nöbeti devraldığı toplumlarda görülür. Unutmayalım ki, geleneksel dünyada, ataerkil yapı babayı hem bir *Pater familiæ*, hem de politik bir şef yapar, çünkü grupsal uzam ile siteninki neredeyse içiçe geçmiştir. Burada iktidarı soy zinciri yönetir. Modern dünyanın içinde ortaya çıkan ayrımda, üçüncü şahıs konumundaki devletin güvencesindeki özgürlük uzamları, psikanalizin gerçek ortamı olan sivil bir toplumun (devlet ile aile arasında, der Hegel) ortaya çıkışını sağladı. Ayrıca psikanalizin Batı'ya ait bir keşif olmasının nedeni, yaşamak, haz almak ve ölmek için daha tam ya da daha yetkin bir insan bireyselliğini Batı'nın yaratmış olması değildir; bunun nedeni, modern Batı'nın, politika ve aile uzamlarını yeni bir tarzda parçalamış olmasıdır ve unutmayalım ki, psikanalizin yükselişini gerekli kılmış olan yabancılaşmış özne tipini biçimlendirmiş olan da Batı'dır.[28]

28 Bu sorunu çalışmaya başladığım iki makaleye gönderme yapmama izin verilsin. "La Dépropriation", *Lignes*, no 24, 1995, s. 34-83. "L'Oubli de l'éthique", *Che Vuoi*, no 10, 1998, s. 121-143.

ALTINCI BÖLÜM

Bölünen İmkânsız

Bir topluluk, topluluk olabilme imkânını nasıl tahayyül eder? Daha doğrusu, ayrı insanların *ortaklığa* açılmasını sağlayan şey nedir sorusuna topluluk nasıl cevap verir? "Niçin topluluk?" sorusunu sormuyoruz. Bu, boşuna bir sorudur, çünkü cevabı uzun süreden beri bilinmektedir: "Her varlığın temelinde bir yetersizlik ilkesi vardır," diye yazar Georges Bataille.[1] Şunu da ekleyelim ki, belli bir biyolojik söylem hariç hiçbir yerde bu yetersizlik bir ihtiyaç düzenlenişine indirgenmemiştir. Bir topluluk için topluluğun ortaklığı nedir?[2] Sorun, daha ziyade, Freud'un "kitlenin libidinal yapısının bilmecesi[3] diye adlandırdığı şeyden kaynaklanır. Bu bilmece, halkların kendi kökenleri konusundaki tutkulu söylemlerinin en kızgın noktasına dokunur.

Ortaklık [*commun*]: Sorunu çözmek için, "bir gibi" [*comme*

1 Bu alıntıyı veren Maurice Blanchot'dur (*La Communauté inavouable*, Minuit, 1983, s. 15). Ama bu cümlenin bağlamını doğrulamak istemiş olan Michel Surya, bunun yanlış olduğunu fark etmiştir: "İnsan yaşamının temelinde bir yetersizlik ilkesi vardır," demektedir Georges Bataille, *Œuvres complètes*, V, s. 97. Yine de cümleyi Maurice Blanchot'nun aktardığı haliyle koruyorum.

2 Tüm bu açıklamalar boyunca Jean-Luc Nancy'nin *La Communauté désœuvrée* (Paris, Ch. Bourgois, 1985) eserini dikkate aldım.

3 Sigmund Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi", (1921), *Œuvres complètes*, Paris, PUF, XVI, s. 53.

un] diye yazmak yeterli değildir, çünkü o zaman sorgulamayı, *gibi*'yi saran ve birleştiren iktidar üzerine yöneltmek gerekir. Bir araya getirmek, bir yerde birarada tutmak için sarmak, birleştirmek, sızmak, aynı yere doğru sürüklemek; -Kant'a göre, bulgulayıcı düzenleyici, ya da kurgu, belki sanrı olan- sanki ötekilerle aynı çizgi -Freud'un adlandırdığı gibi *bir'ci çizgi* (*einziger Zug*)- için bir özün *geri çekilmesini* kabul eden herkes onu kurban ediyordu: "Çizgi, geri çekilmedir," diye yazar Jacques Derrida.[4] Gerçekten de *bir'ci çizgi* zorunlu olarak bir silme, bizzat kendi izinin gerçekleştiği yerde kendini ötekine büründürme olacaktır. Tanrı, mistik bir geleneğe göre, kendi yaratısına yer açmak için kısmen geri çekilmek zorundadır ve O'ndan kalan boşlukta, kendi yaratısıyla, yani *O O* ile ortaklığın çizgisini kendi eseriyle meydana getirir. Öyle ki, kendisi ile topluluğunun çizgisinin, aynı zamanda kimliğinin aralanması olduğu söylenebilir.

Cemaat ve imkânsız

Birliktelik'in temelindeki *çizgi-geri çekilme*'yi, bence Freud, kitle içindeki birey için "*imkânsız nosyonunun yok olduğu*"[5] nokta olarak net biçimde belirtmektedir. Bu ibarenin ardından, *bir kitlenin libidinal inşa formülü* olarak adlandırdığı şey gelmektedir: Belirli sayıda birey aynı kişiyi, rehberi, şefi, elebaşını kendi *Ben İdeali*'nin yerine koymaktadır. Buna bir başka ifade de eklenebilir; öznenin kolektif özdeşleşmelere açılımıyla ilgili psikanalitik teorinin ifadesi: *İdeal Ben*'den *Ben ideali*'ne yol açılması. Habil ile Kabil'in birlikteliğinin imkânsızlığı burada kendini göstermektedir. İki kişilik minimal bir topluluğun imkânsızlığından, tektanrıcılığın kurucu *cinayetinin* doğmuş olması, bütün kardeşlik topluluklarının hangi yenilgi üzerinde kurulduklarını göstermektedir.

