

# Journal of Economy Culture and Society

E-ISSN: 2645-8772

Araştırma Makalesi / Research Article

## Salgında Yas Bağlamı: Mekânlar, Ritüeller, Gidenler ve Kalanlar

### *Context of Mourning During the Pandemic: Spaces, Rituals, Outgoings, and Survivors*

Ömer CANPOLAT<sup>1</sup> , H. Yaprak CİVELEK<sup>2</sup> 

#### Öz

Covid-19 salgını sırasında akrabalarını kaybeden kişilerin ölümle bağdaşık deneyimlerini, ölümü anlamlandırma ve baş etme biçimlerini mekân ve ritüellerle oluşturdukları hazin resimle ele alan bu çalışmada anlatılara dayalı olarak bir niteliksel veri oluşturulmuştur. Derinlemesine görüşmeler, Kocaeli ilinin çeşitli mahallelerinde ikamet eden ve sosyo-ekonomik, kültürel, etnik, mezhebi ve yaşa dayalı farklılıklara sahip on beş gönüllü katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Salgın kaynaklı olarak bildirilen ölümlere ve bu ölümlerle mütecanis mekânlarla, ritüellere, insan duygusu ve deneyimlerine odaklanılmıştır. Salgın süresince ölüm ve yaşam arası eşikte yaşayan bir katılımcı grubundan gelen anlatılar, ortaya çıkan ölümlerle baş etmede dini inançların, manevi değerlerin ve dayanışmanın hâlâ çok önemli olduğunu göstermektedirler. Menfi ekonomik etkilerin; bilhassa yoksulluğun artmasının, virüse ilişkin belirsizlik yaratan çeşit çeşit bilgi ve görüşlerin, ritüellerin yarattığı bir araya geliş ve dayanışma duygusunun eksikliğine dayalı yalnızlığı ve acının yoğunluğunu derinlemesine aktarmışlardır. Başkasının ölümü karşısında değişen hüznün ve anlayış, salgına yakalanan bireylerin ötekileştirilişi, günümüz insanının ve toplumların salgınların ortaya çıkışındaki faydacılıkla belirlenmiş katkıları dikkate değer meselelerdir. Salgın ve ölüme dair metodolojik süreç kuramsal kurgu için fenomenolojik yaklaşım rehber alınmıştır. Ağırlıkla sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlarla geliştirilen bir argüman yaratılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Ölüm sosyolojisi, Salgın, Covid-19, Mekânlar, Ritüeller

#### ABSTRACT

This research deals with the experiences of people who lost relatives during the COVID-19 pandemic, the ways they understand and cope with death, and the sad picture they create through space and rituals. Qualitative data was composed based on narratives gathered with in-depth interviews with 15 volunteer participants who reside in Kocaeli and have socio-economic, cultural, ethnic, religious, and age-based

<sup>1</sup>Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Pendik Sabahattin Zaim İh, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>Doç. Dr, Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Eskişehir, Türkiye

**ORCID:** Ö.C. 0000-0002-1813-909X;  
Y.C.0000-0002-5551-4696

#### Corresponding author:

Ömer CANPOLAT

Milli Eğitim Bakanlığı, Pendik Sabahattin Zaim İh, İstanbul, Türkiye

**E-mail:** omercanpolat@gmail.com

**Submitted:** 22.09.2021

**Revision Requested:** 22.12.2021

**Last Revision Received:** 27.12.2021

**Accepted:** 27.12.2021

**Published Online:** 00.00.0000

**Citation:** Canpolat, O., & Civelek, H.Y. (2022).

Salgında yas bağlamı: Mekânlar, ritüeller, gidenler ve kalanlar. *Journal of Economy Culture and Society*, 65, 81-104.

<https://doi.org/10.26650/JECS2021-998811>



differences. The focus was on pandemic-reported deaths and the locations, rituals, and human feelings and experiences associated with these deaths. Narratives from a group of participants who lived at the threshold between death and life during the pandemic showed that religious beliefs, spiritual values, and solidarity are still crucial in dealing with the resulting decimation. They deeply conveyed the loneliness and intensity of pain based on adverse economic effects, particularly the increase in poverty, the decidable knowledge and opinions that create uncertainty about the virus, the lack of a sense of coming together and solidarity created by rituals. The changing sadness and understanding in the face of someone else's death, the marginalization of individuals caught in the pandemic, the utilitarian contributions of today's people and societies in the emergence of pandemics are remarkable issues. The phenomenological approach was taken as a guide for the methodological process—theoretical fiction touching the pandemic and death. An argument was developed mainly using sociological and anthropological approaches.

**Keywords:** Death, Sociology of Death, Pandemic, COVID-19, Places, Rituals

### EXTENDED ABSTRACT

It is believed that it is important to understand the death-related experiences of individuals who lost their relatives during the COVID-19 pandemic and the ways of coping with death. The pandemic not only affects states and their economies but also deeply affects the people psychologically and sociologically. In this context, people experience difficulties during the COVID-19 pandemic because they are constrained to stay away from each other, unable to visit each other, unable to go to funerals and burials, being alone or unable to mourn and perform rituals. The pandemic is also said to have caused an increase in poverty. In this study, in addition to all these factors, we focused on the deaths reported due to the pandemic and the places, rituals, human emotions, and experiences associated with these deaths. In-depth interviews were conducted with 15 volunteer participants residing in various districts of Kocaeli province and having socio-economic, cultural, ethnic, sectarian, and age-based differences.

The paper begins with the definitions of the death phenomenon and also examines the meaning of death for societies in the past. The characteristic observed in almost all pre-modern societies is the sociality of the body and death, and that every aspect of both exists within the systems of sociality and kinship. Conversely, modern societies that build themselves on the body phenomenon, attempt to stay away from both death itself and thoughts of death, or erase such thoughts. Likewise, the fact that people die alone in modern societies and these lonely deaths accompany modern life show that while the face of death changes, places also change. When it comes to the deaths that occurred during the pandemic, it was revealed that the relatives of the individuals who died—without having their traditional death rituals—are as lonely as the people they lost. The rituals that exhibit the basic principles of the social structure are discussed, after which it is emphasized that places, other risks to society, past epidemics, and culture cause significant changes, transformations, and developments in the economic and social field together with human deaths. Taking the phenomenological approach as a guide for the theoretical fiction on the pandemic and death, in-depth interviews were conducted with individuals who lost their relatives and an argument, with sociological and anthropological approaches, was developed. The participants who voluntarily took part in the study also mentioned many other effects of the COVID-19 pandemic. The pandemic has affected the social solidarity mechanism the most, but it has also brought about other negative situations and concerns. The inability to perform rituals and therefore the inability to come together affects people very deeply. There is also the inability to carry out social/cultural activities, and the pandemic creates fears that people have become asocial; children have become dependent on technological devices; the pandemic distances people from each other; and the risks for people increase. In this situation, where the usual order seems to have undergone changes, the individual and the community cannot even mourn their losses.

It has often been said that the COVID-19 pandemic will inevitably bring about many sociological (and accordingly, political), economic, and psychological effects on all world societies. It has already been observed that many social and cultural changes are being experienced, human relations have weakened, consumption habits have changed, and even religious rituals have changed. In addition to these, it should be emphasized that the COVID-19 pandemic has made the existing and known inequalities more visible worldwide. In summary, according to the findings of the study—the narratives from the participants who lived at the threshold between death and life during the epidemic—religious beliefs, spiritual values, and solidarity are still very important in coping with the deaths that occur. Further, the changing sadness and understanding in the face of someone else's death, the othering of individuals caught in the epidemic, and the contributions of today's people determined by utilitarianism in the emergence of pandemics are remarkable issues.

## 1. Giriş

Modernizm, toplum ve salgın bağıntısını bir taban olarak alırsak, bir argüman geliştirme çabamızın ilk basamağında Beck (2011)'in birçok felaketin insanların ölümüne neden olabileceği, küresel grip salgınlarınınmsa elbet ölümler getirebileceği uyarısının yer aldığını söylemeliyiz. Zira tüm tanıklıklar ve hikayeler böyle başlamıştır: İnsanların bugün mücadele ettiği Covid-19 salgını, Beck'in küresel işleyişin *tabiatına uygunlukla* sunduklarına bir "destek" atmış, ortaya çıkan risklerin de var olan toplumsal sınıflar için ayırım gözetmeksizin geçerli bir tehdit oluşturduklarını göstermiştir. Bu yaygınlaşan eşitlikçi tehdit durumunun, üretilen risklerin, bililtizam insan sağlığı ve çevre ile ilgili risklerin, çoktan ulusal sınırları aştığını (Giddens, 2008, s.1019) gözlemlemek mümkündür. Öyle ki; günümüz dünyasında risk büyük bir sektör haline gelmiştir (Furedi, 2001, s.29). Hatta küresel salgının, bir risk toplumu imgesinin fiiliyata geçişine denk düştüğü kolaylıkla kavranabilir. Nitekim insanlar, her zaman başka insanlardan gelen şiddet, doğal afetler, kaza ve yangın gibi risklerle yüz yüze gelmişlerdir (Giddens ve Sutton, 2020, s.116). Sadece bugünlere ve hatta gelecektekilere salgınlar da eklenmiş görünüyor. Salgının tüm diğer çeşitli olgular gibi ne tür durumların risk olarak ele alınacağı bazında kültürel olarak farklılık gösterişi de ayrı bir tanıklıktır (Giddens ve Sutton, 2020, s.119). Medya gibi aygıtlar (Althusser, 2016) ve diğer kurumlar neyin risk olduğunu belirlerken aynı zamanda bu bilincin arka planında toplumsal bir dinamik olduğunu gösterirler (Furedi, 2001, s.31-32). Nitekim teknoloji ve salgın ilişkisi noktasında modern dünyada riskle ilgili gelinen nokta, teknolojik avantajların ve dezavantajların uluslararası düzlemden beşeri düzleme kadar var olan umarsız pragmatizmin iyi analiz edilmesidir. Zira kapitalizmin ve küresel azılı pragmatik tavrın hakim olduğu bir atmosferde insanlar artık oldukça zengin olmalarına şahit olurlarken, ekolojik felakete yaklaşmanın hızında (Giddens, 2008, s.1019) görebiliyoruz.

