İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ PROGRAMLAR ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ANADOLU ALEVİLİĞİNİN KOLEKTİF MELANKOLİSİ: FEDA EDİLEMEYEN İMGENİN TİRANLIĞI

Volkan Yalçın
117611020

Doç. Dr. Ferda Keskin

İSTANBUL
2021

ANADOLU ALEVİLİĞİNİN KOLEKTİF MELANKOLİSİ: FEDA EDİLEMEYEN İMGENİN TİRANLIĞI

THE COLLECTIVE MELANCHOLY OF ANATOLIAN ALEVISM: THE TYRANNY OF THE IMAGE THAT CANNOT BE SACRIFICED

Volkan Yalçın

117611020

Tez Danışmanı : **Doç. Dr. Ferda Keskin** **(İmza) .....**

İstanbul BilgiÜniversitesi

Jüri Üyeleri : **Doç. Dr. Zeynep Talay Turner** **(İmza) .....**

İstanbul Bilgi Üniversitesi

Juri Üyesi: **Dr. Öğr. Üyesi Besim Can Zırh**

Orta Doğu Teknik Üniversitesi **(İmza) .....**

Tezin Onaylandığı Tarih : **06/05/2021**

Toplam Sayfa Sayısı: **.....**

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

1) Melankoli
2) Yas
3) Psikanalitik
4) Kayıp
5) Alevilik

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

1) Melancholy
2) Mourning
3) Psychoanalytical
4) Loss
5) Alevism

Önsöz

Anadolu Alevileri uzun yıllardır tüm akademik çalışmaların, sivil toplum kuruluşlarının, Alevi derneklerinin varoluş mücadelesi ile birlikte bir kimlik mücadelesi vermektedir. Bu mücadele yıllardır sürse de atlanan, ötelenen, görmezden gelinen birtakım olgular kendini yeniden var etmektedir. Kentleşen Alevilik önemli kırılımlarını, daha dar anlamlara hapsolmaya iterken bu anlamların da kabul gören tabulara dönüşmesi kaçınılmaz bir hal alıyor. Alevilerin bir yas toplumu olduğu kabulünün reddinin imkânı üzerinde duracak olan bu çalışma, onun yasının sürekliliği üzerinden bir melankoli okuması gerçekleştirecektir. Çalışmada bir grup üzerinden kolektif bir melankolinin mümkünâtının bir anlamda psikanalitik arkeolojisi gerçekleştirilecektir.

Bu çalışma sırasında bana destek olan ve yol gösteren danışmanım Ferda Keskin'e, sorularımın yanıtlarına bıkmadan yanıt veren Mesut Varlık'a, serbest stil sohbetlerimizle bana hep ilham veren canım kardeşime, bugüne kadar bana vermiş oldukları sonsuz destekleri, bana olan tükenmez inançları ve beni kendileri gibi iyi bir insan olarak yetiştirdikleri için annem Ayten'e ve babam Hüseyin'e, tüm bu çalışmalarda ateşe koşan bir pervane kelebeği gibi yanımda olarak desteğini bir an olsun esirgemeyen en iyi arkadaşım, sevgili eşim Çağla'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

Önsöz ..... **iii**

Abstract ..... **v**

Özet ..... **vi**

GİRİŞ **1**

1. TRAJEDİDEN TRAVMAYA: KERBELA KATLİAMI'NIN SİYASAL MUHTEVASI **4**

2. YAS VE MELANKOLİ AYRIMI **7**

2.1 Dürer, Afrikalı Konstaninus, Marcilio Ficino'da Melankoli **14**

2.2 Alevilik'te Yas ve Yasın Antropolojisi **17**

2.2.1 Kederin Kaynağı **18**

3. MELANKOLİK AYİNLERİN ZAMANI, MEKANI VE HAFIZASI **19**

3.1. Kitlesel Derbederliğin İzleri - Kaybın Simülasyonu **24**

3.2 Melankolinin Siyasal İmkanı: Butler ve Kristeva Analizleriyle Kayıpla Meczolmayı Yeniden Okuma **27**

4. KERBELA'NIN MİTSEL MOTORİĞİ: HATIRLAMA BİÇİMİNİN ONTOLOJİSİ **34**

4.1 Hızır ve Pepuk Kuşu Miti Üzerinden Melankoli Tanımlamaları **47**

4.2 Aleviliğin Objet Petit A'sı: Kayba Lacancı Bakış **52**

4.3 Cezalandırılan Bedenin Performans Pratikleri: Jouissance ve Kerbela **60**

5. ALEVİ ACEDIA'SI **67**

5.1 Sözlü Tarihte Ölüm Saplantısı: Deyiş ve İkonografi Örnekleri **71**

5.2 Kıyafetin Dilinden Melankoli: Siyahın Dili **79**

5.3 Kaybın Psikanalitik Sürekliliği: Rüyalar ve Cenaze Pratikleri **82**

SONUÇ **88**

KAYNAKÇA **93**

THE COLLECTİVE MELANCHOLY OF ANATOLIAN ALEVISM

The Tyranny of The Image that Cannot be Sacrificed

Abstract

The study of mourning, one of the major concerns of collective memory, is used to define and explain how the communities react to loss. Regardless of the bitterness that the process of the study might have, some of the communities' progression may not be sufficiently defined within the distinct boundaries of the study. Cultural memory, which can be thought within the framework of remembering and forgetting practices of collective memory, can also enable us to understand the cultural dimension of mourning. Grief, which was regenerated and lasted by means of remembering, repeating, interpreting, enacting and diversifying particularly in the Anatolian Alevis, has been one of the important tools on account of developing a tragic social identity. The unconscious motor of the Anatolian Alevism interpreted various loss by separating them from their historical context, thus internalized and signed it as the lost object of belief. In a way, this sign is also the main actor in identity building process.

In this study, we will try to explain the impulses of this building process and the process of creating the structure of religious-social life by ritualizing the loss with psychoanalytic interpretations. While we will try to remove this veil of the Alevis, which are labeled as a society of mourning, with psychoanalytic interpretations, and also we will try to open a different door with the concept of melancholy to what happens outside the social consciousness. We will look at the stereotypical mourning society in more detail by approaching rituals and cult behavior patterns anthropologically with social facts such as clothing, idioms, and worship practices that constitute the structure of society.

The general framework of this study was developed at the centre of psychoanalytic reading of Alevism's religion and socializing rituals and aimed to differentiate mourning and melancholy. It is aimed to present a collective definition of melancholy through the Alevi belief by analyzing the approaches suggesting that melancholia may be an individual neurosis, emotional state or tendency, from a psychoanalytic perspective.

Keynotes: Melancholy, Mourning, Psychoanalytical, Loss, Alevism

ANADOLU ALEVİLİĞİNİN KOLEKTİF MELANKOLİSİ

Feda Edilemeyen İmgenin Tiranlığı

Özet

Kolektif belleğin önemli paydaşlarından birisi olan yas çalışması, toplulukların kayba dair verdikleri tepkileri tanımlamak ve açıklamak için kullanılmaktadır. Yas çalışmasının aşamaları her ne kadar keskin sayılabilse de bazı toplulukların süreçleri yas çalışmasının belirgin sınırları içerisinde yeterince tanımlı olmayabilir. Kolektif belleğin hatırlama ve unutma pratikleri ekseninde düşünebileceğimiz kültürel bellek yasın kültürel boyutunu da anlamamızı sağlayabilir. Anadolu Alevileri özelinde hatırlama, tekrarlama, yorumlama, canlandırma ve çeşitleme yollarıyla diriltilen ve süreklileştirilen keder, trajik toplum kimliği kazanmada önemli araçlardan birisi olmuştur. Anadolu Aleviliği'nin bilinçdışı motoru çeşitli yitim süreçlerini tarihsel bağlamından görece ayırarak yorumlamış, böylece içselleştirmiş ve onu inancın kayıp nesnesi olarak işaretlemiştir. Bu işaret aynı zamanda bir çeşit kimlik inşa sürecinin de baş aktörüdür.

Çalışmada bu inşa sürecinin dürtülerini ve yitimin ritüelleşerek dini-toplumsal yaşamın iskeletini oluşturma sürecini psikanalitik yorumlarla açmaya çalışacağız. Aynı zamanda yas toplumu olarak etiketlenen Alevilerin yasa dair bu örtüsünü psikanalitik yorumlamalarla kaldırmaya çalışarak toplumsal bilinç dışında gerçekleşenlere melankoli kavramıyla farklı bir kapı açmayı deneyeceğiz. Ritüellere ve kült davranış modellerine toplumun iskeletini oluşturan giyim, deyişler ve ibadet pratikleri gibi sosyal gerçeklerle antropolojik olarak yaklaşarak klişeleşen yas toplumunun ardına daha detaylı bir biçimde bakacağız.

Çalışmanın genel çerçevesi Aleviliğin dini ve sosyalleşen ritüellerinin psikanalitik okuması ekseninde gelişmiş ve yas-melankoli ayrımını yapmayı amaçlamıştır. Melankolinin bireysel bir nevroz, duygu durumu veya eğilim olabileceği yaklaşımları psikanalitik açıdan ele alınarak kolektif bir melankoli tanımının Alevi inancı üzerinden ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Melankoli, Yas, Psikanalitik, Kayıp, Alevilik

GİRİŞ

Gerdeksiz gecede bir delikanlı,
Ölü bir geline versinler beni.[1]

Modernite ile beraber kutsalların çözülüşü ve rasyonalite ile birlikte aklın tekil olarak otoriterleşmesi vicdanla tanrısal alanın birbirinden ayrılmasını sağlamıştır. Kutsallardan arta kalan insanın ilksel alanı akıl ile lağvedilmek ile karşı karşıya kalmış olsa da ontolojik olarak bunun imkansızlığı nedeniyle ilksel olan varlığını daha niş bir alanda devam ettirebilmiştir. Modernite melankolik tezahürün panzehirini bulamamıştır. Dolayısıyla akıl ile ilkselliğin çatışma alanından insanın oyun alanına savrulan, onu tanımlamak için bir yeni bir analiz metodu gerektiren kavramlardan birisi de melankoli olmuştur. *Aynada Melankoli* kitabının sunuş kısmında melankoli inlemelerle, tuhaf şarkılarla, çığlıklarla ve bunun gibi insani birçok jestin aynı noktada bulunmasıyla bir hareket noktası olarak tanımlanırken buna modernitenin etine batmış olan kıymık tanımı da eklenir.[2]

Modern Anadolu Alevi belleği inşasındaki en önemli aşamalardan biri Alevi topluluklarını birer "yas toplumu" olarak tanımlamak olmuştur. Yasın birden çok aşamasında kendilerine yer bulabilmeyi başaran Alevilerin yas çalışmasını tamamladıklarını söylemek zorlayıcı olacaktır. "Öteki" olarak tanımlanan birçok grupta olduğu gibi Alevilerde de yas çalışması tamamlanmamış ve yas süreklileştirilmiştir. Yas süreklileşirken keder de kendini tekrar eden ve süreklileştirilen kolektif bir duygu haline gelmiştir. Özellikle yakın Türkiye tarihinde gerçekleşen birçok ötekileştirme politikasının parçası olan katliamlar, modern Alevi belleği kederden ve hüzünden beslenen yapısını yaratırken bugün cem salonlarında Kerbela anlatısı dün yaşanmış gibi dimdik ayaktadır. Uzak geçmiş ve yakın geçmiş artık birbirinin aynısıdır.

Ortaçağ boyunca melankoli en büyük toplumsal suçlardan biri olarak sayılmış, tanrıya başkaldırı olarak görülmüş ve yedi ölümcül günahtan biri sayılmıştır.[3] Her ne kadar Aleviler için "yas" tanımı bu "suçun" dışında kalsa da grup sosyolojisi farkında olmaksızın melankolik davranış modelleri göstermektedir. Bu büyük suç artık toplumun kendisidir. Kolektif melankoli

[1] Muhlis Akarsu'ya ait "*Açığım Yok Kapalım Yok*" adlı deyişten bir bölüm.
[2] Jean Starobinski, *Aynada Melankoli*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Ankara: Dost, 2007)19-20.
[3] Serol Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali*, (Ankara: Say, 2013), 10.

bireylerde tezahür eden davranış modellerinin toplumsal olarak yaşandığı durumu ifade eder. Örneğin Lacan'ın psikanalitik teorisinde "objet petit a" olarak tanımlanan "arzunun kayıp nesnesi" Aleviler'de de görülmektedir. Ulaşılamaz, kaybolmuş olan, geri dönülmesi imkansız o flu zaman dilimi… Bu belirsiz zaman dilimi bazen bir melek olan Hızır/Xızır'ın, evlerin damında özgürce gezinmesi veya Kerbela'da Ali Asgar'ın susuzluktan ölmemesidir. Artık olan olmuştur ve geriye sadece neyin kaybedildiğinin farkında olunmadığı siyah bir keder bulutu kalmıştır.

Alevi ritüellerinin imgesel dünyasındaki birçok anlatının, menkıbenin ve bedensel pratiklerinin karşılığı yas kavramı içerisinde kadük kalabilmekteyken, bunlar, psikanalitik temelde melankoli kavramı içerisinde daha anlaşılır eylemlere dönüşebilmektedir. Dolayısıyla süreklileşen yas artık yas tanımı içine sığmakta zorluk çekmektedir. Bu nedenle yeni bir tanım topluluğun kendisini konumlandıracağı çerçeveyi tanıyabilmesine ve daha sağlam sosyo-psikolojik temellere ayak basmasına zemin hazırlayacaktır.

Bu çalışma, dini bir cemaatin fıkhi kuralları üzerinden bir sorunsal oluşturmak yerine, onun yöntemlerinin problematiğini ele alır. Bu problematik ise onun kolektif melankolik tezahürü ile ilgilidir. Aynı zamanda çalışma, süzgeçlerden geçirilmiş ve doğru Alevilik tanımını oluşturmuş kuru, donuk, sabit bir Alevilik bağlamı yerine, onun davranış şekillerini ve görünmeye/yorumlanmaya müsait travmalarının oluşturduğu gediklerin bir patoloji olarak oluşmasını inceler. "Aleviliğin tarihsel gelişimini incelerken dindarlık biçimi ve doktrin ayrı ayrı ele alınmalıdır."[4]Böylece bugüne dek görece yönetilmeden/dizayn edilmeden gelen inanç unsurlarının kolektif pratiklerdeki sonucunun bir tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

Bu tez hem sözlü-aktarımsal bellek analizi hem de tespit edilmiş ve hala sürdürülen ritüellerin psikanalitik analizi üzerinden Alevi toplumunun melankoli teorisi ile bağlarını görünür kılmaya ve onu uzun bir süredir yas ile anan bir dilin başka hatta farklı bir kavramsal yaklaşım olan melankoli çerçevesinden okumaya çalışacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde Alevi belleğinde hatrı sayılır bir yeri olan Kerbela olayının, öncesini, sonrasını ve Alevi belleğindeki etki alanının neden bu denli geniş bir yer tuttuğunu

[4] Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, (İstanbul: İletişim, 2018), 3.

inceleyeceğiz. İkinci bölümde yas ve melankoliye dair Freud'un metnini inceledikten sonra tarihteki öne çıkan melankoli okumalarını inceleyeceğiz. Bu zeminle birlikte Alevilik'teki yas ve kederin antropolojik bir okumasını yapmaya çalışacağız. Üçüncü bölümde melankoliyi ritüeller üzerinden inceleyerek, yasın ketlenişine hem mekansal hem de belleksel akışına bakacağız. Bu bölümde kayba dair gösterilen tepkileri simülasyon penceresinden okurken, Butler ve Kristeva'nın kayıpla meczolma durumuna göz atacağız. Simülasyon ve meczolmayı bu bölümde iç içe geçmiş şekilde daha geniş bir bakış açısıyla ele alacağız. Dördüncü bölümde hatırlamanın ontolojik biçimine anlatılarla bakıp, anlatıların işlevselliğini ele alacağız. Buna ek olarak Lacancı ifadelerle Aleviler'in kayıpla kurduğu ilişkileri mercek altına alacağız. Beşinci ve son bölüm olan Alevi Acedia'sında ise sosyal antropolojik veriler ışığında Alevi toplulukların gündelik deneyimlerini melankoli bağlamında inceleyeceğiz.

Bu çalışma Alevi inancını ve onun sosyolojisini bir patoloji olarak görmeyi önermez. Çalışamanın ana önermesi melankolinin topluluk sosyolojisindeki yerinin bir tür eğilim olduğu yönündedir. Melankoli, Benjamin'in ifade ettiği üzere dünyayı anlamanın ve kavramanın yöntemlerinden birisidir. Alevi topluluklarında bir melankoli mefhumundan bahsedilecekse de bu, var olan dünyanın içerisinde yaşamı kavrama metodolojisinin kendisidir.

1. TRAJEDİDEN TRAVMAYA: KERBELA KATLİAMI'NIN SİYASAL MUHTEVASI

Çalışmanın ilk kısmını Kerbela'yı yaratan sürecin nedenlerini ve olayın sonuçlarını yerli yerine koyarak başlatmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Kerbela Olayı ile Anadolu Aleviliğinin kayıp anlayışı arasında kuracağımız ontolojik bağ, bizim çalışmanın ileriki aşamalarında kayıp ve kayba duyulan arzu arasındaki bağları da kolayca ele almamıza olanak sağlayacaktır. Kerbela ve kayıp denkleminin arasında Aleviliğin kayıp nesnesini yalnızca Kerbela üzerine kurmuyor oluşumuzun da altını çizmek isteriz. Kayıp analizlerini farklı etnografik verileri üzerinden inceleyen bölümler, çalışmanın ileriki safhalarında konumlandırılmıştır.

Kerbela'ya uzanan sürecin ilk taşını, Hz. Muhammed'in ölümünün ardından süregelen imamet (halifelik) tartışmaları oluşturur. Her ne kadar ilk iki halifenin seçiminde önemli pürüzler oluşmamış olsa da Benî Ümeyye kabilesinden olan Halife Osman'ın halifelik döneminde akrabalarını önemli mevkilere ataması kabileler arasında huzursuzlukların da oluşmasına yol açtı. Ortaya çıkan çatışmalar sonucunda Halife Osman öldürüldü ve Hz. Ali dördüncü halife olarak seçildi. Fakat gerginlikler dinmedi, bölünmeler hızlandı, Müslümanlar arasında Cemel ve Sıffin savaşları gerçekleşti. İç savaşlarla geçen 656, 657 yıllarından sonra 661 yılında Hz. Ali suikaste uğrar. Ardından Irak'taki Hz. Ali taraftarları Hz. Ali'nin oğlu olan Hz. Hasan'a biat etmek isterler. Bu süreçte Hz. Hasan Muaviye ordusu karşısındaki savunmasızlığı nedeni ile geri çekilerek hilafet iddiasında bulunmaz.[5] Hz. Hasan'ın öldürülmesi ile birlikte Hz. Hüseyin[6], kendisine yapılan halifelik tekliflerini de reddetmiştir.[7]

Muaviye bin Ebu Süfyan'ın oğlu olan Yezid bin Muaviye'nin halifelik iddiası ile birlikte kendisi ile hilafet yarışında olan herkese biat alma isteği göndermesinin akabinde Hz. Hüseyin kanadında bu teklif red almıştır. Bununla beraber Hz. Hüseyin Medine'den ailesi ile birlikte ayrılarak 680 yılının mayıs ayında Mekke'ye gitmiş ve böylece Yezid'e zorla biat etmekten de

[5] Yakup Keskin, "Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ", Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 38, (2012), 309.
[6] Tezin bu bölümünde siyasi durumun daha net ifade edilebilmesi için tarihi kişilerin önlerinde herhangi bir kutsiyet barındırmayan ve herkesçe kabul edilen "Hz." ibaresi kullanılmıştır. Anlatı/menkıbe kısımlarına geldiğimizde ise bu tarihsel karakterlerin, tarihsel kişiliklerinin yanında kutsallaştıklarını da ifade edebilmek ve Anadolu Aleviliği'nde de en fazla kabul gören ve kullanılan şeklini çalışmada da yansıtabilmek için "imam" ifadesini kullanmayı tercih ettik.
[7] a.g.ç., s. 310.

kaçınmıştır.[8] Mekke'ye gidişinin ardından Kufeliler Hz. Hüseyin'e birçok davet mektubu gönderirler. Bunun gerçekliğinden emin olmak için Hz. Hüseyin, amcasının oğlu Muslim b. Akil'i Kufe'ye gönderir. Bir süre sonra Muslim b. Akil Kufe'deki durumlar mektupların çelişmediğini içeren, durumun uygun olduğunu belirten bir mektubu Hz. Hüseyin'e gönderir. Sonrasında ise Kufe valisinin Yezid tarafından değiştirilerek Ubeydullah b. Ziyad'ın göreve gelmesi ile birlikte Kufeliler'in büyük bir kısmı Hüseyin'den desteklerini çekmişlerdir. Bunlardan haberi olmayan Hz. Hüseyin, takribi 70 kişilik kafilesi ile yola çıkmıştır ve o yolda iken ise amcasının oğlu Muslim b. Akil Kufe'de başarısız isyan girişiminin[9] ardından öldürülmüştür.[10]

Hz. Hüseyin Kufe'ye giderken Şair Ferezdak ile karşılaşmış ve Kufe'deki durumu öğrenmek istemesi üzerine Ferezdak ona: "İnsanların gönülleri seninle, ancak kılıçları Ümeyye oğullarıyla." demiştir.[11] Kufeliler'in siyasi tercihleri güç dengelerini de önemli biçimde etkilemiştir. Yoluna devam eden Hz. Hüseyin ve kafilesi Kadîsiye'ye 3 mil mesafede Ubeydullah'ın bin kişilik öncü kuvveti ile karşılaşırlar ve burada konaklamak zorunda bırakılırlar ve bir süre sonra Kerbela'ya 1 Ekim 680'de sevk edilirler.[12] Ardından Hz. Hüseyin'den Yezid'e biat etmesinin istenildiği iletilir. Bu teklifin reddinin sonrasında katliam gününe 3 gün kala kafilenin su ile olan irtibatı kesilmiştir.[13] Burada tecrite maruz bırakılan Hz. Hüseyin ve yandaşları 10 Ekim 680 günü katledilmişlerdir. Bu katliamın ardından Yezid bin Muaviye'nin hilafeti önünde potansiyel bir tehdit de kalmamıştır.

Bu politik gerçekliğin gerisinde, Kerbela'nın trajik detayları toplumsal belleğin kanayan yanlarını simgeselleştirilmesini kolaylaştırmıştır ama bu simgeselleşmenin en önemli nedeni bu değildir. Vamık Volkan'ın seçilmiş örselenme olarak bahsettiği, bilinçli seçimleri ifade eden, manipülasyona açık ama en nihayetinde grubu seferber etmek için etkili olan olgu, Kerbela olayının bir araya getiriliciliğinde de görülmektedir.[14] Kerbela'nın politik muhtevası, bir güç savaşımını içermektedir. Bu tek taraflı savaşın sonucunda ortaya çıkan korkunç görüntüler kolektif bellekte yeniden kurulurken yarım kalmaya mahkum bir yası içerecek

[8] a.g.ç.
[9] a.g.ç., s. 14.
[10] Hasan Onat, "Kerbela'yı Doğru Okumak", Akademik ORTA DOĞU, Cilt 2, Sayı 1: (2007), s. 7.
[11] Yakup Keskin, a.g.ç., s. 312.
[12] a.g.ç., s. 313.
[13] a.g.ç., s. 314.
[14] Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, çev. Özgür Karaçam, (İstanbul: Okuyan Us, 2005), 71.

şekilde inşa edilmiştir. Hasan Onat da Kerbela'nın seçilmiş bir travma olduğunun altını çizdikten sonra bu olgunun yaşayan bir organizmaya dönüşerek süreklilik kazandığını ve toplumsal bilinçaltında kalıcı bir yer edindiğini söylemektedir.[15] Bu yaşayan bir organizmaya dönüşmüş olan seçilmiş ve süreklileşmiş travma olan Kerbela Katliamı, Şii'lerde doğrudan yaralanmaya açık olan bedene temsili araçlarla zarar vererek tarihin o kanlı momentine göndermede kendini gösterir. Diğer taraftan da Anadolu Alevileri'nde mikro düzeyde bedensel hareketliliğe inmiş olarak ritmik bir şekilde dizleri el ile dövme, ağlama, sayıklama ve ağıtlar/deyişler ile aynı kanlı momente farklı bir düzlemde göndermenin gerçekleştirildiği görülür. İki örneğe de bakıldığında Kerbela'nın bir şekilde özellikle seçilmiş bir örselenme olduğu ve bu anın özellikle diri tutulduğu görülür. Öyle ki tüm bir varoluşun doğrudan Kerbela üzerine kurulduğuna da şahit oluruz. Çalışmanın ileriki aşamalarında da değineceğimiz Alevi mitlerinde tüm bir kainatın var oluşunun Kerbela olayını İmam Hüseyin'in sahiplenmesi ile başladığını göreceğiz. Aynı şekilde aynı düşünce biçimi Şia'da da bulunur. Aghaie'den alıntılayan Tek, "Dünyanın başı ve sonu arasındaki bütün bir süreç Kerbela anlatımı üzerine kurgulanmaktadır." demektedir. [16]

Kerbela Şii'ler ve Aleviler için kayıpla özdeşleşmişlik kurulmasını sağlayan ve kaybın kaybedilmemesi için özellikle uğraşı bulunan seçilmiş bir travmadır ama özellikle Anadolu Alevileri için kayıp yalnızca Kerbela'nın kendisi değildir. Şii grupları için kayıp Kerbela ve Kerbela'dakilerin kendileri veya bir gün ortaya çıkacak olan Muhammed Mehdi ise de Anadolu Alevileri için yitim tanrısal bir karaktere bürünmüş Hızır Peygamber veya Pepuk Kuşu'nun kendisidir. Kayıpla var oluşunun her noktasında hemhal olan Anadolu Alevileri için Kerbela Katliamı bir kilit taşıdır; kayıpla onun kendi ontolojisini birbirine sıkıca tutturan ve kaybı hiçbir zaman unutturmayacak olan etkili seçili bir travma örneğidir. Kayıpla olan ilişki öyle ki yaşamın gündelik pratiklerinin her yerinde görülebilir olmuştur. İşte Kerbela'da seçilen ve sonrasında irili ufaklı yaşamın her yerinde varlığı görülen o "kayıp" deneyimleri Anadolu Alevileri için her yerdedir.

Buradan itibaren çalışmada kayıp ve yas ilişkisi bağlamında melankolinin imkanı tartışılacaktır. Kerbela özelinde yas ve melankoli tartışması da ilerleyen bölümlerde

15 Hasan Onat, a.g.ç., s. 6.
16 Kamran Scot Aghaie, *The Women Of Karbala -Ritual Performance And Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, (Austin: University of Texas, 2005) s. 10. Akt.: Ayhan Tek, "Kolektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kerbela Yası", Monograf, Sayı 11, (2019): s. 16.

gerçekleştirilecek olup sosyal antropolojik veriler ışığında da melankolik-kayıp analizleri de gerçekleştirilecektir.

2. YAS VE MELANKOLİ AYRIMI

Literatüre göz atıldığında yas ve melankoli arasındaki ilk keskin ayrımın 1917 tarihinde Freud'un "Yas ve Melankoli" adındaki broşüründe yaptığını görmekteyiz.[17] Melankolinin kompleks yapısının araştırılması esnasında yas ile ayrıştırılabilmesini ve berrak bir tespit havuzuna ulaşılmasının sağlanmasını Freud'un makalesine borçluyuz. Freud'a göre kayıp yaşandığında kayba dair oluşan tepkiler her zaman melankoliye yol açmaz. Sevilen nesneye dair duyulan ağır yas hali ile yas durumunda kayıpla bağlantısı bulunmayan her şeyden vazgeçişi içerir. Egonun böylesine bir sınırlanmışlık içermesi Freud'a göre yasa adanmışlığın göstergesidir.[18] Egonun kendiliğinden libidinal bağlılığından vazgeçmesini beklemek makul bir beklenti olmadığı gibi melankolidekinin aksine yastaki bu durum Freud'a göre patolojik değildir. Çünkü Freud yası nasıl açıklayacağımızı biliriz der.[19]

Melankolik muhtevanın patolojik olarak görünmesi libidonun bağlılığının neye yönelik olduğunun bulanıklaşmasında yatmaktadır. Yastaki duygudurumu melankoliyle hemen hemen benzer özellikler taşıyor olsa da ayırt edici bir özellik vardır: Öz saygıda azalma hali. Yasla melankoli arasındaki ayrımı bu tanıma demirleyen Freud, sağlıklı bir yas sürecinin libidonun nesneden çekilmesi ile tamamlayacağını belirtir. Bu ayrım noktalarının yas ve melankoli süreçlerinde benzer olduğunu söylerken; öz saygıdaki yitim, kendini aşağılama veya cezalandırma durumlarının melankoliye özgü olduğunu söyler. Bu nedenle melankoliklerin intihara eğilimi de daha anlaşılır bir noktaya gelmiştir. Çünkü nesnenin gücünün egoyu aşmasıyla birlikte nesneye yapılmış olan yatırımın, öznenin egosuna transfer olmasıyla birlikte nesneye duyulan öfke de öznenin egosunda karşılık bulabilir. Dolayısıyla kayıpla ikircikli bir hale gelen ilişki Freud'un yaptığı öz saygı yitimi tanımını doğrular niteliktedir. Buradan hareketle öznenin kendisine vereceği zararın boyutu, Freud'un nedenini narsistik libido problematiğine temellendirdiği intihara kadar uzanabilmektedir.

17 Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, Standard Edition, (London: Hogarth, 1917).
18 a.g.e. s. 244.
19 a.g.e.

Melankolikler yas sürecindeki gibi neyi kaybetmiş olduklarını bilseler de kayıpta neyi kaybettiklerinin bilincinde de olamayabilirler.[20] Yas ve melankoli arasındaki ikinci en büyük ayrım bu bilinç kırılımında yatmaktadır. Freud bu durumu vakanın kaybettiği şeyi bilse bile kendi içinde neyi kaybettiğini bilmediği şeklinde yorumlamaktadır. Bu nedenle de yasta bilinçdışına dair bir bulgu olmadığını ama melankolide bilinçdışı kayıp ile bir ilgi olduğunu söylemektedir.[21] Freud, yas durumunda, yasın egoda yol açtığı inhibisyonun nedenini ve dolayısıyla dış dünya ile ilintili ilginin kesintiye uğrayışının nedeninin bilinebildiğini ama melankolideki bu tür bir ketlenmenin ve onu tüketen şeyin ne olduğunun anlaşılamadığına dikkat çekmektedir. Öz saygıdaki düşüş ve egonun zayıflayışı melankoliyi yastan ayrılışı Freud'un tartışmasının en keskin ayrımlarını oluşturur.[22] Üstelik Freud melankoliğin kendisine yönelttiği alçaltıcı ve acı verici benlik algısının aksi ne söylenirse söylensin kendisini, kendisine göründüğü biçimde tanımlamaya devam edeceğini belirtir.[23] Bu durum -dış söylemleri reddedip içe yönelme, meşru olduğu doğrusunun eleştirilmezliği- bir anlamda kolektif melankoli uyarlaması için de geçerlilik kazanabilecek bir bakış çerçevesi sunabilir. Örgütlü (dini cemaatler, gruplar, siyasi kuruluşlar vb.) veya kendiliğinden örgütlü yapıların (öğrenciler, işçiler, plaza çalışanları vb.) kendilerini tanımlayış ya da algılayış biçimlerinin dışındaki tanımlara karşı reflektif tepkiler sunması veya kendini tanımladığı şeylere doğrudan onay beklemesi bu durumu olumlar.

Örneğin Alevi grupları üzerinden bu yorumu ele aldığımızda; örgütlü melankolik bir yapının melankolik duygu durumu içerisindeki örgülenişini sürdürülebilir kılması ve periyodik olarak kendini cezalandırma, suçlama pratiklerini kendi dışındaki grupların veya kişilerin tepkilerini yadsıyarak sürdürmeye devam etmesi melankolik bir bireyin dışsal yorumları benzer biçimde reddetmesiyle benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Freud melankoliğin bu kendini suçlayıcı ve alçaltıcı davranışları ile var olan gerçekler ile arasındaki uyuşmazlığın fark edilebildiği ölçüde hasta olunmadığı söylemektedir.[24] Gerçekler ve mevcut melankoli durumu arasındaki bağıntıyı bilinç veya farkında olma üzerinden kuran Freud, melankolik bireyin gerçeklerden kopuşunu melankoli tespitinde başat rollerden birisi olarak kurgular. Kolektif melankoli tespitinde de benzer bir durum göze çarpar. Yaşanan trajedilerden, acılardan dolayı kendisini sorumlu tutan kolektif özne kendisini cezalandırmayı meşru bir

[20] a.g.e. s. 245.
[21] a.g.e.
[22] a.g.e.
[23] a.g.e. s. 246.
[24] a.g.e.

nokta olarak görürken meşruiyetini de bunun üzerine kurarak kabullenilmeyi, doğrulanmayı bekler. Freud'un da değindiği gibi "Onun bazı sözlerini herhangi bir yorum yapmadan onaylamakla yükümlüyüzdür."[25][26] Alevi gruplarında da melankolik vakalardakine benzer şekilde narsist bozukluklar tespit edilebilir. Örneğin deyişler yolu ile buna bir örnek vermek mümkündür. Bu deyişlerin bir özelliği hep bilinen bir şeyin saklanması ama bir şekilde dile getirilmek istenmesindir. Sır, doğrudan ele verilmez. Karşı tarafın bunu bilmiyor oluşu bir anlamda küçümsenir. Edip Harabi'nin Ey Zahit Şaraba Eyle İhtiram deyişi buna bir örnek olarak gösterilebilir:

Sevap almak için içeriz şarap
İçmezsek oluruz düçar-ı azap
Senin aklın ermez, bu başka hesap
Meyhanede bulduk biz bu kemali

Karşı tarafa seslenen (İslam ulemasına) deyişin bu bölümünde bulunan kemalin içeriğine dair detay verilmez; karşı tarafın bahsedilen durumu anlayamayacağı söylenir. Bu bir anlamda dinin sahip olduğu sır kültürüyle de alakalıdır: Sır söylenilmez, o keşfedilir. Buna rağmen cemlerde ve özellikle deyişlerde bir şeyleri anlatma veya Freud'un dediği melankoliği tanımlamak için söylediği konuşkanlık (communicativeness) durumu ile açıklanabilir. Kolektif özne de melankolik tekil özne gibi konuşkanlık belirtilerini net bir şekilde taşır.

Öznenin konuşkanlığı; acı, yakarış dolu veya tamamen kendini suçlayıcı olabilir. Bu eleştiriler şimdiye olabileceği gibi geçmişe yönelik de olabilir. Bu sayede iyi hissetmediğini veya kötü durumda olduğunu anlatmaya çalışır. Bunun ardından ortaya çıkacak tabloyu Freud, uykudan feragat etme, yemek yemeyi reddetme ve devamında da yaşama bağlılığı sağlayan temel maddi yaşam içgüdüsünü yok etme ile tamamlanacağını aktarır.[27] Bu melankolik inhibisyon dinlerdeki, özellikle Alevi inancındaki oruç kültürünün bilinçdışı süreçlerini de anlamlandırmamıza olanak sağlayabilir. Kaybedilen nesnenin yaşadığı düşünülen açlık süreçleri bugüne tahvil edilerek bir tür çile transferi gerçekleştirilir. Dönemsel olarak gerçekleştirilen ve temeli bir trajediye dayanan bu açlık sürecinin çıkış noktası itibarıyla aynı

[25] a.g.e. Orjinali: "Indeed, we must at once confirm some of his statements without reservation."
[26] Çeviri: R. Uslu, O.E. Berksun, Kriz Dergisi, S.2, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı.
[27] Sigmund Freud, a.g.e. s. 246.

okuma ekseninde ilerlendiğinde benzer bir sonuç verdiğini söyleyebiliriz. Nesnenin gölgesinin egonun üzerinde süren hükümranlığı nedeniyle özne nesneleşmiş/nesnenin kendisine dönüşmüş ve libidinal enerji farklı bir nesneye tutunamadığı için öznenin bilinçdışında yaşamayı sürdürebilmiştir.

Bu durum yukarıda da ifade ettiğimiz gibi libidonun nesneye yöneltilememiş olan öfkesinin egoya yönelmesi ile ilgilidir. Nesnenin, Freud'un söylediği gibi gölgesinin egoya düşmesi durumu ve egonun çölleşmesi bununla ilgilidir. Aynı zamanda histerik özdeşleme durumunda da nesneye yapılan libidinal yatırım kalıcı ve sürdürülebilir bir durumdadır. Narsistik özdeşimde histerik özdeşimin aksine nesneye yatırım terk edilebilir. Her iki durumda da özdeşim, sevgi anlamına bile gelebilecek müşterek bir şeylerin olduğunu gösterir.[28] Freud buradan hareketle melankoliğin nesnesine olan erotik yatırımının iki yöne ayrılan dönüşümden geçtiğini söylemektedir: Bir bölüm özdeşime gerilemiştir. Diğer bölüm ise ambivalansa bağlı olarak o çatışmanın alanındaki sadizm dönemine taşınmıştır.[29]

Freud, melankolinin karmaşık denklemlerine dikkat çekerek onların normal yas topografisinden daha geniş kapsamlı olduğunu belirtmektedir.[30] Melankoli durumunda sevgi, nefret, özlem, umut gibi birçok duygu birbiriyle karşı karşıya gelmekte ve çarpışmaktadır. Bu ambivalans durum egonun libidinal enerjisini boşaltacağı kanalı seçememesi ve tüm duyguları sahiplenerek çelişik bir yapıya bürünmesine yol açar. Bilinçdışında gerçekleşen bu mücadelenin yukarıda sözünü ettiğimiz melankolik özellikleri yarattığını söyleyebiliriz: Kendini suçlama, konuşkanlık, beslenmeme, uyumaya direnme gibi.