Freud, kendi formülünü öne sürmeden önce, kimi zaman

4 Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, s. 63-93.

5 *A.g.e.*, s. 14.

olduğu gibi, önerdiği teorileştirme üzerindeki kuşkularını bildirmektedir -söz konusu durumda, kitlelerin psikolojisini açıklamak için hipnoz ve aşk modeli işin içindedir. Önce şunu yazarak başlar: "Ama bir yandan şunu da diyebiliriz ki, hipnotik ilişki -eğer bu ifadeye izin varsa- ikili kitlesel bir oluşumdur. Hipnoz, kitlesel oluşumla karşılaştırma yapmak için iyi bir konu değildir, çünkü daha ziyade onunla özdeştir." Ve devam ederek, birkaç satır ilerde şunu söyler: "Hipnoz bizim için, hep aynı şekilde, bir kitlenin libidinal oluşum sırrını çözer; tabii eğer kitlenin kendisi şu ana kadar verilmiş rasyonel açıklamalardan -doğrudan doğruya cinsel eğilimleri dışlayan aşk durumu- kurtulacak şekilde davranmıyorsa. Kitlede, anlaşılmamış olduğunu, *mistik* [altını ben çiziyorum] olduğunu kabul etmemiz gereken çok fazla şey vardır. Aşırı güçlü bir varlıkla güçsüz, perişan haldeki[6] bir varlık ilişkisinden kaynaklanan bir felce uğrama eklenmiş olur; hipnozla hayvanların korkusu arasındaki geçişi sağlayan budur."[7]

Freud'un bu metninde görülen güçlük, bireysel psikolojiye bağlanan anlayışları kolektif psikolojiye yayması değildir; bu sorun onun için çözülmüştür, çünkü öteki, Ben'in içinde hemen mevcuttur; ama bu güçlük, daha ziyade, *iki arada* -özellikle aşk durumunda- olan şeyi çokluğa aktarmasındadır. *İki arada* modelinde, kitlede olup bitene benzeyen, ama aynı zamanda olduğu haliyle başka modellere aktarılması güç bir şey vardır. Bir yanıyla, kitleyi oluşturan sayı nedeniyle bu aşikârdır, diğer yanıyla bu "doğrudan cinsel eğilimler"i ortadan kaldırır. Wilhelm Reich'ın en iyi kitaplarından biri olan *Faşizmin Kitle Psikolojisi*'ni[8] bu sorundan yola çıkarak yazdığı; cinsel dürtülerin hedeflerinden saptığı, sadistçe dönüşüm geçirdiği ve içerdeki yabancı figürlerine yansıdığı varsayımında bulunduğu bilinmektedir.

Biraz önce ortaya konulan öğelere bağlı olarak bu soruna uy-

6 Çevirmenlerin kullandığı "yardımsız" yerine "perişan halde"yi öneriyorum.

7 *A.g.e.*

8 Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1972.

gun bir ifade bulmaya çalışırsak, o zaman, *iki arada* aşk modelinin başka modellere aktarımının sorunsallı göründüğünü söyleyebiliriz, çünkü *topluluğun ortaklığı cinsel değildir. İki arada* aşk ilişkisinde cinsellik, iki eksikliğin fiziksel ilişkiye sokulmasından oluşuyorsa eğer, topluluğun birlikteliğinde eksik olan şey tam da budur. Cinsel varlıklar olarak aşk ilişkisindeki bireylerin bedensel olarak yararlandıkları bu eksiklik ilişkisi *birlikte oluş*'ta eksiktir. Topluluğun birlikteliği, eksikliği hissedilen / eksikliğinden haz alınan bir bedene sahip değildir. En korkunç kitlesel şiddetlere yol açmış olan büyük kolektif çılgınlıkların, topluluğun birlikteliğini "bedenselleştirdiğini" ve cinselleştirdiğini, böylelikle de, çoğu zaman dişi ya da dişileşmiş bir beden olarak temsil edilen bu bedeni arındırmaya kışkırttığını belirtelim. O halde, aşırı bir delilik olmadan yaşaması için topluluğu etkilemiş olması gereken eksikliğin doğası nedir?

Bir topluluk (cemaat) alegorisi

Aşağıdaki bölümde, ortaya çıkardığımız tüm sorunları çapraz kesen *kitlenin libidinal oluşumu* alegorisini analiz etmeyi öneriyorum. İslâm'da teolojik-politik topluluk (*ümmet*) kavramını kasıtlı olarak bir kenara bıraktım. Bu konuda geniş bir literatür mevcuttur;[9] ayrıca, bu sözcüğün "anne" sözcüğünün doğduğu köke bağlı olmasından destek alan, psikolojileştirici, epeyce yapıt da vardır. Bunlar, İslâm'da "sembolikliğin" yetersizliği üzerine ırkçılığa yakın etno-merkezci açıklamalara yol açmıştır. Oysa, topluluğun bir imkânı ve bir zorunluluğu varsa eğer, bunun nedeni anne bedeninin eksikliği ve *bedenin bu kökensel* eksikliğinin, hiçbir toplulukta yokluk sorununu çözmüyor olmasıdır.