Öte yandan gözetim toplumu tartışması da sürüp gitmektedir. Her ülkenin nüfus kayıtları üç temel hayati istatistikten oluşur: Doğum, ölüm ve göç. Her üçü de demografik ve politik konulardır. Dahası, her biri gözetimin bir parçasıdır. Bugün teknoloji ile yenilenmiş hayati istatistiklere dair kurumsal kayıtlanma, toplumsal gözetim noktasında da hem hayatta kalanların gözetimini hem de ölümlerin toplumsal gözetimini sanal mekânlar yoluyla sağlayabilmektedir (Sağır, 2014, s.73). Ulusal ve uluslararası internet siteleri, valiliklerin ve belediyelerin verdikleri hizmetler, hastane kayıt sistemleri gibi koronavirüs nedeni ölümlerin verileri tüm medya kanalları tarafından gündelik olarak sunulmaktadır. Hatırlamak gerekirse, Agamben de ölüm ve hayat kavramlarının siyasi kavramlar olduklarını ve her an bir kişinin vereceği kararlar siyasallaştıklarını (2013, s.196) anlatmıştır. Ölümlerin politik ve sosyal gözetime tabi tutuluşuyla hissedilen bir disiplin toplumu imgesi hayati kayıtlar üzerinden kolayca fark edilebilir. Ezcümle bireyin bedeni üzerine odaklanan iktidar teknikleri (Foucault, 2013, s.247) ve modern toplumun bir disiplin toplumu olmasıyla, devlet aygıtının bir iktidar teknolojisine dönüşmesi arasında paradoksal bir nedensellikten (Deleuze, 2013, s.45; akt. Bayır, 2020, s.2) söz edilebilir. Ayrıca bireylerin bedenleri üzerinde tahakküm kuran iktidar ile istenilen yaşam biçimlerini dayatan biyoiktidar (Foucault, 2011, s.146) zaman ve mekân tanımaksızın varlığını sürdürmektedir. Bu noktadan bakıldığında her bedende iktidarın bir biçim alışı (Foucault, 2013, s.43), bedenin toplumsal ve kültürel yapı içinde inşa edilişi ve tüketen bir beden üretme amacı modern toplumların en önemli projeleri arasındadır (Okumuş, 2009, s.2). Lyotard'a göre, öteki'ni anlamının gerçekleşebilmesi için temel koşul, bireyin, kendisi için saf bir saydamlık olmadığı gerçeğidir ve elbette burada mesele yine bedendir. Beden, devlet üzerinden konumlandırıldığında soykırımların ve iç çatışmaların devletler eliyle toplumları ölümlerle terbiye etme yöntemi akla gelir ki, bu, ölümün ötekinin varlığı üzerinden

gündeme gelmesinin de nedenidir (2007, s.8). Diğer taraftan modernizm ve modern toplumların ölüme yüklediği anlamlar, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte ölümün anlamını da değişikliğe uğratmaktadır (Sağır, 2014, s.12). Hassaten teknolojik ilerlemelerin ürünü olarak öne sürülen risk toplumunun, Ulrich Beck'e göre (1995), dikkate değer tarafı, tehlikelerinin mekânsal, zamansal ya da toplumsal olarak kısıtlı olmamasıdır (Giddens, 2008, s.1019). Bugün baktığımızda da herhangi bir mekânsal, zamansal ve/veya toplumsal engelle ilgilenmeyen koronavirüs, “insanların daha önce zihinlerinde soyut duran küresel tehditleri, fikirleri ve imkânları somutlaştırıp, onu gerçek bir bedene kavuşturarak, daha önce kayıtsız kalabildikleri ötekinin probleminin gerçekte tam da kendi problemleri olduğunu görmelerini sağlayabilir” (Kocabaş, 2020, s.411). Vakıa virüs insanlara artık ne kadar birbirlerine geçmiş olduklarını göstermiştir. Girift “modern” yaşamları, mutant-virüs dalgaları da hesaba katılırsa, tehdit ya da riskin somut halleri karşısında umarsızca kendi millî sınırları içine iterek, ulusal politikalar ve önlemlerle baş başa bıraktığı da ortadadır.

2019 yılı itibariyle koronavirüs, salgın ve kapanma, sınırlılık, karantina, korunma, evde kalma, su-sabun-hijyen derken hastalık algılarında çeşitlilik, salgın stratejileri geliştirmede bu algılara da bağlı davranış ve tutumlar, risk altında olmak ya da olmamak gündelik hayata yeni bir dil yaymıştır. Bu dille birlikte aslında yeryüzünde toplumların sahip oldukları risk saplantılarının da gün gibi ortaya çıktığı (Furedi, 2001, s.14), ayrıca risk toplumunda modernitenin pek özgüvenli bireyinin, karşılaştığı risklerle mücadelede çaresizleşmeye başladığı gözlenmektedir (Giddens, 2010, s.159). Hâlbuki tarihte insanoğlunun karşılaştığı risklerle ve hatta doğaya verdiği zararlardan kaynaklı oluşan risklerle büyük oranda başa çıktığı görülmüştür. Geçmişten bu güne kadar çok ağır salgınlarla ve bulaşıcı hastalıklarla mücadele eden toplumların, modern sanayi toplumlarına dönüşmesi ve ikinci dünya savaşından sonra bulaşıcı hastalıkların önemli ölçüde azaldığı da (Turner, 2011, s.133) fikirlerle, istatistiklerle ortalara dökülmüştür. Fakat hem koronavirüs salgını hem de geçmişte ortaya çıkan salgınlarda (Kara veba, Çiçek, Cüzam, İspanyol gribi gibi mesela) çok sayıda insan yaşamını yitirdiği gibi, yine bu salgınlar ekonomik, sosyal, politik sistemlerde devinimlere neden olmuşlardır.

Yaşlılar ve kronik rahatsızlığı olanlar üzerinden virüsün bir sınıfsal ayrıma gittiği, sınıfsal eşitsizlikler yarattığı ayrı bir tartışmadır. Aşırı risk altında olanlar; “yoksullar/yoksunlar, evsizler, yaşlı ve bakım evleri, cezaevleri, barınma evlerinde yaşayanlar ve işçi barınaklarında yaşayan veya aşırı kötü koşullar altında çalışan göçmen işçileri ve mülteciler” (Kocabaş, 2020, s.397; Bamba, vd. 2020) olarak tanımlanmış, bu tanım, Beck'te riskin eşit dağılımı meselesini çelişkili bulan fikirlere ortam hazırlamıştır. Zira dezavantajlı grupların sağlık hizmetlerine erişimleri daha kısıtlıyken (Bamba, vd. 2020), yoksulların hastalıkları ise genellikle tedavisi olmayan hastalıklardır (Illich, 2004, s.114). Yapılan araştırmalarda, yoksul kesimlerde koronavirüse yakalanma olasılığının da daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur (Davidai, vd. 2020). Bu yüzden salgının ayırım yapmadığı söyleminin bilhassa gelişmiş/gelişmekte olan yoksul ülkelerdeki sınıfsal yapıları ihmal eden bakış açısı eleştirilmektedir. Aynı zamanda salgının ya da salgına bağlı tedbirlerin yarattığı sağlık, ekonomik, eğitim gibi alanlardaki eşitsizliklerle (Beyaz Özbey, 2021) birlikte salgın hem tıbbi, psikolojik, sosyolojik hem de bir iktisadi krizin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Söz konusu krizden en çok etkilenenlerin de yoksullar, işçiler, işsizler ve göçmenler (Aktan, 2020: akt. Kocabaş, 2020, s.396) oldukları vurgulanmaktadır. Gelişmişlik ve medikal-

1 Bknz. Balta E. Koronamilliyetçilik. Ziyaret Tarihi: 18/4/2021. <https://www.perspektif.online/koronamilliyetçilik/18/04/2020> ve Korona virüsü bize ayna tutuyor. Ziyaret Tarihi: 18/4/2021. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/03/28/evren-balta-korona-virusu-bize-bir-ayna-tutuyor/>

zasyon arasındaki ilişkide Türkiye’yi de baz alırsak hanelerin birer hastaneye çevrildiğini gözlemek açıkça mümkündür. Salgınla birlikte yaşa özel bir itina anlayışının hâkimiyetinde evlere kapanıldı, hane içi tüm süreçler, aile üyelerinin takip ve tavırları haneyi ve hane içi ilişkileri medikalleştirdi. En açık haliyle hastalananların yaşadıkları evlerin çoğu, hastane süreci başlayana kadar hastanenin görevini yerine getirdiler. Bu noktada, Covid-19 teşhisleri ile birlikte, yaşam ve ölüm arasında bilhassa yoğun bakımda, adeta bir liminal varlık haline geliş (Turner, 2018, s.96), korkuyla ve ölümlle mücadelede gerek hane halkı gerekse bireyler için yalnız bırakılma, en zor deneyim haline geldi.