Metnin ilerleyen bölümlerinde Freud mani ve melankoli arasında bir ayrım kurmayı da ihtiyaç olarak görmüş olacak ki melankoli ile belirtileri tamamen zıt olan mani üzerinden bir karşılaştırma gerçekleştirir.[31] Manide öznenin melankolidekinin aksine ortaya çıkan neşe ile dışsal aktiviteye hazır bir biçimde heves sahibi olduğu görülür ve buna dayanarak Freud, nesnenin yitiminden doğan yasın aşılarak bir zafer hissine kapılma durumunun olduğunu öne sürer. Bunun ardından da üstesinden galip geldiği şeyin gizli olduğunu da öne sürer. Melankoliklerle maniklerin bir ihtimal paydaş olabileceği nokta da burasıdır: Birisi kaybı veya

[28] a.g.e. s. 250.
[29] a.g.e. s. 251-2.
[30] a.g.e. s. 256.
[31] a.g.e. s. 253.

kayıpta neyin yittiğini bilmiyorken, öteki neyin üzerinden galip geldiğini bilmiyordur. Nihayetinde mani durumu melankolinin aksine yeni yatırım nesnelerinin arandığı ve egonun libidinal bağlılığını özgürleştirebildiği bir tanıyı ifade eder.[32] Freud sonuç olarak melankoliyi normal yasın ve maninin ötesine koyar.

Yas ve melankoliye dair ayrımları netleştiren ilk ve yetkin çalışma 1917 yılında yayınlanan Sigmund Freud'un aslında bir makale olan "Trauer und Melancholie" (Yas ve Melankoli) adlı çalışmanın melankoliye ilk ve net çerçevelerden birisini sunduğu oldukça açıktır.[33] Bu makalesinde Freud melankoli ve yas arasındaki bazı farkları ortaya koyarak bu iki olguyu yukarıda da aktarmış olduğumuz birçok karşılaştırmayı da kullanarak birbirinden ayırmaya çalışır. Günümüze doğru gelindiğinde ise melankoli daha gündelik bir tabir olarak kullanılmaya başlanırken melankolia ise hastalık anlamında kullanılmaya başlanmıştır.[34] Freud ise makalesinde melankolideki ruhsal işleyişi açıklamak için yas yaşantısını bir model olarak ele alır.[35] Fransız tarihçi Henri Rousso Nazi işbirlikçisi Vichy hükümetini incelerken yas sürecini dörde böler.[36] Bu dört evre kısaca: Yarım kalmış yas, içine atma (refoulement), aynanın kırılışı ve obsesyonel dönem olarak dörde ayrılır.[37] Aleviler ise birinci ve ikinci döneme de dahil olan bir ara evrede tanımlanabilir. Birinci dönem bir yas çalışmasının tam olarak yapılmadığı ve yaraların üstünkörü kapatıldığı bir döneme tekabül eder. İkinci dönem geçmişle ilgili bir kurtuluş anlatısının geliştirildiği, övgü ve yüceltmelerle dolu olarak olayın tarihsel boyutundan uzaklaştığı dönemdir. Bu evrede anmaların kendisi bir "hatırlamama" biçimine dönüşür. Alevi bellek inşasının en önemli ve tarihsel olaylarından birisi olan ve mitleşen Kerbela Katliamı bu üstünkörü kapatılan veya bile isteye kapatılmayan dönem için bir örnektir. İkinci aşamanın uzamına bakıldığında ise tarihsel boyutundan ayrılan Kerbela Katliamı salt bir masumiyet imgesine dönüşmüş ve ritüeller artık olayın gerçekliğini tamamen unutturuyor gibidir. Hatırlama pratiklerindeki geçmiş, öznenin tek yönlü, kurgusal mazlum anlatısında birikmiş durumdadır.

[32] a.g.e. s. 254.
[33] Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy, (İstanbul: Telos, 2015).
[34] Özlem Karahan, "Artık Kolektif Bir Melankoli Yaşıyoruz", 23 Temmuz 2015, https://t24.com.tr/k24/yazi/nkuyas,295 (Son Erişim Tarihi: 30.08.2020).
[35] Freud, *Yas ve Melankoli*, 9.
[36] Saime Tuğrul, "Toplumsal Yas Çalışması", 6 Haziran 2005, https://hyetert.org/2005/06/07/toplumsal-yas-calismasi/ (Son Erişim Tarihi: 29.08.2020).
[37] a.g.ç.

2015 tarihli kitabın Türkçe önsözünde Cemal Dindar, Hamlet'in metaforundan söz eder: "Kendi çölüne yollandığında kim kurtulabilir kırbaçlanmaktan?"[38] Çöl ve kırbaç diyalektiği bir anlamda kendini çeşitli yöntemlerle cezalandırmayı seçmiş veya yaşanılan deneyimlerle cezanın, ilgili kültürün normatif bir değeri haline gelmiş toplulukları psikanalitik olarak daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Yas fenomeni toplulukların ceza işleyişlerini tanımlarken güvenli bir eleştiri ve tanımlama alanı doğuruyor olabilir. Bunun ötesinde örgütlü, periyodik ritüellerin tanımı daha geniş bir literatür alanına ihtiyaç duyuyor. Çoğunlukla bireysel psikozların klinik teşhisinde kullanılan melankoli kavramı birbiriyle ilintili birçok tanımdan dolayı kolektif durumların da tespitinde kullanılabilir. Çünkü özellikle Alevi toplulukların yas süreçlerine bakıldığında spesifik olarak bazı süreçlerin bilinçli olarak uzatıldığını, hatta yas çalışmasının temel 4 evresinin özellikle ikinci ve üçüncü adımında takılıp kaldığını görüyoruz. Alevi grupları yas çalışmasına başlamış ama içine atma ve aynanın kırılış evreleri arasında kalmış olabilir. İçine atma döneminde geçmişe ait belirgin bir mitin geliştirilmesi ve toplumun kendisinin yeniden kurduğu bir aşama söz konusudur. Çalışmanın ilerleyen evrelerinde detaylı bir şekilde değineceğimiz Kerbela Katliamı olayı ve tanrısal Hızır/Xızır imgesi ise bu ikinci aşamalara örnek teşkil edeceklerdir. Üçüncü evre ise geçmişin yeniden patlak vermesi, resmi tarihin çöküşü ve karanlık/acı yönlerin ortaya çıkışı. Buradaki üçüncü evre Aleviliğin sosyal konumlanışında en önemli kimlik tanımlarından biri olacağı gibi sürdürülebilir bir pratiğe de dönüşecektir. Bu praksisler ışığında yas ve melankoli ayrımı Aleviliğin dinsel ve sosyolojik konumlanışına psikanalitik bir bakış açışı kazandırmayı amaçlamaktadır.

Yas ve melankoli noktasındaki ayrımlara göz atıp bu kırılımları Alevi toplumunun bazı ritüellerine uyguladığımızda ortaya çıkan durum topluluğu tanımlayan açıklamalarda da bir kırılım yaratmaktadır. Kayıp, kaybın niteliği ve kaybın bilincinde olma/olmama durumları bu iki tanım arasında da doğru tanımı bulmayı kolaylaştıracak cinstendir. "Yas çalışmasında bilinç düzeyinde/bilinçle işlenen yitirilmiş nesne melankolide bilinçten çekilmiş ve bilinçdışının alanına taşınmıştır ki yasın belirli bir süre içinde sonlanırken melankolinin devamlılık gösterip kronikleşmesinin sebebi de bu yer değiştirmedir."[39] Gerçekleştirilen anma pratiklerinin zihindeki imgelemleri yas durumundaki bilinçli hali aşar niteliktedir. Ne kayıp ne de kayba dair tepki nettir. Nesne artık bilinç düzeyinden bilinçdışına taşındığı için öznenin konumu da

[38] Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, önsöz, Hamlet'ten alıntılayan Cemal Dindar, s. 11.
[39] Serhat Celâl Birdal, "Her Yer Kerbela, Her Gün Aşura!: Bir Kamusal Yasın Siyasal Potansiyeli Üzerine", Birikim Dergisi, Sayı 285, (2013): 68-78.

bir suçluya dönüşür; yitimden sorumlu, cezalandırılması gereken bir özne. İşte tam da bu noktada suçlu melankolik nesneyi de aşacak biçimde bilinçdışında kendi cehennemine döner. Bu cehennem komplike aşamalardan geçerek, yitimden önce ya da sonra oluşmuştur.

Giriş bölümünde yaptığımız alıntı gibi melankolik, kendi çölüne geri dönmek zorunda kalmış ve kırbaç cezalarına zorunluluk olmaksızın razı olmuştur. Orada cezalandırdığı ise her şeyden önce kendi egosudur. Ego artık yitimle özdeşleşmiş ve sağlıklı bir yas sürecinin yolları da tıkanmıştır. Yasta özneyle kayıp arasındaki bağın kopması ve egonun yeni bağlılıklar inşa ederek açılıp özgürleşeceği bir aşamaya geçmesi gerekir.[40] Fakat kopamayan bağ egoyla çatışarak egonun yitimle özdeşleşmesine sebep olur. Bu özdeşlik ise bir patolojik paradoksa yol açar. Öfke yitirilene gibi gözükürken yitirilenle olan bağını koparamayan öznenin kendisine yönelir. Artık ceza güdümlü bir bumerang gibi melankolik durumda öznenin kendisini hedefler. Dolayısıyla melankoliğin kendisi yas tuttuğu olguyla olan bağının biçimini bilinçdışında değiştirmiştir ve aslında hem gözyaşları kendisi için akmaktardır hem de kırbacı kendisini dövmektedir. "Melankoli bir tür otopsi eksikliğiyle maluldür."[41]

Melankolik durumda yitirilenin veya yitimin niteliğinin, yitimin kaybeden kişi için olan anlamının farkında olunmaması durumu gözlemlenir. Nesneleşen şeylerle olan ilişki bir tür saplantı hali alarak yas süreciyle olan anlamını yıpratır. Melankoliğin kendini suçlayıcı tavrı doğrudan bu tavrı nesneleşene yöneltememesinden dolayıdır. Bu ambivalent durum yastan ayrılmanın altını çizerken egonun nesne tarafından mağlup edildiğinin de kanıtı gibidir. Nesneye olan bağ kendisini cezalandırma komplikasyonları olarak gösterirken öznenin kendi kendisini cezalandırması onu yitiremeyişinin yani ölüyü öldürememesinin de açıklamasıdır. Nesneye olan düşmanlık ona gösterilen aşırı bir bağımlılıktır da.[42] Bu Alevi grupları için öylesine uzun bir süreçtir ki nesneden kurtulamayış bir amaç halini alarak dine dair genel bir çerçeve dahi çizmiştir.

Bu, sürekli olarak mağlup olma, hak arama mücadesinin elinden alınarak yalnızca bitkin ve kederli anılar üretme ve geçmişin flu anlarında verildiğine inanılan haklı mücadelelerin büyük bozgunlara uğratılarak zamanda takılıp kalmaya neden olmuştur. O "an" artık bu uzun mağlubiyet döneminin bir imajinasyonudur ve bu imgenin yitimi topluluğun

[40] A.g.ç., 71.
[41] a.g.ç., 70.
[42] a.g.ç., 72.

anlamının da yitimi anlamına gelebilir. Bu süreci unutmamanın altında yatan en büyük neden belki de budur fakat bunların sonuçları da yukarıda söylediğimiz gibi otopsi eksikliğinden malul bir patolojidir.

2.1 Dürer, Afrikalı Konstaninus, Marcilio Ficino'da Melankoli

Albert Dürer'in "Melencolia I" gravürü melankoli kuramının en önemli ve özel yapı taşlarından biridir.



Resim 1

Alegorik mizacın ağır bastığı gravürdeki kanatlı kadın mistik alacakaranlık bir zaman dilimi içinde, penceresi ve kapısı olmayan, mimari tarzların hiçbirisi içine dahil edilemeyen bir yapıdadır.[43] Bu anlaşılması güç sembolik öğelerin yapının tüm fikriyatını oluşturduğu gravür melankoliye dair tanrı-erdem-günah vb. gibi konularda yapılan hesaplaşmaların tümünü kapsar niteliktedir.[44] Tablonun en önemli kısmı ise Teber'in de belirttiği üzere tüketilememesidir.

[43] Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali*, 23.
[44] a.g.e., 21.

Umberto Eco gravür için *"*sonluluk içinde sonsuzluk, tamamlanmışlık içinde bir tamamlanmamışlık içerir*"* der.[45]

Devamında Teber, gravürün siyahtan çok koyu gri rengin etkisinde kaldığını belirtir ve ardından siyaha dair sosyal antropolojik bir çıkarımdan söz eder: "Ruh bilimleri açısından, siyah, insanlığın ilk günlerinden beri ağır bir hüznün, matemin ve ölümün rengidir. Bu yanıyla siyah rengin tavrı ve görünümü açık ve nettir."[46] Gravürdeki koyu grinin ise yoğun bir belirsizliği, heyecansızlığı, tinsel eğilimden yoksunluğu simgelediğini ekler.[47] Bu belirsizlik en nihayetinde ruhsal bir yoksunluğun belirtisi olabilir. Yaşama karşı beliren heyecansızlık gravürde koyu gri renkle kendini dışa vururken gravür içerisindeki sembolik öğeler bunu destekler. Gravürdeki tüm nesneler kendi varlıklarını aynı belirsizlik ve heyecansızlık düzleminde yeniden yaratır. Bu nesneler bir bakıma "melankolik kadın" tasvirinin gravürdeki diğer izdüşümleridir. Gravürdeki kaotik estetik durum, melankolik bir düzenin işaretidir. Kaos estetiğini gravürden alıp bedensel bir ayine uyarladığımızda benzer bir durum görürüz. Zamanı olmayan sözcükler, belirsiz talepler, adressiz özlemler, gerçek dışı mitik kahramanlık hikayeleri ve acıyla son bulan ritmik müzikler.

Antik Yunan tıbbında melankoli sözcüğüyle ilk kez MÖ 430-410 yıllarında karşılaşılır. Hippokrates'in damadı Polybos'un derlediği İnsanın Doğası yapıtında bu kelime görülür. Hippokrates ise Epidemiler VI eserinde melankoliye değinir. Yine Antik Yunanlı Aristophanes melankoli ve çılgınlık kelimelerini aynı eserde kullanır.[48] Ortaçağ hekimlerinden Kartacalı olan Afrikalı Konstantinus ise Hippokrates geleneğini sürdüren hekimlerden birisi olmakla birlikte melankoli ve çılgınlık ibarelerini birlikte kullanmasıyla da göze çarpar.

> *"*Bazı zamanlar insanlarda ruhsal bir karmaşa (çılgınlık) durumu bile görülür. Hüzün gerçekte sevilen bir nesnenin yitirilmesinden, kaygı bir felaket beklentisinden kaynaklıdır. Ancak melankoliklerde çok kez bu durumlar söz konusu değildir. Melankolikler bunları kendi imgelemlerinde üretirler.*"*[49]

[45] Umberto Eco, *Açık Yapıt,* çev.Yakup Şahan, (İstanbul: Kabalcı, 1992), 11-37.
[46] Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali,* 31.
[47] a.g.e., 31
[48] a.g.e., 99.
[49] a.g.e., 179-180.

Konstantinus melankolik çılgınlığı melankoliklerin kendi ruhsal üretimleri olarak görmüştür. Melankoliyi hipokondriya (bedensel) ve diğer tip (nörolojik) olarak ikiye ayıran Konstantinus iki türde de hastalığın ruhu acılar içinde bıraktığını söylemiştir. 9. yüzyılda bu iddialarını "De Melancholia" (Melankoli) kitabında yazan Konstantinus detaylı bir melankoli teşhisi de yapar. Bu teşhis genel itibarıyla melankoliyi safradan kaynaklanan bir rahatsızlığın teşkil ettiğini ve ardından onun ruhsal sıkıntılar yarattığını savunur. Hatta bu metinlerinde bazı reçeteler bile verir. Burada dikkat çekmesi gereken nokta Konstantinus'un ruhsal yaklaşımıdır. O, melankolikleri kendi felaketlerini zihinlerinde yaratan kişiler olarak görür. Kolektif melankolik yaklaşımda bu yadsınamayacak bir düşüncedir. Alevi gruplarındaki toplu ayinlerde kolektif coşkunluk söz edilebilir. Durkheim "kolektif coşkunluk" kavramını kolektif temsiller yoluyla ele alır. Bu temsiller kolektif hayatı betimleyen imajlardır. Kolektif coşkunluk dışarıdan değil içeriden bir etkiyi ifade eder.[50] Bu nedenle her ne kadar bireysel iradeler üzerinde etkili olmasalar da kolektif duygudurumlar sayesinde bireylerde içselleşebilme yetisi taşırlar.[51] Bu kolektif çılgınlık/coşkunluk Caferi akımlarında görüldüğü gibi mağrur bir şekilde kitlesel olarak kendini yaralamak gibi bedensel bir pratiğe tekabül etmez. Anadolu Alevi gruplarında melankolik çılgınlık gözle görülebilir derecede ruhsal bir pratiğin dışavurumundan kaynaklıdır. Bu da onları, aynı İran akımlarından ayıran önemli bir detaydır.

Buradan hareketle Konstantinus'a geri dönecek olursak yine aynı kitabında şöyle der: "Melankolikler için kaygı, korku ve üzüntü veren şeylerin gerçek olması gerekmez. Onlar bunları imgelemleriyle üretebilirler; bundan kaygı, korku ve üzüntü duyarlar."[52] Bu imge dünyasında yaratılan kaygı ile Marcilio Ficino'daki "spiritus" yaklaşımı birbirini tamamlayıcı özellikler taşır. Melankoliklerin kaygılı ruhsal durumu farklı bir spiritus'a ihtiyaç duyar. Bu spiritus ise müziktir.[53] Süreğen kaygı ve keder müzik ile spiritus'unu tamamlar. Böylece yitirilen soluk yerine konmuş olur. Müzik ile tinselleşen, yücelen hava yeni bir niteliğe bürünür. Antik çağda da müziğin mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki harmoniyi düzenlediği düşünülürdü. Kara safranın ise bu harmoniyi bozduğu… Spiritus konusunda kolektifleşen melodilerin analizinde benzer durum cem ayinlerinde görülür. Kayıp zamanlı acı bağlama ve deyişle bir iskelete kavuşur. Böylece her cem üyesinin belleğinde keder tasavvuru

[50] Ömer Küçük, "Marx, Durkheim ve Weber'de Bilim, Etik Ve Siyaset Gerilimi Ve Sosyolojik Bireycilik: Klasik Sosyolojik Gelenekte Bir Diyalog Girişimi", Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, Nisan 2020, s. 113.
[51] Paulo Ceri, *Durkheim on Social Action. S. P. Turner (Dü.)* içinde, *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, (Londra: Routledge, 2005), s. 156.
[52] a.g.e., 181-182.
[53] a.g.e., 191.

daha kolay oluşur ve topluluğun ruhsal bütünleşmesi daha kolay sağlanır. Bütünleşmenin tek motivasyonel noktası ise daha sonra da üzerinden geçeceğimiz kayıp arzu nesnesinin (objet petit a) ulaşılmazlığıdır.

2.2 Alevilik'te Yas ve Yasın Antropolojisi

Kolektif belleğin babası Halbwachs, belleği nöroloji ve beyin fizyolojisi açısından ele almadığı gibi bunun yerine bireysel bir belleğin oluşmasını ve korunmasını bir sosyal çerçeveye oturtarak alır. Halbwachs devamında ise toplumu bellek ve hatırlamanın öznesi olarak tanımlar.[54] Ana akım yaklaşımda Alevi toplumunun yazılı bir hatırlama geleneğine sahip olmadığı için sözlü aktarımsal metoda sahip bir toplumsal grup olduğu söylenir.[55] Sözlü aktarım geleneği bir tercihten ziyade zorunlu maddi bir seçimdir. Yakın geçmişe kadar tamamı konar-göçer bir yapıya sahip olan Aleviler deyişler üretmiş ve bu deyişleri de sürekli yanlarında taşımışlardır. Arkalarında yazılı kaynak götürmenin veya her an çeşitli durumlarla göç etme gerçekliğiyle yazılı kaynak üretmenin zorluğu nedeniyle sözlü aktarım gelenekselleşmiştir. Böylelikle yerleşik bir grup olmakta zorluk çeken Aleviler bir bellek toplumuna dönüşmüştür. Bu durum sözlü bellek yaratımının nedenlerinden birisi olarak görülebilir.

Diğer bir yaklaşımda ise aslında Alevilerin tamamen konar-göçer olmadığı, bu bilginin ampirik bilgilere ters düştüğü yönündedir.[56] Özellikle Fuat Köprülü'nün kitaplarında görülen Aleviliğin bir göçebe inanışı olduğu önermesinin tarihsel verilerle çeliştiğini belirten Karakaya, Osmanlı bürokrasisinde kentli-köylü Alevilerin yer aldığını söylemektedir. Aynı zamanda yazılı ve sözlü kaynakların birbirinin tamamlayıcısı, devamcısı veya birbirine dönüşebilir olduğunu da vurgulamaktadır.[57] Bu yorum da en nihayetinde Alevilerin bellek toplumu olduğu iddiasını yadsımaz.

---

[54] Jan Assmann, *Kültürel Bellek,* çev. Ayşe Tekin, (İstanbul: Ayrıntı, 2015), 44.
[55] Enes Ateş, "Kitap İncelemesi: Ayfer Karakaya-Stump: Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek", Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi, Cilt 2, Sayı 1, 2019, s. 98-9.
[56] Enes Ateş, a.g.ç., s. 99.
[57] Ayfer Karakaya-Stump, Gazete Duvar, Çekmeköy Cemevi Söyleşisi, https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2019/08/23/ayfer-karakaya-stump-fuat-koprulunun-alevilik-gocebelere-ozgudur-miti-ampirik-bilgilerle-ters-dusuyor, son erişim tarihi: 09.05.2021

Bu bellek toplumu ise Halbwachs'ın tanımıyla "hatırlamanın öznesi" haline gelmiştir. Zihinde ve toplumsal bilinçdışında çeşitlenen ve her ritüelde yeniden üretilen simgeler bir tür simülasyonla her an canlı tutulur bir hale gelir. Bu canlı tutulan anlardan en önemlilerinden biri yas süreçlerinin içinde görülür. Trajikleşen bir toplumsal yapıya dönüşen Alevilik modernleşen yapısı içerisinde de bu kederi sürdürülebilir kılar. Aleviliğin bilinen yas anlayışı belirli bir iskelet çerçevesinde belleğini kurar. Bu bellek içinde yakın ve uzak geçmiş birbirinden azade değildir. Bu trajik süreçler bir şekilde iç içe geçerek silikleşmiş ve her bireysel belleğin kolektif hatırlama pratikleriyle bütünleşerek yeniden oluşmuştur. Her acı kendisini yeniden yaratır.

Yakın geçmişin yas çalışmaları belirsiz bir gelecekte tamamlanma ihtimaline sahip olsa da uzak geçmişin yaraları kapatılmaktan uzaktadır. Kapatılmak şöyle dursun bu acıların bir kimlik inşasının harcını oluşturduğu söylenebilir. Bu harç bir çeşit kendini diğerine bakarak yeniden kurma sürecinin mitsel arka planını oluşturur.

2.2.1 Kederin Kaynağı

Alevi halkları kültürel belleğinin temellerini sözlü ve kolektif pratikler üzerine kurmuştur. Bu kolektif pratikler topluluğu bir arada tutan ve tekrarlama yoluyla kimliğin inşasını koruyan özellikler bütünüdür. Jan Assman "Kimlik kolayca anlaşılacağı üzere bir bellek ve hatırlama sorunudur." der.[58] Kederin kaynağını yaratan olgu aynı zamanda kimliği yaratan olgudur. Dolayısıyla cem ritüellerinde hatırlama, tekrarlama ve canlandırma pratikleriyle keder anına yeniden dönüş sağlanır. "Ritüel sadece düzeni kesin belli bir sürecin tekrarlanması değildir. Ritüel daha çok zamanın işlenmesidir, bir yüzeyin hep tekrarlanan bir figürle bezenmesi gibi, dönemsel olarak tekrarlanan aynı eylemsel akışlarla bir model haline gelmesidir."[59]

Alevi gruplarında keder anına yeniden dönüşün sağlanması ve böylelikle uzamsal zamanın kırılmasının ifade ettiği şey bizi Freud'un bir patoloji olarak gördüğü melankolik durumun labirentine davet eder. Yası bitiren durumlardan birisi yasın kaldırılmasıdır. Fakat kaybedilen şeyin ne olduğu bilinmiyor ise neyin yası tutulacaktır? İşte bu durum tipik bir

[58] Assmann, *Kültürel Bellek*, 98.
[59] a.g.e., 99.

melankolik problematiğe işaret eder. Melankolideki asıl durum kaybı değerlendirememe, gözden geçirememe durumudur.

3. MELANKOLİK AYİNLERİN ZAMANI, MEKANI VE HAFIZASI

Freud, çalışmasında melankoliyi kişinin veya nesnenin onun yerini tutan objenin, bir idealin ya da soyut bir nesnenin, düşüncenin yitirilmesiyle açığa çıkan bir olgu olarak tanımlar.[60] Bu tanımdan hareketle melankolik süreçte neyin yitirildiği aslında belirsizdir. Belirsizlik zamanda bir yerde takılıp kalmışlığı veya yitirilen şeyin yitiminin aşılamadığı anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla gerçekte de bir yitim varsa tamamlanamayan yas sürecinde yitimin varlığı unutularak geriye yalnızca kendini cezalandırma pratiğinin kaldığını söyleyebiliriz. "Kaybedilen nesneye ait psişik enerji (libido) nesne kaybedildikten sonra serbest kalır, melankoliklerde bu enerji başka bir objeye kaydırılamaz. Bu enerjinin gölgesi benlikte varlığını sürdürür."[61] İşte, tam olarak nesneye takılıp kalma durumunu libidinal enerjinin farklı bir nesneye kaydırılamaması ve dolayısıyla melankolik tepkilerin var olmasının bu aşamada ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu kaybın zamanını, tarihsel bilgilerin ötesinde bir takvim içerisinde belirlemek güçtür.

Alevilerin sahiplendiği ilk büyük yitim olan Kerbela Katliamı'nı bu yitimlerden biri olarak ele alırsak, geldiğimiz süreçte yitirilen şeyin ne olduğunun da unutulduğunu söyleyebiliriz. Zamanın bir yerinde kutsal ölüler, onların ulu orta kalmış cenazeleri ve başlamış ama belirli aşamalarda takılıp kalmış yas süreçleri vardır artık. "Geçmiş zaman geçmek bilmemekte, şimdiki zamana yapışmaktadır."[62] Ölüme ve yitime yapışmış zaman toplumun kolektif belleğinde ulaşılamayacak olan bir nesneden başka bir şey yaratmaz. Başlayan yas bitirilmek ve unutmak şöyle dursun; yanyana gelme ve kenetlenme pratiği yarattığı, bir arada durmayı sağladığı için sürdürülen bir takım eylemlikler halini almıştır. "Unutulmamak istenen nedir" sorusunu sorduğumuzda somut bir yanıt almak pek mümkün değildir. Peki gerçekte unutulmamak istenen nedir?

[60] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 243.
[61] Freud'tan aktaran Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali*, 239.
[62] a.g.e., 255.

"Endon'un[63] niteliği, nesneden aşkındır ve bu nedenle de beden ötesidir; özneden aşkındır ve bu sebeple de fizyoloji ötesidir."[64] Bedenden daha derinde olan ve niteliği amorf olan endonun aşkınlığı bir bakıma bir yitim sürecinin de turnusol kağıdı görevini görmektedir. Aşkın nesne, ne bedendedir ne de ruhta. Kolektif bir düzlemde ele alındığında bu kolektif bir bilinçdışının da tezahürüdür. Fenomenolojik olarak Alevi arketipleri zamandan ve mekandan aşkındır. Onun yegane zamanı ve mekanı kolektif hafızadır.

Yılın belirli dönemlerinde gerçekleştirilen yas-ı matem ayı olarak da adlandırılan süreçte yapılan cem ayinlerine melankolik ayinler demeyi seçtik. Bu şekilde özellikle bu cem türünde ortaya çıkan cezalandırıcı bedensel pratikler ve deyişler zaman düzleminden yasın bitirilemediğini ve sürdürülerek bunun yas kapsamı dışına çıktığını göstermektedir. Kerbela Cem'inde özellikle "ağlanan" kişiler ve durumlar vardır. Bu durumlar artık imgeselleşmiş ve topluluğun kolektif belleğinde belirgin şemalara sahip görüntüler haline gelmiştir. Bu sözünü ettiğimiz görüntüleri obje olarak ele alırsak, kayıptan sonra serbest kalarak boşluğa düşen libidonun yukarıda da belirttiğimiz gibi farklı bir nesneye de kaydırılamamasıyla birlikte kolektif benlikte farklı boşluklar arar.

Serol Teber, enerji ile objenin ayrışma süreci ile ilgili şunları aktarır: "Melankoliklerde, psişik enerjinin objeden çözülme süreci pek çok aşamalardan geçer; bu nedenle melonkoli uzun süren karmaşık olaylar sonucu ortaya çıkar. Objeden ayrılan çelişkili/ambivalent duygularla yüklü psişik enerji, ağır bir yenilgi/rezignasyon ile yok olmaktan kurtulup kendi benliğine sığınmaya çalışır."[65] Bu, Alevi gruplarındaki farklı kabilelerin bir arada durmasını daha da kolaylaştıracak şekilde Kerbela yitimindeki büyük kederin etrafında yan yana gelmeleriyle bu kederin toplumsal bir payanda işlevi göstermesi şeklinde okunabilir. Kolektif benliğin yeni psişik alanı bir kuruluş aşamasıdır. Bu psişik aşama her bireyin subjektif benliğinde aynı acıyı taşımalarını sağlayarak bir arada durmalarını kolaylaştırır. Aynı zamanda yazısız bir bellek yapısına sahip olan Alevilik, bu psişik alanın yardımıyla, trajedinin sürekliliğini/şimdikiliğini kuşaklar arasında -yazısız bellek avantajı ile- daha kolay sağlamıştır.

[63] Teber, endon sözcüğü için Hölderlin ve Christa Wolf'e gönderme yaparak şunu der: "Endon, doğa ile insanın (...) ruhla bedenin ayrışamadığı ve hiçbir sözcüğün ve düşüncenin erişemediği gizemli bir bölge, açıklanamayan bir konumdur" der. Endon sözcüğü ile anlatmak istediğimiz şey de tam olarak bu anlaşılması güç alandır. Bkz. a.g.e. 262.
[64] a.g.e., 261-262.
[65] a.g.e., 240.

Yiten arzu nesnesinin toplumsal bilinçdışında yeni bir varoluş alanı yaratıp toplumun aynı hisse sahip olmasını sağlamasıyla kitlesel derbederliğin devamlılığı sağlanmıştır. "Melankoliklerde bilinç bu karmaşık mücadelenin büyük bir bölümünün farkına varamaz. Bu nedenle olup bitenlerin farkına varamayan melankolikler, kendilerini suçlarlar, kendi kendilerine ateş püskürürler.[66] Hezeyan boyutlarında kendilerini eleştirirler."[67] Üzerinde durduğumuz cem ayinlerinde belirli hezeyanlar görülür: Ağlama, bağırma, öfkelenme ama ağırlıkla yaşandığı söylenen şeylerin sözlü anlatımla tekrarlanması yoluyla üretilen keder.[68] Burada keder tamamıyla tarihsel ama bir o kadar da epik bir anlatı üzerinden yükselir. Sözlü anlatımda şiirleştirilmiş anlatıda kederin neyden kaynaklandığı net gibi görünse de tamamen açık değildir. Burada, zamanın bir noktasında takılıp kalmış bir anlatının yarattığı bir psikoz vardır. Serol Teber'in melankoliklerde vital yavaşlamadan bahsettiği bölüm bu nokta için bir kapı açacaktır:

> "Melankolik insan, vital yavaşlama içinde, özbenliğindeki saf yaşantı akışının gerçek dünya zamanı karşısında yavaşladığını söyler. Başka türlü bir betimlemeyle, melankolikler vital yavaşlamayla birlikte, zamanın -saf yaşantı akışının- akışkanlığının da yavaşladığından yakınırlar. Bu koşullarda saf benliğin, dünyasal-reel zamanın normal akışını sezinlediği, fakat kendi öz zamanının, dış dünyanın bu zamanın akışına uymadığı ve bundan büyük acılar ve korkular duyumsadığı gözlemlenir."[69]

Vital yavaşlamayı kolektif melankolik inşa bağlamında düşündüğümüzde Teber'in ifadesi ile "yaşantı akışının" gerçek dünya zamanı karşısında yavaşlaması dikkat çekicidir. Bu tespiti Alevi ritüelleri açısından ele aldığımızda zamanın, geçmişin büyülü bir sahnesinde takılı kaldığını ve melankolik bir psikozla cezalandırılmış bedenleri ve ruhları görürüz. Anadolu Aleviliğindeki bu "yitik zaman" Şia tarikatlarında görüldüğü gibi kitlesel olarak bir alanda toplanarak bedende yara açma ya da kolektif öfke nöbetleri gibi ritüellerle benzerlik taşımaz. Tam da bu noktada Anadolu Aleviliğinin matem olarak kabul görmüş süreci yastan ve yasın sürecinden ayrılarak farklı bir izahata ihtiyaç duyar. Alevilerdeki ceza, yitik zamanın gelmeyişinin bilinçdışındaki farkındalığı itibarıyla kendisini kolektif yoksunluk olarak

[66] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 248.
[67] Serol Teber, a.g.e., 241.
[68] Yas-ı Muharrem Cemi, Yenibosna Cemevi Örneği: https://youtu.be/oyS2sgV_Hug?t=121, (Son Erişim Tarihi: 28.11.2020).
[69] Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali,* 254.

gösterir. Bu yoksunluğun da ne olduğu artık belli değildir. Geriye gözyaşları içerisinde bulutsu bir anın imgeleri kalmıştır. Kolektif yoksunluk sürekli olarak tekrarlanan bir an içerisindendir.

"Onu gerçek yapan sembollerin ahenk içerisinde bir araya gelmesi ve bununla eş zamanlı olarak anlatının birçok duyu vesilesi ile idrak edilmesidir; o inanılan bir şey değil tecrübe edilen, yaşanan bir şeydir."[70] Dönemsel olarak gerçekleşen ayinlerde, kolektif hatırlama pratikleri, duyular ve bu duyuların işittiği semboller üzerinden kurulur. Sembollerin bireylerin bilincinde ortak bir zeminde buluştuğunu göz önüne alırsak olgunun hakikati kendisini trajediyi yeniden deneyimlenen bir durum olarak gösterir. Mit kendini yeniden üretirken, toplumsal hatırlama pratiğini yeniden organize eder. Burada anlam kendini yeniden yaratırken, kolektif bellek, yeis ve kederi aynı anda duyumsar.

Melankolik süreç sürekli imlenen ve tekrarlanan birtakım yitim görüntülerinin bellekteki tezahürlerini tekrar ve tekrar canlı kılarak kaybedilen nesneye tutunmayı ve onu yitirmeyi reddetmeyi amaçlamıştır.[71] Fakat somut yitim durumu ortadayken belirli nevrotik tepkiler ortaya çıkmıştır. Melankolik cem ayini dediğimiz yas-ı matem cem'i de buna en önemli örnektir. Yas-ı Matem bir süreç olarak ele alındığında: Orucun muhtevası ve pratikleri, cem ayininin detayları ve 12 günlüğüne yeniden dizayn edilen toplumsal işleyiş sadece yası sürekleştirir. Bu sürecin içerisinde belirgin imgelerin kuvveti açıkça hissedilir. "Su" imgesi bunlardan biridir. Kerbela'da susuz bırakılan ve masumluğu topluluk içerisinde tartışılmaz olanların ölümü, suyu kutsal kılan kırılımlardır. Su da artık yasın bir imgesidir. Bu süreçte sıvı olarak sadece su tüketilmez. Bu da ona biçilen imgesel anlamı yeniden kuran bir çerçeveyi yaratır. Belirli bir dönem adına özneye yokluğu zarar veren obje (su) toplumsal bir beden cezalandırma ritüelinin de ayrılmaz aracı haline gelir. Artık su da toplumsal hafızanın yasla ilişkilendirilen bölümünde bir ceza aracıdır. Bu süreçte grup, suyla oluşan doğal bağı koparark ve nesneye ait olduğunu söyleyebileceğimiz bir objeden uzaklaşarak yas çalışmasını sürdürür. 12 gün sonra ise toplumsal işleyiş eski haline döner ve su da bilindik gündelik anlamını yeniden kazanır. Gündelik monoton pratiği bölen nesne, bilinçdışında kazandığı anlamı hem bulur hem de yitirir. Bir sonraki yıl aynı süreç yeniden başladığında ise aslında gerçekleşen sürecin bir yas çalışmasının parçası değil trajedinin devamlılığını sağlayan imgenin tiranlığının devamcısı olduğu söylenebilir.