Arapça'da "rivayet" (*şayi'a*) sözcüğünün doğduğu kök üzerine bir sözlük araştırması sırasında, anlamı bana uzun süre önce okumuş olduğum gizemli bir hikâyeyi hatırlatan bir dizi sözcükle karşılaştım.

9 Bu konuda bkz. Salim Daccache'm bir incelemesi, "La Notion d'Umma dans le Coran", *Annales de philosophie*, c. 3, Tunus, 1982, s. 1-38.

Mit karakteristiklerine sahip bir hikâye bu. Sırrın kökensel bahsinin, sırrın ifşasının, yayılmasının bir mizanseni; *rivayeti* topluluğun temelinde mahrem sınama olarak ortaya koyan bir hikâye. Daha doğrusu, esrarın gizi ya da bir esrarın havasının insanları nasıl bir araya getirdiği ve onları kendilerinin dışındaki topluluk içinde nasıl böldüğü söz konusu edilmektedir.

Aşağıdaki hikâyeyi anlatan, Türkiye'de, Konya'da 12. yüzyılda yaşamış Sufi ve şair Rûmî'dir:[10]

> "Peygamber Muhammed, damadı Ali'ye sırlar ifşa etmiş ve onları başkalarına aktarmasını yasaklamıştı. Kırk gün boyunca Ali kendine hâkim olmaya çabaladı. Sonra, kendini tutamayarak, çöle gitti, başını bir kuyu deliğine soktu ve bu sırları anlatmaya başladı. Ağzından bir damla tükürük kuyunun içine düştü. Kısa süre sonra, bu kuyudan bir saz bitti ve gün geçtikçe büyüdü. Bir çoban sazı kesti, delikler açtı ve hayvanlarını otlatırken onu çalmaya başladı. Çobanın ney çalması ünlendi, çok sayıda insan hayranlık içinde onu dinlemeye geldi. Develer bile onun etrafında çember oluyordu. Ağızdan ağıza yayılan bu hikâye peygamberin kulağına kadar ulaştı ve çobanı getirtip çalması için ona rica etti. Çoban çalmaya başladığında, hazır bulunan herkes kendinden geçti. "Bu ezgiler," dedi peygamber, "benim Ali'ye gizlice aktardığım sırların yorumudur."

Söylenti (rivayet) sözcüğü geçmiyor olmasına rağmen bu hikâyenin neresinde dedikodu içerilmektedir? Rivayet (*şayi'a*) sözcüğünü vermiş olan Arapça kök, öncelikle, *bir sırrı halka yaymak ve ifşa etmek* anlamına gelmektedir. Anlamı dedikodu üretmek ve yaymak olan böyle bir fiil Fransızca'ya nasıl aktarı-

10 Celaleddin-i Rûmî Sufizmin büyük ustalarındandır. "El mevliviye" adlı, müzik ve -"dönen dervişler" denen ünlü kozmik dansı- içeren bir yol/tarikat yaratmıştır. Rûmî'nin eseri üç temel sözcük etrafında eklemlenir: Aşk, sır, söz. Kuşkusuz bu nedenle, psişik hastalıkların tedavisinde, hastayı boylu boyunca yatırmak, elini tutmak ve onun sözlerin seçilmiş sözcükler etrafında ona çağrışımda bulunmaktan ibaret bir yöntemi uygulamaya koymuştur. Krş. Éva de Vitray-Meyrovitch, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Seuil, 1977.

lır? Ben, kurallara uygun olarak ve kabul göreceği düşüncesiyle, uydurma bir sözcük öneriyorum: *rumorer*.[11]

Beni Rûmî'nin hikâyesine götürmüş olan şey, büyük *Encyclopédie lexicale du Lisân*'da (13. yüzyıl) *rumorer* fiilinden türemiş bir dizi ada rastlamam oldu. Bunlar şu anlama geliyordu: *Çobanın üflediği neyin sesi, hayvanları toplamak için çobanın neyinin çağrısı, çoban develeri ney sesiyle toplar.* Ney sesi (*siyâ'*), doğrudan doğruya *rivayet* olarak adlandırılmamıştır elbette. İbare çok daha kesindir ve hikâyenin önemli kesitlerden birini olduğu gibi alır: İnsanların, hatta develerin toplanmasına yol açan çoban neyinin sesi. Hikâyenin sonunda "*gizlice anlatılan sırların yorumu*" olarak belirtilecek olan şey bu sestir. [Fransızca'da] "*Son*" yerine "*voix*" diyorum, çünkü kullanılan Arapça terim (*sawt*), "*son*" yerine de kullanılabilir olsa da daha çok "*voix*" anlamına gelir.

Aslında, Rûmî'nin metniyle sözlük metni, mitik sahne ile etimoloji arasındaki çakışmaların çok sayıda olduğu görülecektir. Öyle ki hikâyenin dile söz verip vermediğini; ve topluluk alegorisinin ya da *kitlenin libidinal oluşum sırrı*'nın, bastırılamaz bir büyülenme imkânı açarak, göstergebilimsel olanla anlambilimsel olanın kesiştiği yer olup olmadığını kendimize sorabiliriz.