Arnold van Gennep’in pek bilinen liminalite kavramı, özellikle doğum, ölüm ve evlilik gibi geçiş ritüellerinde eşik ve sınırların ritüele özgü belirli sosyo-kültürel davranışlar ve sembolik kodlar ile işaretlendiği çeşitli konumları, zamanları ve mekânları nitelemektedir (van Gennep, 1960, s.10-11,21; Turner, 1987a, s.102; akt. Kınılı ve Yükselsin, 2016, s.377). Ayrıca insan yaşamı üzerindeki yenilenme ve değişim, sosyal dünyada ölüm ve yeniden doğum ritüellerinde karşılık bulan geçiş ritüelleri aracılığıyla tamamlanmakta, ölüm ve doğum ile bunlara eşlik eden ritüeller, sosyal dünyada evrenin kendine özgü yenilenme ve değişim dönemlerine eşlik etmektedirler. Geçiş ritüelleri, kargaşalar ve belirsizlikler karşısında birer bariyerdirler. Van Gennep’e göre geçiş ritüelleri “bir durumdan başka bir duruma, kozmik ya da sosyal dünyadan bir diğerine geçişe eşlik eden seremonik kalıpların tümüdür.” Bu kültürel kalıplar ya da geçiş ritlerini damgalayan evreler ise ayrılma, geçiş ve birleşme olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır (Turner, 2018, s.95; Şahin, 2019, s.206-207). Bu bağlamda “herhangi bir toplumdaki bir bireyin yaşamının”, “bir devreden diğerine bir dizi geçiş olduğunu” (van Gennep, 1960, s.3; akt. Kınılı ve Yükselsin, 2016, s.377) belirten van Gennep, geçiş ritüellerini mekân, durum, toplumsal statü ve yaştaki her değişime eşlik eden ritüeller (Turner, 2018, s.95) şeklinde tanımlamaktadır. O halde geçiş ritüelleri toplumsal varlık ve süreklilik açısından elzemdirler. Cemaat toplumlarında sıkça rastlanılır türden bir dayanışmanın, kanıksanmış kültürel sembollerin zamansal transferini mümkün kılarken, mekânların, atmosferin ve duyguların transferini de mümkün kılmaktadırlar. Çalışmamızın içinde rasyonel bir argüman geliştirmeyi umduğumuz çerçevede de koronavirüs ile yeniden kurgulanan mekân, ritüel ve insan ilişkilerinin; ölüm, cenaze, ölenler, törene katılanlar ile değerler ve duygular üzerinden toplanan anlatıların analizinden oluşturulmaktadır. Öncelikle ölüm, salgın ve ritüellere dayanan sosyolojik, antropolojik yaklaşımlar ve yazınlar, ardından bunlarla beslenmeye çalışılmış bir alan yorumu yer almaktadır. Koronavirüs salgını kapsamındaki deneyim ve duygu anlatıları üzerinden ilerleyen bu bütünüyle yoruma açık veri oluşturma çabası içinde derinlemesine görüşmeler, Kocaeli yöresinde, koronavirüs nedeniyle yakınlarını kaybetmiş on beş (15) kişi ile gerçekleştirilmiştir.

## 2. Gerçeklik Teması ve Ortamın Kuramsallığı

İnsan var olduğundan bu yana ölümler birlikte anılmaktadır. Ölüm, insanlarca *tek gerçek* olarak açıklanmakla birlikte farklı betimlemelere de sığdırılmaktadır: Yaşlanmanın sonu (Turner, 2011, s.149), insanlar için kaçınılmaz ontolojik bir gerçeklik (Adrian ve Eliason, 2007), insanların başına gelen en belirleyici, en nihai, en eşitlikçi ve en kaçınılmaz gerçek (Badur, 2004, s.93), dünyadan göç etme, dünyada var olma durumunun kaybı (Ökten, 2004, s.129), bir soru işareti, dönüşü olmayan bir gidiş ya da cevabı olmayan bir soru (Levinas, 2006, s.19), canlılarda hayatın tam ve kesin olarak son bulması, ahiret yolculuğu, ebedi uyku (TDK, 2021), tenin ruhtan ayrılması ve ruhun tenden ayrılarak var olmaya devam etmesidir (Platon, 2001, s.20). Dahası, hayatın bir simgesi ya da bir dönüşümdür (Kellehear, 2015). Bunlar, Bauman (2000)’a göre varlığın mutlak

ötekisi ve tanımlanması olanaksız olarak görülen ölümün sığdırıldığı kalıplardır. Ayrıca ölüm odaklı çalışmalarda, ölüm nosyonunun toplumsal, kültürel ve dönemsel farklılıklarla anlamlandırıldığı görülmüştür (Zafer, 2019, s.65). Ölümü tarif ederken “son” ve “gerçek” ifadelerinin ağırlıklı kullanılışı ve bu noktadan soluk almanın anlamlandırılması, Seneca (2018, s.122) yazınında da rastlanan türde bir düşünce olarak ölümün adilane ve zorunlu oluşu, diğer vurgulardır. Bu bakış açılarıyla canlıdan bağımsız bir şekilde gerçekleşen, “zorlama” ölüm (Ökten, 2016, s.109) diye addedilen ölüm biçimi salgın kaynaklı ölümler için kullanılabilir: Salgın kaynaklı zorunlu (doğal olmayan) bir ölüm. Ayrıca ölüme yüklenen tüm bu anlamların insan psikolojisi ve sosyal ilişkilerle bağıntılı olduğu da (Sağır, 2014, s.29) söylenebilir.

İlkel toplumlarda ölümü inceleyen Baudrillard, bu toplumlarda biyolojik anlamda bir ölüm kavramı olmadığını, ilkel toplumlar için ölümün, toplumsal bir ilişki biçimi ve toplumsal bir tanımlamaya sahip olduğunu belirtmektedir. Bu durumun temelini, ölümün ve ölü bedenlerin simgesel bir değiş-tokuşa tabi tutulması oluşturmaktadır. Modern öncesi dönem toplumlarının çoğunda gözlenen nitelik, beden ve ölümün toplumsallığıdır. Her ikisine ilişkin çeşitli görünüm-ler, toplumsallık ve akrabalık sistemleri içinde mevcuttur. Biyolojik ölümden, beden ve ölüm, birbirlerini yüceltmek yerine birbirlerini etkisiz hale getirme (Baudrillard, 2016, s.286) mücadelesi içindedirler. Fakat yalnızca biyolojik bir alan açılımında ele alınmaması gereken ölüm (White, 2009), artık sosyologların genellikle psikolojik ve sosyolojik ölüm olmak üzere üç biçimden söz ettikleri (Turner, 2011, s.149) bir olguya dönüşmüştür. Mesela Ortaçağ’da etkisini gösteren sistem içinde beden ölümü ve ölümler, dansın ve eğlencenin ön planda gözüktüğü folklorik bir yapının varlığı dikkati çekmektedir (Baudrillard, 2016; Nazlı, 2006, s.3). Farklı ölüm biçimlerinden söz edilmesinin nedeni ise çok sayıda toplumsal olguyu içermesi ve birçok temsile sahip olmasıdır. Başka bir deyişle; iktidar, cinsiyet, sosyal sınıf, etnisite, sermaye, teknoloji, risk, mekân, tüketim, mahremiyet gibi çok sayıda konuyu barındırmaktadır (Gabe ve Monaghan, 2013; akt. Demir, 2017, s.191). Ölüm ve ölüm sıklıklarına dair biyolojik, psikolojik, sosyolojik, teolojik vb. açılardan çeşitli açıklamalar yapılmakta (Burcu ve Akalın, 2008, s.31) ve tarihsel olarak bakıldığında, bahsi geçen değişkenler güncelliklerini daima korumaktadırlar.

Diğer taraftan, özellikle beden ve selameti koşulu üzerinden kendilerini inşa eden modern toplumlarda ölümlülük, hayati istatistiklerden biri olarak tanımlanmaktadır. *Kullan-at* modelini benimseyen modernitenin elden çıkaramadığı tek şey (Demir, 2016, s.288-289) olmasının yanı sıra ötekileştirme ve korku araçlarından biridir (Kübler-Ross, 2014) ve onun taktiklerine rağmen, günümüzde insanlar için kaçınılmaz gerçeklik kategorisinde yerini almaya devam etmektedir (Sağır, 2014, s.31). Bu gerçekliğin en acı tarafı, Ariès’in “insanlar artık evlerde ailenin içinde değil, hastanelerde yalnız başlarına ölmektedir” şeklinde işaret ettiği bir başına ölümdür (1991, s.87). Ölü bedenler şehir dışına, günlük hayattan ve gözden uzak mekânlara taşınmakta, ölümün kendisi de düşüncesi de bilimsel ve günlük deneyimlerden silinmeye çalışılmaktadır (Baudrillard, 2016, s.14). Artık modern toplumlarda yalnız ölümler gerçekleşmekte ve bu yalnız ölümler aslında kendilerini önceleyen kalabalık ölüm ritüellerinin ardından gelmektedirler (Ariès, 1991) ve aslında ölümün çehresinin değişirken mekânların da değiştiğini göstermektedirler. Yalnız ölümün ve hatta ölüm sonrası yalnız kalmanın hoş karşılanmadığı toplumlarda, bilhassa bugün salgınla birlikte gelen ölümler söz konusu olduğunda, kâfilikle gerçekleşemeyen ritüellerle birlikte ölen bireylerin akrabaları da kaybettikleri insanlar kadar yalnız kalmışlardır.

Özgün mekânlarında işleyen ritüeller, toplumsal yapının temel ilkelerini sergilerler ve sosyo-kültürel hayatta toplumsal yaşamın belli başlı dinamikleri arasında yer almaktadırlar (Turner, 2018, s.56; Karaman, 2010, s.227). Mesela ölüm, tüm doğallığına rağmen, mekân ve ritüel bağıntı-

tısında kültürel olarak onanmış haliyle öteden beri toplumsal etkilemektedir. Bunun anlamı, toplumsal hafıza ve düşünce sisteminde ölümün, inanç sistemlerinin ve ritüellerinin beraberce barınışlarının birtakım sosyal sonuçlar yaratma potansiyeline sahip oluşudur. Bauman (2000, s.75), yaşamını yitirenler için yapılan törenlerin aslında geride kalanların ruhsal açıdan rahatlamaları ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Semboller de grup ya da topluluklar için dini birliğin sağlanması (Turner, 2018, s.61) anlamına geliyorsa, ki menziline dayanışma ve teselli inşası yer almaktadır, işlevdeki aksaklık toplumun ruhu için büyük ihtimalle incitici olacaktır.

Bauman'ın (2000, s.39) sürekli uygulanan ve evrensel bir nitelik kazanan çıkış yolu, ölüyü dışlama -ölünün varlığını sona erdirmeye- yoluyla yaşam ve ölümlü birbirinden uzay bağlamında ayırmaktır. Benzer şekilde Baudrillard (2016) mezarlıkların ilk gettolar olduğunu ve daha sonra ortaya çıkacak bütün gettolar için bir model teşkil ettiklerini savunmaktadır. Aslında bütün ölüm törenlerinin, birbirlerinden farklı biçimde düzenlenseler de, birer dışlama hareketi olarak değerlendirilmeleri fikri oldukça ilgi uyandırıcıdır: Bulaşıcı hastalıkları olan ya da yanlış tedaviye maruz kalmış kişilere uyguladıkları yöntemin aynısını ölümlere de uygulayarak, onları, uzakta tutuldukları sürece güçlerini kaybeden tehditlerin arasına sokarlar. Böylece onları kendilerinden uzakta tutmak için oldukça çaba harcarlar: Ölüler, hastalar, deliler ya da suçlular gibi gözetim altına alınırlar ve “belgeli profesyonellerin bakımı”na (Anderson, 1986, s.16, akt. Bauman, 2000, s.40) bırakılırlar. Bu sayede sadece göz önünden değil; aynı zamanda zihinden de uzaklaşıp ortadan kaybolacakları düşünülür. Oysa bir ritüel dahilinde ölünün gömülmesi aslında bir kendini kandırma şeklidir; Bauman'ın açıkladığı gibi, ölümlerin kaderi yaşayan herkesin geleceğinde olduğu için ölümler geçmişe gömülemezler. “Birer kapatılma yeri olarak mezarlıkların, cüzzamlılar ya da deliler hastanesinin ya da hapishanelerin yarısı kadar bile güvenli olmadıkları” (Bauman, 2000, s.39-40) unutulmamalıdır.