[70] Robert S. Ellwood, *Myth: Key Concepts in Religion*, (Londra-New York: Continuum, 2008), 41.
[71] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 244.

Tarihin akışı doğrusal olmadığı gibi Alevi kolektif belleği de doğrusal bir hattı takip etmez. Kolektif bellekteki anlar zamansız ve karmaşık düzlemlerde kendini belli eder. Sözlü anlatıların toplandığı ve geleneksel Alevi hattının yazılı bir dökümünün yer aldığı "Geleneksel Alevilik"te, Rıza Yıldırım bu konu hakkında aşağıdaki açıklamayı yapıyor:

> "*Tarihin zaman çizgisi üzerindeki konumları belirli olaylar dizisinden oluşmasına karşın, menkıbevi geçmişin zamanı adeta zaman şeridi üzerinde tespit edilemez. Öte yandan, tarihsel olaylar olup bitmiş ve bugün ile bağlantısını yitirmiştir; onlar şimdiki zamanda sadece hatırlanırlar. Oysa menkıbevi geçmiş yaşanan zaman ile iç içedir; hatırlanmaz, tekrar tekrar yaşanır. Bu açıdan zamanın ötesine düşecek kadar uzak, başka bir açıdan yaşanan anla kaynaşacak kadar yakındır.*"[72]

Bu noktadan hareketle kolektif melankoli teorisine daha yakından göz atabiliriz. Yasın aksine tarihsel bir gerçeklik, zamanla hatırlanma pratiğinin de sınırlarını zorlayarak topluluğu pratik eylemlilikler içerisine sokar. Bugünde gerçekleşen şey ise geçmiş zamanın şimdide canlı ve sıcak olarak yaşanmasıdır. "Geçmiş kendiliğinden oluşmaz, kültürel yapının ve temsilin sonucudur; her zaman özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenir ve şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirilir."[73] Dolayısıyla Alevi kolektif belleğinde geçmiş yeniden yaratılmıştır. Yaşanan keder süreci tarihsel bağlamının neredeyse dışına çıkarak sadece mazlum ve galip karşıtlığı kurulur. İyi ve kötü burada yeniden tayin edilir. Kerbela'ya kadar gelen sürecin öncesi artık çok önemli değildir. Hafızada önemli olan tek şey, yaşananlardır.

Yaşananların, yeni bir sosyo-kültürel düzlemde yeniden canlandırılması ve unutulmaya karşı ortaya çıkan ritüeller hatırlamanın bir biçimidir. "Ritüel daha çok zamanın işlenmesidir. (…) Ritüel aynı zamanda bir anlamı canlandırır."[74] Anlamın ne olduğu sorusu zor olsa da cevaplanabilirliği kadar aydınlatıcıdır. Bu anlam bilinçdışında birçok şeyi imgeliyor olabilir: Kaybedilmiş bir muharebenin üzüntüsü, yitirilen bir çocuğun dolmayan yeri, arzu edilen bir çağın bir daha hiç gelmeyecek olması… Anlam bir şekilde topluluğun bilinçdışında farklı farklı biçimlerde de olsa bir olgunun görüntüsünü imliyor olabilir. Sonucunda farklı imlemeler olsa bile aynı hatırlama pratikleri etrafında dini pratikler gerçekleşmektedir. Farklı olan imlemeler

[72] Yıldırım, *Geleneksel Alevilik,* 141.
[73] Asmann, *Kültürel Bellek,* 98.
[74] a.g.e., 99.

kolektif pratiklerle aynı düzlemde buluşur ve yeniden organize edilir. Böylece dağınık ve anlaşılmaz gibi duran bir yığın görüntü anlamlarını kazanmış olur.

Zamanın durağanlığı yas sürecini de işlemez kılan olgudur. Yasta; zaman akmak zorundadır, aşamalar tamamlanarak topluluğa, gruba veya bir ulusa muhtevası fark etmeksizin bir noktada yeniden katılımın inşası sağlanmalıdır. Fakat melankolideki nesneye ketlenme kitlesel olarak buna karşı çıkar. Zaman donuklaşır ve suçlama süreci başlar. Bu süreçler bütünü bir tür simülasyona ihtiyaç duyuyor gibidir. Kompleks bir duruma doğru sürüklenen melankolik özne nesneyle mesafesini kapatmak ve hatta onunla ölmek için bu süreci simgesel düzlemde sürdürmeye devam eder. Buradan itibaren kaybın simüle edilebilme potansiyeli üzerine düşünmeye çalışacağız.

3.1. Kitlesel Derbederliğin İzleri - Kaybın Simülasyonu

"*Melankolik tam olarak mezara atılmış nesneye dönüşür.*"[75]

Kaybın ardından nesnenin kuruluş sürecinde fedakarlığın zorunluluğu keskin bir yol ayrımını içerir. Bu fedakarlık simgesel düzeyde gerçekleştiği müddetçe gerçek anlamıyla bir yas sürecinin başlaması da o kadar imkansızlaşır. Bu fedakarlığın gerçekleşmediği durumlarda özne feda edemediği parçaya dönüşerek kayıpla özdeşleşir.[76] Artık öznenin kendisi ölmüş gibidir. Yasın antropolojisi bölümünde simüle edilen kayba değinmiştik. Kaybı yitirmeyi reddedetme süreci devamında öznenin kayıpla olan ilişkisini daha patolojik bir aşamaya taşır. Bu aşamada kayba dair hatıralar yeniden sahnelenir, hatırlanır ve özne ve nesne arasında yeni bağlar inşa edilir. Böylece kaybın "yitik" gerçekliği reddedilir. Tam da bu noktada kaybedilen şeyin ne olduğu sorusu açığa çıkar: Arzunun kendisi mi yoksa nesnesi mi kayıptır? Kerbela travmasına daha yakından bakmak ve bilinçdışı düzeyini de irdelemek gerekmektedir.

Mutlak Geritepme'de Žižek, Freud'un travmayı psişik hayata dışarıdan sokulan, dengesini bozan, deneyimimizi düzenleyen simgesel koordinatları rayından çıkaran bir şey

[75] Darian Leader, *Depresyon: Yas ve Melankoli*, çev. Ayça Göçmen, (İstanbul: Encore, 2018), 181.
[76] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 249.

olarak düşündüğünü ama sonrasında da bu yaklaşımın tam tersini tercih ettiğini aktarır.[77] Her ne kadar Žižek Freud'un tanımlamasındaki travma kelimesinin hemen yanına parantez içerisinde tecavüz veya işkence gibi özellikle işaret ettiği iki durumu not düşse de bu paranteze dahil olabilecek toplumsal olaylar da vardır. Biz de bu parantezi biraz daha genişleterek bu çıkarımı ele alacağız. Bu kısımda Žižek, Freud'un "Kurt Adam" analizinden örnekler verir. Freud, Rus hastasının hayatına damga vuran olayı 18 aylıkken annesiyle babasının anal penetrasyon gerçekleştirdiği ilişkisine tanıklığı olarak belirler. Çocuk bu sahneyle hiçbir yara almadığı gibi gördüklerini de anlamlandıramaz. Çocuk aslında bu olayda cinselliğin gizemini cisimleştirir. Bu retroaktif geri dönüş çocuğun simgesel evreninde cinsellik muammasına dair olan mücadelesini travmatikleştirerek gerçeklik statüsü kazandırır. Yani yara almamış olsa dahi yara almış gibi davranır. Bu simgesel açmaz anlam evrenindeki boşlukları doldurmak için kullanılır.[78]

Žižek'in Freud'un vakasından hareketle aktardığı durum bir tür simülasyona işaret eder: Olmayan ama var olmuş gibi davranılan simüle edilmiş gerçekliğin altı çizilir. M.S. 680 yılında gerçekleşen bir olayın tüm gerçekleşme sürecini parça parça edip geriye sadece kahramanlık ve fedakarlık heyulası bırakılmasına, bu vaka örneği bir anlaşılabilme kapısı aralayabilir. Öznenin anlam veremediği gizemli olaylar bilinçdışında üzeri örtülü imgelerle kendisini göstermeye devam edebilir. Bu gizem çözüme kavuşmaz ise sonrasında bir bakıma yokluğu imleyen karmaşık örüntülerle karşılaşılabilir. Aslında kaybolan şeyin ne olduğu artık unutulmuş olsa da geriye benlikte yoksunluk duygusu kalarak öznede aktarımı güç bir acıya dönüşebilir. Bu yokluk halinde ketlenen özne gizem örgüsüne ne zaman dahil olduğunu da unutarak sadece ortaya çıkan sonuçtan muzdarip bir mağdura dönüşür.

En başa döndüğümüzde ise öznenin doğrudan yara almadığı gerçekliğini ortaya koyabiliriz ama özne, en başta şahit olduğu ve anlam veremediği deneyimi kendi simgesel evreninde yeniden konumlandırarak şahit olduğu şeyin bir şekilde acı verdiğine ikna olmuştur. Yalnızca neden acı çektiğine dair çok fazla sorgulamada bulunmaz. Bir çocuğun cinsellik gibi bilinmezler dünyasına ansızın şahit olması bilinç düzeyinde anlamsız denklemler kurmasına ve sağlıklı bir gelişim süreci gelişemez ise yetişkinlik evrelerinde de bu süreçten izler taşıyabilme ihtimali bulunmasına sebep olur. Dolayısıyla şahit olunan tanınmaz bir eylemlilik bütünü

[77] Slavoj Žižek, *Mutlak Geritepme: Yeni Bir Diyalektik Materyalizm Temeline Doğru*, çev. Barış Engin Aksoy, (İstanbul: Encore, 2020), 377.
[78] a.g.e., 377.

öznenin sembolik dünyasının bir tür gizem labirentinde kaybolarak yara almış gibi davranmasına sebep olmaktadır. Bu dışarıdan bir öykünme olarak görünüyor olsa bile melankolik davranışla birebir uyum göstermektedir. Melankolik düzeyde gerçekte bir kayıp yaşanmış olmasına gerek olmadığını belirtmiştik. Teber'in de aktardığı üzere melankolikler bu tür yanılmaları kendi imgelemlerinde üretebilirler.[79]

Kerbela imajinasyonu da benzersiz bir öykünme yaralanmışlık içerir. Kaybın simülasyonu olarak tanımladığımız süreç narsistik libidoya sahip öznenin kendi egosundan vazgeçip onu ortadan kaldırarak yeniden inşa ettiği bir benlik sürecini imlemektedir. Bu yeni inşa sürecinde ego, kayıp nesne tarafından alt edilerek öteki tarafından tamamıyla kendisine katılmaya zorlanır. Egonun en baştaki gizemli labirentteki yolculuğu bir yaralanmışlığı yaratırken, bu görünmez yaralanmışlık ise egonun yitik nesneye karşı duyduğu hem öfkeyi hem de sevgiyi kendisine yönelterek o nesneyle özdeşleşir.[80]

Walter Benjamin'in melankoliyi bir eğilim[81] olarak görmesinden hareketle melankolinin dünyayı kavrayışın biçemine doğru uzanan bir kavrama metodu ve onun içerisinde şiirsel bir buhranla yaşayışın yöntemine dönüşmesi olarak anlamak Alevi bilinçdışını görmede daha fazla eylem alanı sağlayacaktır. Eğilim denilen dışavurum süreci melankolik öznenin konuşkanlık dürtüsünün de göstergesidir. Sözlü tarihin yaratım süreci yarattığı kolektif imgelerle söylemlere dönüşmeye hazırdır. Bu söylemsellik bir süre sonra menkıbelere, menkıbeler de daha sonrasında bir dini öğretinin önemli paydaşlarından birisi haline gelmektedir. Travma, yaratılan boşluklara tıpkı bir yapboz parçası gibi yerleşir. Yerleştiği yerde anlam yoksa bile varmış gibi simüle edilir. "Lacan için Gerçek -Şey- simgesel uzamda gedikler ve tutarsızlıklar doğurup bu uzamı büken atıl mevcudiyet değil, bu gedik ve tutarsızlıkların ürünüdür."[82] Gediklerin var etmiş olduğu travmalar, kolektif bilinçdışında yerini bulur. Bu travmalar a nesnesi ile var olan mutlak özdeşleşlemeyi yaratma kabiliyetine sahiptir.

[79] a.g.e., 179-180.
[80] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 250.
[81] Ilit Ferber, *Melankoli Felsefesi: Sigmund Freud ve Walter Benjamin,* çev. Burcu Denizci, (İstanbul: Sub, 2016), 2.
[82] Žižek, *Mutlak Geritepme*, 377.

Freud, narsistik regresyondaki öznenin sevilen nesne ile arasındaki yaşanan çatışmanın o nesneye karşı duyulan sevgiden vazgeçmek için neden olmayacağını belirtir.[83] Bu acı çekme süreçlerinin yitimi nesne ile var olan bağın yitimi anlamına da gelir. Nesne ile var olan ambivalans nesnenin egoya karşı galip geldiğinin göstergelerinden biridir. Çünkü kayıptan sonra kayba dair kalan tek hakikat acının kendisidir. Acı çekmek kayıpla var olan bilinçdışı penetrasyonda oynadığı rol ile simülasyon imkanını barındırır. Kayıp nesneye ulaşmanın imkansızlığının eşiğinde onu anımsatan tek şey onun yok olduğunda bıraktığı ve sonrasında da nesnesine yöneltemeyip kendi egosuna yönlendirdiği acı hissidir. O ana dair acı kayıpla özdeşleştiği için kayıp nesne ile bir arada olmanın tek yoluna dönüşmektedir. Burada öncül olumsuzlamanın yarattığı mutlak keder nedeniyle acı kaçınılmaz bir hale dönüşmektedir. Bir şekilde melankolik öznenin ölüyle özdeşleşmesi Leader'in tarif ettiği formülle anlamlandırılır. Negatif bir terim yalnızca kendisi kullanılarak olumsuzlanabilir: ((-insan)) örneğinde olduğu gibi. Belli bir tanımın öncülsüz olumsuzlanması ise (-(insan)) olarak ifade edilebilir. Birinci örnekte olumsuzluk terimin kendisine dahil olmuş bir şekilde görünürken, ikinci terimde olumsuzluk işareti dışsal olarak uygulanır.[84] Bu formülün öneminin görülebileceği nokta şudur ki yasta pozitif olarak kabul edilen bir varlığın/nesnenin reddi, melankolide negatif bir terimin onaylanması söz konusudur.[85] Bunu Kerbela yitimine uyguladığımızda ise yas ve melankoli arasındaki ayrımın keskinleştiğine şahit olabiliyoruz: Yasta (-(Kerbela)) iken, melankolik durumda ((-Kerbela)) tanımlamalarına Leader'ın formülü üzerinden ulaşmamız mümkündür. Kerbela, Aleviler için bitmiş bir süreç olmadığından dolayı öncel olumsuzlanmaya tabidir. Kayıptan önce de kayba dair negatif duygular barındırıldığından dolayı bu terimin kendisi negatif bir terimin olumsuzlanması olarak görünmektedir. Dil üzerinden terimin imkansızlığı reddedilirken aynı zamanda nesneye karşı sevgi bağı onarılır.

3.2 Melankolinin Siyasal İmkanı: Butler ve Kristeva Analizleriyle Kayıpla Meczolmayı Yeniden Okuma

Yas, kaybın ardından özbenliğin mecburi olarak ortaya çıkardığı psikolojik bir davranışlar bütünüdür. Yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi libidonun yeni bağlılıklar inşa etmesinin önünü açan yas süreci, bireyi veya grupları yeniden toplumsallaştırır ve olağan akışın

[83] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 249.
[84] Leader, *Depresyon: Yas ve Melankoli,* 185.
[85] a.g.e.

içerisine dahil eder. Diğer taraftan Vamık Volkan'ın *"Körü Körüne İnanç"* adlı çalışmasında da değindiği üzere grupların yası bireylerin öznel yas süreçleriyle benzeşme göstermek zorunda da değildir. Hatta bu kayıplar, grup üyelerinin duygusal geçmişleri veya bugünleriyle bir bağlantısı olmamış olsa da toplumsal veya politik dinamikleri de etkileyebilecek özelliklere sahip olmuş olabilirler.[86] Buradaki psikanalitik okuma bir anlamda mazlum/ezik öznenin dünyayı yorumladığı anlayış içerisinde onun özgül bakış açısını kavrayarak gerçekleştirilmelidir. Kitlelerin tarihsel süreçleri nevrotik biçimlerde kavrayışı ve böylece içselleştirişi belli başlı patolojilerin yeniden üretilmesinin içerilmesini böylece anlaşılır kılabilir.[87] Bunun karşılaştırmasını maddi düzlemde, yani eşitsiz gelişim ilkesi üzerinden tartışmak mazlumluğun örgütlenişini anlamamızı kolaylaştırabilir. Alevi topluluklarının şehirleşmesinin Sünni-Türk toplumuna nazaran daha geç başlaması, eşitsiz gelişimin mazlum öznenin kuruluşunda etkili bir rol oynadığı gibi bu eşitsizliğin kitle patolojisinde yeniden anlam bulduğu da açıktır. Bu durum ontolojik olarak kutsanmış olan mazlumluğun modern patolojisini ifade etmektedir. Alevi mitolojisindeki ilkin feda edileceklerin yaratılması ve dünyaya gönderilirken de bu fedayı kabullenip dünyaya gelmeleri feda kültünün ve dolayısıyla ontolojik kutsiyetin mitidir. Kutsanmış mazlumluk devamlılık addeden talepkar bir siyasal örgüyle muhteliftir. Siyasal örgüsünü yaratan şey ise tanrının teolojik feda biçemine baş eğen mazlum öznenin her şeyden ve herkesten önce fedayı kabul eden şecereye dahil olmasında yatmaktadır.

Dünya bile var olmadan önce Aleviler tanrıya kendilerini kurban etmişler gibi görünmektedirler. Bu durum onların süreklileştirilmiş bir mazlumluk döngüsüne tabi oldukları anlamına gelir. Kolektif öznenin bir feda kabulü ile dünyaya fırlatılmışlığı, geç modern kapitalist çağın ortasında kalakalmış olan Alevilerin, imgesel yurtsuzlaşmaya karşı vermiş olduğu mücadelenin payandasıdır. Bir tür imgesel güç halatına dönüşen Kerbela, geçmişte yersiz yurtsuz, göçebe Alevi gruplarının mazlumluğunun sıfır noktası iken bugün kentleşmiş Aleviler için bu benzer bir kimlik-hafıza değeri taşımaktadır. Yalnızca Alevi mazlumluğunun bir ideoloji olarak örgütlenme durumunun Türk-İslam sentezindeki gibi gücü elde etme ve mazlumluktan muteberliğe uzanan yolun deneyimlenmesi gibi ampirik bir kanıtı bulunmamaktadır.

[86] Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, 23.
[87] Fethi Açıkel, "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı 70, (1996): 155

Açıkel'e baktığımızda da onun Türk-İslam sentezine yönelik kullandığı kutsal mazlumluk tanımının işlevini, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğramış yığınların güç istemlerinin nevrotik-baskıcı bir siyasal ideolojiye dönüştüğü momentte bulduğunu görebiliriz.[88] Mazlumluktan ideolojiye seken oyun alanı bağlamında Alevi kolektif mazlum özne, Kerbela ile Sivas Katliamı'nı veya Hüseyin ile Hasret'i birbirinden ayrı düşünmez.[89] Bu eklektik keder hafızası kimliği bir arada tutan derz görevi görür. Kozmik paydaşlarıyla birlikte yakın tarihin kederi iç içe geçer ve acıyı kamusallaştırır. Masumiyet hem kimliğinin hem de hafızasının ayrılmaz bir paydaşı haline geldiği gibi aynı zamanda onun meşruiyetinin yegane bandrolüdür. Tarih onun belleğinde çizgisel değil, spiraller halindedir; karmaşık gibi görünen ama sistematik daireler çizen döngülere sahiptir. Masum fedanın başladığı yer merkez, devam ettiği yer ise merkezle ilişkilidir. Keder, en baştaki acıdan bağımsız düşünülemeyen ontolojik bir problematiğe dönüşmüş durumdadır. Bu tarihe dönüldükçe acı bugüne taşınır. Bugüne taşındıkça da acısını geçmişe referans vererek yeniden yaratır. Mazlum öznenin yazdığı tarih tek yönlü bir kurgusallığa dönüşür.[90] Açıkel, kolektif bilinçdışını biçimlendiren şeyi, dinin veya dinselliğin kendisinden çok bunun içinde yeniden ürettiği toplumsallıkta bulur ve bunu da negatif toplumsallık olarak tanımlar. [91] Negatif toplumsallığın kırbacını sembollerle hisseden Aleviler için geçmiş bugünün kendisidir. Bugünde yaşanan her şeyin masumiyet tarihinde bir karşılığı bulunur. Bu gelişmeler yenilginin açısından görülür.

Tarihsel ve ontolojik kutsal mazlumluğun patolojisine göz attıktan sonra Alevi toplumunun trajedisini bilinçdışında nasıl konumlandırdığına ve melankoli bağlamında ele alınmasına değinmek faydalı olacaktır. Bireysel yas süreçleri ile grupsal yas süreçleri belirli bir psikolojik hatta tabi değildirler. Bu benzeşmezlik durumu grupların melankolik analizleri için verimli araziler sunar. Kolektif duygu durumları tarihsel sapmalar yaratabilir. Hatta öyle ki geniş grupların alt yapısı kolektif duygu durumlarındaki örselenmeler ve anksiyeteleri takip eden süreçlerde şekillenmektedir.[92] Bir grubun deneyimlemiş olduğu travmaya karşın göstermiş olduğu refleksler yas süreçlerini organize ettiği gibi başarılı bir yas süreci örmeyi de garanti edemez. Kitlesel bir örselenme yaşayan grup incinmiş veya bozulmuş özbenlik imgeleri oluşturur. Dini pratiklerde de yerini bulan trajedi, sonraki kuşaklarda daha farklı şiddet

[88] a.g.ç., 155.
[89] Sivas Katliamı'nda öldürülen Hasret Gültekin'e gönderme.
[90] Elias Canetti, *Notlar'dan*, Cogito, Sayı 2, Güz, İkinci Baskı, . (1994): 136-145, akt. a.g.ç. s. 164.
[91] a.g.ç. 165.
[92] Vamık Volkan, 86.

boyutlarıyla hayat bulmaktadır.[93] Vamık Volkan'ın sözünü ettiği özbenlik imgeleri özne ve öteki arasında cereyan eden çatışmanın bir sonucudur.

Öteki üzerinden yapılan kimlik belirlemeleri tarihsel anlarda incinen egonun narsistik bir problemidir. Bu incinmelere "seçilmiş örselenme" diyen Volkan, bu durumun davranış taklidi veya geçmişte yaşanmış olaylara ilişkin duyumlardan daha fazlası olduğunu söylemektedir. Aktarılan şey anı değildir. Anı kişisel, özgül hafızanın bir alanıdır ve aktarılamaz. Yaşanmış trajedi kuşaklar arasındaki aktarımda paylaşımsal bir trajediye dönüşerek aktarılan şey de özbenlik imgesine dönüşüverir.[94] Zihinsel tasarımın yolu kuşaklar arasında trajediden aktarılan gerçekleştirilememiş yasın kimliğin bir parçasına dönüşmesinden de geçmektedir. Yas artık içini dolduran süreçlerin temsil ettiği bir kavramsal paradigmayı aşarak kimlikle anılır. Seçilen örselenmişliğin bir diğer sonucu, kuşaklar arasındaki kurbanlaştırılma duygusunu pekiştirilmesi olarak da ortaya çıkabilir.[95] Alevi gruplarındaki kolektif özbenlik imgesi, nasıl ki İmam Hüseyin ile özdeşlerek onun haklı bir mağlubiyet yaşamasını ama buna rağmen yaşanan katliamdan önce kendisinin yenileceğini ve öldürüleceğini bilmesine rağmen düşman orduyla karşılaşmaya giderek kurban olmayı seçtiğini gösteriyorsa, kuşaklar arasında transfer edilen hafızanın kurbanlaşmayı ritsel olarak ülküleştirmesini de bu seçim açıklayabilir. Özbenliğin kurbanlaştırılmayı kabullenmesi, ritüel olarak süreklileşen bir yas sürecinin içerisinden çıkmayı reddetmesi ve simülatif bir biçimde bu kurbanlaştırılmayı kolektif pratikler ile tekrar yoluyla yeniden hatırlaması, kurban olarak seçilmişliğin kutsallığında kimliğini yeniden inşa etmesiyle açıklanabilir. Kerbela deneyimi topluluk hafızasında özellikle seçilmiş bir travmaydı.

Bilinçdışındaki özdeşleşme grubun içinde bulunduğu politik muhteva nedeniyle oldukça anlamlıydı. İmam Hüseyin ve yandaşları bu bilinçdışındaki özdeşleşme sürecinde hem kaybın kendisini hem de özbenlik imgesini oluşturmaktadır. Bunun nedenlerinden bir tanesi de sürekli yenilgiler yaşayan bir grubun tarihsel kırılmalar yaşayarak bu olayı kendi kültürel kodlarına entegre ederek gerçekte kaybettiği nesnenin yerine yeni bir nesneye transfer etmesinde yatıyor olabilir. Transfer edilen veya tarihsel arkaplanda seçilerek ön plana çıkarılan travma, kimliğin parçasını oluştururken diğer bir yandan da grubun yeniden iç içe geçerek birbirlerine olan bağlılığını pekiştirmektedir. Butler'ın da kayıp ve kimlikleşme arasında

[93] a.g.e., 68.
[94] a.g.e., 68-67.
[95] a.g.e., 69.

kurduğu bağıntı burada da önem kazanmaktadır. Kaybedildiği düşünülen şey bir bakıma kayıp değil ben'in kendisidir.[96] Kayıp nesne veya öteki olmaksızın özne de eksiktir. Bu nedenle kayıpla ne denli hemhal olunursa o da o kadar kayıp olmaktan çıkar. Bu da bizi özbenlik teorisinin doğrulamasına götürme fırsatı sunar.

Melankolik özne, kültürel dönüşümünü doğrudan öteki üzerinden gerçekleştirmekle kalmaz kaybın kendisine de saplantılı bir nevrotik bağlılıkla tutunarak onunla tam anlamıyla meczolur. Dolayısıyla kayba transfer edilmiş olunan ego nedeniyle nesnenin kaybı egonun da kaybı anlamına geleceği için yas artık imkansızlaşmış olduğu gibi gerçekleşmekte olan kolektif durum yası dışlayarak yeni bir melankolik öznenin yaratımı için kolektif libidonun ihtiyaç duyduğu gediği yaratmıştır. Nesneye yapılmış olan libidinal yatırım nesneden geri çekilememiş, aksine ondan vazgeçemeyip ona daha fazla tutunarak nesneyi kendi egosuna transfer etmiştir.[97] Melankolik öznenin kaybın gölgesi altında iradi olarak varlığını sürdürmesi kayıpla olan meczolma halinin de önünü açmıştır.

Kayıpla bütünleşmenin ilksel yaranabilirliğe gönderme yaptığı çıkarımından hareket edecek olursak herkes doğduğu andan itibaren savunmasız ve dışarıdan gelen tehditlere oldukça açık bir ihlal edilebilirlik alanı taşımaktadır. İlksellik bizi bağımlı kılan yegane şeydir. Bir bebeğin ebeveynine bağımlı oluşu onun denetim mekanizmasının tamamıyla ötekine bağlı olduğunu ve dolayısıyla benliği bizleştiği ölçüde yaşam içerisinde varlığını koruyabildiğini ve gerçekleştirebildiğini göstermektedir. Toplumsal travmalar etnik, dini veyahut da mezhepsel çıkmazlar yaratabileceği gibi ontolojik düzlemde yaralanabilirliğe yaptığı göndermeyle bir araya getirici, biz'leştirici bir pota da yaratabilir. Keder, kişinin kendi öznel alanına dahil olabilir ama ortaklaştırıldığı müddetçe daha girift bir alanda ontolojik bir bağ üzerinden siyasallaşma imkanı da yaratabilir.[98]

Butler'ın kendini kaybetme analizi bu noktada meczolma halini tanımlayabilmekteki açtığı ufuk sayesinde çok kıymetlidir. Kendinden geçme veya kendini kaybetme tanımı en temelde kendiliğinin dışına açılmış olmayı ifade eder. Bu bir biçimde biz'e seslenmenin bir yoludur.[99] Öznelliğinin dışında kalakalmak artık kamusal bir ifade gücünün de varolduğunu

[96] Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü,* 38.
[97] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 249.
[98] Serhat Celal Birdal, "Her Yer Kerbela, Her Gün Aşura!: Bir Kamusal Yasın Siyasal Potansiyeli Üzerine", 81.
[99] Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü,* çev. Başak Ertür, *(İstanbul:Metis, 2018),* 40.

söylemektedir. Daha sonraki bölümlerde detaylıca değineceğimiz Alevi gruplarının cem ayinlerindeki meczolma hali Butler'ın kendinden geçme tanımıyla okunduğunda bunun içe dönük nevrotik bir eylem olarak ortaya çıktığını değil tam aksine bütünleşmenin en ilksel yollarından biri olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Ağlama nöbetleri ve sanrısal çığlıklar kişinin kendisine özgü bir deneyi değil, topluluğun bilinçdışına itmekten azade olduğu travma yaratmış olan tanıklıklarıdır. Kaybın yitiminin o an yaşanmış olduğu simülatif ayin alanı bu tip travmatik nöbetlerle içten dışa doğru bir şekilde benden bize yönelmekte ve çok girift bir alanda topluluğun bağlarını yeniden onarmaktadır.

Bu tanıklıklar kamusallaştığı ölçüde görünürlük imkanı kazanmaktadır. Siyasal imkan eşiği de tam olarak burada yatmaktadır. Butler, yasın kendisinin siyasal bir kaynak olarak dönüşümünden söz ederken yas sürecindeki ben'in gerisinde bıraktığı şeyin ne olduğu sorusunu özneye yöneltir. Butler, yasın insanı şaşırtan bir olgu olarak duruyor olmasının ben'i de bir bilinmeyen içerisine sürüklediğinden söz eder.[100] Yasın bu şekilde işlevsel araçlarla donanmış olması benliğin eylem alanını daha ilksel bir alana taşır ve ben tekrar tekrar değişime uğrar. Ben'in kayıpla birlikte öteki üzerinden gerçekleştirdiği değişim yasın anlamını da süreç içerisinde değiştirir. Yas, değişimi başlattığı yerde kendisini de dönüştürme gücüne kavuşur. Kayıpla öznenin sınırlarınının bulanıklaştığı noktada yasın da ilksel anlamı yok olmaya başlar. Kristeva'ya göre kriz süreçlerinde kaybın yarattığı yoksunluk duygusu annesel ŞEY'i içeren arkaik bir kayba verilen tepkiselliği içerir. Kristeva, bu kaybın dil öncesi yaşandığını ve dolayısıyla özneden ayrılamadığını savunur.[101] Bu dönem içerisinde kaybın üzeri örtülmeye çalışılmaktadır. Kristeva bunu, anne kaybedilmek istenmediğinden dolayı anadili kaybetmek olarak tanımlamaktadır.[102] Anadili kaybetmek çöküntüden sessizliğe uzanan bir yolu içerir. Dolayısıyla dilsizleşmeyi ifade eder.

Kristeva'nın annesel ŞEY'in yitiminden sessizliğe doğru seyreden patikası yeni bir ifade biçimini de zorunlu kılmanın anlaşabilmesi için önemli bir analizdir. Meczolma hali bedensel bir ifadenin tasavvuru olabileceği gibi bir dile benzeyen yapı inşa etme çabasıyla da Kristeva'nın dilsizleşme olarak imlediği olguyu doğrular niteliktedir. Meczolma halinde neredeyse bilinen dil ortadan kalkmış ve onun yerine ikincil bir gözün doğrudan anlam

[100] a.g.e., 45.
[101] Julia Kristeva, *Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan, (Bağlam Yayınları: İstanbul, 2009), s. 18. akt.:Neslihan Glosset, "Mimar/Arkitekt Dergisi Metinlerinde Melankoli: 1931-1941", (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2019), 34.
[102] a.g.ç.

veremeyeceği bir ifade biçimi ortaya çıkmıştır. Kristeva bu durumun olumsuzlanmasının egonun annesel ŞEY'den ayrılması için gerekli olduğunu söylemektedir. Aksi halde ego, kişinin kayıpla kendisini ayırt edemediği ilksel dönemde ketlenmekte ve kaybın inkarının olumlanması sağlanmaktadır. Bu nedenle kayıptan sonraki süreçlerde de narsistik travmaların meydana gelmesi daha mümkün bir hal alır. Meczolma hali içerisindeki kolektif tutum bunun da bir karşılığını taşıyor gibi görünmektedir. Kaybın inkarı bir anlamda kayba engel olunamaması gibi üstünkörü ve gerçek dışı bir sebeple[103] öznenin kendisini suçlayıcı bir hale bürünür. Meczolma hali içerisinde sitem kayba yöneltilmiş gibi görünse de ambivalent durum göz önüne alındığında öznenin kendi egosuna yönelttiği bir karşı saldırıya dönüşmüştür.

Kristeva, kaybın olumsuzlanmasının gerçekleşebilmesinin dilde başladığını öne sürer.

> *"Konuşan varlık, 'son tahlilde annem olduğu ortaya çıkan[104] vazgeçilmez bir nesneyi yitirdim' der gibidir. 'Ama hayır, onu göstergelerde yeniden buldum ya da daha doğrusu, onu yitirmeyi kabullendiğim için onu yitirmedim (işte olumsuzlama), onu dilde geri alabildim.'"*[105]

Yitimi kabullenmek olumsuzlamadır. Olumsuzlama ile birlikte yas süreci işletilebilir bir hal alır. Nesnenin ikame bir nesneye sekmeyip sağlıklı bir inşa süreci oluşturabildiği ölçüde nesne ile özne arasındaki gergin bağlar gevşemeye başlayabilir. Bunun tam tersi bir senaryoyu göz önüne aldığımızda ise yasın işlemez bir dönüşüm geçirmesi oldukça olasıdır. Kerbela imgesine Kristeva'nın bakış açısıyla geri döndüğümüzde ise burada tam aksine bir durum görmekteyiz. Nesne yitim süresinde yeniden inşa edilmeye başlanmış, karakterler tarihsel çizgilerinden koparılmış ve yüceleştirilerek ulaşılması imkansız imgelere dönüşmüşlerdir. Dolayısıyla kayıp da kaybolmuştur. Kayıp nesnenin imlediği şeyin ne olduğu unutulmuş ve silikleşmiştir. Bunun ardından yas sürecinin işletilemezliği ile birlikte şimdiki zaman içerisinde melankolik bir refleks olarak kaybın kaybı tekrarlayarak yeniden yaşatılır bir duruma gelinmiştir.

---

[103] Burada ifade edilen üstünkörü ve gerçek dışı ifadeleri zamansal imkansızlığa referans vermektedir. Melankolik öznenin kendi maddi varlığının dahi bulunmadığı bulanık bir geçmiş zamanı şimdiki zamana taşıyarak yaşamış olduğu çöküntü gerçek bir durum olsa da bunun nedenini ifade etmekte başvurulan suçlayıcı bedensel performans içeren ritler bir tür simüle edilen geçmiş zamanın sonucudur.

[104] Kristeva burada Lacanyen nesnenin kuruluş aşamasına da dikkat çekmektedir. Lacan'a göre nesne gerçekte kaybedildiği andan itibaren yeniden inşa edilmeye başlanır. Nesnenin inşası böylece başlamış olur.

[105] Kristeva, *Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli,* 36.

Egonun, Kirsteva'nın sözünü ettiği gibi arkaik kaybın üzerine kapandığı durumla birlikte narsistik çöküntü kendisini meczolma hali içerisinde yeniden yaratma yetkinliğine erişmiştir. Böylece ego ile kayıp nesne arasındaki gergin rezonans iç içe geçmiş ve histerik bir biçimde meczolma hali olarak kendini göstermiştir. Bu yorumların ışığında Kerbela ayinlerinde görülen durumun olumsuzlanmanın yadsınması olarak ele alabiliriz. Çünkü Kristeva'ya göre "kaybı dilde geri almak kaybetmemek" anlamına gelmektedir.[106] Meczolma halinin ise konuşamazlığı, dilsizliği ve bedensel pratikleri göz önüne alındığında bu olumsuzlanmanın tam olarak reddedilmesi anlamını taşır.