Rumorer fiilinden yola çıkarak yaratılmış bir başka sözcük dizisinde, *Le Lisân* şu anlamları belirtir: *Toplanma çağrısı, sürü, kalabalık oluşturmak, sürüyü önüne katıp gütmek, toplayıp yığmak, vs.* Demek ki, bir çağrıyla bir arada tutulması gereken bireylerin bağdaşık bütününün yaratılmasıdır sözü edilen. Terimlerden biri şu anlama gelir: *en baştakiyle en sondakini birleştirmek için çağırmak.*

Hikâyenin de bu toplanma çağrısını açıkça sahneye koyduğu hatırlanacaktır: "Kalabalıklar dinlemeye geliyordu", "develer daire oluşturuyordu", "dinleyenler". Bu *rumorer*'nin özel-

11 Arapça terimlere ve onların transkripsiyonlarına sistematik başvuru yoluyla bu açıklamayı ağırlaştırmamak için, *rumorer* fiilinden ya da türevlerinden birinden söz etmekle yetineceğim. Arapça bilen okur, İbni Mandur'a (*Lisân Al'arb*, Dar Lisân Al-'arab, Beyrut, c. 2, *saya'a* maddesi, s. 393-395) bakabilir. Fransızca bu etimoloji için bkz.: A. De B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve et Cie, aris, 1860, c. 1.

liklerinden biri, demek ki, kalabalığı çekmek, *birimleri bir araya getirmek*, kitle olmaya yöneltmektir.

Le Lisân, aynı *rumorer*'den türemiş olarak, *rumorant* olarak adlandırılabilecek insan türünü belirten sözcükleri de sayar. Bunlar sır tutamayan ya da tutmayı başaramayan kişilerdir (*mishyâ'*); sırrı ifşa ederler ve her tarafa yayarlar. Hikâye aktarılan sırları çok önemli kabul eden -peygamberin damadı- Ali'yi tesadüfen belirtiyor olabilir. Ali bu sırları korumak için kırk gün (Islâm'da kurala uygun yas dönemi) çaba sarf eder ve sırları ancak çölde kulaksız olduğu varsayılan bir kuyunun dibine ifşa eder. Çoban da sırrı açık ederken bunu istemeden yapar ve dile getirdiği şeyler esrardaki sırların yorumudur yalnızca. Ağzını ödünç verir, nefes onundur, ama yorumlar enstrümanındır. Bu durumda, kim kimin enstrümanıdır? Ve bu söylenti (rivayet) enstrümanı nedir?

Sözlük, *rumorer* fiilinde bir başka anlam ekseni daha ayırt eder. Bu eksen, çok sayıda ad ve edim göstermektedir ki bunların anlamı şudur: *"Bir çanağı taşana kadar doldurmak"* (*shi'tu-hu*), *"bir şeyin dışında olan"*, *"sınırın ötesine giden"*, *"aşırı"* (*şa'ân*). Bu anlamda, *rumorant* türü insanlar, yani sır tutamayanlar, eksikliklen değil aşırılıktan dolayı böyledirler. Arapça'da mistik anlamda vecd ifadesi olan sözcük "sath"tır ve tam olarak, *taşma* anlamına gelir. Böylece *rumorer* bir vecd koşulu da içerir.

Anlatıda iki kez geçen şey de budur: Kuyuda Ali vecd halinde taşarken ve neyden geçen esrarın yorumlarını dinleyen kalabalık vecd halindeyken. Dahası, ney de taşmadan (tükürük) kaynaklanan tohumun boy vermesi olarak gösterilmiştir. Rivayet (söylenti) aygıtı / enstrümanı, demek ki, taşmadan doğmuş ve bu aygıt da sırası geldiğinde doğurmuştur.

Böylece hikâyedeki sahne tüm bir *rumoration* sistemini temsil ediyor gibidir: Ses, toplanma çağrısı, taşan ve taşmış insanlar, taşma. Tersine, sahnede sergilenen şeyin dilin imleyenleri tarafından önceden adlandırılmış olduğu da söylenebilir. Bu durumda, sözcükler ile temsiller arasında sıkı sıkıya bölümlere ayrılmış olan, *rumorer*'deki bu şey nedir?

Şimdi, söylenti mitinin topluluğun ve birlikteliğin kökensel miti boyutuna eriştiği noktaya doğru, yani ikili anlamıyla *-ortak olarak sahip olmak ve bölmek* anlamıyla- anlaşılan paylaşıma doğru yönelmemiz gerekiyor.

Gerçekte bu, Sünnilerle Şiiler arasında İslâm içindeki bölünmedir. Bilindiği gibi bu ayrım, ikili bir sorun olan politik meşruiyet ve metinlerin yorumlanması sorunundan kaynaklanan büyük çatışmaların ve iç savaşların kaynağıdır. Şiiler, peygamberin damadı Ali'nin, yalnızca akrabalığından dolayı değil, birinden diğerine esrar ve sır aktarımı dolayısıyla da peygamberin halefi olması gerektiğini kabul ederler. Onlara göre Ali, görevi peygamber Muhammed'in dışrak vahyine içrek anlam vermek olan baş imam statüsündedir. Biri, İslâmî topluluğun etrafında kurulmuş olduğu vahyi toplayansa, diğeri de bu vahyin vahyi olacaktır. Rûmî'nin hikâyesindeki tutumu da budur.

Oysa, "Şiizm" ve "Şii" terimi, bu aynı *rumorer* fiilinden gelir. Sözlükte, bir dizi sözcüğün merkezinde durur ve bu sözcükler, "katılmak", "birini izlemek", "bir insanın etrafında insanların toplanması", "mürit ve yandaşlardan biri olmak", "taraf tutmak", vs. anlamına gelir. Kısacası *rumorer,* sırrın, aktarımının ve bir insan etrafında paylaşımının mezhebe özgü etkisini içerir.