Salgın hastalıkların tarihi, genellikle, geçmişten bugüne ortaya çıkan salgınların başladıkları noktadan haber vererek yayıldıkları düşüncesine dikkati çeker (Kılıç, 2020, s.17). Ariès de eskiden ölümün haber vermeden saldırıya geçmediğini (2004, s.214) söylemiştir. Dahası ölüm asla üstlenilmez, kendisi gelir (Levinas, 2004, s.162). Ölümün haber vermeden saldırıya geçmemesi, insanların ölüme karşı daha hazırlıklı oldukları ya da ölümlü bekledikleri hatta olağan bir durumun gerçekleşmesi olarak düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Ancak modern toplumlar, ölümlü ertelemekte büyük bir başarı sağlamışlardır. Ölüm artık doğal bir süreç olmaktan her zaman olduğundan daha uzaktır (Bernasconi, 2004, s.177). Bu modern toplumların, modern yaşamları insan ile ölüm arasına birçok bariyer yerleştirmelerinden dolayı ölüme yabancılaştıkları da (Sağır, 2014, s.30) gözlenmektedir. Bu yabancılaşma ile birlikte, iktidarın müdahale alanı dışında gösterilen ya da müdahale edemediği bir yer olarak görülen ölüm (Foucault, 2003, s.248), aslında bu görüşün tam aksine (modern toplumlarda) tam da iktidarın müdahale ettiği bir olgu haline gelmiştir. Ayrıca iktidar, “özne ile yabancılaştığı kendi bedeni, birey ile yabancılaştığı toplumsal beden ve insan ile yabancılaştığı emeği” arasına aynı şekilde yerleşmektedir. Fakat söz konusu bu durumun örneği olarak, her bireyin ya da grubun ölümlerinden “koparılması” olduğunu bilmekte yarar vardır. Ölümün güdülenmesi ve yönetilmesi üzerine inşa edilen her türlü iktidar şeklinin üzerine bu türden bir kokunun sinmesi kaçınılmazdır (Baudrillard, 2016, s.228). Aynı zamanda modern toplumda ölümün, yaşa göre planlandığı (Sağır, 2014, s.27) vurgulanmaktadır. Günümüzün Covid-19'unun da yaşa ve kusura göre kırılğan bedenlerin ortamdaki elenmesine yönelik gidişatı malumdur. Ölümün kapitalizm tarafından dönüşüme maruz bırakılan bir şey haline gelmesi (Sağır, 2014, s.32) fikri de sanki en iyi bu gidişatla örneklendirilebilir. Zira kapitalizmin ölümle işi, ölümün aktif süreçlerini hızla yönetme, çabucak bertaraf etme üzerine kurulu bir arzu sis-



temi üzerinden belirlenmiştir. Illich der ki; “burjuva ailesinin yükselmesiyle birlikte, ölümün eşitlikçiliği son bulur; gücü yeten parasını verip ölümü uzaklaştırır” (Illich, 2004, s.112). Velhasıl farklı yöntemler aracılığıyla, hayatı uzatma ve ölümü erteleme amacı durumun demokratikleştirilmesi bağlamında oldukça tartışmalı olmasına rağmen güncel tıbbın da gündeminde (Badur, 2004, s.93) yer etmiştir. Bu noktada Epikouros’u hakkıyla hatırlamak gerek. İnsanın ölümsüzlük arayışıyla ilgili farklı yollara başvurduğunu ve aşırı dindarlık, aşırı zenginlik, güç ve onur kazanmak için verilen büyük çabanın, insanların ölümsüzlük arayışının sahte bir modeli (Yalom, 2008, s.75, akt. Sağır, 2014, s.61) olduğunu söylemişti. Ölülerin toplum belleğini kurumsallaştırmak için harcadığı yoğun ve titiz dikkat, azımsanmayacak bir ölçüde, yaşayanların ölümsüzlük isteklerine bir dayanak ve bu isteği gerçekleştirmeye yönelik olası çabalara bir adres arayışına hizmet ediyor gibidir (Bauman, 2000, s.75). Ayrıca ölümsüzlük için gösterilen bireysel çabalar toplum tarafından desteklenmektedir. Ölümsüzlüğün siyasi ekonomisi, daha yakından incelenirse görülebileceği gibi, yalnızca başka bir katmanlaşma politikasıdır, belki de bu politikaların en etkilisidir (Bauman, 2000, s.76). Bu aynı zamanda biyo-politiğin yerleştiği mekanizmaların yaşamı uzatma gerekliliği (Foucault, 2013, s.252) olarak okunmaktadır. Ölümsüzlük olmasa da rahat ve kaliteli bir ölümün istendiği ve doğal bir ölümün bireysel burjuva hukukunda vazgeçilmez bir hak olarak görüldüğü bilinmektedir. Aslında hem beden hem de ölüm tartışmaları bağlamında öznenin mütemadiyen yaşama hakkına sahip olması, yani ölümsüzlük fikri, doğal ve kişisel bir haktır. Bu arzunun sonsuzluğa dayanan imgesinden vazgeçilememekte (Baudrillard, 2016, s.320) olunduğu da gerçeğin öteki yüzüdür.

Anlaşılan şu ki, ölüme dair düşünceler ve ritüeller temel olgular konumundadırlar ve insana özgü bir açmazın tüm öğeleri arasında bireysel ölümlülüğün ayrıcalığını yansıtmaktadırlar (Bauman, 2000, s.38). Ölüm olgusunun insanın kendi ördüğü anlamlılık ağıyla (Geertz, 2010, s.19); kültürle, ilişkisine bakıldığında, farklı kültürlerde ve aynı zamanda benzer topraklarda muhtelif şekillerde ifade edilen ve yazın dünyasının da ilgisini çeken antropolojik değerinin, tıp alanının da önemli bir uğraşısı (Badur, 2004, s.93) haline geldiğini görmek mümkündür. Antropolojik değer şunu da ifade eder: Ölüm gibi ölüm kaygısı da kültürler ve dinler arasında kaçınılmaz ve yaygın birer fenomendir (Pandya ve Kathuria, 2021, s.1). Fakat ölümden ziyade doğada (hastanın bedeninde) doğal bir durum olarak görülen şeyin hastalık olduğu fikrinden yola çıkarak Turner, fiziksel ve zihinsel rahatsızlık kavşaklarını aldığı gibi felsefi ve sosyolojik açılardan da problematik olan zihin ve beden ayrımının kültürel karşılıkları olarak koyuverir (2011, s.11). Bir anlamda her iki kavşakta da insanın kendi ölümünden duyduğu endişe kültüredir. Ancak Bauman için ölüm üzerinden endişeye mahal yoktur; insanlar kendi ölümlerini deneyimleyemezler. İnsanın öldüğü anda düşünmesi mümkün olmadığı için kendi ölümünü deneyimlemesi de olası değildir (Özoran, 2015, s.98). Ölüm bir son olarak da düşünülmebilir, çünkü kültürel bellek içerisinde farklı görünümlemlerle ortaya çıkabilmektedir (Sağır, 2014, s.25). Söz gelimi “anma törenleri ölümün son olmadığına birer provasıdır” (Bauman, 2000, s.75) ve hafızalarda yer bırakmaktadır. Düşünmeye hafızaya göre çok daha fazla değer atfedilmesi olasılığına istinaden Sontag (2004, s.115), hatırlamanın etik bir edim, kendi başına ve kendisi olarak etik değeri olan bir olgu olduğuna aktarmıştır. Hafıza, acı verici de olsa, ölümlerle kurulabilecek yegâne bağ niteliğindedir.

Simgesel olarak bir statüden başka bir statüye geçiş anlamına gelen ölüm (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.657) şüphesiz sosyal ilişkiler alanında da statü ve rol eksilmesine sebep olmaktadır. Merasimler ve törenler, yaratılan boşluğun acıya ortaklıkla doldurulmasını sağlamaktadırlar, fakat daha geniş bir bakışla, aslında toplumun geleneksel özelliklerinin sürekliliklerinin sağlanması için birer araç oldukları da anlaşılmaktadır (Sağır, 2014, s.37). Adeta modern toplumunun ör-

tülen (Foucault, 2013, s.253) ve ötekileştirilen ölüm anlayışına odaklı gibi bugün Covid-19 salgınında tören ve merasimlerin kâfilikle yapıl(a)maması statü, rol kaybının, eksiklik ya da boşluk duygularının devamlılığıyla birlikte inancın, özellikle ritüelin bireyler arasındaki geleneksel toplumsal bağları güçlendirme (Geertz, 2010, s.169) işlevini olumsuz etkilemektedir. Dahası bugün, her zaman kültürel alan araştırmacıları için dikkate değer hermenetik açılımlar yaratan cenaze yerleri, törenleri, taziye evleri, ziyaretler, yemek, ibadet biçimleri, salgınla birlikte kâfi düzeyde veda içermediklerinden, manevi kopuşun yaşanmaması gibi bir psikolojik vurgu yükselmektedir. Bu vurgu; eksikle gelen yeni hayata alışmakta zorlanma, yas ve ritüellerin yerine getirilememesinden kaynaklı vicdani sorumluluk/rahatsızlık, ekonomik kayıplar ve buna bağlı olarak da kaybedilen iş, rol veya statüden dolayı bulanım gibi olası seçenekleri de kapsamaktadır. Geçmişte de salgın hastalıklardan dolayı “zamansız gömülme olayları hayatın dehşet verici gerçekliklerinden birisi” (Sağır, 2014, s.75) idi. Şüphesiz bugün de öyle. Aslında zamansız ya da zamanlı, hafif ya da dehşet verici, neşeli ya da üzücü, eylemsizlik ya da eylem üretici fark etmez; duygular değerlidir. Çünkü hepsi kaçınılmazca bir tecrübeyle denk düşerler. Baker de duyguların yaşanmış deneyimler olduklarını, deneyimlerin yeniden formülasyonu olmadıklarını ifade etmiştir (2015, s.138). Sadece insanların değil, her türlü canlının ölümü kayıp karşısında ağır bir duygusallığın ortaya çıkışıdır. Söz konusu başkasının ölümü dahi olsa, bireye, kendisinin ya da yakınının başına gelene kadar uzak olan ölüm, aynı zamanda çok yakındır ve manası, dünya hayatında artık olmamaktır (Sağır, 2014, s.30; Ökten, 2004, s.128). Başkasının ölümü acının rengini açmaktadır; ölüme dair taziye bildirimini yapıldıktan sonra alışlagelmiş tavır içinde yaşamı sürdürme eğilimi devam eder. Fakat yakının ölümü, rengin koyulaştığı, eksik olanın boşlukla acıttığı o nihai noktada kanıksamayla şekillenecek bir başlangıca da işaret etmektedir.