Butler'ın "kendinden taşma" ve Kristeva'nın "olumsuzlama" tespitlerinin açtığı yol üzerinden meczolma halinin yeniden okunabiliyor olması Anadolu Alevilerinin görünürde var olan trajedisinin anlamladırılabilmesi için yeni ve taze bir bakış açısı fırsatı sunmaktadır. Meczolmanın psikanaliz açıklamaları ile yas pratiğinin melankolik mefhumunu bu bölümde okumaya çalıştık. Bir sonraki bölümde gerçekleştirilen ritüellerin geri planına bakmaya çalışarak hatırlamanın ontolojisine değinip meczolmaya uzanan yolu daha iyi bir şekilde anlayabileceğimiz kanısındayız.

4. KERBELA'NIN MİTSEL MOTORİĞİ: HATIRLAMA BİÇİMİNİN ONTOLOJİSİ

"Denilebilir ki Alevi dindarlığının duygusal zemini neredeyse tamamen Kerbela hafızası üzerine şekillenmiştir."[107] Kerbela'nın bir kaybın sembolizasyonunu ifade ettiğini belirtmiştik ve simgenin tüm bir Alevi teolojisinin inşasında payanda görevi olduğunu da eklemiştik.

> *"...Kerbela'nın bütün trajik enstantaneleri, mitolojik ve arketipsel göndermelerle bu felaketin yasını tutmaya devam eden kitlelerin hafızalarına kazınmıştır. Bu yönüyle Kerbela din-içi bir iktidar savaşının ötesinde -Daryush Shayegan'dan hareketle söyleyecek olursak- 'yaralı bilinç'lere seslenen bir imge dizgesine dönüşmüştür."*[108]

[106] Glosset, a.g.ç., 92.
[107] Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 154.
[108] Ayhan Tek, "Kolektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kerbela Yası", Monograf, Sayı 11 (2019), 13.

Kerbela'nın imgeleşme süreci Alevi tarihiyle dolaylı olarak ilintili olmakla birlikte Osmanlı Dönemi'nden yakın Türkiye tarihine kadar yaşanan pogromlarla birlikte buradaki kapanmayan yaraların tarifinde kilit bir simge olma işlevi görmüştür. Tüm acı deneyimlerin tarifi kendisini Kerbela ile tanımlama süreci içerisinde bir şekilde bulmuştur. Hatta öyle ki yaşanmış olduğu tartışmalı olan bir anlatıda dahi Kerbela örneği görülebilir. İdam edilmeleri kesinleşen Deniz Gezmiş ile Hüseyin İnan arasında geçtiği iddia edilen bir diyalog oldukça popülerdir. İdam edilecekleri kesinleştiğinde Deniz Gezmiş birlikte hüküm giymiş arkadaşı Hüseyin İnan'a "Korkuyor musun dede?" diye sorar. Hüseyin İnan da "Biz korkuyu Kerbela'da bıraktık." diye yanıt verir. Yakın Türkiye tarihinin en önemli figürlerinin böylesi bir diyalog içerisinde olması Kerbela'daki masumiyet temsiline bir göndermeyle birlikte aynı zamanda mit motoriği işleyişine de bir örnektir. Alevi kolektif belleğinin mitleştirme süreci devam etmektedir. Yalnızca Kerbela'da değil yakın tarihteki deneyimlerde de bu anımsamanın ontolojik motoru çalışmaya devam eder. Bu, aynı zamanda devirdaim/don değiştirme inancının da bir göstergesidir. "Don değiştirme motifi halk anlatılarında, özellikle halk masalında, gerçek yaşamın aksine, ruhun teslimiyetini amaçlamaz. Bilakis, simgesel ölümü yaşayan masal kahramanına geriye dönüş imkânı sağlar."[109] Kerbela'daki adalet beklentisi idamı kesinleşen politik gençler üzerinden cisimleşmesini sürdürürken onlara mazlumluk payesini de teslim eder. Tarihin puslu dönemindeki bir deneyim yeni tarihsel kıvrımlarda kendini kolektif bellekte üretmeyi başarır. Kerbela'daki masumiyet idam edilen gençler üzerinden de sembolize edilmeye devam eder. Yukarıdaki diyaloğun gerçekleşip gerçekleşmemiş olması artık önemsizdir. Diyalogdaki Kerbela göndermesi ortak bilinçdışı kutsal mazlum imgesinin kabul edilmesi için yeterlidir.

Alevi kolektif belleğinin yitim noktasında icat ettiği sembollerin en önemlisi Kerbela olmakla birlikte yalnızca bu değildir. Burada birkaç örnek daha vermek de kaybı anlamdırabilmek için önemli olacaktır.

Alevi yaratılış miti diyebileceğimiz insanın yaratılma sahneleri bu noktada oldukça ilginçtir. Geleneksel Alevilik çalışmasında Rıza Yıldırım'ın ziyaret ettiği köylerde kayda aldığı menkıbelerden bazıları çok az değişiklik göstermektedir. Bunlardan birisi de yaratılış mitindeki ortaklaşmadır. Buna "kolektif menkıbe" diyebiliriz. Yaratılış menkıbesi aynı zamanda

[109] Meral Ozan, "Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları", Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 91, (2011), 76.

devirdaim inancının da güzel örneklerinden biridir. İnanışa göre Allah Adem'i yaratmaya karar verdikten hemen sonra Dünya'yı yaratır ve melekleri Dünya'ya Adem'i yaratabilmek için toprak almaya gönderir. Ancak yeryüzü meleklere toprağı vermez ve meleklerden hiçbirisi bu toprağı almayı başaramaz. En son Azrail yeryüzüne gider ve "Sana bu toprağı geri getireceğim." diyerek yeryüzüne söz verip toprağı biraz da zorla alır. Ölüm zamanı geldiğinde ise bedenimizin ham maddesi olan toprak yeryüzüne yeniden kavuşur ve Azrail de sözünü tutmuş olur.[110]

Yukarıdaki mitte birden fazla şey göze çarpmaktadır. Alevi toplumunun ölümle olan bağlantısı, yaratıldığı andan beri oluşan ve ona kopmaz bir minnetle olan bağlılığı ifade etmektedir. Mitten de görülebileceği üzere insanoğlu toprağa borçlu olarak dünyaya getirilmiştir. Sahip olunan can veya ruh, sadece süreli bir biçimde ondadır ve bu durumun da bilincindedir. Böylece toprak bir bakıma borçlu olduğu tanrıyı sembolize eder. Gücünü ve yaşamın kaynağını topraktan elde eder. Sünni anlayıştaki gibi Allah'ın 7 günde topraktan insanı yaratma mitinin aksine buradaki inanışta aracı bir melek vardır. Buna ek olarak Sünni inanışta Tanrı cennetteki çamurla Adem'i yaratırken Alevi mitolojisinde doğrudan yeryüzündeki çamurla insanı yaratır. İnsanın dünyayla olan ontolojik ilişkisinin bağlamı da budur. Yani Sünni inanışta insanın yaratılışının en önemli malzemesi çamur veya toprak Allah'la doğrudan ilişkili olan soyut bir mekanı ifade eden cennete aitken, Alevilik'teki toprak doğrudan insanın yaşamını sürdürdüğü toprağa aittir. Bu durum ise başka bir gerçeği daha açığa çıkarmaktadır. Sünni İslam anlayışında yukarıdaki mitten hareketle Tanrı'nın dışsal ve aşkın olduğunu görebiliyoruz. Tanrı'yla insanın mekansallık net çizgilerle ayrılmıştır. Kul ile Allah farklıdır ve aralarındaki bağlantı da kul-efendi denkleminde gelişir. Alevi inancında ise Tanrı insana içkindir. Tanrı ve insan arasındaki bağlantı ontolojiktir. Yaratılışın ilksel düzleminde dahi Tanrı yeryüzüne ihtiyaç duyar ve insanı da ihtiyaç duyduğu yeryüzünden yaratır. Dolayısıyla Alevi teolojisinde insan yeryüzüne bağımlıdır ve bu durum da sünni anlayışındaki ahiret inancını geçersiz kılarak tüm ilahi düzlemini dünyada var eder.

Yaratılış mitosu ile Kerbela arasında da Alevi kolektif belleğinde bir ortaklaştırma söz konusudur. İnanışa göre dünyanın yaratılması Kerbela Olayı'nın İmam Hüseyin tarafından üstlenilmesi ile başlamıştır. Yıldırım'ın çalışmasında görüştüğü birçok kişinin hikayelerin

[110] Yıldırım, *Geleneksel Alevilik,* 145.

küçük detaylarla farklılaşması dışında anlatıları aynı şekilde aktardıkları göze çarpar.[111] Mit özetle şöyledir: Adem'den önce ruhlar yaratılır. Ruhları huzuruna çağıran Allah, onları dünyaya göndermeden önce bazı imtihanlardan geçireceğini ve bunun sonucunda da mükafat vereceğini söyler. Bu meşakkatlerin ruhlar tarafından üstlenilmesiyle birlikte dünya da yaratılacaktı. Ardından Allah peygamberlerin karşılaşacağı tüm zorlukları onların önüne serer. Bu zorlukların tümü ruhlar tarafından alınırken Kerbela Olayı'nı hiçbir ruh üstlenmez. Bunun üzerine Allah tekrar meleklere sorar: "Ya ruhlar! Bunu alan yok mu? Bunun mükafatı çok büyüktür." Bunun üzerine ruhlar da "Biz onu taşıyamayız, çok ağır." derler. İmam Hüseyin öne çıkarak bu meşakkati üstlenir ve Tanrı'dan bir istekte bulunur: Ben bunu kabul ettim. Benim de senden bir isteğim var. Yarın dünya aleminde insanlar dünyaya geldiğinde benim yasımı tutup da iki damla yaş döken kullarının amel defterini bana ver." Tanrı İmam Hüseyin'in bu isteğini kabul eder ve devran dönmeye başlar.[112] Bu anlatının finalinde dahi İmam Hüseyin'in Tanrı'dan olan isteğinin bir kısmı dikkat çekicidir. Amel defteri bilindiği üzere sevapların ve günahların yazılı olduğu defterdir.[113]

İmam Hüseyin'in onun için yaş döken kullarının amel defterini istemesi günahlarını da kendisinin üstlenmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir taraftan da anlatıda, gözyaşı dökülmesinden söz edilmesi yasın İmam Hüseyin'in daha ruhken başladığını da gösterir. Yani yasın öznesi konumunda olan kişi takipçilerinin ağlamasını da koşut kılmaktadır. Yaratılış ve Kerbela mitosları bu anlamda iç içe geçmiştir. Dolayısıyla Alevi topluluklarında Kerbela'nın kurucu gücü oldukça dikkate değerdir. Böylece bir felaket olarak adlandırılan bu trajedi, bir grubun hem dünyayı hem de dünyada olan varlıklarını anlamlandırmasında önemli bir rol oynar. Bir bakıma artık İmam Hüseyin ve yandaşları için gözyaşı dökmek bir tür toplumsal ödeve dönüşmüştür. Diğer taraftan ise dünyanın anlamı Kerbela'dan sonra değişmiştir. Kızılbaş Alevi gruplarının Kerbela ile özdeşleşmeleri Safevi Dönemi'yle birlikte İslam hegemonyasından ayrı düşünülemez bir inanç biçimine dönüşür. Fakat yine de inancın senkretik yapısı sayesinde bu trajediyi Şii teolojisindeki gibi algılayıp, uygulamaz. İşte tam da bu noktada Şii inancından ayrı olarak daha içkin ve melankolik bir süreçle karışılaşırız.

[111] Yıldırım, *Geleneksel Alevilik,* 221.

[112] Bu anlatıları aktaran kişilerin bir kısmı aktif dedelik görevlerini sürdürürken bir kısmı da talip olarak yola bağlı kişilerdir. Yıldırım, bu kişilerin mümkün olduğunca kentleşmemiş Aleviler'den seçildiğini aktarır ve bu sayede geleneksel Aleviliğin kodlarını metinleştirerek kalıcılığını sağlar. Bu kişilerden sonra geleneksel Aleviliğin sürdürücülüğü konumunda doğal olarak çok kimse kalmayacaktır. Yıldırım, Aleviliğin kentteki kurumsallaşmasından önceki nihai kökleri kır yerleşmelerinde olduğu için kentteki inanma biçiminin büyük ölçüde siyasallaştığını ve olduğu halinden oldukça farklılaştığını söyler.

[113] Bkz: https://islamansiklopedisi.org.tr/amel-defteri, son erişim tarihi: 20.12.2020.

Kerbela olayının Alevi inanışındaki içkinliği onun dünyayı anlamlandırmasında ve yakın tarihte/gelecekte gerçekleşecek olayları bu bağlamda düşünüp, belki de doğrudan bu bağlamla anlamlandırmasını gerçekleştirecektir. Kerbela, onlar için sürekli tekrar eden bir devingenliğe sahiptir. Bu hem dönemsel ritlerde hem de bilinçte olayı yeniden anlamlandırma süreçlerinde kendisini gösterir. Alevi kolektif menkıbelerine göre yukarıdaki anlatıyı da referans alacak olursak Kerbela'nın senaryosu insan yaratılmadan önce yazılmıştır. Dolayısıyla toplumun ruhani durumu da Kerbela'yla birlikte değil Kerbela gerçekleşmeden önce bellidir ve trajedinin yaslarını tutacak olanlar da bellidir. Allah'la İmam Hüseyin'in diyaloğunda İmam Hüseyin bir ikrar verir ve bu ikrar verme motifi de Anadolu Aleviliği'ne özgü bir durumdur.[114] Aleviler de bu yola ikrar vermiş bir topluluk olarak yasın tutulmasına da ikrar vermişlerdir. Yani daha somutlanmamış bir zaman ve mekanda yasın kimlerin tarafından tutacağı da belirlenmiştir.

Yine aynı çalışmada 66 yaşında aktif olarak dedelik yapan bir kişinin anlatısında bu durum şöyle yer almaktadır: "...Cebrail Peygamber Muhammed'e görünür ve İmam Hasan'la İmam Hüseyin'in şehit edileceğini söyler. Durumu İmam Ali'ye anlatan Peygamber Muhammed ağlamaya başlar. Ali'nin eşi Fatma ise 'Bunların yasını kim tutacak' dedikten sonra 'Senin yoluna candan bağlanıp da ikrar verenler tutacak' diyor."[115] Yas artık bir tercihten de öte en başından itibaren kabul görmüş bir yazgıya dönüşmüştür. Bir bakıma, ontolojik ve teolojik düzlemde ilgili topluluğun yası taşıyacak asli grup olduğu belirlenmiştir.

Bu bir tip seçilmiş grup imajı da taşır. Burada seçimin ne üzerinden gerçekleştiğine göz attığımızda ise toplumun sürekli olarak taşıması gereken trajedinin tortularına sahip olduğunu görürüz. Aslında yası grup tercih etmemiştir. İlahi düzlemde yas onlara bahşedilmiştir. Dünyanın yaratımından da önce tanrının huzurunda buluşan ruhlar yaşamın başlaması için en kutsal zorluklardan birisini almak zorundaydılar ve bu zorluğun alınmasıyla beraber yas sorumluluğunu üstlenen grup da belli olmuş oldu. Kısacası trajedi atanmıştır.

"İktidar, hatırlama için güçlü bir uyarıcıdır. Başsız toplumlarda tarihe ilişkin bilgi (…) nadir olarak birkaç kuşağı aşar, hemen ardından tüm olayların aynı zaman döneminde yaşanmış

[114] Yıldırım, *Geleneksel Alevilik,* 222.
[115] a.g.e.

kabul edildiği belirsiz bir 'efsanevi' geçmişte izler kaybolur."[116] Her ne kadar Alevi topluluklarının sınırlı sayıda yazılı kaynakları olsa da bunlar kurumsallaşmamış ve kırsal üretim ilişkileri içerisine hapsoldukları için bunun dışına taştıkları yani kentleştikleri anda hafızada da kesintiler meydana gelmiştir. Üstelik uzun yıllar boyunca belirli otoritelerle itişme halinde yaşayan bir grup olan Aleviler yukarıdaki duruma ek olarak bir "uluslaşma" süreci geçirmedikleri ve daha üst bir otorite yaratamadıkları için tüm mitleri sözlü olarak aktarmak durumunda kalmışlardır. Bu sözlü aktarımın hatırlama biçimleri ise kendisini kolektif ritüeller içerisinde üretmiştir. Bir bakıma otoritesiz bir hatırlama metodu icat edilmiştir denilebilir.

Her ne kadar çok kısıtlı yazılı kaynaklar varsa da bunlar Alevi tarih yazımının uyarıcıları değil sakinleştiricileridir ve kısıtlılığı itibarıyla da uzun bir zamandır etkisizdirler. Dolayısıyla buradan sıcak ve soğuk toplumlar ayrımına değinmek faydalı olacaktır. C. Lévi Strauss'un ünlü soğuk ve sıcak toplum ayrımı bir topluluğu tanımlamada efektif bir yöntem sunar. Ona göre soğuk toplum kavramı, bir topluluğun tarihselliğini kurumlar aracılığıyla denetlemesini ve tarihin değişiklik gerçekleştirme gücünü kontrol altına almasını ifade etmektedir. Strauss bu tip toplumların özel bir bilgelik türü edindiğini ve yapılarını koruma altına aldıklarını söyler. Asmann için bu tanımlarda "olumlu" bir çaba kast edilmektedir. Sıcak toplumlar ise değişime aşırı ihtiyaç duyarlar. Onların tarihleri gelişimlerinin motoruna dönüşmüş ve içselleşmiştir.[117]

Aleviler sıcak ve soğuk toplumların ortasında bir yerde tanımlanabilir. Soğuk toplumlardaki gibi hafıza veya hatırlama pratikleri üzerinde denetim burada da söz konusu iken sıcak toplumlardaki gibi tarihlerini de bir tür gelişim motorunun yükselebilmesi için içselleştirmişlerdir.[118] "Soğuk toplumlar sıcak toplumların 'hatırladığı ve kendilerinin unuttuğu' bir şeyin içinde değil, bir başka hatırlama tarzı içinde yaşarlar."[119] Bu özgün hatırlama biçimi ise ritleri ve mitleri de kuşatarak gündelik dinin ve topluluğun dünyayı algılayışının da çerçevesini oluşturmaktadır. Topluluğun trajedisini her anımsayışında belirsiz bir yitimin acısını yeniden duymaktadır ama söylediğimiz gibi yitimin ne olduğunu da artık

[116] Rüdiger Schott, *Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker*, Archiv für Begriffsgeschichte 12'de, 1968, akt: Jan Asmann, *Kültürel Bellek* içinde.
[117] Jan Asmann, *Kültürel Bellek,* 76.
[118] a.g.e.
[119] a.g.e., 77.

unutmuştur. (Agamben bu noktada melankoliğin aslında hiçbir zaman sahip olamadığı bir şeyi kaybettiğini ileri sürer. Artık sadece nesne değil aynı zamanda kayıp da kaybolmuştur.)[120]

Alevi inancının ana kolonlarından olan 4 kapı anlayışlarından birisi olan Şeriat Kapısı'ndan sonraki 3 kapıda insan ve tanrı ilişkisinin doğasında radikal bir değişiklik görülür.[121] Bu diğer 3 kapıda insanın haklaşma/tanrıya içkin olma sürecinin öğrenimi vardır. Teolojinin ana payandası da budur. Bu payanda retoriğini Assman "mit motoriği" olarak tanımlar. "Bu şekilde imgeleri biçimlendiren ve eyleme geçişe öncülük eden hatırlama figürlerini "mit motoriği" olarak adlandırıyorum." der.[122] Asmann'a göre bu kavram kimlik sembollerinin dinamik ve enerjik karakterlerini ifade etmektedir.[123] Kerbela miti de tam olarak böyle bir benzersiz kimlikleştirme dinamosuna sahiptir. Sözünü ettiğimiz kimlik payandası da tam olarak budur.

Kerbela'nın Alevi siyasal kültürel kimliğini bu denli etkilemiş olmasının başka bir nedeni daha vardır. Melankoli bağlamında ele aldığımız Kerbela olayı ve Alevi topluluklarındaki bilinçdışı yansımalarına göz attığımızda görüyoruz ki Kerbela yaşanmış ve bitmiş değildir, şimdiki zamanda hala oluyordur. Bunun birkaç nedeni var: Kendini suçlama ve kayıpla özdeşleşme.[124] Bu iki durum birbirini doğru orantılı bir şekilde besleyen iki melankolik olgudur. Daha önce de değindiğimiz gibi tarihin puslu bir bilinmezliği olarak kolektif hafızada cımbızlanan sahnelerin sürekli sergilendiği bir mitin bu denli güçlü olmasının nedeni yalnızca olayın vehameti veya tarihsel bir kırılım yaratmasında yatmamaktadır. Alevi topluluğun gerçek kaybı Kerbela olmama ihtimalinin olması gibi kaybın da ne olduğunun unutulması muhtemeldir. Leader melankolik mefhum için şöyle diyor: "Kimi kaybettiğimizi, onlarda neyi kaybettiğimizden ayırmamız gerekiyor. Ve göreceğimiz gibi bu ayrımın zorluğu, muhtemelen yas sürecin bloke edecek şeylerden biridir."[125] Bu anlamda Kerbela ikame bir nesneyi temsil ettiği gibi var olan bir kaybın somutlaştırılmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Proto Alevilik döneminden Safevi etkisine dek uzanan süreçte senkretik bir yapı da kazanan inanış Kerbela'yı efsaneleştirmiş ve içselleştirmiştir.

[120]Ferber, *Melankoli Felsefesi: Sigmund Freud-Walter Benjamin,* 8.
[121] a.g.e., 179.
[122] Jan Asmann, *Kültürel Bellek,* 179.
[123] a.g.e.
[124] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 249.
[125] Leader, *Depresyon, Yas ve Melankoli,* 36-37.

Bu efsaneleştirme ve çaresizlik içerisinde anımsanan bir görüntüye sarılma durumu Kerbela yitimini yas durumuna benzer bir şekilde kabullendirebilir ama kayıpla yüzleştirmez. Kaybın farkında gibi görünse de onunla olan bağlarını koparmayı reddeder. Psikanaliz değerlendirmede Freud'un, narsistik libido ile sadizm arasında kurduğu bağlantıyı bu noktada yeniden hatırlamada fayda var.[126] Melankoliyi enteresan kılan şeyin sadizm olduğunu söyleyen Freud, başkalarına yönelik öldürücü dürtülere sahip olan nevrotiğin bu dürtüleri kendine çevirmesine şaşırmaz ve bunun nedenini melankoliğin kendisine nesne gibi davranmasında bulur.[127] Nesne yatırımını sürdürmek isteyen melankolikte, acının süreklileştirilmesini (sadizmi) belirli bir anın görüntüsünü takip eder. Bu an'a takılıp kalma melankoli kuramındaki melankoliğin şimdiki zamana takılıp kalma durumuna benzer. Tüm acı dolu deneyimler sürekli tekrar ediyor ve o anda yeniden gerçekleşiyor gibidir. Geçmiş zaman geçmek bilmemekte, şimdiki zamana yapışmaktadır.[128] Vital yavaşlamayla ilgili bölümde de değindiğimiz nokta tam olarak burasıdır.

Bir aktivite içerisinde bulunarak duyumların kullanılabildiği tek zaman şimdiki zamandır. Burada ise dünyasal zaman ile geçmiş zamanın iç içe geçmesiyle birlikte bireyin korku ve acı duymasının yanı sıra benliğin geçmişi anışı ve geleceği ele almasında da etkiler gözlemlenir. Dolayısıyla sağlıklı kararlar vermek daha az mümkün hale gelir. "Melankolik insan, sürekli olarak içi boşalmış bir şimdiki zamanı yaşamaya mahkum olduğundan yakınmaktadır. (...) giderek hezeyanlar ortaya çıkabilmektedir."[129] Bu hezeyanlar kolektif melankoli tabirinden hareketle kitlesel olarak cem ayinlerinde gözlemlenmektedir. Anadolu Alevileri'nin yas ve melankoli süreçlerinin en net okunabildiği "Yas-ı Matem" veya "Muharrem Cem"lerinde benzer bir kitlesel hezeyana tanık oluruz. Hezeyan burada yiten nesne ile öznenin arasındaki libidinal çatışmadan doğan bir durumu ifade etmektedir. Kolektif ağlama nöbetleri, kalabalıktan gelen "Ya Hüseyin" çığlıkları ve bir sevdiğini o an kaybetmiş gibi görünen bir üzüntü hali burada görülür. TRT 1'de yayınlanan ve Erzincan'da gerçekleşen bir Muharrem Cem'inin video kaydı bu duruma çok iyi bir örnek oluşturur. Özellikle bu kaydın seçilmesinin nedeni ifade etmeye çalıştığımız tepkilerin çok net görünür oluşudur.[130] Videonun görüntü kalitesi çok kötü olmasına rağmen ortamda duyulabilecek sesler çok net bir şekilde bahsi geçen performansın anlaşılmasını sağlayacaktır. 50. saniyelerden itibaren zakirin

[126] Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*, s.251.
[127] a.g.e.
[128] Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali,* 255.
[129] a.g.e., 255.
[130] TRT 1, Muharrem Cemi-Erzincan, https://youtu.be/HWLkVmFKcjQ, son erişim tarihi: 26.12.2020

(cemlerde bağlama çalarak deyişleri söyleyen kişi) grubun ağıta eşlik etmeye başlaması ve sesin giderek baskınlaşmasıyla birlikte söylemeyi bırakmasıyla kolektif performans başlar. 2.50'de "Şah Hüseyin yaralandı" kısmıyla birlikte sesler yeniden yükselir.

Bu andan itibaren topluluktan belli belirsiz yakınmalar da duyulmaya başlanır ve kısa bir süre sonra bu yakınmalar net çığlıklar olarak kendini gösterir. Matem Cem'in de bir "ağlama" veya "yakınma" zorunluluğu yoktur, bu çoğunlukla taklit edilerek öğrenilmiş, içselleştirilmiş bir pratiktir ve bu cem türüyle birlikte kültürün bir parçası haline gelen bu durum kimliğin de garantörüdür.[131] Ellwood'dan aktarımla: "Onu gerçek yapan sembollerin ahenk içinde bir araya gelmesi ve bununla eş zamanlı olarak anlatının birçok duyu vesilesi ile idrak edilmesidir; o inanılan bir şey değil tecrübe edilen, yaşanan bir şeydir."[132] Kimliğin kültürel boyutu burada açıkça kendisini gösterir: Bu, trajedinin ve ortaya çıkan acının süreklileştirerek grubun kolektif belleğinde harç görevi gören bir anlatının yeniden yorumlanması ve canlandırılmasıdır. Grup aynı anda aynı imajlarla geçmişi simüle etmektedir. Diğer bir taraftan da bu durum kendini suçlamanın belirgin bir gösterisidir. Melankolik özneye özgü olan ambivalans olgusu bu ayinlerde daha net görülmektedir.

Melankolik belirtilerin en önemli noktalarından birisi nesneye karşı duyulan ambivalent durumda yatmaktadır. Bir yandan onu çok severken diğer taraftan ona nefret duyan özne hem çelişkili hem de kararsız bir duygu durumu içindedir. Nesneye olan aşırı bağlılık, yitim sürecinde nesneye duyulan öfkenin bir tür düşmanlığa dönüşmesi ile ona zarar verememekte, böylece kendi egosuna öfkesini ve suçluluğunu yüklemektedir. Freud'a buradan geri dönecek olursak: "Yasta dünya yoksul ve boş bir hal alır, melankolide ise yoksullaşan ve boş hale gelen Ben'in ta kendisidir."[133] Düşmanlığın yöneleceği nesne yittiği için bir bumerang gibi kendisine dönen nefret öznenin nesneyle özdeşleştiği anda ortadan kalkabilir.[134] Bu özdeşlemede yasın tam aksine bir şekilde özne yitik nesneyi içine çekmiştir. Darian Leader çalışmasında transfer edilen egodan söz ediyor. Kayıp gerçekleştiğinde kaybın imgesine önce çekilir ardından da buraya yani melankoliğin egosuna transfer olur. Melankolinin özelliklerinden birisi olan ambivalans da bu noktada ortaya çıkar. Ego, kaybı ikame etmekte

[131] Asmann, *Kültürel Bellek*, 99.
[132] Robert S. Ellwood, *Myth: Key Concepts in Religion*, (Londra-New York: Continuum, 2008), 41.
[133] Freud, *Yas ve Melankoli*, 23.
[134] Sigmund Freud (1957a) [1917], *Mourning and Melancholia*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Cilt XIV, Londra: Hogarth Press, s.252. akt: Serhat Celâl Birdal, a.g.ç.

güçlük çektiği için kendi zayıf zeminindeki fay hatlarını da ifşa etmektedir.[135] Freud'un dediği gibi nesnenin gölgesi egonun üzerine düşmüştür.[136] Bir bakıma Kerbela'nın en önemli aktörlerinden ve mersiyelerin en fazla yazıldığı ve söylendiği İmam Hüseyin karakteri Alevi kolektif bilinçdışısının transfer edilmiş egosudur diyebiliriz. Kerbela seçili travma iken İmam Hüseyin transfer edilmiş egodur. Neden İmam Hüseyin bilinçdışının seçilmiş karakteridir peki? Neden aynı tarih içerisinde onun kadar önemli bir konuma sahip olduğu bilinen İmam Hasan değil de İmam Hüseyin bu seçilmiş imgedir? Vamık Volkan bu seçme pratiği hakkında aşağıdaki önermeye değiniyor:

> "Geniş grup kimliğinin ve onun kaynaşmışlığının devam ettirilmesinde seçilmiş örselenmenin (bir geniş grubun şiddetli bir ortak kayıpla ve umarsızlık duygusuyla yüzleşmesine, bir başka grubun kurbanı olmasına ya da paylaşılmış alçalma ve incinme duygularına yol açan bir olayın zihinsel tasarımı) rolü, seçilmiş zaferden daha karmaşıktır."[137]

Bir zaferdense gerçekten hak edilmiş bir mağlubiyetin tercih edilme nedeni İmam Hüseyin'in Tanrı'ya sorgusuz bir şekilde teslim olmasındaki masumiyetinde yatıyor olabilir. O, tüm kaderini kabullenerek fedayı olması gereken bir son gibi görmüş ve bundan kaçmamıştır. Bu anlatı, Alevi teolojisindeki yerini yaratılış mitosunda almıştır.[138] Tanrı ile seçilmiş grup arasındaki fedayı ve biricik seçilmişliği içeren ilişki İmam Hüseyin yoluyla imgeleştirilmiştir. Bu, mazlum öznenin prestijli seçilmişliğinin bir nedenidir. Yukarıdaki ilgili ve seçilmişlik olgusunun açtığı yoldan hareketle bu narsistik nesne seçiminin özellikle gerçekleştirilmiş bir seçim olduğunu söyleyebiliyoruz. Nesne seçimi narsistik bir yönelimin sonucudur çünkü ego yaralanmayı, incinmeyi kabul etmemiş, aksine bunun tam karşısında yara alamayacak bir nesne seçimine yönelmiş ve bununla özdeşleşmiştir. Bu nedenle bu seçim narsistiktir. Seçim gerçekçi olma zorunluluğuna sahip olmadığı gibi kutsal veya yüceltilmiş bir temsiliyeti arzuladığı için özellikle bu olguya işaret eder. İkame nesne o denli kutsallaştırılmış ve yüceleştirilmiştir ki bu durum özneyle kayıp arasındaki köprünün gitgide görünmez olmasına ve kaybın da kaybolmasına yol açmaktadır. Böylece öznenin benliği daha fazla noksanlığa sahip olduğu gibi

[135] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Theories in Subjection, Stanford University Press, 1997, s. 169, akt.: Neslihan Glosset, "Mimar/Arkitekt Dergisi Metinlerinde Melankoli: 1931-1941", (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2019), 80.
[136] Leader, *Depresyon, Yas ve Melankoli,* 38.
[137] Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 67-8.
[138] 32'inci sayfada bu mitostan söz etmiştik.

kayba dair de öngörü gitgide zayıflamakta ve benliğin içi boşalmaktadır. İşte tam da bu noktada kayıp nesnenin egosu öznenin egosuna transfer olarak Butler'ın sözünü ettiği zayıf temellerdeki fay hatları ifşa olmaktadır.

Melankolik özneye özgü öfke, kayba yöneltilemediğinden öznenin kendi egosuna yönelerek egoyu değersiz kılar. Öfke nesnenin kendisine yönelik gibi görünse de artık nesnenin ne olunduğunun bilinmemesinden ve onun yitmiş olmasından yani terketmiş olmasından dolayı hem kontrolsüz hem de savruktur ve kendini değersiz hissetmesi de bu aşamada melankolik teori içerisinde oldukça sıradandır. Kerbela'daki altın çağ; yüce figürlerin yitmesi, onların kolektif hafıza içerisindeki ulaşılmazlığı/bilinmezliği nedeniyle sona ermekten uzaktır. İdealleştirilmiş ve kutsanmış figürler her ritüelde tekrar tekrar bu idealin yitişi üzerinden yeniden bir inşa sürecine tabii tutulmaktadır. Yitime duyulan öfke artık öznenin kendi egosuna yönelmiştir. Kaybın yaşanmasının ardından adaletsizliğe karşı direnecek kimse kalmamıştır. Onun tebaası ise artık liderlerini yitirmiştir. Dolayısıyla savunmasızdır. Bu savunmasızlık ise savunmasızlığı yaratana karşı yukarıda da değinmiş olduğumuz aşk-nefret ilişkisine benzer bir ambivalent durumu yaratmıştır. "Depresyon, Yas ve Melankoli" çalışmasındaki bireysel bir örnek yukarıdaki kolektif öfkeye dair sunmuş olduğumuz "öfke" tanımlamasını biraz daha açıklayabilmemize yardımcı olacaktır. Bir vaka, sevdiği bir kişinin kaybının ardından bilinçli bir öfke hissetmediğinin farkındaydı ama mezarlığa gitmek için her yola çıktığında kendini yanlış bir yerde buluyor ve "Bana ne yaptığına bir bak, sen gidince kayboldum! Rehberim beni terk etti!", "Terk edilmiş, afallamış ve korkmuş olduğum için onu suçluyordum." demişti.[139]

> *"*Flaubert bir mektubunda 'Melankoli kendini bilmeyen bir anıdır.' diye yazar. Gerçekten de yazında melankoli bir tür geçmiş özlemine, imgelerin oldukları gibi korunduğu, belleğin mekanına, Proust'un yapıtında anlatılan devasa bir 'yitik zaman arayışına' dönüşür. Bu yüzden 'melankoli' sözcüğü çoğul anlamda da kullanılabilir: Bir kentin, bir kişinin, bir geçmişin, aynı zamanda değerli anıların melankolilerinden söz edilebilir."[140]

Yitik zaman arayışı, büyük bir trajediyle bezenmiş bir savaş alanını yeniden hayal etmekten ziyade geçmişteki deneyimin önüne geçememiş olmanın verdiği çaresizlik hali

[139] a.g.e., 41.
[140] Helene Prigent, *Melankoli Bunalımın Başkalaşımları*, çev. Orçun Türkay, (İstanbul: Yapı Kredi , 2009), 112.

melankolik grupta kendisini bir tür cezalandırma pratiği olarak gösterir. Freudcu psikanalizde bir patoloji olarak ele alınan melankolide kendine acı çektirmenin aşırılaşmış hali olarak görünen fiziksel acı, yukarıdaki Cem örneğinde bir tür buhran olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemsel olarak yinelenen ve sözlü/deneyimsel aktarımla öğrenilenlerin tekrarını içeren bu ritüel geçmişi yeniden var etmenin topluluk için kanonlaşmış yollardan birisidir. Yeniden var edilmek istenene Boym'un ikiye ayırdığı nostalji penceresinden bakmak farklı bir bakış açısı kazandıracaktır. Boym'un "reflektif nostalji" olarak tanımladığı olgu, yitirilen nesnenin imgesine doğru gönüllü ve sonlanmaz bir yolculuğa çıkmış gibidir.[141]

Diğer bir yandan ise Benjamin'in "(...) yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, 'şimdi'nin zamanının' doldurulduğu bir zamanda yükselir."[142] fikriyle olguya göz atmak da faydalı olacaktır. Melankolik öznenin şimdiyi reflektif olarak süreklileştirmesi Benjamin'in ifade ettiği tarihsel payandadan gücünü alır. "Şimdi" içi boş, yavan ve kendiliğinden var olmuş bir zamansallık değil, geçmişin, yaralı öznenin bedeninde tüm kanayan yaralarını bugüne taşıyan bilinçli bir tarihsel örgüdür ve ancak o zaman Benjamin'in sözünü ettiği yapının yükselmesi başlayabilir. Alevi toplumsal belleği Benjamin'in ifade ettiği inşa faaliyetinin nesnesi olarak efektif bir örnek sunmaktadır. Açıkel'in aynı çalışmada Türk-İslam sentezinde öne sürmüş olduğu ezik öznenin ayağa kalkma ve muktedir olma dürtüsünü tersine çevirdiğimizde melankolik özne fikrine ulaşırız. Alevi söylemlerinde ve kolektif etkinliklerde dile getirilen deyişlerde herhangi bir zulme son verme kaygısından çok o zulme ortak olma ve acıyı yeniden üreterek yeniden yaşatma dürtüsü yer alır. Bu melankoliğin belirgin bir tavrıdır: Kendini suçlama ve kendine acı çektirme. Yaralı özne, geçmişinde mağlubiyetler görebilir, bunlarla hesaplaşabilir veya buna panzehir olarak gördüğü bazen de problematik ütopyalar üretebilir. (Türk-İslam sentezinin turancılık veya panislamizm söylemleri gibi.) Alevi topluluklarına geldiğimizde ise bunun tam zıttını görürüz: Acıyla ilişkisini bugünde dirilten, ölülerini sürekli yaşatan, yarasının kabuk bağlamasına izin vermeyen ve böylece kayıplarla dolu geçmişi şimdiye taşıyan kolektif özne, bir ütopyadan ziyade ben idealinin tehlikeye girmesinden korku duyar bir biçimde kimliğinin dinamosunu bu geçmişin üzerine kurar. Ritüellerde belirsiz de olsa bir gelecekten pek fazla söz edilmez. Sadece anların anksiyete dolu simgeleri kolektif öznenin belleğinde yer alarak kayıpla girişilen ilişki ilk andan farksız bir hal alır. İlksel halin durumu bugünün belleğinde yer değiştiremez bir biçimde tüm

[141] Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği,* çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis, 2008), 76-97. akt: Serhat Celal Birdal, agç. s. 4.
[142] Benjamin'den aktaran Fethi Açıkel, a.g.ç. s. 167.

anlamlandırmaların da referans noktasına dönüşür. Melankolik özne bugünü geçmişin denklemleri dışında okuyamaz.