Paylaşım ve paylaşım tutkusu

Dolayısıyla, kurucu ile halefi arasındaki sır paylaşımından yola çıkan anlatı sahnesi, güven verme ve meşru olarak tanıma sahnesi olarak okunabilir hale gelir. Bu bir aktarım sahnesidir; ve sahnenin kıvrımları arasında topluluğun bölünmesi (parçalanma) içerilmiştir, ama aynı zamanda, sonunda, bir vecd hali içinde ney (*nây*) havasıyla toplanmış bu insanlara varır.

Kendisine bir esrarın emanet edildiği bir adam burdaki sırrı bir başkasıyla paylaşır, o da bu sırrı çöldeki bir delikte ifşa eder, bir üçüncüsü farkına varmadan bunun yorumunu üretir ve vecd halindeki insanlar topluluğu, *bir esrardaki sırrın söylentisi olan bu yorum* etrafında kurulur.

Eğer *Rumorer*'nin kapsamı meşruiyet ve iktidarını bir başkasıyla paylaşmak isteyen bir insanın politik sorununa sıkıca bağlı gözüküyor ise; bu tüm diğer insanlar sırdan dışlanmış oldukları kadardır: Gerçekten de onlar yalnızca ezgiyi (yorum) algılarlar ve onları bir araya getiren şey de budur. Demek ki onlar paylaşılamaz olanın bir paylaşımı etrafında bir araya gelmişlerdir. *Bu, paylaşımın imkânsız olması ölçüsünde bir paylaşım topluluğudur.* Söylenti, insanları cezbeden bu yayılmaya; insanları kendilerinin dışına çıkararak bir araya getiren bir esrarın havasına katılır. *Vecd* halinin, kişinin kendi dışında bir davranışa sahip olmasını ifade eden temel bir *var olma* koşuluna karşılık düştüğü kabul edilirse, mit basitçe şunu söylemektedir: *Bir esrar havası, var olanları birleştirir.*

Paylaşılamaz olanı paylaşmak, dolayısıyla paylaşımı-olmayanı paylaşmak; -bu sözcüklere sözlükte aynen rastlıyoruz- bunlar da *rumorer*'den alınma sözcüklerdir: Bir bölümü paylaşmadan bırakmak (*sahmun shâ'i'un*), paylaşmamak, henüz paylaşılmamış olan, hak sahipleri arasında henüz ortak olan, paylaşım henüz yapılmamış olduğundan bir şeye bir başkasıyla ortak sahip olan kişinin durumu, vs. Demek ki, *rumorer* bölünmez iyeliği içerir, yani alıp saklayamadan ve tek başına kendi için sahip olamadan herkesin pay hakkı bulunan bir malı içerir. Paylaşılması imkânsız bir malı paylaşmak; rivayet yoluyla bir araya gelmiş her insan topluluğunun ve cemaatin koşulu budur.

Söylentinin nesnesinin ne olduğu burada sezilmeye başlanır. *Lisân* ansiklopedisinin yazarı İbni Mandûr özlü bir cümleyle bize bunu belirtmektedir: "*Bir şeyi* rivayet etmek, *insanın kendi tutkusu içinde kaybolmasıdır.*"[12] Burada kullanılan biçim, daha ziyade, bir nedenin (bir şeyin) aşırı tarafında, yayıldığı savrulduğu yerde bulunma "söylenti içinde olmak"tır (*tashaya'a fî*). Söz konusu şeyin *imkânsız paylaşım*, yani *topluluğun birlikteliği* olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle, bir esrarın ezgisi, insan topluluğu içinde, kendileri dışında bir arada duran in-

12 *wa tashaya'a fî ash-shay'i: istahlaka fî hawa'ihi.*

sanları cezbetmektedir. Eski anlamıyla, mite göre söylenti budur. *İmkânsızın yayılması olarak söylenti.*

Söylentinin mitik sözünün bu bütünlüklü yorumunu, iki farklı bakış açısıyla yeniden kavramaya çalışalım:

Birinci bakış açısı: İnsan -kutsal bile olsa-, topluluğun kuruluş sırrını saklı tutamaz, aktarmak zorundadır. Ama kurucunun sırrını, mirasçı da taşıyamaz. Ritüel yas döneminin sonunda, sanki sır ölü kurucuymuş ya da ölünün (hâlâ canlı olabilir ama sırrı aktararak zaten ölmüş olmuyor mu?) yutulmuş parçasıymış gibi, mirasçı onu tükürür ve gömer. Çöldeki bir kuyuda, yani bütün kulakların dışında ve bütün işitmelerden korunmuş olarak ondan kurtulmaya boşuna uğraşır, sır beliriverir. Söylenti aleti, burada ney biçiminde geri gelir. O halde bu söylenti enstrümanını, *tekrarlanan* olarak adlandıralım. Bu kesite kadar, mitin ele aldığı sorun, iki kişinin sırrı, iki kişi arasındaki dayanılmaz sır sorunudur.

Ama, *tekrarlanan* geri döndüğünde ve çobana nüfuz ettiğinde *imkânsız paylaşım*, yani insan topluluğunun zamanı başlar. İnsanlar sırdan kopukturlar ve koparılmış oldukları için de, onun yorumu etrafında, ona duydukları tutku içinde kendilerini kaybetmeye hazır halde toplanırlar. Oysa yorum, sırrın tekrarının sesidir. *Söylenti tekrarlananın bu sestir.* Tekrarın sesi, insan topluluğu içinde kendilerinden geçmiş olarak bir araya gelen insanları cezbeder. *Psikanalitik bir anlamda söylenti, etrafında topluluğun kurulduğu kökensel bastırılmışın sesidir.* Neyin söylediği ezgi, insanları büyüleyen şey, sırrıyla birlikte ölmüş kurucunun kökensel bölgesine, tekrarlananın geldiği bölgeye ait sestir.