Mekân, ritüel, insan ve ölümü üzerine tartışırken Durkheim’in topluma tam olarak entegre olduklarında bireylerin geldikleri fedakârlık ve ölüm arasındaki duygusal çizgiye yaptığı vurgu üzerine de bir düşünülebilir (Durkheim, 2018, s.112). Şöyle ki; bireyin içinde yaşadığı topluma aşırı derecede dâhiliyet hissetmesi, kendisini toplum için feda etmesini getirebilmektedir (Özmen Akalın, 2020, s.6). Tıpkı bugün sağlık çalışanlarının Covid-19 salgınına karşı verdikleri mücadelede kendilerini toplum için feda edişlerinin örnekleri gibi. Diğer yandan Bourdieu’da habitus, toplumsal aktörlerin belirli şekillerde davranmasını sağlayan bir yatkinlikler bütünüdür (Bourdieu, 1998, s.25). Başka bir deyişle, bireyin mutlak bir durum karşısında ne yapması gerektiğini belirleyen bir bütündür. O halde salgınlarda yapılması gereken, sağlık çalışanlarından gözlenebilir bir fedakârlık yapmaları ya da bunu beklemek değildir; yalnızca bilinen ve uygun yöntemlerle müdahalelerde bulunmalarıdır. Beklenen şey, ölümüne fedakârlık değil, Covid-19 salgınıyla birlikte tüm dünyada sağlık çalışanlarının dikkat ve kullanımlarına verilmesi sağlanmış araçlarla birlikte salgına karşı *olması gereken* tüm yatkinlikleri gösterebilmeleri olmalıdır.

### 3. Yönteme Dair

Fenomenoloji, en basit tanımla farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanılması olarak adlandırılmaktadır (Baş ve Akturan, 2017; Creswell, 2018; Yıldırım ve Şimşek, 2018, s.69). Fenomenolojik yaklaşımda, bireylerin tecrübeleriyle birlikte, anlam ve inançlara dayalı davranışların amaçlılığı çok önemlidir (Baş ve Akturan, 2017, s.86; Kümbetoğlu, 2020, s.36; Layder, 2013, s.122). Çalışmamızın perspektifi tam da bu hayati tecrübelerden doğru bilme üzerinden kurulmuştur (Husserl, 1962). Kullandığımız derinlemesine görüşme tekniği ise, çalışılan konunun tüm yönlerini içeren, daha çok açık uçlu soruların sorulduğu ve ayrıntılı cevapların alınmasına, yüz yüze, birebir görüşülerek bilgi top-

lanmasına olanak sağlayan bir veri toplama tekniği (Kümbetoğlu, 2005, s.72; Tekin, 2006, s.101) şeklinde tanımlanmaktadır.

Katılımcılar, Kocaeli’de yaşayan ve salgında akrabalarını virüs nedeniyle kaybeden farklı sosyo-ekonomik, kültürel ve eğitim durumuna sahip 15 kişiden oluşmaktadır. 21-65 yaş arası dokuz erkek ve altı kadından oluşan katılımcılardan on bir kişi evlidir. Yalnızca iki kişi emeklidir. Genel olarak orta gelir düzeyine sahip olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca Kocaeli’nin Darıca, Çayırova, Gebze ve Kartepe ilçelerinde ikamet eden katılımcılar, farklı eğitim düzeyleri ve meslek gruplarındadırlar (avukat, üniversite öğrencisi, işçi, ev kadını, emekli, müteahhit, hemşire gibi) ve dokuz kişi de bizzat salgın hastalığı atlatmıştır. Kocaeli yaklaşık iki milyon kadar nüfusuyla bir sanayi ve ticaret kenti olarak çeşitli etnik ve kültürel özellikleri coğrafyasında barındırmaya devam etmektedir. Son zamanlarda artan göçlerin de etkisi ile farklı sosyo-ekonomik düzeylerde yaşama tutunan sakinlere sahip kalabalık bir kente dönüşmüştür.2 Kocaeli’nin katılımcı sakinlerinin gönüllülük esasıyla düşüncelerini aktardıklarını belirtmemiz gerekir. Bu, aynı zamanda, amaçsal bir katılımcı seçme eylemini destekleyen de bir taleptir. Amaçsal örnekleme yöntemi; herhangi bir konuda kapsamlı bilgiye ulaşılması noktasında bir çalışmanın ana sorusuna dair derinlemesine ve ayrıntılı niteliksel araştırma yapılmasıdır (Büyükoztürk, vd., 2019, s.90). Aynı zamanda araştırmacıya kurguladığı soru rehberine akıcı cevap(lar) alabileceği bir katılımcı grubunun seçimi yetkisi tanıyarak esneklik sağlamaktadır.

Derinlemesine görüşme rehberi kullanılarak veri oluşturulmuştur. İlk bölüm katılımcıların doğum yerleri, yaş ve cinsiyetleri, medeni durumları, eğitim düzeyleri, meslekleri, nerede ve kimlerle yaşadıkları, gelir düzeyleri ve kaybettikleri kişi ile akrabalık dereceleri gibi sosyo-demografik bilgilerinin alınmasına yöneliktir. İkinci bölüm ise farklı ana başlıklardan ve çoğu ön denemelerle belirlenmiş alt maddelerden oluşmaktadır.

Analizde ilk adım anlatıların sağladıkları ortak inançların, duyguların ve anlayışların (Baş ve Akturan, 2017, s.118) yanında çarpıcı değerlendirmelerin tespitidir. İçerik analizinin ana özellikleri olan kalıpların, temaların, önyargıların ve anlamların seçilmesi, bunların üzerinden ayrıntılı ve sistematik incelemeye geçilmesi ve yorumlanmaları (Berg ve Latin, 2008; Leedy ve Ormrod, 2005; Neuendorf, 2002, akt. Bruce ve Lune, 2015, s.380; Kümbetoğlu, 2020, s.111) dikkate alınmıştır. Bu çaba, ulaşılan bilgileri açıklayabilecek kavram ve ilişkileri de elde etmek anlamına gelmektedir (Canpolat, 2020, s.46). Anlatılarda, genel düzlemde temalar, ölüm, salgın, kültür, başkasının ölümü, cenaze ritüelleri, yas süreci, ölümün sırasında ve sonrasında hissedilenler üzerinden şekillenmiştir.

#### 4. Mekân-Ritüel Koşullarında Ölüm ve Teslimiyetin Tinsel Tahlili

Birçok araştırmacı hem sağlık çalışanlarının hem de ailelerin hayat ve ölüm hakkındaki fikirleri, bunlarla birlikte yaşamın nasıl olduğu ve duruma göre olumsal yöntemlerle kabullendiklerini araştırmayı seçmiştir. Yapılan yorumlar, tıptaki ve sosyal bilimlerdeki meslektaşların yürüttükleri uzun süreli çalışmaların ölüm alanının belirleyicilerinin haricinde aslında ölümü basitçe bir biyolojik deneyim değil bir sosyal ilişki biçimi olarak görmelerine dayanmaktadır (Kellehear, 2008, s. 1536). Kellehear bu vurguyu detaylandırırken Kalish’in 1968’de yazdığı, Türkçesi “Yaşam ve ölüm: görünmeyi bölme” (Life and death: dividing invisible) olarak çevrilebilen çalışmasına referansla ölümün, organik, klinik ve sosyal algılarının nasıl tartışmaya değer olduğunu, bunların

2 Kocaeli Gazetesi, TÜİK açıkladı! İşte Kocaeli’nin nüfusu. Güncelleme: 04/02/2021. Ziyaret Tarihi:19/04/2021 <https://www.kocaeligazetesi.com.tr/haber/6347655/tuik-acikladi-iste-kocaelinin-nufusu#>

hepsinin akışkan fikirler olduklarını ve ölen kişi ile ona bakanlar açısından birlikte var olabilirler ve değişebilirler. Özellikle aileler, akrabalar açısından yalnızca bedensel bir süreç değil aynı zamanda kişisel ve sosyal bir deneyimdir (Kellehear, 2008, s. 1536-37). Bu kişisel ve sosyal deneyimin bir parçası olan cenaze törenleri, bu törenlerin dinsel ve mekânsal aidiyetlerine bağlı olarak onanmış işleyiş biçimleri, aile bireyleri ve akrabaların (yıkama, dua, toprağa verme gibi durumlar için) görev ve rolleriyle ölümün ve yasın kişisel ve sosyal görünüşleri aynı zamanda sosyo-kültürel bir bağlam ortaya koymaktadır. Nitekim, bizim Kocaeli’de tam da bu tür bir bağlamda yaptığımız çalışma da, cenaze törenleri ve mekânlarda kurgulanış tarzları, gidenin kati gidişinin ardından hak ettiği elvedanın kültüre özgülikle belirlenmiş deneyimlerle gerçekleşmesi hedefini/idealini gözler önüne sermiştir. Belli ki bu elvedanın bünyesinde taşıdığı yas, bedeninin artık başkalarının duyularına maruz kalan bir nesne oluşundan çıkışı, kayboluşunun zamana yayılışı, ardında bıraktıklarının gündelik yaşamlarına dönebilmeleri için (Aydın, 2016, s.103) ihtiyaç duydukları edimi ve hissiyatı birlikte barındırmaktadır. Bu gerekliliğin izahı anlatılarda çoğunlukla “tek gerçeklik” meselesine bağlanmıştır. Tek gerçeklik, kültür ve dini inanç otağında sönük gözlerdeki zorunlu ve ilahi teslimiyeti kolayca gözlemlemeye imkân veren, asla değişmeyen, ilahi bir sonuçtur. Ölümü anlamak, “ölümün tek gerçek olduğu”nu kabul etmekle başlar.