Sünni anlayıştan ve Şia anlayışından keskin bir şekilde bu şekilde ayrılan Anadolu Alevileri/Kızılbaşlar, "insan hakta hak insanda"[143] söyleminde vücut bulan birleşimi sonraki 3 ifadenin özeti niteliğindedir. İnsanın Tanrı'da, Tanrı'nın da insanda olması durumu yeryüzünden getirilen toprakla insana suret verildikten sonra Tanrı'nın üflediği nefese de gönderme yapar. Burada Tanrı kendinden bir parça nuru insana verir ve böylece insan dünyadaki tüm canlılara nazaran benzersiz bir canlı olma özelliğini taşımaya başlar. Her şeyin yeryüzüne ait olduğu inanışta Tanrı'ya ait tek şey onun nefesidir. Bu bir çeşit kutsiyet atfetme durumu iken insanın da kutsallaşmasını da sağlamaktadır. Bu nur Peygambere, Ali'ye Ali'nin eşi Fatma'ya ve çocuklarına da geçmiştir. Peygamber sırrı sırrullah'a kadem bastıktan sonra bu kutsal bilgi insanlara geçmiştir. Kutsal bilginin aktarıcıları ise peygamber soyundan geldiklerine inanılan dedelerdir. Kutsal bilgi yani nurun soydan geçtiğine inanılması nedeniyle kutsallık da kendisini yeniden üretebilmektedir.

Bir kutsiyet arayışı içerisinde yitik bir zamanın pençesinde olan Alevilik Gadir-i Hum'dan beri kirlenmemiş olduğuna ve Tanrı'nun nurunu taşıyan bir topluluk olduğuna inanmaktadır. Bu işin teolojik kısmıyken sosyo-kültürel boyutunda konu biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Aslında kutsal nur ve bozulmamış soy diye bir şey yoktur. Bu var olması istenen birtakım arzuların yansımasından başka bir şey değildir. Dedelerin artık kurumsallaşan Alevilik içerisinde çeşitli atamalarla dedelik faaliyetine başlayabilmesi onları seçen farklı bir kurulun tanrının seçkinliğini dışsallaştırdığını görmemizi sağlar. Kutsal nurun yani bilginin nerede ve kimde olduğu artık açık gibi görülse de belirsizdir. Çünkü silsile artık takip edilemeyecek bir hale gelmiştir. Kandan geçen "soy" sadece ritüel bir anlam taşır.

Unutma pratiklerinin işlevleşmesinin engellenmesinin yollarından birisi ise işlevsizleşerek melankolik bir patolojiye dönüşme tehlikesi taşıyan yas girişimidir. Yukarıda değinmiş olduğumuz Kerbela pratiği ve onun devirdaim algısı bir tür kontra-hatırlama[144]

[143] Aşık Daimi'ye ait olan "Kainatın Aynasıyım" adlı deyişten bir bölüm.

[144] Kontra-hatırlama, Asmann'ın sunduğu kontra-farklılaşma teriminden hareketle, Kerbela sürecinin unutulmamasını hedefleyerek sürekli hatırlama ve canlandırma teknikleriyle asimilasyona karşı verilmiş bir tepkiden fazlasıdır. Kontra-hatırlama pratiği, psikanalitik bağlamda halihazırda bilinen durumun kimliğin harcına dönüşerek nesne ile aradaki mesafenin kapatılmasını ve öznenin nesneye dönüşmesini içerir. Kontra-hatırlama nesneleşen öznenin geçmişe dönüşünü kolaylaştıran mancınığıdır. Kontra-farklılaşmadaki gibi "kendi

pratiği olarak okunabilir. Bu pratik bir noktada yitimle arasında psişik bir bağ kurarak saplantılı bir nevroz gösterisine dönüşür. Yitim yaşanmış fakat yitimin öznesinin hala varlığını sürdürdüğüne inanılması durumu bu anlayışı daha da ikna edici kılabilmektedir.

4.1 Hızır ve Pepuk Kuşu Miti Üzerinden Melankoli Tanımlamaları

Yas, çoğunlukla gerçekleşmiş bir kayba verilen tepkidir. Melankolide ise kaybın gerçekte yaşanmış olması gerekmez. Arzunun yitirilen nesnesi bir ideal de olabilir bir ülke de.[145] Fakat asli konu kaybın muhtevası değildir. Burada kaybın bilincinde olamama durumuna dikkat edilmesi gerekir. Melankoli ve yas arasındaki çizgiler keskin ve siyah-beyaz olmamakla birlikte Freud, "Yas ve Melankoli" metninde bu ayrıma da açıklamalar getirir. "Melankolide öne çıkan tek özellik kendilik duygusunun bozulmasıdır."[146] Bu aşamada yas ve melankoli ayrımı yapmak zorlaştırıcı bir hale bürünmektedir ama yine Freud'un kendisinin aynı çalışmada sunduğu ayrımlar bu çelişkileri keskinleştirmede önemli araçlardır. Nesne ve ego arasındaki çatışma yasta ve melankolide farklı süreçler içerisinden geçer. Libidonun nesneden koparak yeni bağlılıklar kurabilmesini ve böylece egonun yeniden özgürleşmesini sağlayan aşama yas süreci içinde tanımlanırken, nesneden kopamayan libidonun kaybettiği nesnenin yerine yeni bir şey koyamayarak, nesneye olan ketlenmesinin de aşılamamasıyla beraber bu durum bir tür patolojiye dönüşür.

Pepuk Kuşu sözlü anlatı örneği bu noktada oldukça ilginç bir yer tutar. Özellikle Kürt Alevi gruplarında ölümle ilişkilendirilen bir kuş türü olan Pepuk, sürekli ve zamansız bir biçimde ölümü çağrıştırır.[147] Freud aynı makalesinde melankoli durumu için "Bu (...) her canlıyı ruhsal açıdan garip bir biçimde yaşama bağlayan güdünün aşınmasıyla kendini gösterir" der.[148] Pepuk Kuşu da bu aşınan güdünün örneklerinden birisi olarak gösterilebilir. Çünkü yaşayan bir canlıya dair imlenen ölüm olgusu, melankolik öznenin süreğen bir biçimde kaybın kendisiyle yaşamayı kabullendiğini gösterir. Pepuk kuşu kaybın kendisi olabileceği gibi kaybın

özgüllüğünün fark edilebilmesi için özel tarzlar bulma çabası"na benzer. Kontra-farklılaşma okuması için, bkz. Jan Asmann, Kültürel Bellek, s. 166.

[145] Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Cilt XIV, (Londra: Hogarth Press, 1917), 243.

[146] Freud, *Yas ve Melankoli*, 19.

[147] İnan Beler, "Koçgiri Aşireti'nde Ölüleri Anma Ritüelleri" (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018), 60.

[148] Freud, *Yas ve Melankoli*, 23.

yitik olmadığını da gösterebilir. Bu anlamda sözü biraz daha açacak olursak çıkarım yapmak istediğimiz alan daha net anlaşılacaktır. Koçgiri bölgesinde yapılmış bir alan çalışmasında aşiret üyelerinden birisinin doğrudan anlatımını aktararak konunun en az bozulmuş haliyle buradaki bağlama oturabileceğine inanıyoruz:

> "*Biri erkek diğeri kız iki kardes üvey annenin zulmü ile büyürler. Bir bahar günü (mayıs ayı) üvey anneleri çocuklardan kenger (kereng) toplamalarını ister. Kardeşler üvey anneden çekindiklerinden bu isteği yerine getirir. Yanlarına aldıkları bir çuvalla kenger toplamaya çıkarlar. Erkek kardeş çıkardığı kengerleri kız kardeşine vererek torbaya koymasını ister. Akşam olup hayvanlar eve döneceği vakit, kardeşler de kenger toplamayı bırakır. Bir çeşmenin başına gelip topladıkları kengeri yıkamak istediklerinde torbanın boş olduğunu görürler. Çünkü torbanın altı delik olduğundan kengerler dökülmüştür. Bunun üzerine erkek kardeş kengerleri yediğini düşünerek kız kardeşini suçlamaya başlar. Kız kardeş suçlama karşısında: "Ben yemedim. İnanmıyorsan yar karnımı bak" der. Erkek bunun üzerine kız kardeşini öldürür. Karnını açıp baktığında kengerleri göremez. Büyük bir üzüntü ve pişmanlık yaşar. Fakat artık geriye dönüş yoktur. Durumu babasına ve üvey annesine de anlatmaktan korktuğundan, kardeşinin cenaze işlemlerini tek başına yürütür ve onu topraga gömer. Eve geldiğinde üvey annesi kardeşinin nerede oldugunu sordugunda; "gelecek" der. Bunun üzerine üvey anne çeşmeden su getirmesini ister. Burada babasına durumu nasıl anlatacağını düşünür. Ama bir türlü işin içinden çıkamaz. Yaratana yalvararak kendisini bir kuşa çevirmesini ister. Erkek kardeş bu olaydan sonra kayıplara karısır. Aşiret mensupları kayıplara karışan bu kişinin, baharla birlikte (mayıs) ortaya çıkan pepûk kuşu olduğuna ve ötüşüyle meydana gelen bu acıklı olayı anlattığına inanılır.*"[149]

Anlatıyı eşsiz kılan olgusu, yitim ve cezalandırmanın felsefesini kavrayabildiğimiz ölçüde ortaya çıkmaktadır. Varoluşunun temel anlamı matem olan bir topluluk mitlerinde bir

[149] İnan Beler, a.g.ç., 60-61.

tür yitim ve ceza diyalektiği kurmaktadır. Hikayenin en temel noktası bir cinayet üzerine kurulu olmasıdır. Diğer bir kırılım ise bir kardeş cinayeti olmasıdır. Cinayeti işleyenin Tanrı'ya yalvararak kuşa dönüşmesi ve kaybolması toplululuğun ölümü algılayışına aydınlatıcı bir kapı aralayabilir. Bu durumun birkaç özel noktası var. Birincisi kardeşini öldüren kahraman, kardeşinin cenaze törenini de gizlice üstlenir ve gerçekleştirir. Böylece kimse kayıptan haber alamaz. Yani anlatıdaki kahramanların bir yitimin farkında olmaları mümkün değildir. İkincisi, katil öldürdüğü kişiyle kardeştir. Burada alınan ceza ile topluluğun cinayete olan bakış açısını değerlendirebilmek için yeteri kadar elimizde veri birikmektedir. Üçüncüsü, kayıplara karışan katil kardeşin, aslında tam olarak kaybolmadığı, kuşa dönüştüğü, hala yaşadığı ve bu inanışa sahip Koçgiri Alevileri'nin "mehe mezelan", yani mezar kaldırma veya mezarların ayı olarak anılan dönemin yaklaştığının habercisi olduğuna inanılır. Ölümle hemhal olmuş bir anlatının başladığı yer de bittiği yer de ölümle doğrudan ilintilidir. Öte yandan mayıs ayı gibi ortaya çıkan pepuk yani guguk kuşu ölümü getiren kuş olarak mimlenmiştir. Eğer öten bir pepuk kuşu görülüyorsa yakın bir zaman zarfında birisinin öleceğine inanılmaktadır.[150]

Pepuk kuşunu özel kılan şey kaybın varlığının sürdürülebilir olmasında yatmaktadır. Suçlu olan kişi kaybolmamış veya kaybolamamıştır. Yitik gibi görünse de mayıs ayına doğru ötmeye başlaması onun var olmak için bir çaba gösterdiğine işaret etmektedir. Bu en nihayetinde bir animizmdir. Bununla beraber kuşun sahip olduğu ruhun işgal ettiği kolektif bellek var olan kaybın sürekliliğini sağlamak istiyor gibi görünmektedir. Pepuk kuşu örneğinde herhangi bir yas durumu grup adına yoktur. Yas ile olan bağlantı bu noktada ölüm beklentisine girildiği andan itibaren başlamaktadır. Ortada henüz fiili bir kayıp yokken bir kaybın oluşmasının beklentisi içerisine girilmektedir. Saplantılı bir nevrotik durum olarak adlandırabilecek bu durum ölümle girilen kapsayıcı ilişki ağının bir yansımasıdır. En başta da belirttiğimiz gibi melankolide bir kaybın gerçekleşmiş olması melankolinin gerçekleşmesi için öncül adımlardan birisi değildir. Bu noktada pepuk kuşunun imlemiş olduğu olgunun çok da açık olmaması bir yitimin olup olmadığını da sorgulatır ama melankolik özne için kaybın bilincinde olma durumu zorunluluk teşkil etmez. Bilinçdışının bir dil gibi yapılandığı vurgusunu göz önüne aldığımızda pepuk anlatısının simgesel düzende bir yere konumlandığını görmek zor olmayacaktır. Simgesel düzenin alanı ölümün, yokluğun ve eksikliğin alanıdır.[151]

[150] a.g.ç., 59-60.
[151] Dylan Evans, Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, Routledge, 1997, s. 202.

Birçok inanışta kendisine yer bulan, Türklere ait inanışlarda Hızır, Kürtlerin ise Xızır olarak andığı bir melek inancı üzerinden gerçekleştirilecek bir psikanalitik okuma özellikle Anadolu Aleviliği'nin yalnızca Kerbela'da bir kaybın üzerine yüklenip onu nesneleştirme sürecinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Alman melankolik şair Hölderlin'e göre uçup gitmiş tanrılar artık yoktur, gelmekte olan tanrılar henüz gelmemiştir. Eksiklik ve yokluğun bulunduğu çifte yoksunluk zamanıdır.[152] Hızır da tam olarak böyle bir amorf zamanın parçasıdır. Nerede başladığı nerede biteceği gibi belirsizdir. Beklenmeye ve gelmesi için gerekecek olan ne varsa yapılmaya devam edilmektedir ama tarihin herhangi bir döneminde böyle bir kişinin yaşadığı da tartışmalıdır. Mitlerde ansızın çıkıp gelen Hızır, bir bakıma kayıp nesnelerden biridir. Ulaşılamayan ve yalnızca insanın çabasıyla ulaşılamayacak olan odur ama köylerde damlara buğday çuvalları sererek beklenen de odur. Hem olabildiğince bu dünyadandır hem de görülemeyecek kadar tanrısaldır. Hızır figürü bir anlamda Alevi trajedisinin bilinen en popüler kayıp nesnesidir.

Mitolojide her ne kadar Hızır adı İlyas ile birlikte anılsa da İlyas'ın da Hızır'a işaret ettiği ve Hızır olduğu anlaşılmaktadır.[153] Hızır'ın ab-ı hayat suyundan içerek ölümsüz oluşu, kıyamete kadar yaşayacağı ve kim olduğu belli olmaksızın insanların arasında var olacağı inancı oldukça yaygındır.[154] Hızır'ın ölümsüzlüğü Türk kültüründe, ab-ı hayat suyundan içerek kazanmış olmasından ileri gelse de bu ölümsüzlük Alevi topluluklarında ontolojik bir kökenden hareketle tanımlanır. Bu köken Hızır'ın kazandığı nurdan ileri gelmektedir. Anadolu Alevilerinde Hızır'ın ölümsüzlüğünü dünyada kazandığını değil tam aksine var oluşunun en başından beri Tanrı'dan ileri gelen nurla elde ettiği görüşü hakimdir. Tanrı'yla konuştuğuna inanılan Hızır'ın nuru derecelendirme bakımından da İmam Ali'nin nuruyla eşdeğer tutulmaktadır.[155] Bu tanrısal nur olgusu Ehlibeyt'in yaratılışındaki nurla aynıdır. Hızır da aynı tanrısal karaktere sahiptir. Hem Tanrı'dan doğrudan elde ettiği nur onun kutsiyetinin derecelendirilmesini sağlar, hem de kutsiyetin kaybının imkansızlığı bu durumu olumlar. Tanrısal nur Alevilik'te Ali'nin soyuna ve şeceresine intikal ederken Hızır ölümsüz olduğu için nur hiçbir zaman konumunu değiştirmez.

[152] Teber, *Melankoli*, 295.
[153] Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü,* (İstanbul: Kabalcı, 2012), 125.
[154] a.g.e., 118.
[155] Aydın Durdu, *Hatay'da Eren İnançları*, Folklor Araştırmaları Vakfı. Aktaran: Mehmet Surur Çelepi, *Hatay'da Hızır İnanışları*, Turkish Studies, Volume 4/3, Spring 2009, s. 535.

Hızır bir noktada ulaşılmaz olduğu için nurun konumu dolayısıyla kutsal olanın konumu her zaman erişilmez olarak ve bir o kadar da varlığını sürdürme gücü bulacak bir biçimde devam eder. Hızır Alevi toplumundaki ulaştığı imgeyle Alevilerin de toplumsal konumlarına gönderme yapar. Hızır aşkınlığı nedeniyle dışsaldır, içkin değildir ama içselleştirilmiş motiflere sahiptir. Zor durumlarda ona seslenilir ve ansızın çıkıp geleceğine, yardım edeceğine inanılır. Bu tarihsel süreç içerisinde örgütlenişinde hep problemler yaşamış ve merkezi otoriteye sahip olamamış Aleviler için oldukça anlamlıdır. Kolektif yapı güçsüzlüğünün bir kabulü olarak dışsal bir mekanizmaya öylesine ihtiyaç duymuştur ki hem bu dünyaya ait hem de ait olmayan bir varlıktan yardım beklemek bir mite ardından da rite dönüşmüştür. Hızır, Mehdi'den farklı olacak şekilde halihazırda zaten dünyadadır ama buna rağmen belirgin özellikleri sayesinde seçkin olmasıyla da aşkındır. Bu iç içe geçerek yaşamın gündelik akışına müdahil olabilecek kadar güçlü olan imge bir sığınaktır.

"*Her gördüğün Hızır bil ki*
Ali'ye Selman olasın"[156]

Hızır'ı benzersiz bir yitim deneyime dönüştüren başka bir durum da her an var oluyor olabilme yetisidir. Bu klasikleşmiş Tanrı'nın aşkın varoluş biçeminden oldukça farklı ve daha basit bir ontolojik düzlemde yer alır. Hızır'ın varoluşu maddeseldir. Onun dünyası insanın dünyasıyla iç içedir. Bu Tanrısal ışığı taşıması ve hiç bozulmaksızın insan dünyasında bu ışığı taşıyor olması Hızır'ı benzersiz kılmaktadır. Aslında ulaşılması imkânsız olan Tanrısal nur dünyanın herhangi bir yerinde bulunuyordur. Bu nura ulaşmak ona içtenlikle bağlı olmayı gerektirmektedir. Bir bakıma Tanrısal bir düzleme ait ve bir şekilde maddi dünyaya aidiyet bağları bulunmayan bir varlığın insanların arasında varlığını sürdürmesi inancı ölümle olan saplantılı bağlılığın bir sonucudur. Çünkü Hızır ölümsüzdür ve o bu yetisiyle Alevi kolektif bilinçdışının ölümle olan çelişkili ve nevrotik bağını yansıtmaktadır. Hızır aynı zamanda kimsesizdir.[157] Kimsesizliği ve garip görüntüsü onu evlerine kabul edenlerin hayırlı bir iş yapacağı inancını da beraberinde getirir. Öyle ki köylerdeki hangi aileye veya kime ait olduğu bilinmeyen mezarların kutsal sayılması da bununla ilgilidir. Kimsesizliğin karşılığı Hızır'la özdeşleşmiş ve bu tip mezarlara da kutsiyet atfedilmiştir.[158] Kimsesizlikle özdeşleşen Hızır, Aleviler'de kendiliğindenci bir sahiplenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu kolektif sahiplenme

[156] Şah Hatayi'ye ait bir deyiş.
[157] İnan Beler, a.g.ç., 74.
[158] a.g.ç.

yatkınlığı Hızır'ın kimsesiz oluşuna göndermek yapmasının yanı sıra aynı zamanda başka bir açıdan daha ilgi çekici olmaktadır. Hızır'ın ölümsüzlüğü ve ölümlülüğü çelişkili bir kavrayışta varlığını sürdürmektedir. Hızır hem ölümsüzdür hem de kimsesiz mezarların taşıdığı kerametin de yansımasıdır. Bu çelişkili ve kararsız tutum melankolik öznenin var olmadığı bilinen bir kayıp karşısında verdiği tutarsız tepkileri anımsatır. Melankolide bir kayıp yaşamış olma ön kabulü olmadığı gibi kaybın muhtevasının da sınırları tam anlamıyla çizilememektedir. Aleviler ölümsüzlüğün görüntüsünü yine ölümün en net görünürlük kazandığı mezarlıklarda herhangi bir kimliğe sahip olmayan mezarlar üzerinden anımsarlar.

Yukarıdaki deyişten alıntıladığımız bölüme göz atıldığında Hızır'a yapılan gönderme ilgi çekicidir. Deyiş, fiziki yaşam içerisinde Hızır'ın her an görülebileceği bir yana onun görülen kişilerin kendisi olabileceği ihtimalininin kabulü barındırmaktadır. Bu Hızır'ın insanın kendisi olduğunu; iyinin, bilgeliğin, yardımseverliğin ve ölümsüzlüğün insansın kendi içerisinde olduğuna işaret etse de biraz daha geleneksel ve köktenci bir bakış açısıyla onun herhangi bir kimse olmasına da gönderme yaparak ölümsüzlüğü de Hızır üzerinden yeniden kodlar. Bu çıkarımdan hareketle insan zaten ölümsüzlüğe haizdir. Bu da Alevi inancındaki metamorfoza kapı aralamaktadır. İnsanın yaşamı süreklidir, kesintisizdir ve devamlıdır. Bir ölümsüzlük arketipi olarak Hızır, her an insanın gündelik yaşamında bir şekilde var olabilir. Bunun yanı sıra Hızır'la grubun arasındaki psişik bağ, onunla karşılaşmanın ölümü aşabilme ihtimali üzerinde kuruludur. Ölümü aşmak ölümsüzlüğe ulaşmak değil ölümün korkusunu alt ederek onunla barışık bir hale gelmek ve ona hazır olmaktır. Bu da bir diğer anlamıyla hem ölümle yaşamayı bilmek hem de yaşamın devamlılığını kabul etmek anlamına gelmektedir.

4.2 Aleviliğin Objet Petit A'sı: Kayba Lacancı Bakış

Lacan yasın nesnenin bizzat kuruluşunu içerdiğini düşünüyordu.[159] Kaybedilen nesne bir bakıma kaybedilene kadar kuruluşunu tamamlamış değildir. Onu özel kılan özellikleri ona sahip olduğunu düşünen veya en azından onunla bir ortaklığa sahip olan özne tarafından bilinçli bir şekilde fark edilebilmiş değildir. Nesne varken özneye özgür alanı içerisinde onu tanımlama boşluğu özgürce sunulmaz. Öznenin de nesnenin de kodlanmış sınırları reel dünyada karşılıklı çelişkilerin çatışmasında bir tür pro-inşa süreci içerisindedir. Burada nesnenin bir şekilde

[159] Darian Leader, 123.

farkında olma durumundan çok kültürün, toplumun, içerisinde bulunan ekonomik ilişkilerin kurduğu yapının devamlılığı söz konusudur. Ne zaman ki özne yitimi deneyimler, o zaman nesneye dair yeni bir bilinç evresini içeren bir süreç başlayabilir. Bu süreç nesnenin yeniden inşasına tekabül ederek yas sürecini de başlatır.

Yeniden inşa sürecinde Lacan'ın sözünü ettiği boş uzamın tanımlanmasına tanık oluruz. Çünkü ona göre nesne zaten kayıp olduğu için nesnenin unutulmuş ya da hatırlanmıyor olması nedeniyle nesnenin yeniden inşa yolculuğu başlamaktadır.[160] Nesne, bu boş uzamda kayıt altına alınmaktadır. Yani zihnimizdeki imgenin bulunduğu yerden koparılarak nesneye atfedilmesi ve nesnenin yeniden inşasının başlamasının gerekliliği ancak onu yitirirsek dahil olabileceğimiz bir sürece işaret eder. Bu koşul, yasın başlayabilmesi için başat koşullardan birisidir. Bununla birlikte bilinçdışında nesne ve nesnenin konumunda da ayrım yapmak sevilen nesnenin neden sevildiğinin de tespitinde önemli bir rol oynayacaktır. "Eğer sevdiğimiz kişi ve bulunduğu yer bizim için net ise, o zaman yeni yatırımlar yapmak -aynı boş uzama diğerlerini koymak- mümkün olacaktır."[161] Yasın başat koşulunun tamamlanmasının ardından diğer aşamalara geçilebilir. Yeni ilişkiler kurarak egonun özgürleşmesi sağlanır ve yeni bağlılıklar inşa edilir. Nesnenin belirli olduğu ama nesnenin konumunun belirsiz olduğu durumlar ve hatta nesnenin tamamıyla kayıp olduğu tespitleri de yapılabilir. Buradaki odak noktası nesnenin konumundan ziyade öznenin nesnesiyle bulunduğu ambivalent ilişki sürecinde kayıpla arasındaki çelişkili, tutarsız ve bağımlı ilişki modelini anlayabilmenin gerekliliğidir.

Freud'un arzu kavramını rüyalardaki tatminle açıklamasına karşın Lacan, arzunun bir tür tatmin yoluyla aşılabileceğini savunmuyordu. Çünkü bilinçdışındaki arzu, narsistik libidonun sürekli yatırım yapılacak nesne talep etmesiyle öznenin arayışının sürdürülebilir olmasını sağlar; ardından nesneyi bir tatmin aracı olarak değil, kendisini bir tatmin aracı olarak sunar.[162] Yani nesne ile öznenin bilinçdışı arzusu arasındaki çatışmada egonun nesneye mağlup olduğunu Freud'u doğrulayacak bir biçimde görebiliyoruz. Bu noktada ego tatmin edilemeyerek nesnenin yerini almaktadır. Arzu ve nesne arasındaki çatışma bilinçdışında birbirinin yerinin değişmesine neden olup öznenin arzusunun da biricik olmasına yol

[160] a.g.e., 124.
[161] a.g.e, 125.
[162] Jacques Lacan, Televizyon, Çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, Akt: Atilla Erdemir, Dikey İktidarın Sembolleştirilmesinde Babanın Adı: Kapıcılar Kralı Filminin Lacancı Analizi, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 31.

açmaktadır. Nesnenin bu noktadan sonra belirsiz olmasıyla birlikte ortada yalnızca arzunun kendisi kalmaktadır. Arzu artık özne için kayıp nesnenin belirgin ikamelerinden birisidir ve böylece öznenin arayışı nesne gibi görünürken nesnenin kendisi de artık belirginliğini yitirmiştir. Bilinçdışındaki arzu, özneyi peşinden sürükleyen bir araca dönüşmüştür.

Lacan'ın iskeletini imgesel-simgesel-gerçek olarak kurduğu psikanalitik teoriye göre imgeselden simgesele geçiş aşamasında bir kastrasyon yaşanır. Lacan, kurduğu kavramsal şema ile Freud'un kurmuş olduğu topolojik ego, id ve süperego şemasından ayrışarak bilinçdışını da bir tür toplumsal düzene benzeten yasalaştırılmış bir şema sunar. Böylece Lacan bilinçdışını yapısalcı bir metodla ele alarak bu üç düzlemle birlikte ötekiyi ve öteki üzerinden öznenin inşasını açıklar. Bu aynı zamanda çocuğun ayna evresinde kendi yansımasıyla karşılaşarak kendi imgesel dünyasında kurduğu özneleştirme sürecini de bertaraf eder. Çocuk kendisini bir öteki üzerinden yeniden inşa etmeye başlar. Buna göre anne ile çocuk arasındaki ilişki imgeselden simgesele geçişte toplumsallaşır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz kastrasyon, çocukla anne arasındaki ilişkiyi, babanın anne ile olan ilişkisini -tam anlamlandıramamış olsa bile- şahit/farkında olması nedeniyle çocuğun bilinçdışındaki imgesel sürecini dağıtır. Dolayısıyla çocuk simgesel düzleme geçerken bir kastrasyona uğrar. Buradan itibaren toplumsallaşma sürecine geçen çocuk geçmişe dair olan özlemini sürekli ayna evresinde arar. Duyduğu sesler, çeşitli duyumlar, anlar bir daha dönmemek üzere ayna evresinde kalmıştır. Burada artık arzulanan şeyin muhtevası silikleşmiş, nesne kaybolmuştur. Yalnızca arzu puslu nesneler üzerinden varlığını sürdürür ve nesne de yitirilir.

Yas ve melankoli ayrımında ise kayıp nesnenin konumu kritik bir noktaya işaret etmektedir. Freud'a göre nesnenin kaybının ardından libido ile nesne ayrışması yasın önemli bir noktası iken melankolide nesnenin konumu da değişkenlik gösterir. Melankolide nesne ile bağlar kopmadığı gibi özne, nesnenin kaybını kendi benliğinde özümser. Nesne benlikle bütünleştiği için kayıp nesneye duyulan arzu yeni bir bağ inşa etmekten uzaktır.[163] Libidinal bağlılık tüm enerjisini kayıp nesne üzerinde biriktirerek saplantılı bir bilinç durumuna erişmektedir. Bu özdeşlemenin sonuçlarından birisi de melankolik durumun en belirgin görüntülerinden birisi olan kendini suçlama durumudur. Burada nesneye olan öfke "ben"e

[163] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, (Hogarth Press: London, 1917), içinde s. 248.

yöneltilir.[164] Yani nesneye dair olan kayıp algısı melankolide özne için ben ile ilgili bir kayba dönüşür. Cezalandırılan Bedenin Performans Pratikleri bölümünde de değineceğimiz ve daha önceki kısımlarda da değindiğimiz gibi an'da takılıp kalan ve sürekli şimdiki zamanı yaşayan öznenin konumu da tam olarak bununla ilgilidir.

Kerbela ritüellerinde cezalandırılan nesne değil öznenin kendisidir. -Kayıp- nesneyle bağın kopamadığı patolojide tüm gözyaşları ben'in kendisine akıtılmaktadır. Yitim için ortaya dökülen suçlama nesneyi artık hedefleyememektedir. Nesnenin işaret ettiği duygu durumu ve nesnenin kendisi de bu aşamada belirsizleşerek Lacan'ın sözünü ettiği "Objet Petit a"yı daha görünür kılmaktadır.

Lacan'a göre objet petit a, her zaman yitimle ve yitimdeki objeye duyulan arzuyla doğrudan ilintilidir.[165] Buradan hareketle, özne yeniden inşa sürecinde bu yitimle çatışma içerisine girmektedir. Lacan için bu eksiklik bir kuruculuk görevi görmektedir. Melankolik özne bunu böyle kabul etmektense yanılgı içine düşmeyi tercih eder: Bu, nesneyi bir zamanlar bulduğunun ve sonradan kaybettiğinin yanılgısıdır. Fakat bu eksikliğe uydurulan ikame nesneler o boşluğu doldurmayacaktır. Yine de gerçek düzlemde kayıp varmış gibi davranılmaya devam edilecektir.[166] Melankolik özne burada vazgeçmek ya da farklı bir tercih yapmak yerine arzu ile olan ilişkisini sürdürecektir.[167]

Lacancı yorumda öznenin Freudyen bir anlam içerisinde özgürleşebilmesi kaybın simgesel alanda işlenmesi ile mümkündür. Nesneye dair anılar, beklentiler simgesel alanda konumlandırılarak öznenin özgür ve ketlenmemiş olması sağlanır. Böylece ben özgürleşir.[168] Toplumsal ritüeller de benzer bir mekanik süreci takip etmektedir. Kayba dair bilinenler ve hatırlananlar cenaze törenleriyle kamusal bir alana taşınır. Burada kaybın muhtevası Lacan'ın sözünü ettiği ve benliğin özgürleşmesinin en önemli adımı olan simgesele taşınır.[169] Burada

---

[164] a.g.e.
[165] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI.* (London: Routledge, 1694/2004)
[166] Aylin Özkan, Sinem Baltacı, *Freud ve Lacan'ın Psikanalitik Kuramlarında Yastan Ayrışan Melankolik Özne*, Psikoloji Çalışmaları - Studies in Psychology Cilt/Volume: 40, Sayı/Issue: 2, (İstanbul University Press: İstanbul, 2020) s. 325.
[167] Bruce Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997) Akt: a.g.ç.
[168] Russell Grigg, *Remembering and Forgetting*, Lacanian Compass Express, Volume 3, Issue 2, Mayıs, 2016. Son erişim tarihi: 09.01.2021, https://static1.squarespace.com/static/53080463e4b0e23db627855b/t/5741dd8922482e19cfd92774/1463934346176/LCE_V3.2.pdf
[169] a.g.ç.

kayıpla ilgili olanlar yeniden işlenir ve kaybın sahipleri de kamusal alanda hissettikleri acıyı topluluğun/cemaatin diğer üyeleriyle paylaşır. Böylece hem özne kaybın bıraktığı yoksunluk duygusunu paylaşarak benliğini teselli eder hem de topluluğun simgesel düzeninde kayıp yeniden işlenir. Kayıp yalnızca bireye ait değildir. Kitlesel cenaze törenleri ve belirli dönemlerde gerçekleştirilen hatırlama pratikleri denilebilecek dinsel veya resmi anma törenleri aynı sürecin farklı varyasyonlarıdır.

Lacan'a göre simgesel düzene geçemeyiş melankolik bir tezahürdür. Artık gerçeklik ile olan bağ kopmuş ve yeni bir evreye geçiş mümkün olmadığından özne ketlenmiştir. Özne kayıp ile hala bir karşılaşma içerisinde olduğu için yeni bir örgülenme sürecine de geçememektedir.[170] Dinsel seremonilerde simgesel düzene atılan çentik[171] yas sürecinin aşıldığını ve yeni bir kabullenme/bağları koparma evresine geçtiği gösterse de Kerbela anma ritüellerinde biraz daha çelişkili bir durumla karşılaşmaktayız. Kerbela'yı objet petit a olarak ele aldığımızda bunun Alevi toplumsal belleğinin boşluk bırakmaksızın imgeleriyle yüklendiği bir alanda konumlandırıldığını görülüyoruz. Bu alan hem jenerasyonların ve topluluğun siyasal zeminde meşruiyetini sağladığı söylemleri oluşturan hem de toplumsal belleğin ketlenerek aşamadığı saplantılı bir nesneye bağlılık durumunu ifade etmektedir. Siyasal zemindeki meşruiyet durumu kısa bir açıklamayla "Kerbela'dan beri zulme uğrama" ve tarihsel mağduriyetin ete kemiğe bürünmesini sağlayan bir söylemi ifade eder.