Tekrarlanan, Arapça'da "halife", hükümran, politik şef anlamına gelen çobanın (*râ'i*) elleri arasındadır. Hükümran, kendilerinden geçmiş insanların akın etmesini tahrik eden *taşma*'nın ürünü olan tekrarın sesini çalarak onları cemaati teşkile çağırır. Söylenti topluluğun tutkusu olduğu gibi kendi özünde de politik güçtür. O, sestir; sırrın tekrarını kullananlar ne sırra ne de tekrarlanana nüfuz eden ama *onu dinlemenin*

hazzı içinde birlikte duranlara, bu ses aracılığıyla hitap ederler. Söylenti, tekrarlananın sesi aracılığıyla yürütülen iktidar oyunudur.

Mit sözünün bu politik yorumu bizi tekrarlananın bilmecesine geri dönmeye teşvik eder. Saklanmış bir sırrın ortaya çıkması söz konusudur. Hikâye bizi, bu sırrın ölünün sırrı olabileceğini ya da ölünün, yasın sonuyla (kırk gün) birlikte geri gelen sır olabileceğini düşünmeye yöneltir. Sır, topluluğun akın etmesinin enstrümanı olan tükürükten *taşma*'nın bu tözünden doğar. Fısıltıyı alır ve insanları kendi kendilerine hayran kılan ezgiyi üretir. O sestir... O halde, bu *ölünün-sırrı tekrarlanan-fısıltı-ses-enstrüman-*, dil değilse nedir? İnsanları toplanmaya çağıran boş bir gövde (kamış) içinde canlanmış olarak geri gelir. Yaşama geri dönmüş dil yoluyla, çalınan bu esrar havası kendilerinden geçerek topluluk içinde bir araya gelmiş, insanları cezbetmektedir.

İkinci bakış açısı: Söylenmesi imkânsız bir şey, söylenmeden söylenmiştir; bunu bir dişi sfenks tarzı içinde tercüme edelim: Bir kuyunun içine püsküren insan ne yapmaktadır, kendi tözünden bir damlayı oraya bırakmaktadır, bu da tohum olmakta, bundan da ses veren bir dal boy vermektedir.

Muamma, Oidipusçuların sonuncusuna direnmez. Sonuncu Oidipusçu, burada ve başka yerde, bu söylenmesi imkânsızla ulaşmak yerine onu insan topluluğunu kurma işlevi içinde, sınırlandırmaya çalışandır. İnsan sevişir, elbette, ama cinsel ilişki yoktur. Bu gerçektir de. Bir alegoriydi bu: *allos agoreuein*, söz konusu olan şeyi başka türlü ifade etmektedir. Bir erkek, Öteki'nin tohumunun sırrını bir başkasına aktarır, o da toprağı dölleyip, insanları bir araya getiren, büyüleyen bu *fallik* aygıtı yaratır. Demek ki kurucunun mirasçısına aktardığı aşktır, *onu o yapmıştır, ama yapmadan yapmıştır,* başkalarına yaymak, onları cezbetmek ve birbirine bağlamak için.

Cinsel ilişki olmadan aşk, yapılırken söylenen şey, *allos agoreuein*, dolayısıyla yapılmayan şey, *imkânsız*'dır ya da *sanki, mış gibi*'dir, basit formül olan *Olmayan vardır*'ın daha kabaca söylediği şeydir, yani söylentinin sonucunu aramamaktır. Söy-

lenti, *imkânsız'ın yayılması* olarak aşktır. İnsanları kendilerinden geçiren, yani vecd haline (*mistik*, der Freud) getirendir, söylentinin fallustan yola çıkarak duyurduğu şey insanların *imkânsız*'la ilişki içinde hissettikleri aşktır. Nedir işittikleri? Elbette sırrın içeriği değil; bu içerik onlara verilmez, ama ezgiyi, sesi, müziği işitirler, dolayısıyla imlenen yoktur. *Cinsel ilişki gibi Öteki'nin sırrı da, topluluğu oluşturan aşk içinde eksiktir.* Kısacası, bu demektir ki, topluluğun ortaklığı daima *imkânsız*'dır ve ancak bu imkânsız yok olduğunda ya da bazı koşullarda imgeselleştiğinde insanlar topluluk halinde olmaya son verirler. O zaman cinselliğin bir tür cisimleşmesine, ortak olanın cinselleşmesine, bedeni oluşturan imlenenlere teslim olurlar. Bu durumda, dilin kendisi de yok olur, çünkü dil imkânsızın *dolambaçlarını* taşır, bunlardan yola çıkarak insanlar kendilerine söz verebilir ve insanlar susabilir.

Sondeyiş

İslâm'ın çağdaş krizinden yola çıkan bu kitap, öncelikle, yaygın psikanalitik yöntemi uygarlık olgularına uygulayan bir yaklaşımla bu krizin temellerini aydınlatmaya çalıştı. Bunun karakteristik özelliği, insanların söylemlerinin tanıklığı aracılığıyla, tarih yapma kipliklerini sorgulamaktır. Bu yöntem, insanların deneyimini dürtüsel güçlerle, suçluluk duygusuyla, kurumlaşmış bağların parçalanması tehdidiyle sürekli bir yüzleştirme içine yerleştirmeyi sağlar. Böyle bir deneyime ne tamamen ne de kesin olarak hâkim olabiliriz ve bu deneyimi akıl sınırları içinde tutmaya çalışan dilin kendisi de başarısız kalır. Yapısal bir güçsüzlüktür bu, kuşkusuz; Sofokles'in *Antigone*'deki dizesine göre, insanı "kendi yolunu uçurumların ortasında açan" varlık yapan şey bu güçsüzlüktür; ama aynı zamanda çılgınlığın ve yıkımın talan edici enerjilerini serbest bırakan kıyametvari güçsüzlüklerin ortaya çıktığı durumlar da vardır.