### ***İnançtan da Öte Bir Şey, Ölüm Gerçeği Değişmiyor!***

Cenaze sonrası yasın tasavvuru içinde, ölüm gibi çaresiz ve adil bir gerçekliğin “ne ile ya da ne yüzünden” meydana geldiği tali bir konum alınmakta, gidenin varlığıyla biçimli geçmiş ve geleceğin birleştiği şimdinin verdiği tahammül sınavı geçilmektedir. Allah’a inanmak, ondan gelene tevekkül etmek, ona emanet etmek, hayatta kalan için ölümden gelen yoksunluğa karşı en güvenli sığınaktır. Zira ölüm tamamen tanrısaldır; “Allah’tan gelen bir şey”dir. İnsanın kendine dışsal tanımı ile “Eş, dost, aile, kardeş, abi, yakın akrabayı kaybetmek...” (Erkek, 47, Darıca) ile tahammül derinliği derecelendirilebilen bir yoksunluğuna düşmektir. Başka bir deyişle, ölümün tanımı, hayattan eksilen yakın ya da uzak ilişkinin tam da kendisiyle oturtulmaktadır; keder dahi yakınlık derecesi ile müsemmadır. Salgın nedenli bir ölüm, ölümün doğallığı üzerine konuşulurken çaresizce ifadenin ardında kalmaktadır:

*“...aklıma öncelikle kişinin yaşamı boyunca edinmiş olduğu düşüncelerinin son noktası geliyor. Yani aslında bu hayattaki belki de maddi olarak tek gerçek. Çünkü insanın inancı veya insanın duyguları gibi şeyler her zaman değişkenlik gösterebiliyor. Daha sonra da edinilebiliyor, ancak ölüm mutlak son, tek gerçek. Bazen inançtan da öte bir şey. Çünkü bir insanın inancı da değişebilir, ama ölmeyeceği değişmiyor.” (Erkek, 25, Çayırova)*

Fikrîsel değişimler yaşamsal döngülerin esasıdır. Ancak ölümün mutlaklığı noktasında gelişen teslimiyet ve ardına vurulan tahayyüller birçok insan için benzerdir. Bilhassa birinci dereceden akraba ölümünün, hayat kadar ölümün de doğal olduğunu kavratma dersinin çok daha iktidarlı ve içli olduğunu düşündürten katılımcımızın *tabut* yerine “o şey” diyerek ürpertiyle ve korkuyla bir anda hayata yanaşması, cenaze ritüeli içinde babasının bedeninin defnedilişle birlikte ruhunda bir tür yüzleşmenin ortaya çıkışını detaylara vuruşu dikkate değerdir:

*“Gerçekten ölmekten de korkuyorum... Mesela o şeyin içerisine girdiğinde aslında ölmemişim de o duyguyu yaşayacağım gibi. Ama babamın ölümünde biraz daha hayatın gerçeği olduğunu, aslında ölümün hep var olduğunu anladım... günah ve sevap kavramı ile yetiştirildik... alevi de olsam, yine de bu kültürle yetiştirildim... babamı mezarlığa koyduğumuzda... işlediğim günahları düşündüm ve ölümün aslında çok, aslında hayatta en önemli gerçek olduğunu gerçekten anladım.” (Kadın, 40, Gebze)*

“Ölüm bazı insanlara kurtuluş, bazı insanlara tabi ki korku... Bu dünyadan öbür dünyaya, ahirete intikal etmek ve dini boyutuna da bakarsan ameli iyiye ne mutlu ona. Ölümden çoğu insan korkar. Yani bu bir gerçektir... Ölüme iki türlü bakmak lazım... Birincisi, dini boyutuyla bakmak lazım. İkincisi de işte mantık boyutuyla, kafa boyutuyla... Yani kabullenme boyutuyla bakmak lazım” (Erkek, 54, Darıca).

Spinoza'nın *Ethicasına* göre ölüm korkusu duymak zihni alabildiğine bağlayan bir şeydir. Özgür insanın ölümü en az düzeyde düşünmesi gerekir. Çünkü özgür insanın felsefesi yaşam üzerine bir tefekkürden ibarettir. O halde ölüm korkusunda, akıl denetimiyle hissiyatın denetlenmesi koşulu elzemdir. İnsanın kendi doğasını tanıması duygularının da gücünü tanıması demektir. Bu tanıma aynı zamanda denetimin kaynağıdır ve aklıyla eylemde bulunan ve hatta etkide bulunan insanın ölüm korkusunun yükünden sıyrılarak kederden uzak bir yaşam felsefesine dönmesi kurtarıcıdır. Zira insanoğlunun doğru belleyen akılı Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır (Merkit, 2020, s.439).

“Ölümün benim için herhangi bir tarifi yok, çünkü günler, aylar, hatta yıllar bile geçse bir yerlerden çıkacakmış gibi hissi hep var.” (Erkek, 24, Darıca)

“Yaratılış amacı gereği insanın ait olduğu yere dönmesi. Dünya hayatının son bulması, sonsuz hayata kavuşmak. Dünyadaki iyiliklerinin karşılık bulacağı sonsuz yaşama gitmek...” (Kadın, 21, Gebze)

“Ölüm... yokluk işte... yalancı dünyayı beynine vurmakla görevli bir olay!” (Erkek, 51, Gebze)

Nitekim anlatılardaki vurgular içinde, iyiliklerin ya da iyi insan olmanın ölçütlerinin günah-tan uzak durmak, din ile akıl ya da mantık arasındaki ilişkiyi dengeli kurmak olduğu düşüncesi yer almaktadır; yaşam felsefesine dönüşün formülü, bir anlamda kabulleniş, ölüm karşısında tevekkülü iyilikle beslemek ve mantıkla desteklemektir. Ölüm daima insanoğlunun içinde ürperti veren bir duygu olmasının yanı sıra önünde duran ve dönüşü olmayan bir geçit olduğundan bu formül elbette önemlidir, ancak asıl önemli olan konu, aklın ya da mantığın birer nosyon olarak ortaya çıkışları ile birlikte ilginç biçimde Spinoza gibi düşünmek için pek olumlu bir patika yaratmakta olmalarıdır.

“En çok biri öldüğünde [ölümü] aklıma getiririm... Zaten topırağa verdikten hemen sonra gide-ni anılara bağlıyorsun... Emanet et, gel. Ölüm var ama iş, güç, çocuklar, problemler var... O dişli teker hala dönüyor; yaşamaya devam ediyorsun.” (Kadın, 42, Darıca)

### **Mesafeli Yaşam, “Asosyal” Yaşam**

Cenaze törenlerini, mekânları ve vedaları konuşurken, bu üçlemenin tüm kutsanmış özellikleriyle bir arada olamayışlarının verdiği duyguları da tartışırken, zaten genel sosyal ortama yayılmış olan “mesafeli yaşam” kurgusunun hayata oturuşunun bütün bunların içinde bulunduğu yer önemlidir: Bugün bu *viral* ortamda, bu üçlemenin iç içe ve kâfilikle işlememelerinin yanında yakalanma korkusu ve mesafenin payıyla sosyal dayanışmada bir yırtığın hissedilmesi gibi algılandığını görmek mümkün.

“Bir kere insanlar tamamen asosyal bir hale geldiler... pandemi insanları birbirine bağlamadı bence. Bağlamasını beklerdim. Evet, eskiden, anne ve babamızın dönemindeki o aile kültürleri ve bağlılık son zamanlarda zaten yoktu... pandemiyle birlikte bu güçler birbirine girmedi, kenetlenmedi...” (Kadın, 40, Gebze)

“İnsanlarda bir korkunun yeşerdiğini düşünüyorum... sokakta, markette ya da herhangi bir yerde hapşırın, öksüren ya da burnu akan birisini gördüğümüz zaman ister istemez o ortamdaki kaçma duygusuna sahip oluyoruz ve bu da insani ilişkilerin körelmesine sebep olabilir. Hatta pandeminin süresine göre yok bile olabilir.” (Erkek, 24, Darıca)

*“Ben bunda [sosyal mesafe] ötekileştirme filan aramazdım, kendi kabuğuna çekilip, artık iyice sığınmak derdim... zaten var olan yalnızlığın yükselişi derdim.” (Kadın, 42, Darıca)*

Bu gelişmeye, bir bireyselleşme uzamının daha ortaya çıkışıyla birlikte kolektif yaşam anlayışının ya da kamusal alanın çözülmesi denilebilir. Ya da her ikisi! Duyulan endişe ise var olan ve modern yaşam tarzının dayattığı bireyselleşmenin çok daha radikal biçimlerde kolektif yaşamın unsurlarına zarar vermesindedir. Daha da açıkçası, bireyin tercihine göre faydasına olanın aynı zamanda ortak toplumsal tercih ve faydaya da uygun olmasının iyiden iyiye terk edilmesinin sözü konusu olup olmadığıdır. Kamusal yaşam kültürü modernizm duvarına çarpa çarpa zaten ölümün eşliğine gelmiştir (Aydemir, 2011; Giddens, 2008; Bauman, 2012). Salgın, tedbir, karantina, yaşa özel kapanma, sosyal mesafe, bulaş riskleri derken kamusal kültür alanı artık bitme noktasına gelmiş olabilir. Yani kamusal alan artık katılımcıların “asosyallık” olarak tanımladıkları içe kapanmalarla, birbirinden uzak, bireysel yaşam tercihleriyle iyice tükenmiş olabilir ve kim bilir, cenaze törenlerinde acıyı paylaşamamak en derindeki başlangıç noktası olabilir. Gerçi salgın gibi olağanüstü durumlarda kırılğan grupların (yaşlı, çocuk, engelli, kronik hasta, yoksul gibi), sosyo-ekonomik savunmasızlık içinde damgalayıcı bir tutumla karşılaşmaları, ayrımcılığa uğramaları ve öteki olarak üretilmeleri beklenen bir sonuçtur (Yasin, 2020; Başterzi vd., 2020). Balta’nın da isabetli bir saptamasıyla “viral ötekiler<sup>3</sup>” yaratılmıştır ve birçok kişi ya da kurum da damgalanmıştır (Ertem, 2020). Mesela, hastalığa yakalananlar bir tarafa, yakınlarını kaybedenlere acımanın fakat mesafe de koymanın yanında, cenazesi olanların da defin tarihlerine ve çağrılarına “yalnızca çok yakınlar” yazılmıştır. Türü ne olursa olsun maneviyatla bağı güçlü olan “eksik” ritüeller her coğrafyada, geleneksel olarak onanması güç, toleranssız bir pratiktir. Bulaşa maruz kalma riski üzerinden inşasıyla (Yıldırım, 2020) bugün bu salgın, usulca, bir tür ötekileştirme daha yaratmaktadır.