Diğer taraftan ise Lacancı bir bakış açısıyla yaklaştığımızda ise Anadolu Alevileri ve Kerbela arasındaki çatışmanın Grigg'in bahsettiği şekliyle simgesel düzlemde bir çentikten daha fazlasını olduğunu görmekteyiz. Öyle ki toplumsal yas çalışmasında çentik yarım bırakılmış ve tamamlanmamıştır. Dinsel bir ritüel olarak tanımlanabilecek Kerbela ritüelleri bir bakıma kitlenin zihnindeki bulanık imgelerin örgütsel bir alana taşındığını göstermektedir. Bu simgesel alan, Lacan'ın sözünü ettiği örgütlenmiş ve yeniden bir süzgeçten geçirilerek öznenin yaşama dair yeni bağlılıklar kurmasını sağlayan alan olmakla birlikte sürecin bu aşamada takılı kalmış olması dikkat çekicidir. Kerbela anmaları Alevi gruplarının ortak grup imgelerinin yaşadığı/yaşatıldığı ve bu nesneye olan bağlılıklarının tazelendiği periyodik anma ritüelleridir. Kaybedildiğine inanılan nesne bir bakıma bu törenlerde yeniden kaybedildiği andaki gibi ayağa kaldırılır ve anın ağırlığı içerisinde grup üyeleri şimdiki zamanı kolektif

[170] Özkan, Baltacı, a.g.ç., s. 329.
[171] Grigg, a.g.ç.

olarak yeniden kurgularlar. Bu acı, trajedi ve keder dolu anın yeniden bir tür grup simülasyonu ile ayağa kaldırılması melankolik öznenin kayıpla özdeşlemesini güçlendiren ve bir daha kuran bir anlam taşımaktadır. Bu, bir anlamda sözünü ettiğimiz kastrasyondan kaçış olarak okunabileceği gibi bir bakıma da yaşanan kayıpla beraber kendini değersiz hisseden ve arzusuz olduğunu ima eden grubun yeniden kayıpla özdeşlemeye çalışması olarak da ele alınabilmektedir. Özne, melankoli durumunu kastrasyon ile ilişkisini koparmak, dolayısıyla Gerçek'ten kaçış için seçmektedir.[172]

Buradan itibaren topluluğun arzusu bir çeşit jouissance sürecine geçiş yapmaktadır. Jouissance terimi geniş bir kapsamı tanımlamaktadır. Cinsel terminolojide boşalma anlamına sahip olduğu gibi hukuki anlamda haktan vazgeçmeye kadar geniş bir kullanım alanı olan Jouissance, Freud'un haz tanımını da aşacak bir şekilde Lacan'da kullanılır. Lacan'a göre jouissance basit bir tatmin anlamının dışında dürtüsel bir tatmini ifade etmekte ve dolayısıyla imkansızlaşmaktadır.[173] Lacan'ın belirttiği gibi haz ilkesi, dürtünün kat ettiği yol sürecinde çiğnenebilir ve dolayısıyla jouissance haz ilkesinin ötesine konumlandırılır. Böylece haz ilkesinin de ötesinde bir jouissance ortaya çıkabilir.[174]

Topluluk ritüellerindeki durum benzer bir simgesel sürece dahil olma mücadelesi içerir. Kitlesel derbederlik dile eklemlenerek acıyı aşmaya çalışıyormuş gibi görünmektedir. Dile eklemlenmek yani sözcüklere maruz kalmak imgelerin reel dünyaya aktarımını erozyona uğratmaktadır. Fakat bu jouissance deneyimini öteleyecek bir çıktıyı oluşturmaz. Aksine sözcüklerin özneyi seçtiği durumda olduğu gibi özne ve kayıp nesne arasındaki bağlar bu sözcüklerle iç içe geçerek kenetlenir. Freud'un haz ilkesi bedensel ve ruhsal geriliminin boşalmasını ifade ettiğini jouissance'ın ise bir dürtü tatmini olduğunu belirtmiştik. Sözcüklerle jouissance arasındaki çatışma ise gerilimin boşalması penceresinden flu bir şekilde görünmektedir.

Dürtü tatmini noktasında bakıldığında kitlesel trajik deneyimin bir tür gerilimin aktığı kanal olarak görünmesi bir yana, bunun da ötesinde periyodik etkinliklerle bir araya gelerek bu eylemliliğin gerçekleştirilmesi bir tatminselliği daha net açıklayabilmeyi sağlamaktadır. Dürtü,

[172] Özkan, Baltacı, a.g.ç., 327.
[173] Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem, (İstanbul: Metis, 2013), 193.
[174] a.g.e.

grubun geçmişin bozulmuş yansımalarında aradığı kendi kimlik gerçeğini ifade etmektedir. Yılın belirli bir ayında aynı tarihsel ana geri dönüp ruhsal bir gerilimin boşalması her yıl benzer bir gerilimin kitle ruhuna nüfuz ettiğini ve bunun atılması gerektiğini düşündürebilir. Fakat öte yandan bu yaklaşım ruhsal döngünün bir orantısallık ilkesiyle hareket ettiği tezini de böylece önümüze getirir. Böyle yaklaştığımızda ise melankolik tezahürü ıskalamış olmaktayız. Lacan'ın dürtü tatmini ilkesiyle baktığımızda ise kitlenin bu eylemliliklerle devinimsel olarak dürtülerini belirli ritüel örgüler eşliğinde tazelediğini ve anımsayışlarla beraber öznesinin aidiyetini yeniden anımsadığını söyleyebiliriz. Vamık Volkan, bu süreçleri yıldönümü tepkisi olarak tanımlıyor. Yıldönümü tepkisi bilinç düzeyinden itilmiş çelişkilerin/çatışmaların ve kaybı aşma sürecinde karşılaşılan güçlülük duygularıyla ilgili semptomlarının ortaya çıkışını temsil ediyor olabilir. Bu zamansallık halihazırda var olan ama sessiz olan duyarlılıkları harekete geçiren etken bir madde olarak da görülebilir.[175] Volkan'ın Mintz'ten devraldığı "bilinçdışı zaman duygusu"[176] bu periyodik eylemliliklerin bilinçdışı serüvenini anlamlandırmak için kilidi açan bir anahtar olmaktadır.

Bilinçdışı zamansallık öznenin anksiyete ile başa çıkma dürtülerinden birisi olarak okunabilse de anksiyeteyi oyun dışı bırakma amacından önce döngüselliğe atıf yapan bir konumdadır. Nesneyi yeniden kurmak için ideal zamanı da temsil edebilme gücü taşıyan bilinçdışı zamansallığın iki türü olduğunu vurgulayan Mintz; birincide öznenin kendisini yaralayan ve çoğu zaman meşgul hissetmediği belirtilerin belirli dönemlerde ortaya çıktığının farkındadır. İkincisinde ise belirli bir uyaran olmayabilir.[177] Buradaki birinci çıkarım Kerbela'yı Alevi kolektif belleğindeki kurulumunu daha net okumamıza olanak sağlayabilir. Periyodik olarak yıldönümlerinde gerçekleşen ritüeller bilinçdışı zamansallığın/yıl dönümü tepkilerinin kaybın bilincinde olunarak hareket alanı yarattığını söylememize olanak sağlar. İkinciye nazaran birincide kayıpla ilgili olarak bilinç durumu söz konusudur ve buradan hareketle grup bir araya gelme süreçlerini örmektedir. Yıldönümü tepkilerinin en önemli katkılarından birisi ise kimliğedir. Seçilmiş örselenmişlik üzerinden yüceltilen nesnenin etrafında bir araya gelen topluluk hem birbirlerine hem de kolektif kimliklerine olan bağlılıklarını pekiştirirler.[178] Kayıp nesne ile var olan bu nevrotik ilişki melankolinin prestijli

[175] Volkan, *Körü Körüne İnanç,* 145.
[176] a.g.e.
[177] I. L. Mintz, *The Anniversary Reaction: A Response to the Unconscious Sense of Time*, s. 731. akt.: a.g.e.
[178] Volkan, *Körü Körüne İnanç,* 146.

bir biriciklik olduğunun altının çizilmesine de olanak sağlar. Kayıp ve kutsal arasındaki bağ mazlum öznenin benliğini korumaya almış gibidir.

Bu örselenmeye yıldönümlerinde yapılan libidinal yatırım ile ego narsistik alanına yeniden kavuşmakta ve kısa vadede kayba olan bağlılığını yeniden imlemektedir. Aynı zamanda özellikle yıldönümlerinde seçilmiş olan politik anlama sahip günler ise ritüel açısından anlam taşısa da bunun asıl önemli noktası sahip olduğu siyasal imkânın içinde yer almaktadır. Siyasal imkânın gerçekliği yitiklik veya yokluk üzerinden yeniden tanımlanır. Kerbela ritüellerinde olduğu gibi mağlubiyet ve mazlum olma duygusu canlanır. Mağlubiyet üzerinden günün denklemleri yeniden tanımlanabilir ve bu durum politik bir mevzilenme fırsatı sunabilir. Yıldönümü tepkiselliği birçok açıdan kullanışlı gerçeklerle örtüşmektedir. Bu durumun bilinçdışındaki yansımasında topluluğun egosunun boşalmış ve yerine yitik nesnenin egosunun dolmuş olduğu gerçeğini kavrayabilmek ise melankolik vaka analizinin siyasal imkanla arasındaki mesafenin kapatılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Diğer taraftan kaybın muhtevasının yüceleştirilerek olduğu gerçeklik konumundan koparılması ve melankolik öznenin kayba dair saplantılı bir bağ duyarak ve onu bilinçdışında daha ulaşılmaz bir noktaya koyarak ona ulaşmasının önüne geçmesi sabit bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Öznenin içerisindeki bu boş ve çelişkili alanlar onun nesne ile arasındaki ambivalansını pekiştirebilmektedir.

Lacan öznenin boşluklarla dolu olduğunu ve bu boşlukta konumlandırılan dürtünün statüsünün de objet a olduğunu söylemektedir.[179] Objet a arzunun kayıp nesnesi ise özne de Gerçek ile bağını koparmış durumdadır denilebilir. [180] Kerbela anmalarında ortaya konan durum biricikliği ile özne ve nesne arasına simgesel düzende bir çizgi çeker. İmgeselden simgesele geçişte yitim yeniden ele alınırken melankoli durumunda nesnenin gerçekliği bozulmaksızın öznenin karşısında durmaktadır.[181] Bu gerçeklik kolektif imgelerle bilinç düzeyinde varlığını sürdürürken bilinçdışında arzulanan ve ulaşamayan objet petit a'ya denk düşmektedir. Lacan'ın sözünü ettiği Gerçek, melankolik özne için karmaşık ve ürkütücü bir ağ bütünüdür. Melankolik özne Gerçek olanla karşılaşmaktan ve acıdan kaçınırak Lacan'ın

[179] a.g.e., s. 194.
[180] Özkan, Baltacı, a.g.ç., s. 329.
[181] Russell Grigg, a.g.ç.

tanımladığı düşlem yolunu seçer. Bu bir tür kaçıştır.[182] Objet a ile özdeşleşen melankolik özne düşlem ile arzusunun destekleyicisini edinir. Arzunun destekçisi nesne olmadığı gibi nesne hiçbir zaman gerçek yüzünü de göstermez.[183] Bu nesnenin karanlık olduğu yolda özne düşlem ile arzusunu ayakta tutma gücüne de ulaşır.

Melankolik öznenin objet petit a ile olan ilişkisi yeni bir örüntü kurmaktan biçare değildir. Kerbela anmalarının oluşturulması ve periyodikleştirilmesi bir tür bilinçdışı isyanıdır. Yukarıdaki çıkarımlardan hareketle; kitlesel bir kamusal hezeyana sahip olan Anadolu Alevilerinin dışsal, normatif araçlarla şekillenen ve bilinçdışını yeniden organize etmesini sağlayan Kerbela imgelemi, simgesel aşamada arzunun yitirdiği kayıp bir nesneye dönüşmüştür. Bu nesne artık bulunamazlığı, erişilmezliği ama hayal edilebilirliği ile yitimle açığa çıkan libidonun tüm enerjisini akıttığı yeni bir alan yaratır. Özne nasıl ki kendinde boşluk bırakmaz ise melankolik öznenin de arzusu, nesnesine düşlem ile bağlanarak yeniden bir örüntü yakalamaktadır. Bu örüntü özneye aşkın değildir. Kolektif belleğe uzun sürelerce dahil olmuş ve ne olduğu tespit edilemese dahi arzulanabilirliği sürdürülmüştür. Yas nesnenin bizzat kendi kuruluşunu içeriyorsa kaybın eksikliği de arzunun yeniden inşasını içeriyor olabilir.

4.3 Cezalandırılan Bedenin Performans Pratikleri: Jouissance ve Kerbela

Bir önceki bölümde aktarmış olduğumuz arzu ve objet petit a'nın topluluk kimliğine anlamını veren ve böylece onu cezalandırılmayı hak eden melankolik özneye dönüştüren eylemliliklerin en görünür şekli bu performans pratiklerinde yatmaktadır. Öznenin tepkiselliği nesneyle arasında oluşan derin uçurumu kapatmamakta veya genişletmemektedir. Nesne hali hazırda yitmiş ve eksik olduğu, ortada yalnızca arzu ve onun yansımaları kaldığı için verilen tepki yalnızca kaygılı bir duruma işaret ediyor olabilir. Kaygı ve anksiyete, melankolik öznenin eksikliğin eksikliğinin[184] (lack of lack) fark edildiği anda başlar. Bunun fark edilmesiyle ego mekanizması da çalışır duruma gelir ve özneyi uyararak buradaki bağı koparmasını engeller. Gerçek'le özne arasına bariyer kuran kaygı düşlem yardımıyla Gerçek'ten kaçmaktadır.[185]

[182] Bruce Fink, *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
[183] Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, Çev. Nilüfer Erdem, (Metis Yayınları: İstanbul, 2013), s. 195.
[184] Özkan, Baltacı, a.g.ç., 329.
[185] Bruce Fink, a.g.e.

Öznenin kayıpla yahut kaybettiğine ikna olduğu şey ile arasında gerçekleşen özdeşleşme özgül bir jouissance deneyimi olarak ele alınabilir.[186] Lacanyen bakış açısında melankolik özne kayıpla karşı karşıya kalmış, libidosunun tutunacağı yeni bir inşa nesnesi bulamamış ve a nesnesi ile ne yapacağını bilemez bir durumda kendisini bulmuştur. Burada hem eksikliği hissedilen ama ne olduğunun bilincinde olunamayan nesneye karşı kopma eylemine duyulan direnç hem de nesneye bağlılık göze çarpmaktadır. Bu çelişik ve ikircilikli durum haz ilkesinin sınırlarını çizdiği alan içerisinde acı verici bir deneyimi yaratmaktadır. Jouissance'nin görünür olabileceği alan da burasıdır.

İşte düşlemin veya fantazmanın var olan ile olmayan arasında yarattığı kırılım kayba dair bağı yeniden sistematize eder. Kayıp artık geçmişte olsa bile melankolik özne için geçmiş, şimdiki zamanda yeniden inşa edilme özelliği taşımaktadır. Jan Asmann, Maurice Halbwachs'ın geçmişin oluşma teorisinin sürdürülmesi gerektiğini aktarır.[187] Ona göre geçmiş, her zaman özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenir.

Muharrem Cemi'nde gerçekleşen durum geçmişin yeniden canlandırılmasına önemli bir örnek oluşturur. Cem'in bir noktasında katılımcılar ayağa kalkıp el ele tutuşarak[188] ağıtlara eşlik ederken ağlama pratikleri de görülür.[189]

[186] Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Routledge, 2006. akt.: Aylin Özkan, Sinem Baltacı, a.g.ç., s. 327.
[187] Asmann, 98.
[188] El ele tutuşma örneği şuradan görülebilir: https://youtu.be/ZNuUeJHFCmQ Son erişim tarihi: 10.01.2021
[189] Muharrem Cemi'nin Erzincan'da kayda alınan bir örneğinde kolektif olarak hep bir ağızdan ağlama, İmam Hüseyin, Ya Hüseyin veya Şah Hüseyin adıyla Kerbela'ya gönderme yapmaları, ritüelin bazı yerlerinde bağırarak kitlesel olarak hıçkırıklar içerisinde ağlama görülür. Bu örnek melankolik öznenin geçmişi kontrol altına alamayışı, kayıp karşısında çaresiz kalması ve yitimin imgelerinin hücumunda savunmasız kalmasıyla şimdiki zamanda takılıp kalmasına fiziki bir örnek sunar. Kayda göz atmak için bakınız: https://youtu.be/HWLkVmFKcjQ Son erişim tarihi: 10.01.2021



Resim 2: El ele tutuşma pratiğine örnek, Muharrem Cemi, İstanbul.



Resim 3: Ağlama ve yakınma pratiğine örnek, Muharrem Cemi, Erzincan.

Bu görüntü bir cenaze törenini andırır. Buradaki fark normal cenaze törenlerindeki ölünün yakınlarının daha önde olması ve üzüntülerinin cenazeye katılım gösteren diğerlerine nazaran doğal olarak çok daha belirgin olmasıyla oldukça nettir. Fakat buradaki görüntü topluluk üyelerinin ölüye eşit derecede yakın olduklarını gösterir. Yan yana gelip deyişe eşlik edilirken ortadaki alan sanki bir ölü yatıyormuşçasına Kerbela Meydanı'nı andırır. Kerbela Meydanı'nda ölüler sanki o andaymışçasına ağıtlar yakılır. Yasın başarısı, kaybın simgesel düzende nesnenin varlığının olduğu alanı bilinçdışında kaybı imleyen bir alana taşımasıyla gerçekleşir. Yasın başarısız olmasının nedeni ise nesnenin varlığının kaybı imleyen simgesel alana taşınmamasıyla ortaya çıkar.

Yitimle bağların koparılmasının askıya alınmasıyla beraber Freud'un sözünü ettiği melankolik öznenin kendine zarar verme ihtimali ile birlikte (Şii gruplarındaki gibi fiziksel bir yaralamayla değil) ruhsal alanın bölgesi işgal edilerek daha içkin bir alana şiddet dahil olur. Kederin ve geçmişteki trajedinin şiddeti daha soyut bir alanda ama kanatmadan varlığını

sürdürmektedir. Yara hala açıktır ama görünürdeki acı yaranın[190] da alanının dışına taşmıştır. Bu noktadan itibaren gerçek bir yas çalışmasına geçme durumunun mümkünlüğü de artık olumsuzlanmıştır. Çünkü egonun kendisi "Hüseyin" imgesi ile özdeşleşmiştir. Bir bakıma İmam Hüseyin imgesi Alevi kolektif bilinçdışının transfer edilmiş egosudur. Bu, Freud'un "nesnenin gölgesinin egonun üzerine düşmesi" diye tabir ettiği durumun görünür bir örneğidir. Yas sürecinde de nesne ve ego ayrımı gerçekleşir. Bu gerçekleşmediği takdirde ego nesnenin gölgesini sürekli olarak taşır ve nesneyle özdeşleşir. Kaybın muhtevasının kaybolması özdeşlemenin sonunu getirmediği gibi transfer ego benlikte varlığını sürdürür ve böylece kaybın ne olduğu da silikleşir, unutulur. Transfer ego, özneyi işgal ederek boşluk bırakmaz ve özne melankolikleşir.

Kerbela Cem'lerindeki kitlesel feryadın melankolik bir dışavurum gerçeği olduğunu, bunun kolektif bir depresyon durumundan ayrıştığını da depresyon ve yastakinden farklı şekilde dildeki gerçekleşme sürecinden görebiliriz. Depresyon, yas suskunlukla hemhal olmuş olsa da melankolik birey konuşmaya meyillidir.[191] Freud'un öz saygıda yitim olarak özelliklerinden birisini belirttiği melankoli durumu yastan farklı olarak açıkça anlatmaktan yanadır. Doğrudan dilde gerçekleşen konuşma eylemi bu yitimi konuşarak kendisine de yöneltir. Özsaygı yitimi transfer edilen egonun acısını yaşamaya, bulanık aşk-nefret ilişkisi içinde kaybolmayı da içermektedir. Kolektif özne sessiz kalmamayı tercih ettiği için ritüellerde kendine bir yer ayırmış gibidir. Burada tüm hezeyanlar gözle görülür bir hal alarak müzik eşliğinde kolektif bir ölü gömme ayinine dönüşür ama asli problemin bir ölü olmadığı da açıktır. Dolayısıyla kaybın simülasyonu kolektif bir konuşkanlıkla da pekiştirilir.

Melankolinin belirgin özelliklerinden birisi konuşkan olma durumudur. Melankolik öznenin kendini suçlayıcılığı sözcüklerle pekiştirilerek dışa vurulur. Buradaki kolektif konuşkanlık olarak ifade edeceğimiz durum, bir grubun ritüelleri süresince kitlesel yakarışlarını ve kayıpla olan meczolma halini dilde kurdukları bir söylem ağı ile örgütlemeleridir. Cem boyunca süregelen tüm performans İmam Hüseyin imgesi ve bu çeperin etrafında serpilen gösterenler grup üyelerinin kendi egolarında canlanmaktadır. Lacan'ın nesnenin inşasının nesnenin kaybı ile başladığı vurgusunu göz önüne aldığımızda, İmam

[190]"Melankoli kompleksi açık bir yara gibidir ve tamamen güçsüz düşene kadar egoyu boşaltır". Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*, s. 253 Akt: Serhat Celil Birdal, *Her Yer Kerbela, Her Gün Aşura!: Bir Kamusal Yasin Siyasal Potansiyeli Üzerine*, Birikim Dergisi, Sayı 285. s. 76.
[191] Darian Leader, 37.

Hüseyin imgesinin içinin boşaldığını ve egonun kendisinin bu imgenin varlık alanını işgal ettiğini görürüz. Ego boşaldığı oranda İmam Hüseyin buraya kanalize olabilmekteyken aynı ölçüde kayıp nesne yeniden inşa edilebilmektedir. Kayıpla mücadele etme örneği gibi görülen Cem örneği, bu deneyime ritim, biçim ve düzen vermeyi amaçlıyor gibi görünmektedir.[192]

Kaybın grup antropolojisinde bir tür harç görevi gördüğünden söz etmiştik. Tam da burayla ilintili olarak nesne ve özne arasındaki karmaşık ilişki toplumsal bir düzenlilik halini almıştır. Grup bilinci kaybı egonun bir tür beslenme aracı olarak kullanırken, kimliğin de kökenini imlemektedir. Periyodik bir araya gelen topluluk kayıpla yeniden meczolarak/iç içe geçerek bir kimlik yolculuğuna çıkar. Bir meditasyonu andıran bu süreçte imgelerle özdeşleştiği görülen grup dile ritmik olarak yerleşmiş olan sözcükler ve notalarla kaybı da özgül bir düzleme oturtmayı başarır. Buradan itibaren yasın başarısızlığı, kaybın ve kaybedenin başarısına dönüşür. Kaybolmuş nesneyi kaybetmek topluluğun asıl başarısızlığı olacaktır. Kaybı kaybediyor olmak bir anlamda kimliği de yitiriyor olmak demektir. Kimliği yitirmemenin yollarından birisi de bu ritüellerde ete kemiğe bürünerek kaybın kaybedilmiş olmasının üstünün örtülmesidir. Kayıp hala özne ile birlikteymiş ve ölü hala gömülmeyi bekliyormuşçasına geçmiş zaman içerisinde sıkışma durumu bunun göstergelerinden birisidir.

Bu ritüel süreçleri kayba daha fazla bağlılığın önünü açan ve hem travmatik hem de oldukça gergin hatlara sahip bir geçmişi tekrarlayarak yeniden bilinç sürecinde aktifleştiren örgütlü bir yapı olarak görülebilir. Bu süreçler, yalnızca geçmişi canlandırıp patolojik bir şekilde kayıpla şizofrenik bir ilişki kuruyormuş gibi görülemeyeceği gibi tam aksine şimdiyi de dizayn etme yeteneği taşıyan kodlar barındırır. Bir bakıma geçmişin husumeti denebilecek olaylar bugün içinde topluluğun yakın geçmiş ve uzak geçmiş arasındaki ilişki ağlarını kurmasını zorlaştırır. Bu her ne kadar konu bağlamında olmasa da melankolik öznenin ilişkilerini düzenlemede iradi bir güce sahip olduğunu göstermektedir. Bunu şöyle açabiliriz: İmam Hüseyin'i ve takipçilerini yok eden süreçte emri veren olarak düşünülen ve icraatlarıyla kötülükle özdeşleşmiş olan Halife Yezid özelinde günümüzün kötüleri de bu kişi üzerinden tanımlanmaktadır. Diğer tarafta ritüellerde kötüden doğrudan bahsedilmez. Yukarıda da değindiğimiz üzere sadece andaki acılar üzerinden tasvirler yapılır. Buradan da dolaylı olarak kötü olan imlenir. Sanki kötünün adı ritüellerde çok fazla yer bulmayarak kutsalın alanı kutsal

[192] Serhat Celâl Birdal, "'Her yer kerbela, her gün aşura!': Bir kamusal yasın siyasal potansiyeli üzerine", Birikim Dergisi, sayı 285, s. 76-77, Ocak, 2013.

sayılmayanla rahatsız edilmek istenmiyor gibidir ama grubun tüm üyeleri kötünün ve ağıt yakılan puslu geçmişin sorumlusunun kim olduğunu bilirler. Dolayısıyla geçmişte bu kötülüğe yol açan kişi dolambaçlı bir şekilde bakıldığında kolektif nesnenin sorumlusudur. Kötülük onun takipçileriyle özdeşleşir ve kötü gerçeklikler aynı tarihsel bağlamda onun takipçileridir. Kısacası ritüel bir düzenleme biçimidir. Geçmişi yeniden canlandıran ve bugünü de dizayn eden yetkinlikler bütünüdür. Bu ritüelin nedeni değil sonucudur. Ritüelin bir diğer önemli gösteren olmasının nedeni Freud'un patoloji olarak adlandırdığı konunun gözle görülür bir şekilde ete kemiğe bürünmesidir. Melankoliklerdeki şiddet eğilimi kolektif melankolik öznede de görünürleşir. Şii grupları özelinde de yapılan çalışmalar aynı yas-melankoli ayrımını biraz daha keskinleştirir.[193] Anadolu Alevilerinde ise bu durum olabilecek en minimal haline bürünmüştür. Küçülen, çekingenleşen ve huzursuzluk ile teskin arasında bir yere denk düşen hareketler kişilerin bedenleri ile duygu durumları arasındaki çelişik gerçekliği yansıtır.

Burada aktarmak istediğimiz şey cem törenlerinde sergilenen düzenli, bir diğeri ile uyum sağlayan figürler değil tam aksine sergilenen bir performansa ait olmayan, herhangi bir düzene ulaşmamış ve kişilerin tasarrufunda olan ama buna rağmen grupça benzerlikler gösteren performansın tümünü kastediyoruz. Burada farkında olunmadan sergilenen tüm performansın bir cezalandırma pratiği de barındırdığı açıktır. Ağlama, yakınma, söylenme, bağırma gibi anlık reaksiyonlar ile kendisinden geçen bireyler müziğin ritmiyle birlikte göğüslerini veya dizlerini de döverler. Şiddet pratiği, ritüelin ritmini yaratan bir enstrümana dönüşmüştür. Bununla birlikte bedende acı bir his yaratan vurma eylemi aynı zamanda ilksel bir göndermedir.

İnsanın ilksel yaralanabilirliği çocukluğundaki savunmasız anından başlamaktadır. Anne ve babaya olan koşulsuz bağlanma zorunluluğu onun benliğinin onlarla bizleşmesine tekabül etmektedir ve böylece ben'in de sınırlarını eriten bir noktada varlığımız konumlanmaktadır.[194] Kendiliğimiz üzerindeki denetimin sınırlarını fark ettiğimizde benliğimizin ancak diğerleriyle gireceği etkileşimle birlikte varlığını devam ettirebileceğini anlayabiliriz. Bunun üzerinde yaratılan biz seçeneği birleştirici olmakla birlikte nicel bir siyasal potansiyel de taşır. Yasın siyasal mümkünatı özgül cemaatlerin oluşmasındaki önemli etkenlerdir.[195] Keder ve şiddet süreçlerinde açığa çıkan ortak acının (hem bir duygu durumu olarak acı hem de bedensel olarak acı) kendilik üzerindeki olumlayıcı etkisi ontolojik bir zemin

[193] a.g.ç.
[194] Judith Butler, Kırılgan Hayat, 39
[195] a.g.e., 38

üzerinde yeniden birleşmeyi mümkün kılmaktadır. Sadece duyumsal olarak keşfedilebilen şeyler, birlikteliğin zeminindeki uğultular olmakla birlikte aynı acının taşındığının ve ötekiyle olan birleşmenin de kanıtı olmaktadır. Butler'ın da dediği gibi: "Birbirimiz tarafından çözülürüz. Ve eğer çözülemiyorsak bir şeyler eksik demektir."[196]

Melankolik öznenin şedit eylemleri yaralanabilirliğe yaptığı vurguyla kayıpla arasındaki ontolojik bağı vurgular ve pekiştirir. Nesne ile arasındaki ilişkinin onu hatırlamazsa sanki kopmaya meyilliymiş gibi görünen bağı daha ilksel düzlemde kurulmuştur aslında. Yaralanabilirlik üzerinde yükselen bu bağa referans veren şedit pratikler dönüşmüş ve ritüel içerisinde de uygulanması zorunluluk teşkil etmeyen eylemlerdir. Cem ritüellerinin yazılı bir kutsal yapılacaklar listesi olmadığı gibi bedene zarar verme gibi bir amacı da yoktur. Her ne kadar böyle olsa da grup üyeleri gerek ağlayarak gerekse de dizlerini döverek bu ilkselliğe gönderimi kendi irade sınırları içerisinde yaparlar.

Şiddet boyut değiştirse de varlığını sürdürmektedir. Dini pratiklerde bedenin kamusallığı üzerinden yasın da siyasal mümkünlüğü daha belirgin hale gelebilir. Beden bulunduğu ortak yas mekânında sadece kişiye değil aynı zamanda kamusal olana da ait hale gelmektedir. Bedenin öteki ile olan ilişkisi üzerinden imlediği yaralanabilirliği toplumsal bir fenomene dönüşmüştür. Hiç kimse şiddeti tasvip etmez ama şiddet yine de vardır. Öteki ile girilen ilişki sürecinde yaralanabilen bir varlık olduğu açığa çıkabilen beden, kendi iradesiyle pratikteki tavırlarını belirliyor gibi görünse de öteki üzerinden bu tavırlar üretmektedir. Öteki ve ben arasındaki çizgide var edilen yaralanabilirlik bedenin kamusal kederinin de açıkça göstergesidir. Topluluk üyeleri bedenlerinin özerkliğini bir bakıma esastan bozarak toplumsal olarak vücut bulabildikleri ortak mekânda var olurlar.[197] Böylece bedenin tikel var oluşu toplumsallaşarak kederin yeniden üretimiyle beraber kendisini ve kimliğini yeniden ve olması gerektiği gibi kodlamaktadır.

Yukarıdaki çıkarımlardan hareketle bedensel pratiklere bütüncül bir bakış açısı kazandırabilmek için bellek ve ritüeli tek bir potada eriterek bakmamız gerekmektedir. Alevilerin yazılı kaynakları oldukça sınırlı olduğu için aktarımlar sözlü bellek ve bedensel pratiklerle gerçekleşmektedir. "Kolektif belleğin yapı taşları menkıbevi anlatı formlarıdır.

[196] a.g.e., 39.
[197] a.g.e., 41.

Ritüelin yapı taşları ise söz, fiil ve mimiklerin standartlaşmış kombinasyonundan oluşan 'hal ve eylem birimleri'dir. Dolayısıyla ritüelle yaşanan halin bilgisi saklanır ve ritüel aracılığıyla o bilgi nesilden nesile aktarılır."[198] Ritüelin içerisine saklanmış olan kutsal bilgi sözcüklerle yaşayan ve aktarılan hakikatlere dönüşürler. Kerbela Cemi'ni özel kılan durumlardan birisi de kutsallığın yitimini imleyen şeydir. Peygamberin torunlarını öldürebilmek bir bakıma peygamberin kendisini öldürmektir. Burada yaşanan halin bilgisi denilen şey ölümün ve ölümün nesnelerinin içinde yaşayan şeydir. Bu adalet arayışı olarak da anlaşılabilmekteyken masumiyetin yitişine tutulan yas olarak da algılanabilir ama aktarılanın ne olduğuna bakıldığında yitimi imleyen performatif bir eylemlilik süreci görülür.

Ritüel aracılığıyla sergilenen bilginin aktarımına ek olarak aktarılan şey bir yandan da arzunun kendisidir. Kayba dair duyulan bir tür reflektif nostalji[199] dürtüsü nesiller boyu aktarılmış olmaktadır. Yitimin imgesine doğru çıkılan yolculuğun konumu kaybın başladığı yer gibi görünse de bir kimliklenme problematiğine de işaret etmektedir. Kayba dair duyulan arzu artık kimliğin ayrılmaz bir bilinçdışı parçasıdır.

5. ALEVİ ACEDIA'SI

Acedia ve akedia arasındaki kavrama dair açıklayıcı bir parantez açarak ilerlemek faydalı olacaktır: "Latince acedia kavramı Eski Yunanca, kayıtsızlık, duyarsızlık, özensizlik, önemsemezlik anlamlarını taşıyan akēdia'dan (άκηδία) gelmektedir. Kavramın Latinceye uyarlanmış hali olan acedia da orijinali gibi, olumsuz bir anlama sahiptir. Akēdia, Eski Yunanca kēdos (endişe) kelimesinin olumsuzlanmış, a-kédia, halidir."[200] Biz de acedia kavramı ile çalışmaya devam edeceğiz.[201] Orta Çağ'da tanrıya başkaldırı ile eş görülen ve yedi ölümcül günahtan birisi sayılan acedia, tembellik olarak yorumlandığı gibi tanrıya ibadet etmekten uzak kederli mizaçları tanımlamak için kullanılmıştır.[202] Tembellik ve melankoli arasındaki ilişki Orta Çağ toplum dizaynında önemli bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra bu ilişki, tanrı-toplum

[198] Geleneksel Alevilik, 260.
[199] Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis, 2008), 76-97.
[200] Haydar Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli Ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2014, s.76
[201] Referans vereceğimiz çalışmaların yazarlarının kavramları kullandığı şekline sadık kalınarak acedia olarak bu alıntılar bozulmadan korunmuştur.
[202] Serol Teber, Melankoli, 145-146.

ilişkisini de düzenleyici bir role sahiptir. Orta Çağ Hıristiyan ilahiyatının melankoliyi adlandırmadaki en önemli karakterlerinden birisi olan 13. yüzyıl Fransiskan Kardinal'ı Bonevantura, melankoliyi tanrıyı yok saymak ve şeytanı sevindirmek olarak tanımlarken aynı zamanda kuşkulu ve inançsız insanlarda acedia'nın kaçınılmaz olduğunu söylemiştir.[203] Antikitede de olağan dışı insanlara atfedilen acedia yerini Orta Çağ'da uyuşuk insan imgesine bırakmıştır. Orta Çağ düşün dünyasını yoğun biçimde meşgul eden acedia anlayışı, Aydınlanma çağı ile birlikte sessizliğe gömülmüştür. Tanımların biçimsel ve içsel bağlamlarında değişiklikler yaşanarak 1800li yılların ortasında yeniden melankoli anımsanmaya başlanmıştır.[204] Bu dönemde ortaya çıkan yeni melankolik kişilik, Baudelaire'in eserlerinde kendisini yeni bir aylak modeline bırakmıştır. Orta Çağ'da cezalandırma pratikleriyle oldukça haşır neşir olan melankolik karakter modern dönem itibarıyla toplumsallaşmayan yapısı nedeniyle Orta Çağ'dan daha karanlık bir buhrana sürüklenmiştir. Büyük kent pazarlarında metalaşan insan yargılanmaktan dahi azade oluşuyla hiçleşmiştir.[205]

Orta Çağ'daki hegemonya için melankolinin yegâne tehlikesi kolektifleşen yapısıdır. Hücrelere bölünen modern bireyin yalnızlığı dahi metadır. Bu nedenle artık yargılanmasına gerek kalmamıştır. Alevi acedia'sının iktidar için tehlikesi de burada yatmaktadır. Siyasallaşma imkânı bulması halinde acedia dediğimiz melankolik kolektif ruh hali kaderi bir yazgı olarak kabul etmenin ötesine geçerek yazgıya duyduğu keder nedeniyle tanrının düzenini de eleştirme fırsatını yakalamaktadır. Orta Çağ teolojisinin acedia'yı tanrıya itaatsizlik olarak görmesinin nedenlerinden birisi de budur. Keder, kayba yöneltilirken sınırsız kudret sahibi tanrı tarafından yazılmış kadere ve dolayısıyla tanrının kendisine yöneltilmektedir.

Dolayısıyla 21. yüzyıl Aleviliğinin yas çalışmasının potansiyel itaatsizlik nedeniyle taşıdığı siyasallık imkanı kitle yayın araçlarında kolektif ritüelleri hedef haline getirmektedir. Bu durum bir bakıma bugünün hakim güç anlayışının Orta Çağ yönetici sınıfıyla taşıdığı ortak bir yönetim anlayışına da işaret etme gücü taşımaktadır. Acedia'nın Hristiyan teolojisi içerisinde yedi ölümcül günahtan birisi sayılması ve Hıristiyanlığa yönelik şeytani bir saldırı[206] olarak görülmesi, melankolik Alevi öznenin karşılaştığı otokratik tehditle benzerlik taşır. Öyle ki Alevi ritüellerinin ortak alanı olan Cemevlerinin iktidar tarafından ibadethane olarak kabul

[203] a.g.e., 152-153.
[204] a.g.e., 155.
[205] a.g.e., 156. Bkz: Walter Benjamin, Pasajlar.
[206] Haydar Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli Ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", s. 187.

görmemesi benzer bir siyasal imkânın ortadan kaldırılmasına yönelik hamleler olarak okunabilir. Devlet mekanizması tarafından tam anlamıyla kontrol edilemeyen ve dizayn edilmekten uzak Cemevleri hegemonya için Orta Çağ'daki benzeri bir tehdidin yansımasıdır. Acedia yönetim güçleri için kontrol dışı bir alanı ifade ediyor ise burada taşınan kolektif gücün ve yasın taşıdığı siyasal imkân önemli bir rol oynamaktadır denilebilir. Žižek'in geç kapitalizm evresi için yapmış olduğu acedia tanımı acedia'nın sınırlarını ve siyasi imkanını görmemize olanak sağlamaktadır.