Yaklaşık yirmi yıldan beri İslâm'da olup biten şey bu konjonktürden; İslâm'ın tarihini kesintiye uğratan ve onun içinde bir başka tarih imkânı açan *bir kopuş*'tan kaynaklanır. Zaten "kriz" nosyonu, modern etkinlik ve gerçekliklerin güdülediği, bilinmez ve düşünülemez olana doğru bu hızlı gidişi tanımla-

maya elverişli değildir. Kitleler bu gidişatı, kefareti ödendiği ölçüde katlanılacak büyük kısmıyla, bilinmeyen ve istenen bir yanlış, İslâm'ın temel yasasının ihlâli olarak yaşamakta; bu hata ve ihlâlin öncelikle, ne moderni birliktelik için tercüme etmesini ne de onun ölçüsüzlüğü ölçüsünde politik ve yorumsal imkânlarını uygulamaya koymasını bilen elitlere ait olduğunu düşünmektedir. Demek ki modernite, modernin taklidinden başka bir şey değildi. "Kitle sapkınlığı"ndan başka bir adı olamayacak bir anlaşma içinde halkların antremanıdır bu: "Modern anlayış"tan doğduğu varsayılan ama aslında görülmemiş vahşilikte bir talan olan, yapaylıkların hilelerin örtüsü altında soykütüksel meşruiyetin yitirildiği, kurucu referanslarla özdeşleşmeden uzaklaşılan bir oyun. Modern gerçeği gizleyen bir tuzağa, "fetiş-modernite"ye zorla girme önerisiydi bu.

Bu durumun sonucu, yoksun insanları "öznel azil" süreçlerine fırlatıp atmak oldu. Bununla kastetmek istediğim şey, gerçeklik artık öznelliğin ölçütleriyle kavranamadığında ve bundan dolayı insan kendini çıplaklığı içinde teşhir ediliyor, varlığının direnişi içinde tehdit ediliyor gibi olduğunda insan beninin toptan devreden çıkarılması kipinin oluşmasıdır. ~~"İslâmcılık"~~ bu duruma çare bulmak amacıyla özdeşleşmenin en arkaik hammaddesine başvuran özdeşleştirici bir ümitsizlikle devinmektedir. Kökendeki örtüye çağrı bundan kaynaklanmaktadır.

~~İslâmcılık~~ söyleminin, gerçek ile sembolik yapılar arasında, daima eğreti olan ilişkinin derin düzensizliğinin nasıl bir açınlayıcısı olduğunu gösteren yöntemimiz, güncel sahneye egemen olan politik sosyolojinin yaklaşımında düşünülmeden kalmış sorunları ortaya koydu. Bu sosyolojinin kuşkusuz ihmal edilebilir kabul ettiği için pek az dikkat ettiği öğelerden biri, ~~İslâmcılığın~~ özdeşleştirici mitinin ışıyan çekirdeği olan "köken sıkıntısı"dır. Kökenin hem sicile ilişkin gizlilikleri içinde tehdit altında olduğu, hem de kurtuluş için gereken yer olarak göründüğü İslâmî ideolojinin bütününü yöneten bu sıkıntıdır. Bu geri dönüş, geleneğin metaforik geri dönüşü değildir; gerçeğin içinde hayaletimsi olan şeyi ortaya çıkaran, yasa-

nın zaferini, yorumun tahribinde sağlayan, şehidin bedeni etrafında topluluğun birliğini düzenleyen bir geri dönüş.

İslâm bu ideolojiden aklanamaz. Oluşumu boyunca geçirdiği büyük değişimlere ait kimi düzenlemelerle İslâm'ın tarihinde geri dönüşlerle karşılaşırız. 12. ve 13. yüzyıl arasında teolojinin, felsefenin özgürleşmesini kösteklemesini ve onu kendi yörünge alanına hapsetmesini sağlamış olan konjonktür de buydu. *Discours décisif*[1]* gibi bir metinde İbni Rüşd'ün patetik mücadelesinin tanıklık ettiği şey budur. Dostoyevski'nin, "başımıza gelen şey bize benzer" formülü geçerlidir, burada.

~~"*İslâmcılık*"~~ kuşkusuz İslâm'ı özetlemez, dahası bir yazgı da değildir, ama onu basit bir sapma olarak reddetmemiz de mümkün değildir. Kopuşun yıkıcı etkilerinin analizinin yine de özcü bir sürece hizmet etmemesi gerekir; böylesi, İslâm'ı zıvanadan çıkaran çağdaş tarihsel ve maddi güçleri gizlemek olur. Shakespeare'in *Hamlet*'teki deyişini açımlayarak *Islam is out of joint* demeyi önermiştim. Çünkü, İslâmî uygarlığın içinden "İslâmcılık"ın gürültülü bir dışavurumu olduğu ebedi köken zamanının gizli ve hoyrat çıkışını söyleyen veya öngören güvenilir hiçbir şey gelmiş değildir. Kültür çalışması, bu köksüzlüğü pek az düşünmektedir. Burada psikanalistin görevini belirleyen şey, bu apaçık ihlâldir.