### ***Kolektif Feveran***

Ölümün kendisi, ölüyor olmanın kanıklığı, defnedilme, yas süresi, anmalar, verili bir coğrafya ve kültürde hayat içinde insanların inanç sistemlerine de dayalı olarak nasıl davrandıkları, ölüme nasıl yaklaştıkları, ölüm korkusu duyup duymamaları ile ilgilidirler; bunlara göre biçim alırlar, hâsılı bağlamsaldırlar. Kellehear’a göre (2008) ise, ölümü kabul etme ya da kabul etmeme ölümcül hastalığa yakalanmış olan kişi ile etrafındaki diğerleriyle ilişkileri tarafından yönetilmektedir. Hangi nedene bağlı olarak ölümün gelebilir olabileceği hakkındaki egemen sosyal fikirler, “ölümün geri çevrilebilirliği” düşüncesiyle birlikte işler elbette, fakat “giden” ile kurulu bağın ve vicdani sorgulamaların da cenaze törenlerinde sosyal-psikolojik bir söz alanı açtıkları anlaşılmaktadır.

*“Ablam... Ağrı’ya defnettiler. Hem mesafe uzaktı ve hem de ölüm korkusundan dolayı gidemedim. Yaşadığım ezikliği ruhumda hissediyorum.” (Kadın, 51, Kartepe)*

*“Kaybettiklerinizin acısını tek başınıza yaşıyorsunuz. Hâlbuki insanların birbirine daha çok kenetlenmesi gereken bir dönemdi bence. Ama herkes birbirinden, kardeş öz kardeşinden bile korkar oldu.” (Kadın, 40, Gebze)*

*“[Cenazeye katılmak]...bir son görev olduğu için insanların bunu istediği şekilde yapamaması besbeten... daha da derin bir üzüntü... bunu kendi iç dünyalarında taşıyorlar.” (Erkek, 25, Çayırova)*

Hatta Kastenbaum ve Aisenberg ölümün rölatifliğinin kimin ölümüyle ilgili olduğu, ne türlü biçimleneceğini, nasıl bir başkalaşım getireceği, sosyal refleksleri, ritüelleri, mekânları, bireyleşmenin davranış ve hallerini kapsadığını anlatmışlardır (Akalın, 2006, s.8-10).

3 Salgın ve İktidar. Evren Balta. Anadolu Üniversitesi Çevrimiçi Seminer Konuğu. 13.01.2021 Bknz. Koronavirüsün yayılması. <https://www.perspektif.online/koronaviruseyicilik/18/04/2020>

*“Herkesin cenazesi birbirine benzedi. Camide, cem evinde, kilisede... Giden eksik gitti, gönderenler eksik kaldı... Fakirin de zengin de merasim alanı dolmadı... kurallara uymayanlar hariç. Hepsinin içine bir kat daha acı atıldı... Benimki gibi...” (Erkek, 50, Darıca)*

Cenaze ve mahrum kalma/yitirme arasındaki ilişkide ortaya çıkan duyguların ve onların kelimelerle ifade edilmelerinde bu “görelilik” unsurları araçsallaşırlar. Her ne yolla olursa olsun cenaze ritüellerinin başlıca önemli fonksiyonu kaybın meşruluk kazanmasıdır; cenaze törenleri “kopuş”u üstlenmişlerdir. Bu kopuş yalnızca kaybın duygusal gerçekliği ile çabucak başa çıkma zorunluluğu ve yaşam felsefesine dirayete dönüş ile ilgili değildir; kişilere ölüme dair ritüellerin sosyal istikrar ve ontolojik kaygılarına ilişkin meseleleri bir kenara atma şansı da vermektedirler (Charmaz, 1980; Gire, 2014). Diğer taraftan Bauman (2000, s.77), cenaze törenleri ve ritüellerin belli bir sosyal sınıfın üyesi olmaya göre değiştiğini söylemişti. Küresel bir salgın mikrobinin yarattığı korku, sosyal mesafelilik, ölüme dair sınırlılıklar, dayanışma arayışındayken yalnızlaşma deneyimi, tüm bunlar da sınıfsallık kavramıyla tartışılabilir elbette, ancak kendi iç dünyalarında kayıplarını yaşayanların kopuşlar ve duygular noktasında çok benzer psikolojik yaralar aldıkları düşünülebilir.

Durkheim (1995, s.213-217) sosyal toplanma ve etkileşimin bir çeşit elektrik ürettiğinden bahsetmiştir. Öyle ki, bu elektrik, insanları *yüceliğin olağanüstü aşamasına* çıkaran bir güç üretmektedir. Günlük sosyal yaşam insanların içlerinden çıkıp yayılan enerji ile ilişkili akıp gider ve ritüellerde etkileşim, dolayısıyla enerji en yoğun noktasına ulaşır. Durkheim, ritüellerde ortaya çıkan bu yoğun enerjiyi, pozitif ya da negatif bir tür isteriye işaret ettiğini düşünebileceğimiz *“kolektif feveran”* olarak tanımlamıştır. Bu feveran aynı zamanda kolektif ahlaki yaşamın içinde, birleştiren bir güce işaret etmektedir. İşte sembol, o şeyin sembolü, burada doğar. O sembol ki, o şeyin mekânı ortaya çıkar, duyguları ortaya çıkar ve yayılır. Bunların hepsi birden sembole transfer edilir. O sembol ki sevilir, korkulur, saygı duyulur.

*“Bir toplum olsa insana hiç olmazsa kendini, biraz derdini hafiflettirir. Yani insan bir araya geldi mi, konuşuyor... Ama olmayınca tabi insan... çok yalnız kalıyor, ağır yaşıyor.” (Erkek, 47, Darıca)*

*“Bu salgın döneminde de acılarımız ile yanıp kavrulduk. Ne sevinçlerimizden ne de acılarımızın dan hiç bir şey anlamadık. Çünkü birlik beraberlik kalmadı.” (Kadın, 37, Darıca)*

Düğün ya da cenaze mekânı ve ritüeli fark etmez; topluluklar ve ritüeller arasındaki feveranlı ilişkinin sembol üretimlerine katkıları düşünüldüğünde, şunu söylemek mümkün: İnsanların bir araya gelemeyişleri üzerinden ürettikleri o üstün enerjiden yoksun kalış, kolektif feveranın ahlaki tabanlı birleştirici yanının eksikliği, mekânsızlık ve mekânsız duyguların doğuşu bu salgının en zor tarafıdır. Bir arada olmanın kolektif hareketi ve dayanışmayı doğurmasının ön kabulü ile bir yasin “ağır” ama kolektif deneyiminden uzak kalınması, Tanrı sevgisini, korkusunu ve saygınlığını korumakta, hatta ondan doğru ölümün saygınlığını da korumakta ancak, sembolün feyz aldığı kolektif gücün eksilişini açıkça ortaya koymaktadır.

*“Hem salgın hastalıktan yakınıni kaybedip hem de sevdiklerinin yanında olamaması çok zor. Ama...babamı kaybettiğimde... aklımda olan tek şey babamdı. İşte o an yanında kimin olduğunun farkında bile olmuyorsun.” (Kadın, 21, Gebze)*

*“Bizim kültürümüz, örfümüz, âdetimiz bu şekilde gelmiş. Diyor ki “yalnız bırakmayalım”... Bu kültürel faaliyetlerin bir nebze durulması gerekir. Kalben olurlar bir arada.” (Erkek, 54, Darıca)*

*“Bu uzun sürer ise, yani bu tür işlerde insanlar, düğünlerde, cenazelerde bir araya gelip hasbihâl edip birbirlerinden haberdar oluyordu... Şimdi bu tür olaylar olmayınca insanlar daha çok yalnız kalmaya başladı, içine kapanık olmaya başladı. (Erkek, 52, Gebze)*

Kolektif gücün eksilişinin getirebileceklerini yine anlatı dili ortaya koymaktadır: a) kendisi kadar başkasını koruma güdüsü ile hareket etme, fakat bu mesafe anlayışının getireceği küskünlükleri düşünmeden duramama. b) Bu mesafe anlayışının kalıcı olması endişesi. c) Psikolojik etkilerin artışı; yalnızlık duygusu, acıyla bir başına başa çıkma zorunlulukları, içe kapanma, asgari paylaşım düzeyi, karamsarlık. d) Paylaşarak kendini iyileştirme arzusunun kişisel ve pragmatik yönüyle birlikte, kolektif dayanışmanın öneminin ortaya dökülmesi.