Žižek acedia'yı Agamben'den hareketle şöyle tanımlar: "Elde edememenin doğurduğu ümitsizlik anlamında Acedia."[207] Žižek bu tanımın ardından acedia'yı geç kapitalizm çağına uyarlayarak şöyle der: "Günümüzde geç kapitalizmin sürekli işkolik mecburiyet talep eden çılgın toplumsal dinamiği içinde depresyon, acedia'nın yeni biçimidir."[208] Modern acedia'yı depresyonla eşleştiren Žižek, bu durumu kapitalizmin kar hırsı üzerinden okumaktadır. Acedia'nın orta çağdan bu yana birçok anlam kazandığını Žižek'in açıklamalarında görmek mümkün olmaktadır. Artık çöllere düşerek iç hesaplaşmalar yaşayan keşişler yoktur. Herkes kendi acedia'sını içerisinde bulunduğu somut durumda adını koymadan yaşamaktadır. Bu Hamlet'teki çöl göndermesiyle neredeyse birebir bir uyum sağlamaktadır. Kendiliğin çölü insanın kaçışının olmadığı bir hakikatin kapısına dönüşmekte ve oraya gidildiğinde ceza kaçınılmaz olmaktadır.

Acedia ve melankoli ilişkisini Agamben "Kayıp Nesne" isimli yazısında açıklamaya çalışmıştır. Onun yaklaşımına göre acedia bir yoksunluktan uzaklaşma eğilimi taşımaz. Ona göre söz konusu olan şey nesnenin kaybından çaresizce korunmak ve nesneye erişimi zorlaştıran şiddetli arzudan kaçınmaktır.[209] Buradaki yaklaşımından hareket ederek Agamben acedia ve melankoliyi ortak bir paydada buluşturarak şunu der: "(...) melankolik libidonun uzaklaşımının tek amacı bunlardan hiçbirinin gerçekte mümkün olmadığı bir durumda kendine mal edişi geçerli kılmaktır."[210] Her iki durumda da nesnenin belirsizliği söz konusudur. Birinde nesnenin veya nesnesizliğin yarattığı libidinal şiddetten umutsuzca uzaklaşma amacı varken diğerinde nesnesizliğin şiddetini belirsiz bir şekilde sahiplenme durumu görülür. Her iki durumda da nesnenin varlığını reddetme veya yokluğunu kendine mal etme durumundan

[207] Slavoj Žižek, Mutlak Geritepme, 88.
[208] a.g.e., 90.
[209] Giorgio Agamben, "Kayıp Nesne", Cogito Yaz, sayı 51, 2007, 259.
[210] a.g.e.

kaynaklı görünür olan melankolinin sonuçları baş göstermektedir. Keşiş sembolüyle özdeşleşen Acedia, zaman içerisinde bu imgeyle bağlarını koparmadan yeni bir anlam evresine de kapı aralamıştır. Bu evre aynı zamanda yukarıda Žižek ve Agamben'in yaptığı yorumları yaratan evredir. Bundan dolayı Acedia'ya bakış açımızı yaratırken bu yorum çeşitliliğini göz önünde bulundurmamız oldukça önemli. Biz burada hem Žižek'in hem de Agamben'in yorumlarından hareketle Alevi acedia'sını ele alacağız.

Žižek'in yorumuna bağdaştırıcı bir bakış açısıyla yaklaştığımızda Alevi sözlü tarihinin kırılma anlarından bugüne kalan ümitsizliğin sürekliliğine tanık olabilmekteyiz. Acedia'yı azmin zıddı olarak yorumlayan Zizek, onu ümitsiz teslimiyet olarak ele alarak öznenin nesneye ulaşmak için çaba sarf etmekten uzak ama arzuyla nesnesi arasındaki mesafeyi kabullenecek kadar da teslim olmuş olarak tanımlamaktadır.[211] Arzu ve nesne arasındaki mesafeyi kabullenen özne bu kabulden kendisine hareket alanı yaratarak ketlenmektedir. Böylece kaybı aşmak, libidoya yeni bağlılıklar sunmak yerine bu mesafede debelenen özne, Agamben'in belirttiği üzere yoksunluktan kaçınmaz; tam aksine bu aradaki mesafede ötekiyle olan ilişkisini kamçılayarak egosuna yeni tahrip alanları açar. Bu mesafe yitik nesneyi yeniden kurmak üzere öznenin ihtiyacı olan zamanı ve imgeleri yeniden canlandırmak için yardımcı bir rol görevi üstlenmektedir.

Lacan'ın objet petit a'sının imkânsızlığının kıyısında duran Žižek'in acedia tanımı kente göç etmiş ve modern tarihin içerisine hapsolmuş bir topluluğun kolektif bunalımını anlamamıza yardımcı olabilir. İlk girişte Hamlet'ten yapmış olduğumuz alıntıdaki çölün bizim savımızdaki Kerbela olduğunu varsayarak hareket edersek Alevi gruplarının bugün de kendi çölleri olarak yorumlayabileceğimiz Kerbela'da hala neden kendilerine acı çektirdiklerini anlayabiliriz. Burası kaybın alanıdır. Yitimin şiddeti ve süreklileştirilmesi, öznenin egosunun alanını işgal ederek buraya nesnenin egosunu transfer etmektedir. Lacan'ın nesnenin kuruluşunun kayıp sürecinde başladığı savından hareketle ego sonlanmaz bir inşa sürecine girmiş gibidir. Artık yeni bir nesneye bağlanmak imkansızlaştığı için yas aşılacak bir durum olmaktan çıkmıştır.[212] Kayıpla yaşanan özdeşleşme cezalandırma pratiğini de doğal olarak beraberinde getirmektedir. Kerbela'da yaşanan acı öznenin benliğinde var olarak nesnenin konumuna ikame olarak getirilen egoya yöneltilerek bir tahrip imkanının da önünü açmaktadır.

[211] Žižek, Mutlak Geritepme, 89.
[212] Tammy Clewell, "Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss", Journal Of American Psychoanalytical Association, 2004, 52:1, 61.

Bu da Freud'un vakanın kendisine zarar verebilme ihtimaline benzeyerek sadist bir tatminin varlığını hissettirmektedir. Melankolik öznenin tekinsiz ve şiddete meyilli olmasının önünü açan da bu belirsiz durumdur.[213]

5.1 Sözlü Tarihte Ölüm Saplantısı: Deyiş ve İkonografi Örnekleri

"*Kaos ve yıkımdan bir şey yaratılmıştır.*"[214]

Melankolik öznenin konuşkan olma durumunun dışavurumu kolektif gösteride daha net bir şekilde görülebilir. Melankolik öznenin ifade etme arzusu kayıp nesne ile arasındaki imkansızlığın bir tür dışavurumudur. Bu hissin dışarı aktarılması melankoli durumunda kaçınılmazdır. Freud bu durumu kelime sistemleri ve şeylerin temsilleri olarak isimlendirmişti.[215] Freud'un şeylerin temsilleri olarak tanımladığı olgu melankoli durumundaki Anadolu Alevileri için ifade etme problematiğinde kendisini sözlü anlatı örneklerinde gösterir. Leader, melankoliklerin belirli bir görevi yerine getirmeye kendilerini layık görmediği için kendilerini yermeye devam ettiğini belirtirken, bu görevin kayıp nesne ile özne ilişkisi noktasında konuşma yetisiyle bağıntısı olduğunu söyler. Bunu da kelimelerin imlemiş olduğu şeyleri ifade etmesindeki imkansızlığına oturtur.[216]

Çelişki kendisini bir kez daha ifade metotlarında gösterir. Melankolik özne hem ifade problemi yaşıyor hem de konuşmaya istekli gibi görünüyordur. Daha kolektif bir anlamda konuşamamazlık daha sistematik bir yapı içerisinde kendisini mitolojik kodlarla örterken anlaşılma talebi taşıyor gibi görünmektedir. Bunu yaparken cemaat üyesi olmayan bir kişinin bu dil sistematiğini anlaması pek olası görünmemektedir. Sırra vakıf olma ile örülen dil yapısı dışarıdan bir yabancının dahil olamayacağı şekilde örgülenmiştir. Kaldı ki Leader'in de ifade ettiği gibi melankoliklerin kederi dil ile dilin imlediği şey arasındaki açılan mesafe nedeniyle ortaya çıkar.[217] Anlaşılamama durumu sosyo kültürel olarak örgütlü bir yapının temel kimlik kodlarından birisi haline gelmiştir.

---

[213] Serhat Celal Birdal, a.g.ç., 73.
[214] Hanna Segal, "A Pschoanalytic Approach to Aesthetics", (1952), The Work of Hanna Segal (Londra: Free assocation Books, 1986), 185-205.
[215] Darian Leader, 176.
[216] a.g.e., 177-178.
[217] a.g.e.

Alevi sözlü tarihi uzamsal olmayan mitolojik kahramanlık ve mistik anlatılarla dolu olmasına karşın bir o kadar da sürekli imlenen ve yinelenen kederli anlatılarla doludur. Bu anlatılar yukarıda aktardıklarımızın yanı sıra anlatının aktarımının Alevi kültürü için vazgeçilmez ögelerinden birisi olan deyişlerde sıkça görülür. Bununla birlikte sanatın yaratım ve aktarım gücü en keskin şekliyle yine deyişlerde karşımıza çıkar. Sanatın özdeşleme becerisi melankoli sürecini kamusallaştırmada önemli bir rol oynar. Sanat, yas tutmamıza yardım eden bir dizi araçtır ama bundan da fazlasıdır. Deyişler ve deyişlerin icra edildiği cemler aracılığıyla kamusal keder sürekli tekrarlanarak kimlik anlamını yeniden imler. Burada vereceğimiz bir örnek konuyu daha iyi kavramamıza olanak sağlayacaktır.

Darian Leader "Depresyon, Yas ve Melankoli" çalışmasında Sophie Calle'nin *"Exquisite Pain"* kitabından söz eder. Sophie Calle, sevgilisiyle buluşmak üzere Yeni Delhi'deki Imperial Hotel'e geldiğinde, sevgilisinin Fransa'da hastanede olduğunu söyleyen bir telgraf alır. Bu rahatsızlığın ilişkiyi bitirmek için bir bahane olduğu ortaya çıkınca Calle kasvetli otel odasında tek başına kalır. *Exquisite Pain*'de o geceye ait 99 detay betimlenir. Fransa'yla yaptığı telefon görüşmesi, telgraf, ilişkinin bitişinin fark edilişi, odanın detayları… Bu betimlemeler o anın tekrar yaşanmasına olanak sağladığı gibi her betimleme libidonun anılarla bağını koparmasını aşamalı olarak sağlar.[218] Calle, tüm anları yeniden icra ederken aslında nesneyle libido arasındaki bağı temsiller yoluyla yeniden yaratarak aşındırır.

Exquisite Pain'i tersine çevirirsek ne ile karşılaşırız? Temsilin libidinal bağ ve özne arasında aşınmayı sağlaması şöyle dursun bu bağı daha da güçlendirerek ilk günkü acıyı daha da sağlamlaştırması söz konusu olabilir. Alevi matem deyişlerinde durum tam da böyledir. Tarihin momentumu o anda takılıp kalmıştır ve tüm anlar temsilleri aracılığıyla dipdiridir. Susuzluk, ölüm, yıkım, masumiyetin yitirilişi… Tüm deneyim deyişler aracılığıyla kolektif olarak yeniden inşa edilir. Deyişler esnasında kederli bir ses "Ya Hüseyin!" diye bağırırken aynı zamanda tarihin bir noktasına müdahale edememenin ve acıya sadece ağıt yakabilme kabiliyetinin geride kalmasının da altı çizilir. Bu anlarda yaşamın süreklileşen pratiği kırılır, döngü aşılamaz hale gelir ve böylece ritim bozularak yeniden aynı kritik eşikte buluşulur. Hatta öyle ki gündelik pratiklerden bir tanesi bu deyişlerde kutsanmış bir davranış olarak karşımıza çıkar. Bu pratik sadece kutsanmış olmasıyla değil aynı zamanda bir cezalandırma ve içten içe

[218] Darian Leader, 84-85.

suçluluk duygusu yaratımıyla da beraberinde gelir. Su içmek Aleviliğin tüm dinsel pratiklerinde bir şekilde yer bulduğu gibi gündelik pratiklerinde bulunur. Örneğin suyu ayakta içmek bir ayıpmış gibi karşılanır. Çünkü bu davranışla Kerbela'da susuz ölenlerin anısına yeteri kadar hürmet gösterilmediğine inanılır. Bu durum matem cemlerinde okunan deyişlerde de görülür. Bu noktanın en önemli kısmı ise su olgusunun imgeleşmesi ve bir tür metafora dönüşmesidir. Bu metafor tarihin o puslu anını adeta seçilebilir kılar. Seçilebilen durum ise orada öldürülenlerin savunmasızlığı ve masumluğudur. Su, masumiyetle özdeşleşir ve yitirilen kişiler gibi su da kutsallaşır. Suyun yanı sıra suya ulaşamamak da deyişlerde kitlenin gözyaşı döktüğü anlardandır.

Şah Hüseyin Kerbela'da su dağıtır diyesin
Bacım gördüm Abbas gitti tulumla su almaya
Getire ki o yavrular biraz susuz kalmaya
Kestiler hem kollarını bırakmazlar gelmeye
Soranlara Abbas kolsuz hem kefensiz diyesin
...
Vakti Dolu hep ağladı Şah İmam Hüseyin'e
Her anında su içerken hürmet eyle o güne
Sorarlarsa eğer sana neden dönersin düne
Unutulmaz bir yaradır her an kanar diyesin
Yüreğime ateş düştü duramaz yanar diyesin

Özellikle matem cemlerinde sıkça okunan yukarıdaki örneği paylaşmak yerinde olacaktır. Bu örnek hem kırılıp bükülen ve yeni bir forma bürünen o "an"a işaret ederken hem de temsiliyetin yinelenmesini yerine getirir. Ayrıca deyişin içerisinde de "su içerken hürmet eyle o güne" sözü de yaşanan deneyimi gündelik pratiğe taşıyarak tarihin o anını bizim şimdiki zamanımıza taşır. Yaranın kabuk bağlamaması sağlanarak yas toplumu olmanın gerekleri yerine getirilir. Yas atlanan ve böylece yaşama yeniden katılımı ifade eden bir evredir. Yaranın yüzyıllardır kanatılması yas sürecinin ana amaç olmadığını gösteriyor. Peki kayıp sürecinde gerçekleşen yasın sürekliliği ve yüzyıllar sürmesi hala aynı yas evresinde olunduğunu gösterebilir mi? Yas ve melankoli ayrımlarından birisi de budur. Yasın evreleri, tamamlanması gereken adımları varken melankolide böyle bir durum yoktur.

Çalışmanın en başında vermiş olduğumuz örnekle devam etmek anlamlı olacaktır. Muhlis Akarsu'nun "Açığım Yok Kapalım Yok" deyişi kayıpla libidinal bağ arasındaki süreklileşmiş temsili imleyen iyi bir örnek olarak karşımıza çıkar.

"*Okudum Kuranı Edep Erkanlı*
Yaptığım Secdenin Kıblesi Canlı
Gerdeksiz Gecede Bir Delikanlı
Ölü Bir Geline Versinler Beni"

Muhlis Akarsu'ya ait "Açığı Yok Kapalım Yok" adlı deyişin bu bölümü deyişin diğer bölümlerine göre daha anlaşılmaz olarak görülebilir. Ölü bir gelin tamlamasını bir kayıp olarak nitelersek neyin imlendiğine ulaşabiliriz gibi görünse de kelime bütünlüklerinin anlamsızlığının bu deyişi kuşattığı gerçekliğinden kaçamayız. Darian Leader "kelimelerin ortaya çıkışını, diğer pek çok kayıp ve trajedi anında bulabiliriz"[219] der. Aslında deyişin tamamı bir ölüm sürecine atfedilmiştir. Ölümden sonraki yaşamın reddini okuyabileceğimiz bu deyiş, bir tanrıya normatif din değerleri içerisinde hesap vermeyi de reddeder. Kanonlaşmış çoğu imgeyi de yok sayışıyla da tek gerçek olarak bu dünyayı karşısına koyar. Fakat yine de "Gerdeksiz gecede bir delikanlı, ölü bir geline versinler beni" bölümü sorgulanmayı hak eder.

Yasın bilinçdışı aktarımı kolektif bir zeminde de gerçekleşir. Her ne kadar bu deyişler kültürel belleğin devamcısı olsa da yukarıdaki deyişin bahsettiğimiz bölümünün kolektif kültürel belleğin neresine düştüğünü de tartışmamız gerekir. "Kelimelerin bu garip çiçek açışları belki de en gerçek olan şeyi bir insanın hayatında açılmış olan bir deliği anlamlandırma çabasıydı."[220] Leader, kendi anlam ağı ve alışılagelmiş kodlarıyla gündelik değil yeterli değil diyor ve ekliyor: "Kelimelerin kendilerini yastaki kişiye dayatma gibi bir özelliği vardır. (...) dilin bildik kullanımını yönettiğini varsaydığımız bilişsel mekanizmaları es geçerek, hiç uyarıda bulunmadan gelirler."[221]

Kelimelerin maruz kaldığı yazarımızın neyi ifade ettiğini anlamaktan ziyade neden bu kelimeleri bu kurguda seçtiği ayrıca bir sorudur. Ölü gelin kimdir ve gerdeksiz gece hangi zaman dilimine işaret eder? Bunları bilmemekten ziyade, normatif din ünitesini reddeden bir

[219] Darian Leader, 88.
[220] a.g.e.
[221] a.g.e.

deyişte bu iki dize neyi sembolize ediyor? Bunu anlamak ve gerçek karşılığına ulaşmak güç de olsa süreklileşen ve tekrarlayan bir matem kültüründe kelimelerin yazarı seçtiğini söyleyebiliriz. Kelimelerin öznelliği cemlerde kamusallaşıp yeni bir kolektif öznenin dilini yaratıyor. Topluluk, bireyi aşan kelimeleri seçmeyip ona maruz kalarak yeni bir dili içselleştiriyor. Böylece yasın bilinçdışı işleyişi devamlılığını kurmuş oluyor. Öte taraftan devamlılaşan ve tamamlanması reddedilen yasın yas kapsamı içinde tartışılamama ihtimalini söylemiştik.

Yine benzer bir ölüm okumasını ise Aleviliğin Yedi Ulu Ozanı'ndan biri sayılan Kul Himmet'in "İşte Geldim İşte Gittim" adlı deyişinde görebiliriz. Deyiş öylesine dizayn edilmiştir ki bir ölüm anından başlayan deyiş, ölüm sonrasındaki inanışların gerçekleşmesini doğrudan "ölen" birisinin ağzından aktararak ilmek ilmek ölüm sürecini betimler:

"*İşte geldi yuyucular*
Tenime su koyucular
Kefenim elinde hoca
Kefenciğim biçti gitti"

Ölenin bulunduğu konumdan ilk olarak götürüldüğü yer cenaze törenine hazırlanacağı yer olan gasilhanedir. Burada bir sonraki yaşamına geçmesi adına dünyaya gelinen ilk günkü temizliği, diğer bir anlamıyla masumluğu imleyecek şekilde sembolik bir anlam taşıyan yıkama işlemi gerçekleştirilir. Yukarıdaki deyişin bu parçası kendi bedeninin yıkanmasına şahitlik eden bir dilde kaleme alınmıştır.

…

"*Ayırdılar ilimizden*
İp attılar belimizden
Pek tuttular kolumuzdan
Can cesetten uçtu gitti"

Bu kısımda ise ölünün mezara konulma anı betimlenmiştir. Ölünün mezara dengeli bir şekilde konulabilmesi için kullanılan ip ve bir yandan da onu mezara yerleştiren insanları ölü görüyor gibidir. Fakat son raddede ölünün kendisi de öldüğünü artık kabullenmiş olarak görülmektedir.

"*İlettiler mezarıma*
Sığındım gani kerime
Toprak attılar serime
Gözüm yaşı taştı gitti"

Kendisinin mezara konulduğundan haberi olan ölü, toprak atılma işlemi esnasında ağlar. Ölünün gözünden toprak beşerî dünyaya ait olarak ona görünen son şeydir. Deyiş bir bakıma ölüye olan son yükümlülüğün gerçekleştirilmesinin ölüye acı verdiğini gösterir.

…

"*Kabrime bir melek geldi*
Bana bir sualcik sordu
Hışmıyla bir topuz vurdu
Tebdilciğim şaşıp gitti"

Deyişte aynı zamanda öldüğü bilinen insanın ölümünden veya yaşamdan ayrılışının üzüntüsünü de görürüz. Ölünün sanki öldüğü andan itibaren bulunduğu ortamı gözlemlemeyi sürdürüyor gibi bir hali vardır. İşlemlerin tamamlanmasının ardından kabirde yalnızca kendisi ve meleklerle baş başa ruh, sorgu aşamasına geçer. Uçtan uca kendi ölüm, cenaze ve ahiret aşamalarına tanık olunan deyiş yüksek bir ölüm bilinçliliğine işaret ederken aynı zamanda Alevi geleneksel sözlü belleğinin ölümle olan ilişkisini de göstermektedir.

İkonografi aşaması ise ağırlıklı olarak Kerbela katliamının yansımalarını taşımaktadır. İkonografi anlayışı Şii anlayışın ağırlığını taşısa da Alevi toplulukları benzer bir sahiplenmeyi burada da göstererek gündelik yaşamlarında bu tablolara yer vermektedirler. Bu yansımalar tablolardaki kayıpların o anki durumlarına gönderme yapmaktadır. Kayıp o anda yaşanmıştır ve kaybın muhataplarının tepkileri de o anda verilmiştir. Melankoli ikonografisinin ortaya koymuş olduğu biricik şey yokluğun kendisidir.[222] Albert Dürer'in Melencolia I tablosu melankoli gravürlerinin en popülerlerinden birisidir. Üzerine çok fazla analiz yapılmış olan bu eserdeki kadın karakterin pozisyonuna odaklanarak Alevi ikonografisindeki melankoli yansımalarını incelemek sözlü anlatının dışına çıkma fırsatı vererek simgesel dünyaya da göz atmamızı kolaylaştıracaktır.

[222] Helene Prigent, *Melankoli Bunalımın Başkalaşımları*, çev. Orçun Türkay, (İstanbul: Yapı Kredi, 2009) 126.



Resim 3

Gravürdeki başın ve elin konumu melankolik duygulanımın önemli bir yansıması olarak görülmektedir. Tüm Orta Çağ yapıtlarında, kafanın belirli bir yöne doğru betimlenmesi gelenekselleşmiştir.[223] Resim 4'de görüleceği üzere elin ve başın konumu oldukça dikkat çekicidir. Tabloda eliyle yüzünü kapatan ve diğer elini İmam Hüseyin'in sağ omzuna atan İmam Abbas'ın başının öne eğik oluşu ve yüzünü kapatışı melankolik bir betimleme olarak okunabilir. Ok ile vurulduğu görülen İmam Hüseyin'in en küçük oğlu Ali Asgar'ın arkasında duran İmam Hüseyin'in bakışları Melencolia I tablosundaki melankolik kadının bakışları gibi belli bir noktaya odaklanmış, canlı ve enerji doludur. Bunun yanı sıra İmam Hüseyin'in bakışları melankolik kadının bakışları gibi çevresiyle ilgilenmez; onun gibi ileriye, boşluğa bakmaktadır. Bu melankolik kadındaki gibi emin olunamayacak bir biçimde kendi özbenliğine yönelmiş bir bakış da olma ihtimalini taşımaktadır. Serol Teber de melankolik kadının bakışları için İmam Hüseyin'in bakışlarına yönelttiğimiz iki analizi sunmaktadır.[224]

[223] Teber, *Melankoli,* 27.
[224] a.g.e., 29



Resim 4



Resim 5

Resim 5 de resim 4'e oranla benzerlikler taşısa da farklı sembolik değinmeler ilgi çekicidir. Orta Çağ gravürlerinde ağırlıklı olarak insanların baş pozisyonları betimlenirken Resim 5'te en arkadaki atın baş pozisyonu da aynı tablodaki İmam Hüseyin'in baş pozisyonuyla neredeyse aynıdır. Melankolik bir eğilimi tasavvur eden başın pozisyonuna insan dışındaki bir canlının da sahip olması kederin boyutunu anlatmak için kullanılmış olabilir. Diğer yandan bu Alevi inancındaki hayvanlara atanan kutsiyetin attaki bir yansıması olarak da

görülebilir. Hacı Bektaş Veli'nin ikonlarında kucağında görülen hayvanlar, turnaya atfedilen ve hareketlerinin taklit edildiği turna semahı veya İmam Ali'nin aslan olarak tasvir edilmesi atın ruhuna referans veren bir gönderme buradaki tabloda göze çarpmaktadır. Yine yüzün tek elle kapanması ve başın pozisyonu geleneksel bir melankoli pratiği olarak okunabilir.

5.2 Kıyafetin Dilinden Melankoli: Siyahın Dili

Ruhbilimleri için siyah renk, yüksek bir kederin, yasın ve ölüme atfedilen kaybın rengidir. Siyah rengin tavrı ister gündelik yaşamda ister bir sanat eserinde referans vermiş olduğu ruhbilimleri için yeterince açıktır.[225] Alevi gruplarının giyim anlayışı bölgesel olarak değişiklik göstermektedir. Batı Anadolu bölgesine yerleşmiş olan Ege ve Akdeniz Alevileri ile İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan Alevilerin giyim anlayışı birbirlerinden farklıdır. Kıyı kesimlerde yaşamını sürdüren Tahtacı Alevileri'nin giyim anlayışlarında birbirinden farklı ana renklere rastlanabilirken iç ve doğu kesimlerde yaşayan Alevi gruplarında siyah renk ve varyasyonlarının yoğunluğu oldukça dikkat çekicidir. Genel olarak bu bölgenin Alevilerinin giyim-kuşam anlayışına bakıldığında özellikle ritüellerinde renkli kumaşları tercih ettiğini görmekteyiz.[226]

Buraya bir parantez açarak kıyafet ile ilgili yorumlarımıza ek olarak tekne erkanında gerçekleştirilen ritüele dair bir yorum yapmak, Aleviler'de kıyafet bağlamında bölgesel farklılıklar olsa da ritüeller bağlamındaki birliğe dair bir göndermeyi sağlamada faydalı olacaktır. Kıyafetin dilinin dışında ritüelde kullanılan kumaşların rengi de ilksel göndermelere sahiptir. Bahsi geçen tekne erkanında yere uzanan ve üzerine kırmızı bir kumaş serilen kişi İmam Hüseyin'i simgelemektedir. Kırmızı renkteki kumaş İmam Hüseyin'in kanının rengini temsil etmektedir. Başına toplanan kişiler İmam Hüseyin o an ölmüş gibi ağıtlar yakmaktadır.[227]

Tamamen temsiller ve ikame göstergelerle dolu olan bu ritüel Hüseyin'in kanı üzerinden insanın ölüm ve feda ile olan bağlantısını göstermektedir. Bir tür gösterge şölenine dönüşmüş olan ritüelin kan göndermesiyle bilinç düzeyindeki ölüm imgesinin yeniden inşa

[225] Teber, *Melankoli,* 31.
[226] Bkz: Tahtacılar'da baş bağlama ritüelinde kadın giyimine dair bir örnek: https://youtu.be/R37TqzTKtNE, son erişim tarihi: 24.01.2021
[227] Tahtacılar'da tekne erkanı https://youtu.be/6eLvlTAoFL0, son erişim tarihi: 24.01.2021

süreci kimlikle bütünleşerek trajediyi bilinç düzeyinde o an yaşanmış gibi görülmesine olanak sağlamaktadır. Böylece melankolik özne geçmişi şimdiki zamanda anımsayarak kayıpla arasındaki bağlantıyı kolektif olarak sağlamlaştırmakta ve yitimi bilinç düzeyinde tekrarlama pratiğiyle diri tutarak ölüyü öldürmeyi reddetmektedir. Yasın imkansızlaştığı durumlardan birisi de budur. Bu aynı zamanda Bourdieu'nun simgesel sermaye olarak tanımladığı kavrama da uygundur.[228] Connerton törensel uğraşları simgesel sermaye olarak yorumlarken bu uğraş için sahip olunan nesnelerin de saklı nitelikleri haiz olduğunu vurgulamaktadır.[229]

Connerton "Toplumlar Nasıl Anımsar?" çalışmasında "giysileri 'okuma' ya da giyme, önemli bir açıdan bir edebiyat metnini okumaya ya da kaleme almaya benzer" diyor.[230] Matem süresince giyimde tercih edilen siyah renk Alevi topluluklarında bir tür dile dönüşerek matemin kendisini de dilin yapısı içerisine alarak bedensel bir dil pratiğine dönüştürmüştür. Yukarıda değinmiş olduğumuz (Tahtacı Alevileri'nden farklı olarak) Koçgirili Alevi kadınlar siyah rengi ve varyasyonlarını gerek gündelik yaşamda gerekse de ritüellerde tercih etmektedirler. Siyah, Koçgiri Alevileri'nde matemin sınırlarını aşan bir biçimde günü de kuşatarak matem anlamındaki kullanımından ayrılmaktadır. Koçgiri kadınlarının tülbent olarak kullandığı ve kolektif olarak giyim anlayışında yaygın bir yer bulan yüz hariç başın her yerini kapatan tülbent biçimindeki siyah örtü kıyafetin dili dediğimiz bağlama oturmaktadır.



Resim 6[231]

[228] Bkz: Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.
[229] Paul Connerton, a.g.e., 148.
[230] Paul Connerton, Toplumlar Nasıl Anımsar, s. 25
[231] Faik Bulut, Koçgiri Aşireti Sırrı Arayanlar, Fotoğrafçı: Umut Kaçar, Atlas Dergi, 2013, URL: https://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/kocgiri-asireti-sirri-arayanlar.html, Son erişim tarihi: 24.01.2020

Bu tülbent törensel bir anlama sahip olmamakla birlikte cenaze gibi matem işleyişi üstlenen törenlerde de kullanılmaktadır. Koçgirililer törenlerinde mateme uygun olarak renkli giysiler giymekten kaçınırken yöresel Koçgiri kadınlarının farklı bir giyim uğraşı, hali hazırda mateme uygun giyindikleri için gerekmemektedir. Dolayısıyla ölüme olan yaklaşım gündelik yaşamın da sınırlarının içine sızmakta ve gündeliğin kodlarıyla yitimin kodları birbiri içerisine geçmektedir. Böylece toplum trajediyi içselleştirmiş, yas çalışmasının gereğini de ortadan kaldırarak melankolikleşmiştir.[232]

Bir davranış biçimini öğrenmek bir dil öğrenmekle benzer paydalara sahiptir. Yani söyleyebilme kabiliyetinin yanı sıra gösterilmeyenin de söylenebilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kıyafet tercihi sadece alışkanlıkla açıklanamaz.[233] Kıyafeti kabulleniş biçimi bedenin konuşma pratiklerinden bir tanesidir. Sahlins kıyafet kullanım sistematiğini tam anlamıyla bir dilin yapısına benzeterek kurduğu şemayla kültür evreni haritasını ortaya çıkaracak araçlardan bir tanesi olarak görür.[234] Aynı zamanda toplumsal bir dizayn aracı olarak kıyafet sistematiğine göz attığımızda matemin bilişsel yükünün giyim yoluyla kadınlara atfedildiğini görmekteyiz. Aynı grubun cenaze ritüelleri içerisinde ağıt yakan gruba göz attığımızda ise yine kadınları görürüz. Dolayısıyla topluluğun hem periyodik hem süreğen hem de gündelik pratiklerine baktığımızda kadınların oldukça ön planda olduğunu görmekteyiz.

Melankolik öznelerin elleriyle yüzlerini kapatmaları veya başını ellerine yaslamaları olarak görülen bedensel eylemlilikler Koçgiri kadınlarında siyah bir tülbenti tamamen başlarını kapatacak şekilde kullanmalarıyla yeniden dizayn edilerek bir giyim dili ortaya çıkarılmıştır denilebilir. Giyim dilini toplumsal bir alışkanlığın ürünü olarak değil tarihsel bir bedensel dil pratiği olarak gördüğümüzde kayıp nesne ile öznenin egosunun yer değiştirip matemi sürekli kılarak öznenin kendi egosunu tahrip ettiğini görebiliriz. Süreklileşen siyah giyim, kayıpla nesne ile öznenin egosunun yer değiştirerek bir tür sembolik şiddet alanı yarattığını söylememize olanak sağlamaktadır. Bu da melankolik öznenin nesneye, kaybolduğu veya nesneyi artık tanıyamadığı için duyduğu öfkenin kendi egosuna yönelttiğini göstermektedir. Bunu yapma nedeni olarak gösterilebilecek şeylerden birisi ise nesneye olan nefretini gizlemek

[232] Mateme gönderme yapan giyim anlayışı öylesine gündelikleşmiştir ki kadınlar folklor yaparken dahi bu kıyafetlerden vazgeçmemektedirler. Örnek bir tanıtım belgeseli bakınız: https://youtu.be/ZDAQ6pd8JiM, 09.44, Koçgiri Kültürü Tanıtım Belgeseli, son erişim tarihi: 24.01.2021.
[233] M. Oakeshott, Rationalism in Politics, Londra, 1962. Akt: Connerton, a.g.e., s. 55-56.
[234] Marshall Sahlins, "La Pensee Bourgeoise: Western Society as Culture, Culture and Practical Reason", Chicago, 1976, 166-204. Akt. Connerton, a.g.e., 58-59.

istemesinde yatıyor olabilir. Burada kıyafetin dile dönüşümü egonun öfkeyi kendisine yönelterek kendisini o nesne olarak görerek bu şiddeti ortadan kaldırmanın yollarından birisi olarak görülebilmektedir.[235]

5.3 Kaybın Psikanalitik Sürekliliği: Rüyalar ve Cenaze Pratikleri

Alevi gruplarında kayıplarla ilgili olan bilinçdışı bağlantıya baktığımızda birçok örüntüyle karşılaştık. Yasın süreklileştirilerek tamamlanmaması veya tamamlanmamak istenmemesi ile ortaya çıkan durumun bilinçli bir tercih mi yoksa özne-nesne arasındaki çelişkili bir çatışmanın ürünü mü olduğu sorusuna bakmaya çalıştığımız çalışmamızda, bunun tarihsel bir arka planda kayıplar sistematiği ile bütünleşerek toplumun bellek varlığına nüfuz ettiğini söyleyebildik.

Alevi gruplarında Kerbela veya Hızır kültlerinin arka planına baktığımızda görmüş olduğumuz melankolik pratikleri ve bunun gündelik yaşamdaki devamlılığını sorgulayabilmek amacıyla rüyalara ve cenaze pratiklerine bakmanın da yeni bir bakış açısı kazandıracağı kanaatindeyiz. Rüya ve cenaze pratiklerini bu bölümde tartışıyor olmamızın nedeni, gerçek zaman düzlemindeki kayba karşı topluluğun geliştirmiş olduğu ritüelif reflekslerin kayıpla arasındaki bağı nasıl yeni bir düzleme taşıdığı veya taşımadığına bakmak olacaktır.

Cenaze pratikleriyle yas aşaması adım adım çalışırken rüyalardaki kayıpla karşılaşmalar ve unutma deneyimleri aslında topluluğun yas çalışmasını uygulayabiliyor olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmı hariç bahsetmiş olduğumuz melankoli, tarihsel antropolojik melankolidir. Bir bakıma cenaze pratikleri ve rüyalar Alevi gruplarının gerçek zaman düzleminde karşılaştıkları kayıplara gerek bireysel gerekse kolektif olarak nasıl bir tepki verdiklerini görmemizi sağlamaktadır. Tarihsel melankoli düzleminde topluluğun bilinçdışında kayıplar sistematiğine verdiği tepkilerin örgütlenmiş ve grubun kimliğini dizayn eden bir biçimde çalışıyor olduğunu göstermeye çalışmıştık. Diğer taraftan gerçek şimdiki zamanda yaşanan kayıplarla öznenin ilişkisinin bu netameli tavırdan uzaklaştığını göreceğiz.

[235]Sigmund Freud (1957a) [1917], "Mourning and Melancholia", The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Cilt XIV, Londra: Hogarth Press, s. 252

Alevilerde özelleştirilen yas sürecini Freud'un melankolik özneye atfettiği patolojik muhteva ile adlandırmak doğru bir bakış açısı sunmayabilir. Ölüyle olan ilişki kademeli olarak azalır ve Kübler-Ross modelinde olduğu gibi kabullenme aşaması yas sürecinin son adımını oluşturur.[236] Ölü tam anlamıyla öldürülür. Her ne kadar durum böyle görünse de bazı bağlantılar ölüme karşı yaklaşımları yeniden analize tâbi tutma ihtiyacını göstermektedir. Ölümle yaşam arasındaki diyalektik çatışma, Alevi inancında kendisini "don değiştirme" yani metamorfoz olarak gösterir. Yaşam bir son olmamakla beraber sonraki hayat, bu ortodoks İslam inancındaki gibi bir cennet-cehennem ayrımına da konumlandırılmaz. Öyle ki ölüm sözcüğü dahi çok fazla kullanılmamakla beraber bu sözcüğün yerine göç etmek, hakka yürümek, sır olmak gibi tabirler çok daha ağırlıkta ikame tabirler olarak kullanılmaktadır.[237]

Bu adlandırma kültürel belleğin ölümün son olması algısıyla bir çatışma içerisinde olduğunu göstermektedir. İlk şok halinden kabullenme aşamasına geçişe kadar süren zaman çizgisinde bu algı kaybı yaşayanın şimdiki zamana dönüşüne yardımcı olmaktadır. İşlevsel olarak bakıldığında sürecin efektif olması noktasında ortodoks İslam düşüncesiyle arasında bir fark görünmemektedir. İki inançta da kaybı yaşayanlar ölünün farklı şemalarda ve farklı zamanlarda da olsa varlığını sürdürdüğüne inanmaktadır. Ölünün durumuna ilişkin bazı Alevi gruplarında çok daha temel fiziki dünyaya ilişkin dünyaya ait terimler kullanılır. Örneğin Koçgiri Alevilerinde çu (gitti), ma (kaldı) sözcükleri ölümün ardından sıkça söylenir.[238] Kalanlar için kullanılan kaldı sözcüğü, yaşayanların dünyasının sınırını bir ölümle beraber yeniden belirler.