İslâmî köheni Freudçu yapıçözüm diline tercüme etmek; bu kitabın önemli bölümünde uğraşılan proje budur. Tercüme etmek, uygulamak ya da eklemek değildir, ama, bir geleneğin içinde, o geleneğe rağmen düşünülen şeye erişebilecek bir yol açmak amacıyla bu geleneği kendi dilinin ve imgelerinin örgüsü içinde, anlamlı bir yer değiştirme sayesinde yana, yeniden okumaktır. Oysa, psikanalitik yapıçözüm, bu yaklaşımın verimliliğinin, sembolik bir örgütlenmenin temelini alttan destekleyen bastırma mantığının kavranılabilirliğiyle koşullanmış olduğunu kabul eder.

---

1 Burada bu metinle ilgili yorumuma gönderme yapıyorum: "La Décision d'Averroès", *Le Colloque de Cordoue*, Paris, Climats, 1994, s. 65-74.

(*) İbu-u Rüşd'ün şeriatle felsefeyi bağdaştırmaya çalıştığı *Fası, ul-makala* adlı eseri.

Bu araştırmada, *dişi başkalık* İslâm'daki tektanrıcı tekrara özgü bastırmanın merkezî damarı olarak tanımlanmıştır. İlk tektanrıcı yazılıştaki (Tekvin) Hacer figüründen itibaren düzenlemelerin seyrini izleyen, yeni dinin kuruluşunda Hacer'in bir kenara bırakılmasının getirdiği etkileri izleyen, yapının hâkimiyetini önce gözden düşürüp sonra da tehdit eden *dişi hazz*'ının baskıcı zincirlenişlerini analiz eden yapıçözüm süreci, İslâmî kuruluşta anlamın gizli yerlerini açmayı sağladı.

Bu yerlerden biri, babanın İslâmî bilmecesinin Tanrı'yla ilişkisi olmadığını içeren yerdir. Bu yol, gerçekten de, İslâm'ın sembolik inşasını düşünmedeki en *kesin sonuca götürücü* ve -İslâm bu temel noktada diğer iki dinden ayrıldığından- tektanrıcı alanın varsayılan sürekliliği açısından kuşkusuz en *keskin* sorunu ortaya koymayı sağladı.

Gördüğümüz gibi sorun, Tanrı'nın baba olmadığı ve baba temsiline, işlevine ya da metaforuna hiçbir biçimde yakınlaştırılamayacağı şeklindeki Kuran'ın radikal önermesinden yola çıkarak oluşur. İslâm'da, babalıktan yola çıkarak Tanrı'ya varma yasağı elbette vardır. İslâm, insanı, kendisi ile Tanrı arasındaki soykütüksel bir çölle karşı karşıya bırakır. Aşılması imkânsız bir çöl; ama aşılamaz olduğu için değil, ötede, *imkânsız* olduğu için. Oysa Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından menşeini kavramış olduğumuz bu itiraz, Tanrı-Baba ilişkisini, özne üzerindeki etkilerinden yola çıkarak, semboliklik, ideallik ve tinsellik alanlarıyla ilişkili yapıların merkezinde kabul eden psikanalizin içine *de facto* taşınır. İslâmî itiraz, bu açıdan zaten büyük bir karmaşa yaşayan psikanalizin teorik karmaşıklığına nasıl dahil edilebilir? Belki de Tanrı-Baba teorisini soykütüksel çölden yola çıkarak düşünmemiz gerekir! Çölde yaşama koşulu, insanları gezginliğe zorlar, yalnız olmak zorunda bırakır, bir deri bir kemik kalma pahasına da olsa sığınabilecekleri vahaları gözden kaçırmamaya zorlar. Başka deyişle, Tanrı ile Baba arasındaki çöl, politik olanın kurumlaştığı yerdir. Psikanaliz için yönlendirici sorulardan biri bu olabilir: Tanrı ile baba arasındaki uzamı, yalnızca cinayet, simgesellik, ad, boşluk, vs. terimleriyle değil -tüm bu kiplikler zaten tartışmasız biçimde

akla yatkındır-, daha kesin olarak, politik olanın inşasının gerçekleştiği kuraklık açısından düşünmek. Çünkü çölde insanların başına musallat olan tehdit, ya nihilizmin "hiçbir şey yok"udur ya da totaliter serabın şişirmesidir.

Artık son sözleri, hiç kuşkusuz çölün modern düşünürü olan Nietzsche'ye, iki alıntı aracılığıyla bırakmak uygun olur:

Birincisi, günümüzde İslâm'da olup biten şeyler yönünde konuşmaktadır:

> "Bir yanılsama yıkıldığında hemen bir hakikatin doğmadığını, cehaletin yeni bir parçasının doğduğunu, 'boş uzam'ımızda genişlemeye, çölümüzün büyümesine yol açtığını biliyoruz."

İkincisi, bu sınamanın sonucu olarak bizim yeteneğimizden söz etmektedir:

> "Kökenlerin izini sürdüm. Artık tüm yücelтmeleri yabancı buluyorum. Etrafımdaki her şey bana yabancı, her şey yalnızlık halini aldı. Ama benim içimdeki şey, büyük saygı duyabilecek şey, gizlice ortaya çıktı. O zaman, gölgesine yerleştiğim ağaç, gelecek ağacı büyümeye başladı."[2]

2 Nietzsche, Œuvres complètes, XII, II. Bölüm, s. 81.