Gitmek sözcüğünün öldü sözcüğü yerine seçilmesi ise ölümün çağrışmasından kaçınılmayı ifade ediyor gibi görünmektedir. İnanca göre gitmek ile birey yok olmuyor, sadece var olduğu konumu değiştirmektedir. Öleceğine kesin gözüyle bakan ağır hastalar için ise grup üyeleri tarafından ölüm bir kurtuluş gibi görünerek "gitti kurtuldu" tabiri sıkça kullanılmaktadır. Eğer yaşamaya güçlükle devam ediliyorsa "gitmedi, kaldı" söz deyişi de kullanılmaktadır. [239] Gitmek ve kalmak Koçgiri Alevileri'nde birbirini tamamlayan ve ilhamını

[236] Elisabeth Kübler-Ross, *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss,* (Scribner Publishing: New York,2014)
[237] Harun Yıldız, Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yaz, 2007/42.
[238] İnan Beler, a.g.e., s. 30.
[239] a.g.e., 30.

doğadan alan sözlü tanımlamalardır. Örneğin bu aşiretin üyelerince güneşin batışı da "güneş, çocuklarının arasına gitti" şeklinde karşılanmaktadır. Günlük yaşamla ölüm sürecini tanımlayan terimler iç içe geçmektedir.[240] Bu durum topluluğun ölüme dair tepkisel tutumunu da açıklar niteliklerdir. Gitmek ve kalmak hem fiziki var olan dünyaya ait hem de bilinmez dünyaya ait eylemleleri tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir son vurgusunu olumsuzlayan bir dil yapısından söz edebiliriz. Buna rağmen kayıp genç de olsa yaşlı da olsa ölümün beklenmedik bir şey gibi karşılanarak topluluğun neredeyse bir şok hali içinde olduğu söylenebilir.

Ölüm, her zaman olmaması gereken ve acı verici bir yokluk deneyimine tekabül eder. Kişinin yanı başında kayıp sürecinde ailesi ve dostlarının yanı sıra, özellikle ölünün defnedileceği gün ağıtçılar da bulunur. Ağıtçılar bazen bu mesleği profesyonel olarak yapan kişiler olabileceği gibi diğer taraftan ailenin üyelerinden de olabilir. Bu çok önemli bir detay olmamakla birlikte ağıtçılığın yayılımı hakkında bilgi verebilir. Ağıt kültürü ölümün kamusallığı ile de ilgilidir. Kaybı yaşayan kişinin kederinin paylaşılması onun toplumsal düzleme yeniden adaptasyonunu daha kolay bir getirme özelliği taşımaktadır. Yüksek sesle ve herkesin duyabileceği bir biçimde söylenen ağıtlar cenazeye gelmiş herkesi kapsayarak onların da acıdan pay almasını sağlamaktadır. Böylece keder yalnızca ölünün birincil yakınlarını değil oraya gelen herkese ait olmaktadır. Bu kültürel refleks, acının ortaklaşmasını ve toplulukça kabulünü göstermektedir. Kaybın öznesi veya özneleri bu yolla yas sürecini daha kolay başlatabilmektedirler. Çünkü kaybın ortaklaşması, onu bir patoloji olmaktan kurtarmakta ve daha geniş bir sürecin parçası veya ilk adımı haline getirmektedir.

Ağıtçıların bir diğer özelliği ise ölümün kabul edilmesini kolaylaştırmalarında yatmaktadır. Müzikal olarak daha belirgin ve baskın hale gelen keder ile kaybın yakınları da duygularını saklamaktan çekinmez bir hale gelerek üzüntülerini daha rahat bir şekilde kalabalık bir insan grubu içerisinde gösterebilmektedir. Ölü ağıdını yürüten kişi bir tür maestro gibi hem üzüntünün görünmesini sağlar hem de kolektif üzüntüye bir düzen kazandırır.[241] Defnedilmeye geçmeden önce ölünün yıkanma aşamasındaki "rızalık/helallik suyu" adı verilen bir bakıma son kez selamlaşmaya benzeyen bir adımda ölünün yakınları ölüye su dökerler ve böylece son kez rızalıklarını verirler.[242]

[240] a.g.e., 33.
[241] a.g.e., 100.
[242] a.g.e., 102.

Ölüm sürecine baktığımızda genel olarak ölümle iç içe geçen kültürel bir yapının kodlarını görmekteyiz. Ölümü hem doğanın bilindik bir sonucu, dolayısıyla beklenen bir yol olarak gören ama buna rağmen bu süreci geniş bir bakış açısıyla sistematikleştiren bir inanç yapısı yas sürecini bir anlamda kolay kılabilmek için tüm adımları düşünmüş ve hayata geçirmiş gibi görünmektedir. Bu ilk bakışta çelişki gibi görünse de birbirini tamamlayan bir çark sistemine benzeyen bir dini-kültürel yapıyı ifade etmesi çok daha olası görünmektedir. Örneğin, son su dökülürken dahi ölüyle suyu döken yakını arasında sembolik bir alışveriş bulunmaktadır. Bu ritüel adımla maddi dünyada kimsenin kimseye bir borcu olmadığı, dolayısıyla vicdanın hür olabileceği, yaşayanlar için yeniden vurgulanmaktadır. Egonun özgürleşmesinin tasarlanmış adımlarından birisi olarak yorumlanabilecek olan "son su", yas sürecinin birçok adımı gibi egonun özgürleşmesini hedeflemektedir. Diğer adımlara örnek olarak; cenaze başında helallik/rızalık vermek, ölünün ardından evi süpürerek acıyı da süpürmek gibi örnekler gösterilebilir.

Sonuçlanmamış bir sürecin psişik gerilimi kendisine rüyalarda yer bulabilmektedir. Bu gerilimin son bulmasının yardımcı araçlardan birisi de rüyalar olarak görülür. Gestalt psikologları da benzer bir yaklaşımı benimsemişlerdir.[243] Yas süreci separatörlerinde rüyalar farklı formlarda görünüyor olsa da kayıpla ilintisi çok açıktır. Rüyalara bakarken gerçekleştirilmiş saha çalışmalarında kayıpla ilintili rüyaları değerlendirmeye alacağız. Bu rüya örneklerinde rüyanın davranışları organize eden ve hem bireyin hem de topluluğun hareketleri belirleyen bir tepki algoritması yarattığından söz edebiliriz. Bu hareketleri belirleyen aşama, yukarıda da sözü geçen tamamlanmış sürecin yarattığı psişik gerilimi sonlandırmaya yönelik girişimler bütünüdür.

Koçgiri Alevileri'ndeki aşağıda da anlatacağımız rüya deneyimleri bu psişik gerilim temelinden hareketle kayıpla olan bağlantısı üzerinden ele alınacaktır. Bu grubun üyelerinin ölü ve açlık temasına yönelik birçok kalıp davranış metodu görülmektedir. Bunlardan ilk örneğimize geçecek olursak: Perşembeyi cumaya bağlayan gece Alevi gruplarında cuma akşamı veya cuma gecesi olarak tanımlanır[244] ve bu gecelerde ölülerinin ruhlarının yiyecek beklediğine inanılır.[245] "Şiva mirian" olarak da adlandırılan bu kutsal gecede ölülerin hazırlanan yemeği bekledikleri düşüncesiyle dile yerleşik söz öbeği "ölüler elimizi gözler" de

[243] Balkış Baymur, *Genel Psikoloji,* (İstanbul: İnkılâp, 2017), 218.
[244] İnan Beler, a.g.e., 41.
[245] a.g.e., 92.

oldukça dikkat çekicidir.[246] Bilinmez dünya ile var olan dünya arasındaki ilişkinin gündelik yaşamın kılcal damarlarına yine sızdığını görmekteyiz. Rüyada ölünün aç görünmesi ruhun huzursuz olduğu anlamını taşımaktadır.

> *"*Ben halamı görmüştüm rüyamda beyaz bir gras "pijama" giymiş, geldi kapının ağzında durdu. Elini söyle yaparak (açarak) kapıda durdu. Ben geçecem dışarı beni bırakmıyor. Tu teri ku (sen nereye gidiyorsun) Aycanamın (Aycan'ım) dedi. Ben açım, açım, karnım çok aç dedi. Bana ekmek ver öyle git dedi. Sabah kalktığımda rüyamı anneme anlattım ne yapmam gerekiyor diye sordum. Dedi ki: o dünyada karnı aç kızım onun hayrına bir tane taze somun ekmek al komşuna ver dedi. Ona ulaşır bir daha rüyanda görmezsin, seni rahatsız etmez dedi. Verdim bi daha görmedim. *"*[247]

Freud'a göre rüya, bilinçdışının tanınabilmesi için izlenmesi gereken via regia (kral yolu)'dır.[248] Bu bakış açısından hareketle "giden" ve "kalan" arasındaki mesafedeki psişik gerilimi yas sürecinin sağlıklı işlemesinin göstergesi olarak sayabilmemiz mümkündür. Rüya görmek sağlıklı bir uyku yaşandığını göstermesiyle[249] beraber yas sürecinin de aktif olarak işleyebilirliğini ortaya koymaktadır. Özne yavaş bir biçimde eski uyku düzenine kavuşmakta ve rüya mekanizması yeniden aktif olmaktadır. Bu mekanizmanın kayıptan önceki versiyona ulaşması için de ayrı bir zaman dilimi gerekmektedir. O zamana kadar kayıpla ilintili rüyaların görülmesi oldukça olası ve normaldir. Saha çalışmasında katılımcının anlatmış olduğu rüyaya geri dönecek olursak, katılımcının kayıpla bir tür trajik bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Ölünün aç oluşu, kayba uğrayan kişi tarafından kendi suçuymuş gibi görüldüğünden bunun bir şekilde giderilmesi gerektiği düşünülür. Grup ritüelleri bu anlamda devreye girerek ikame bir biçimde ruhun doyurulması sağlanır. Böylece ruhla kişi arasındaki gerilim rahatlamaya ve gevşemeye başlayarak kayba uğrayan kişi bu tür rüyalardan kaçınabileceğine inanır.

---

[246] a.g.e.

[247] a.g.e., Aycan Koca, 44, ilkokul, Kahramanmaraş, Göksun ilçesi, Yoğunoluk Köyü.

[248] Esra Özgüven, *Kutsalın Kendisini İfşa Etme Aracı Olarak Rüya*, (Dokuz Eylül Üniversitesi: İzmir, 2019), s. 51

[249] Bülent Akot, *Freud'un Rüya Yorum Metodu*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi içinde, Cilt 10, Sayı 1, 2010, s. 214.

Bu bireysel örneğin dışında topluluğun belirli periyodik süreçlerde ölünün ruhuna yemek organizasyonları düzenlemesi de benzer bir sürecin ürünüdür. Ruhun aç oluşu özne ile kayıp arasındaki gerilimin açık bir şekilde ortaya konulduğu örneklerden birisidir.

Ölüyü çıplak görmek de benzer bir ruh huzursuzluğu durumuna işaret ettiği gibi Koçgiri üyelerince bu tür rüyalara karşın ölünün elbiselerini yaşayan birisinin giymesiyle ölünün artık rüyalara en azından bir önceki görüldüğü biçimiyle girmeyeceğine inanılmaktadır. Ruhun aç kalışına benzer bir biçimde ölünün çıplak kalması ile ilgili de benzer bir yorum yapmak mümkündür. Öznenin, kaybın yok oluşundan duyduğu rahatsızlık onun giysisiz bir biçimde bilinçdışında yeniden kalıplaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Maddi dünyada topluluk içerisinde kabul edilemez olan çıplaklık ölünün bir tür suça maruz kaldığını ima etmektedir. Özne, ölünün çıplaklığından sorumludur. Buradaki asli nokta egonun libidinal enerjisini hala farklı bir bağlılığa aktaramadığını ve kayıpla arasında bir tür suçlar bağı kurduğunu göstermektedir. Buradaki sevgi ve nefret ilişkisinin dönüşümü dikkate değerdir.

Ölüyü giysisiz kılan şey öznenin bilinçdışısının kendisidir. Onun öyle görünüyor olması, bilinçdışındaki bir cezalandırma eylemi olarak algılanabilir. Yas veya melankoli süreçlerindeki çelişkili durumun bir yansıması olan bu tür rüyalar kaybı artık var olmayacağı için suçlayan sembolik, üstü kapalı görüntü düzenekleri barındırmaktadırlar. Birçok yas modelinde bulunan öfke sendromu bu tür rüyalarda da dışavurum göstermektedir.

SONUÇ

Melankoli Alevi gruplarında başarısız bir yas girişiminin sonucu olarak kestirme bir tanımlama ile aşılabilecek bir problematik olarak görülmemektedir. Tam aksine melankoli, kimliğin bir paydaşı, öteki üzerinden topluluğun kendisini tanımlayabileceği bir oyun alanıdır. Bu alanın siyasal imkanları kimlik mücadelesine katkı sunduğu gibi bir anlamda kayıpla olan özdeşleşme nedeniyle onun asıl muhtevasını da gölgelemektedir. Diğer taraftan öznenin ilksel benliğinin travmalar sonrası uğradığı değişim ve aşılamayan/aşılmak istenmeyen yas sürecinin dönüşümü kimliğin kendisini de dönüştürdüğü için artık ilksellikten söz etmek mümkün değildir.

Seçilen travma olan Kerbela, ulaşmış olduğu bir yeti olan simüle edilebilirliği varlığını bilinç düzeyinde sürdürdüğü gibi kendisini aşan bir kaybı imlemektedir. Bu hem kültürel formasyonlardaki hatırlama pratiklerinin farklı araştırma çerçeveleri ve imkan verdiği ölçüde psikanaliz yöntemlerden okunması hem de psikanaliz açımlamalarla perdenin arkasını biraz daha fazla gözlemleyerek örtülü olan toprağı kaldırma girişimi açısından anlamlı olabilmektedir.

Kolektif muhtevaya sahip olabilen melankolinin sınırları dönemsel periyotlara sıkışmış varyasyonlarda gözlem yapmaya olanak sağlıyor gibi görünse de kimliğin paydaşı haline gelmiş kendine özgü kodlarla benzersiz bir gözlem alanı sunmaktadır. Yasın bilinç düzeyinde bitirilmek istenip istenmemesi genel çerçeveye odaklandığımızda asıl sorunsalın küçük bir alanını işgal etmektedir. Yasın dönümüşümünün yol açtığı psikolojik tahrip alanında gizli kalmış siyasal imkanın ve kimlik bunalımının teoride ihtiyaç olarak sunduğu yeni bir tespit aracı olarak melankoli, var olan mefhumun tüm açılardan daha net görünmesini sağlayabilir. Bir araç olarak psikanalitik yöntem, neyin kaybedildiği biliniyor gibi görünse de kayıpta neyin kaybedildiğinin bilinirliğini sağlayabilmekte bize geniş ve bakir alanlar sunmaktadır.

Alevi gruplarının kayıpla ilgili olan çelişkili ilişki biçimi ve kayba verilen tepkilerin ilk kayıp anında ketlenmiş olma noktaları aslında kaybın bilinçdışı düzlemin ifade ettiği farklı bir kaybın yansımaları olarak okunabilir. Bu kimlikte bir tür arayışın ifadesi olarak görülebilirken diğer bir açıdan tarihsel süreçlerde yaşanmış trajedilerinin sembolik düzlemde ifade edilebileceği daha net imgeler sunuyor olması ile de ilgili olabilir. Buradaki görünürlüğünü

yitirmiş ve tamamıyla imgelere dönüşmüş yitimin neye ait olduğu, Alevilerin yitirilende neyi kaybettiği sorusuna dair bir kapı aralama fırsatı kimliğinin üzerine yas örtüsü atılmış, siyahlar giymeye alışmış, ölümle iç içe geçmiş ve kederle hemhal olarak kayıpla meczolmuş bir halkın eylemliliklerinin kavramsal düzeyde daha iyi anlamasını sağlayabilir.

Melankolinin bir patoloji olması noktasında onu bir tür rahatsızlık gibi görmek topluluğun içerisinde bulunduğu güncel ve devamlılık gösteren durumunu anlamamızı kısıtlayacaktır. Freud'un melankolikleri -en azından- bireysel klinik vakalarda hastalık olarak görmesi kuramsal olarak kullanılabilir bir çerçeve olarak ve topluluğun kimliğine ilave ettiği bu dünyadan kopuk, meczolmuş durumunu kavramada yetersiz kalabilmekteyken, Benjamin'in onu bir eğilim olarak görmesi Alevi topolojisini okumada ve topluluğun melankoliye olan eğilimini anlamada çok daha geniş bir oyun alanı sunmaktadır. Ezik öznenin kaybettikleri ile ilgili olarak sürdürülebilir bir ritüel örgü oluşturmasını anlayabilmek eğilim perspektifinden okunduğunda klinik vakaların kolektif mefhuma uyarlanabilirliğine oranla daha gerçekçi çıktılar sunabilme yetisine sahiptir.

Lacan'ın objet petit a olarak isimlendirdiği yitik nesne kavramı da Alevi gruplarının kolektif bilinçdışını tıpkı eğilim yorumunda olduğu gibi birbirini tamamlayan kavramlar olarak olguyu kavramada etkili olmaktadır. Bazı bölümlerde değinmeye çalıştığımız gibi yalnızca Kerbela nesnesi üzerinden kayba veya gerçekteki kayba ulaşmıyoruz. Melankoliyi Alevi inanışının dışarıdan sıradan bir etnografik alışkanlık gibi görünen birçok sembol üzerinden tanımlama fırsatına da sahibiz. Pepuk Kuşu ve Hızır inanışlarının imgesel düzlemdeki karşılıklarını her ne kadar net olarak ekonomik yaşantıdaki koordinatlarını belirlemek zorda olsa bilinçdışındaki konumlanmalarına dair çıkarımları Lacancı bir bakışla ulaşabiliyoruz.

Masallarla, rüyalarla ve deyişlerle bilinçdışı ögelerin ne denli yer ettiğini yapısalcı bir biçimde ele aldığımızda bunların yalnızca bir gruba özgü biçemler taşıdığını görebiliyoruz. Kolektif olarak bilinç düzeyinde sürekli anlatılan bu hikayelerin psikanalizle örtüsünü kaldırmak istediğimizde her anlatının ardında kaybı imleyen dizgelere rastlamaktayız. Sadece Kerbela anlatısı dışarıdan bir bakışla bir kaybın yaşandığı fikrini bize açıkça sunsa da kaybın aslında her yerde olduğunu Alevi topluluklarında görmek mümkün. Derbeder öznenin yalnızca geleneksel deyişlerde vurgulamadığı kadercilik, modern arabesk halk türkülerinde de varlığını sürdürüyor. Yalnızca kederin yaşatabileceğine ve böylece nesneye olan bağlılığını yitirmeyeceğine dair olan inanç modifiye edilerek kader kurbanı olan tarihsel ezik öznede de

varlığını sürdürmektedir. Teolojik sözlü anlatılar varlığını sürdürse de değişerek modern anlamda var olmaya devam ediyor. Bu imgesel düzlemin kutsal düzlemden ayrılarak tekil mazlum öznenin söylemlerinde yer etmesi kolektif öznenin derbederliğinin bireylerdeki varlığını da etkilediğini söylememize olanak sağlamaktadır.

Aynı imgelerin rüyalardaki karşılıklarına kısa da olsa en öz biçimde aktarmaya ve açıklamaya çalıştık ve burada da dini imgeler olarak tanımlayabileceğimiz sembolik değerlerin grubun kolektif benliğinde de bir ulaşılmaz olanı, yiteni veya hiç var olmamış bir kaybı da imleyebilme kabiliyeti olduğunu gördük. İmgelerin gönderme yapmış olduğu arketiplerin hangi yas sürecinin çocukları olduğunu ortaya koymak zor da olsa nedenlerini anlamamızda psikanalitik yaklaşım bize ilginç sonuçlar sunabiliyor.

Göçebe kültürlerin sözlü aktarım yeteneğinin hatırlamadaki işlevi yalnızca kolektif bir bellek kurmak değil aynı zamanda kendiliğindenci bir şekilde ortak/kamusal bir bilinçdışı yaratmada işlevsel bir araç olarak da karşımıza çıkıyor. Bir araç olarak yaralı öznenin dilinin sonucu olan deyişlerle birlikte trajedinin devamlılığının sağlanması ortak bir bilinçdışı dili yaratmada da önemli bir duraktır. Lacan 1966 yılında yayınladığı Ecrits adlı kitabında bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını söyler.[250] Bilinçdışının tamamıyla fiziki bir alan olmadığını ifade eden bu söylem aynı zamanda simgesel düzenin de bir ürünüdür. Bilinçdışının simgesel alanında gerçekleşen bu süreç Alevi topluluklarına uygulandığında hem kayıp nesneye dair daha makul yorumlara hem de kayıpla ilgili bir otopsi çalışmasına ulaşma şansı yakalamaktayız. Darian Leader'in sözcüklerin çiçek açışı ifadesi sözlü kültür ürünlerinin okunmasında da fırsat yaratmaktadır. Hem Lacan'ın hem de Leader'in sunmuş olduğu bu iki çerçeve kolektif sözlü kültürün bilinçdışı mekanizmasına dair anlamlı doneler sunmaktadır.

Birçok deyişte İmam Hüseyin'e dair anlaşılabilir keder anlatıları görmekteyken bazı deyişlerde ilk bakışta kolayca anlam verilemeyecek şiirsel yapılarla karşılaşırız. Bu anlatılar elbette bir tür dini gösterenler olarak okunabilse de melankoli okuması bağlamında neden bu tür bir şeyin yazıldığı sorusuna cevap vermeye yardımcı olabilir. Simgesel düzlemde Muaviye ve Yezit sembolik olarak babanın adı olabilirken İmam Hüseyin ikame arzunun kendisidir. Yüzyıllar boyunca "babaya" lanet okunurken İmam Hüseyin ikame nesnesi üzerinden kayıp imlenmiş ve asli arzunun ne olduğu gölgede kalmıştır. Bir bakıma İmam Hüseyin'in

[250] Jacques Lacan, Ecrits, İngilizce'ye çeviren: Bruce Fink, (New York: W.W. Norton & Company, 2005)

öldürülmek istenmemesinin nedeni babaya dair olan öfkenin sümen altı edilmemek istenmesi ve oradaki baba figürü ile bugünkü iade-i itibar mücadelesinin diri kalmış bir öfke aracılığıyla sürdürülebilir olmasında yatıyor olabilir.

Diğer taraftan Sözlü Tarihte Ölüm Saplantısı: Deyiş ve İkonografi Örnekleri kısmında açıklamaya çalıştığımız bazı deyişlerde olduğu sözcüklerin ansızın çiçek açışlarına rastladığımızı ve bu anlamsız gibi görünen söz öbeklerinin örgütlü bir melankolik grubun üretimi olduğundan söz etmiştik. Bu anlamda sözcüklerin özneyi seçtiği varsayımından hareketle bu anlamsız gibi görünen sözcük öbeklerinin melankolik bir duygu durumla açıklanabileceğini söylemiştik. Melankoliyi bir eğilim ve dünyayı anlama yöntemi olarak gördüğümüzde ilk bakışta anlamsız görünen sözlü bellek ürünlerinin kolektif bir bilinçdışı yapısı üretme ve bunu sürdürebilme yetkinliğini de kabul etmiş oluyoruz.

Buradan hareketle kolektif bilinçdışının dile benzer bir şekilde örgülenen sembolik yapısının Alevi bilinçdışında ne tür bir konumlanma yarattığını görebiliyoruz. Buradaki birçok imgesel ögenin ulaşılmaz olanı imleyen yitik bir a priori olduğunu kabul edebiliriz. İmgelerin neredeyse tümü şahit olunması imkansız ama tarihsel olarak bilinmesi mümkün donelerle doludur. Kerbela, Hızır, Aşure, Pepuk Kuşu gibi anlatımlar ampirik bir çıktı olmadığı gibi öğrenilmiş ve içselleştirilmiş teolojik ögelerdir. Dolayısıyla kolektif öznenin sahip olduğu anlatıların bilinçdışında yer alan arketipleri oluşturan nedenler olduğunu söyleyebiliriz. Zamanla anlatılar gücünü muhafaza etmiş ve sürdürülebilir kılmıştır ki kolektif öznenin egosunu konumlandırdığı yegane anlatıların koordinatlarını bu anlatılara sabitlenmiştir ve melankolik özne bir kayıpla hemhal olduğuna ikna olmaktan öte onunla var olduğuna ve var olabileceğine ikna olmuştur.

Kayıp artık benliğin ayrılmaz bir bütünleşik parçasından birisi haline gelmiştir. Herhangi bir yitik nesneden vazgeçmek narsistik ögenin libidinal enerjisini konumlandıracağı yeni bir nesne bulması anlamına gelmektedir. Kolektif özne bu kayıp nesne ile arasındaki mesafeyi öylesine kapatmıştır ki artık nesneden kopma durumu bir kenara, onunla var olmadan öznenin var olması imkansız bir hale gelmiştir. İşte Freud'un da sözünü ettiği nesnenin gölgesi (transferans) tam olarak budur.[251] Nesnenin egosunun kolektif öznede sürdüğü hüküm kolektif öznenin kendi egosu haline gelmiştir. Melankolik öznenin vazgeçmekten oldukça uzak olduğu

[251] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 249.

kayıp nesnesi onları bir arada tutan bir tutkal görevi görmektedir. Bu tutkal kimliği oluşturan en önemli muhtevalardan birisi ise burada Kristeva ve Butler'ın analizleri ile yorumladığımız siyasal imkanın da farkında olmak gerekmektedir. Kimliğin var olması için ihtiyaç duyduğu farklılık, benliğin kendisini koruma altına aldığı bir ötekilik durumu yaratmaktadır.[252]

Ötekilik de kimliğin harçlarından birisidir. Ötekiliği oluşturan tüm nesnelere kolektif öznenin kendisini ait hissetmediği bir toplum içerisinde sonuna kadar sarılınır ve ondan vazgeçmek imkansız hale gelir. Bu melankoliğin kayıp nesnesine sıkı sıkıya tutunduğu durumu bize hatırlatır. Kaybedilen şey o kadar kusursuzdur ki buradaki tek suçlu öznenin kendisidir ve suçlamaların tek adresi de özne için yine kendisidir.[253] Dolayısıyla Alevi gruplarının özellikle son 30 yılda geliştirmiş olduğu kimlik mücadelesine göz attığımızda burada Kerbela gibi önemli motiflerin neden önemli bir yere sahip olduğunu ve bunlarla ilgili periyodik ritüel süreçlerine neden diğer ritüel ögelerden daha çok görünür olduğunu anlayabiliyoruz.

Melankolinin sadece klinik bir süreç ve yasın ketlenmesi sonucu oluşan psikopatolojik bir durumla birlikte zamanla dönüşen yapısına göz attığımızda kimliği de kuşatan bir yapı olma yetisi kazandığını görmekteyiz. Melankoli bugün içerisinde yapılan kuramsal tartışmalarla birlikte geç kapitalizm çağındaki modern yaşamı ya da tarihsel süreçlerde toplumların psikanalitik izleklerini sürmede oldukça etkili bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Alevi grupları bu izleklerin en belirgin olduğu topluluklarından biri. Bu çalışma yas ile melankoli arasına Freud'un çektiği ayrımla birlikte Lacan'ın objet petit a kavramını temel alarak Alevi gruplarının çok uzun yıllardır sahip olduğu imgelerinin sondajını yapmaktan ziyade onların bulunduğu yerdeki kayıpla olan ilişkisinin üzerindeki perdeyi aralamaya çalışmıştır.

Ezcümle Alevilerin kayıplarıyla ilişkilendirdiği trajedilerinin yalnızca tek bir nesnede değil birçok nesneye serpiştirdiğini ve sürdürülebilir bir kayıp tipografisi yarattığını söyleyebiliriz. Melankoli, klinik vaka tanımlamalarında kullanıldığı gibi aynı zamanda yas toplumu olduğu iddiasının yöneltilmesinin güç olacağı Aleviler'in de psikoantropolojik açıdan incelenmesi için zengin bir alan sunmaktadır. Bu anlamda melankoli, yas ile tanımlanmış topluluklara farklı bir bağlamdan bakabilmek için çok etkili yollar bahşetmiştir ve bahşetmeye devam etmektedir.

---

[252] William E. Connolly, Kimlik ve Farklılık -Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.92-93.

[253] Sigmund Freud, Mourning and Melancholia, s. 245.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi. "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi." Toplum ve Bilim Dergisi sayı 70 (1996): 153-196.

Agamben, Giorgio. "Kayıp Nesne." İstanbul: Cogito, sayı 51, (2007): 259.

Aghaie, Kamran Scot. *The Women Of Karbala -Ritual Performance And Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas. 2005.

Akot, Bülent. "Freud'un Rüya Yorum Metodu." Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi içinde. Cilt 10. Sayı 1. (2010)

Akın, Haydar. "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli Ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme." Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2014.

Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı, 2015.

Ateş, Enes. "Kitap İncelemesi: Ayfer Karakaya-Stump: Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek", Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi. Cilt 2. Sayı 1. 94-100. 2019.

Baymur, Balkış. *Genel Psikoloji.* İstanbul: İnkılâp, 2017.

Beler, İnan. "Koçgiri Aşireti'nde Ölüleri Anma Ritüelleri." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018.

Birdal, Serhat Celâl. "Her Yer Kerbela, Her Gün Aşura!: Bir Kamusal Yasın Siyasal Potansiyeli Üzerine." Birikim Dergisi. Sayı 285. (2013): 68-78.

Boym, Svetlana. *Nostaljinin Geleceği*. Çeviren, Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008.

Bulut, Faik. "Koçgiri Aşireti Sırrı Arayanlar." Atlas Dergi, Ağustos 2013, URL: https://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/kocgiri-asireti-sirri-arayanlar.html, Son erişim tarihi: 24.01.2020.

Butler, Judith. *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü.* Çev. Başak Ertür. İstanbul:Metis, 2018.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power*, Theories in Subjection, California: Stanford University Press, 1997.

Canetti, E. *Notlar'dan*, Cogito, Sayı 2, Güz, İkinci Baskı, . (1994): 136-145

Ceri, Paulo. (2005). Durkheim on Social Action. S. P. Turner (Dü.) içinde, Emile Durkheim. Sociologist and Moralist (s. 135-162). Londra & New York: Routledge.

Clewell, Tammy. *Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss*. New York: Journal Of American Psychoanalytical Association, 2004.

Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çeviren, Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı, 2019.

Connolly, W.E, *Kimlik ve Farklılık -Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. çev. Fermâ Lekesizalın. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995

Çelepi, Mehmet Surur. "*Hatay'da Hızır İnanışları."* Turkish Studies, Volume 4/3, (2009): 532 - 549. (Son erişim tarihi: 27.02.2021)

Durdu, Aydın. "Hatay Nusayrilerinde Eren İnancı ve İnanç Merkezleri." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, (2017): 155-172. (Son erişim tarihi: 27.02.2021)

Eco, Umberto. *Açık Yapıt.* Çev.Yakup Şahan. İstanbul: Kabalcı, 1992.

Ellwood, Robert S.. *Myth: Key Concepts in Religion*. Londra-New York: Continuum, 2008.

Erdemir, Atilla. "Dikey İktidarın Sembolleştirilmesinde Babanın Adı: Kapıcılar Kralı Filminin Lacancı Analizi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İletişim Sosyolojisi Anabilim Dalı, 2019.

Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 2006

Ferber, Ilit. *Melankoli Felsefesi: Sigmund Freud ve Walter Benjamin.* Çev. Burcu Denizci. İstanbul: Sub, 2016.

Fink, Bruce. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Freud, Sigmund. *Mourning and Melancholia*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, , Cilt XIV, Londra: Hogarth Press, 1957.

Freud, Sigmund. *Yas ve Melankoli*. Çev. Aslı Emirsoy. İstanbul: Telos, 2015.

Freud, S. Yas ve Melankoli. Çev. R. Uslu, O.E. Berksun, Kriz Dergisi, S.2, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı. 1993.

Glosset, Neslihan. "Mimar/Arkitekt Dergisi Metinlerinde Melankoli: 1931-1941." Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2019.

Grigg, Russell. "Remembering and Forgetting". Lacanian Compass Express, Volume 3, Issue 2, (2016 Mayıs) (Son erişim tarihi: 09.01.2021)

Karahan, Özlem. "Artık Kolektif Bir Melankoli Yaşıyoruz." 23 Temmuz 2015, https://t24.com.tr/k24/yazi/nkuyas,295 (Son Erişim Tarihi: 30.08.2020).

Karakaya-Stump, Ayfer. Gazete Duvar. Çekmeköy Cemevi Söyleşisi. https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2019/08/23/ayfer-karakaya-stump-fuat-koprulunun-alevilik-gocebelere-ozgudur-miti-ampirik-bilgilerle-ters-dusuyor. Son erişim tarihi: 09.05.2021.

Kerbela Cemi, 10.06.2010, Yenibosna Cemevi, https://youtu.be/ZNuUeJHFCmQ (Son erişim tarihi: 10.01.2021)

Keskin, Yakup. "Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ". Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: 38. 2012: 307-340.

Kübler-Ross, Elisabeth. *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss.* New York: Scribner, 2014

Küçük, Ömer. "Marx, Durkheim ve Weber'de Bilim, Etik ve Siyaset Gerilimi Ve Sosyolojik Bireycilik: Klasik Sosyolojik Gelenekte Bir Diyalog Girişimi." Sosyoloji Araştırmaları Dergisi. Cilt 23. Sayı 1. Nisan (2020): 94-129.

Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*. Çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis, 2013.

Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*. Çeviren, Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013.

Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan*, Book XI. London: Routledge, 1694/2004

Lacan, Jacques. *Televizyon*. Çeviren, Ahmet Soysal. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.

Lacan, Jacques Ecrits. İngilizceye Çeviren Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company, 2005.

Leader, Darian. *Depresyon: Yas ve Melankoli.* Çev. Ayça Göçmen. İstanbul: Encore, 2018.

Mintz, Ira. "The Anniversary Reaction: A Response to the Unconscious Sense of Time". *19*(4), New York: Journal of the American Psychoanalytic Association, 1971. 720-735

Muharrem Cemi, Erzincan. https://youtu.be/HWLkVmFKcjQ, (Son erişim tarihi: 10.01.2021)

Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics*, Londra: 1962

Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü.* İstanbul: Kabalcı, 2012.

Onat, Hasan. "Kerbela'yı Doğru Okumak". Akademik ORTA DOĞU. Cilt 2. Sayı 1. 2007: 1-9.

Ozan, Meral. "Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları." Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi. Sayı 91, (2011): 72-84.

Özgüven, Esra. "Kutsalın Kendisini İfşa Etme Aracı Olarak Rüya." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019

Özkan, Aylin. Baltacı, Sinem. "Freud ve Lacan'ın Psikanalitik Kuramlarında Yastan Ayrışan Melankolik Özne." Psikoloji Çalışmaları - Studies in Psychology Cilt/Volume: 40, Sayı/Issue: 2 (2020): 317 - 333.

Prigent, Helene. *Melankoli Bunalımın Başkalaşımları* Çev. Orçun Türkay. İstanbul: Yapı Kredi, 2009.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago, 1976

Segal, Hanna. *The Work of Hanna Segal*. Londra: Free Assocation Books, 1986.

Starobinski, Jean. *Aynada Melankoli*, Çeviren, Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost, 2007.

Teber, Serol. *Melankoli: Normal Bir Anomali*. Ankara: Say, 2013.

Tek, Ayhan. "Kolektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kerbela Yası." Monograf. Sayı 11 (2019): 10-39.

Tuğrul, Saime. "Toplumsal Yas Çalışması." 6 Haziran 2005, https://hyetert.org/2005/06/07/toplumsal-yas-calismasi/ (Son Erişim Tarihi: 29.08.2020).

Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev. Özgür Karaçam. İstanbul: Okuyan Us, 2005.

Yas-ı Muharrem Cemi, Yenibosna Cemevi Örneği: https://youtu.be/oyS2sgV_Hug?t=121, (Son Erişim Tarihi: 28.11.2020).

Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.

Yıldız, Harun. "Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı 42 (2007): 93-112

Žižek, Slavoj. *Mutlak Geritepme: Yeni Bir Diyalektik Materyalizm Temeline Doğru*. Çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Encore, 2020.