### ***Bir Dağın İçini Ancak Başka Bir Dağ Bilebilir!***

Monika Hein, “Empati” (2018, s.18) adlı kitabında, acı ve sevincin, kederin ve mutluluğun açıkça görülebilen, hissedilebilen, elle tutulabilen ve ruh halimizi belirleyen unsurlar olduğundan bahseder. İnsanların toplandıkları her noktada çeşit çeşit duygular da onlarla birlikte toplanırlar. Hein’e göre tüm bu duygularla ne yapacağımız; onlara izin verip vermememiz; başkalarına ait duygulara da yer açıp açmamamız; duygulardan etkilenip etkilenmememiz, onlara emniyetli, risksiz bir mesafeden sadece bakmayı tercih edip etmemiz bizimle ilgilidir. Salgın döneminde kaçınılmazca acı ve keder üzerinden tabanı kurgulanmış olan bu çalışmanın bir gerçekliği de başkalarının ölümü ile ortaya çıkan keder ve üzüntünün kısa süreli oluşuna anlatılar üzerinden yaptığımız tanıklıktır. Başkasının acısı karşısında empatinin yoğunluğu “başına gelmeden bilememek”le ilgilidir. Hâsılı, acının derinliğiyle ölçülen empatinin gücü, aynı derecede akrabalık düzeyi ya da sevgi duyumuna bağlı bir yakını kaybetmekle anlaşılabilir, yoksa başkasının ölümü daima kıymet açısından eksiktir. Çünkü mekânıyla, anısıyla, duygusuyla, kaybın getirdiği yoksunluk düzeyiyle acı, tam olarak onu yaşayana aittir.

*“Frida Kahlo... diyor ki “bir dağın içini ancak [başka] bir dağ bilir” Bir insanın... yaşamış olduğu bir duyguyu başka bir insan gerçekten yaşamadan anlayamaz. “Birisini ölmüş” derler, bir de “benim babam, benim annem, benim oğlum, işte benim dedem ölmüş” derler...” (Erkek, 25, Çayırova)*

*“O insanların ne hissettikleri, ...taziyedeki insanların yanlarından uzaklaştıkları zaman hayatlarına devam edecekleri düşüncesi ve senin için hiçbir şeyin eskisi gibi güzel olmayacağı gerçeği yüzünüze vurur.” (Erkek, 24, Darıca)*

*“Tanımadığın birine üzülyyorsun, ama aileden biriye bu insanın canını daha çok acıtıyor. ... ama sebebin salgın hastalıktan olması... daha fazla yaralıyor... öfkeliendiriyor...” (Kadın, 21, Gebze)*

Hatırlamak gerekirse, pek aşına olduğumuz bu anlamlandırma düzeyini Suzan Sontag (2004, s.63), başkalarının acısına bakmaya dayalı fotoğraf analizlerinde ortaya koymuştu: Baktığı fotoğraf kaybettiği yakınına aitse kişinin hissettiği acı çok daha farklıdır. Darıcalı orta yaşlı katılımcımız bu farkın doğuşunu oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koyuyor: “*Babamın vefatından önce ister istemez insan ölümüne üzüldüm. Fakat yanmış bir odun tekrar yanmıyor...*”

### ***Var Olduğumuz Sürece Yas Bitmez!***

Touraine, “Modernliğin Eleştirisi”nde (2014, s.243), Ressam Jean Dubuffet’in kültürün suni oluşumlarının gizledikleri gerçeklikler üzerine fikirlerine değinir. Bunlara göre, biçimler bireyselleşmiş nesnelere, tinin icadıcıdır ve iskambil kâğıdı misali karıştırılıp ortaya sürülürler; yani karmaşıktırlar. Mutlak olanın özü ise -biçimlerden- çok farklıdır. Tin konuşmaları içinde biçimler vasıtasıyla düşünebilme, her şeyi kendi penceresinden “aşlında aldatıcı” şekilde görme tartışmaları modernizm ve postmodernizmin arasındaki çelişkinin bir parçasıdır. Ölüm de başından itibaren bir mutlaklık olarak kabul edildiğine göre, biçimler ve onlara duyulan arzular ardın-



da nasıl bir töze sahiptir? Büyük olasılıkla asıl olan ölümün mutluluğu karşısında yalnız ya da kalabalık bir vedayı arzulamanın biçimlerle yoğrulmuş bireysel bakış açılarının durup dururken ruhumuzu ezmekten başka bir şey olmadığıdır. Hâliyle yas sürecinin sembolik unsurları, yas evi mesela, bu biçimlere tekabül ederler ve kurulamayan yas evleri yanında daha birçok ritüelin yapılamaması ya da katılımın sınırlı olması sosyokültürel bağlamın içerdiği temel biçimsel yapının ve ona eşlik eden “eksik” duyguları ifade ederler (Yıldız, 2007; Turner, 2009). Baker (2015)’in gündelik yaşamın pratiğinde kullanıldıklarını söyleyerek pek ihmal edilen duygulara kattığı mühim işlevsellik, salgının sevinç veya keder yüklü her mekâna ve ritüele etkisi ile yeniden biçim almış ve kendisini sosyal bilimcilerin eleştirel perspektiflerinin ağında bulmuştur. Çünkü bireylerin doğaları gereği yaşadıkları yas süreci, aynı zamanda onlar için kaçınılmaz ve zor bir süreçtir, ancak yararlıdır ve gereklidir (Cesur, 2017, s.292; akt. Çubuk, 2020, s.92). Söz gelişi, yas süreci kültürden kültüre değişir, özgülikle şekillendirilmiş tarzı ile gereklidir; Rosenblatt’ın çalışmasına göre (1976), örnekleme giren 79 toplumdan 78’inde cenazelerde ağlamak ortak pratiktir, farklı olarak Bali’de ağlamak onanmasına rağmen pratikte rastlanmamaktadır. Elbette buna çok daha fazla toplum ve kültür çalışması eklenmesi beklenebilir, ancak kültürel olarak belirlenen şeyin yalnızca mekân-ritüel-insan bazlı bir değişkenlikle değil, aynı zamanda duygulardaki değişkenlikle de gündeme getirilmesi elzemdir (Üçer, 2020, s.13).

Cenazelerde dini ritüellerin gerçekleştirildiği Cami ve Cemevi gibi ibadet mekânlarına dair görüşler çoğunlukla grup üyeliği ve dayanışması ile ilişkilendirilirler (Collins, 2004, s.49) ki, sosyolojide bilhassa kaybetme, kahr, yas, mersiye gibi duygusal unsurlar; cenaze ve cenaze sonrası bir araya gelişler gibi törenlerle ele alınırlar. Salgın sürecinde toplumu bir araya getirmeyi, toplu ibadeti amaçlayan ibadethaneler de insanlarla birlikte adeta fiili bir teslimiyet yaşamışlardır (İmıl, 2020, s.84). Kültürel olarak kutsanmış ve onanmış ibadet mekânlarındaki cenaze törenlerinin, faraza camide cenaze namazlarının, işlevleri artık dünyevi hayatın, sosyal etkileşimin içinde yer almayana yoksunluk hissiyatıyla (Dershimer, 1990) sunulan esashi bir veda ile birlikte bizatihi ölümü hatırlatmalarıdır. Ancak dikkati cezbeden mesele, kimi ifadelerde yaşama ve ölüme saygı duyma ile birlikte kimlik duygusunun gündeme getirilmesi, kimilerinde ölümün demokratik özelliğinin vurgulanışıdır.

*“Cami ve Cemevleri ibadet yapılan yerlerdir... Din, dil, ırk fark etmeksizin kapısı her zaman herkese açık olan kutsal bir ibadethanedir.” (Kadın, 37, Darıca)*

*“Tabi ölümü hatırlatıyor. Bir Müslüman her zaman ölümü hatırlayacak. Cami, Allah’a kulluk vazifesini hatırlatan bir ibadethanedir.” (Erkek, 54, Darıca)*

*“Camilerde cenazelerde üstümüzdeki ilahi gücü yeniden anlıyorum... ölüm de normal diyor, hem korkutuyor hem alıştırtıyor bir garip yani... Hristiyan dostum da gitti, abim de gitti, yani ölüm gelir, ona var sana yok diye bir şey de yok...” (Kadın, 49, Gebze)*

İbadet mekânlarında ritüele katılanların aynı mekânda fiziksel varlıklarının birbirlerini etkilediklerini ve duygu paylaşımı yaşadıklarını söyleyen Collins (2004, s.48), bu durumda ritüele katılmayanların duygusal olarak dışlandıklarını savunur. Ritüele katılanlar birbirlerine odaklanırlar ve böylece ortak ruh halini ya da duygusal tecrübeleri paylaşırlar. Kim oldukları, nereli oldukları, inanç sistemleri, kültürleri, yaşam biçimleri ortadadır. En önemlisi, ölümün tek gerçeklik noktasına bir geri dönüşle; devasızlığıyla herkes için orada oluşudur.

*“Var olduğumuz sürece yas bitmez.” (Erkek, 25, Darıca)*

*“Annemiz Eskişehir’de, biz İstanbul’da... diyemedik oğlun gitti. Üç tane kardeşi, işte eşler, bir imam gönderdik. Kimi gelmedi, kimi uzaktan baktı... Gözümüz de görmedi, kimini tanımadık bile... Umursamadık... Herkes kendi ocağının derdinde şimdi.” (Kadın, 49, Gebze)*

Bu nedenle bugün yas sürecinde bu birlikteliklerin kâfilikle kurulamamasının ortak ruh hali, kişisel ruh hali ve duygusal tecrübelerle yansıttıklarını tartışmak zaman kaybı olmayacaktır. Zira tamamı yas sürecine dâhildir. Örneğin Anadolu coğrafyasında cenazeler sonrası kurulan yas evleri maddi ve manevi ihtiyaçla kurulu bir bütünlüğe sahiptir. “Normal zamanlar” da yakın ölümü karşısında duyulan toplu telaş, sarılma, hatıratı ve acıyı paylaşma, tanıdıkların ritüellerde buluşmaları, ebediyete gidene değerinin gösterilmesi yas evlerinin temel vazifeleriydi. Velhasıl salgın, sosyologların ve antropologların gündemlerine ölümü, bu coğrafyada kültürel işlevsellikte bozulma, tenhalaşma, yalnızlaşma, yabancılaşma duygularını bütün bunların sekteye uğramaları ile birlikte taşımıştır. Ancak bu pandemi kurgulu mekândan, ritüelden taşınıp gelen duyguları incelerken daha mistik bir konu geride kalanlar için bir üzüntü kaynağı yaratmaktadır; elveda denilen kişi, cenaze töreni, yas evinin içi, katılım düzeyi bu kadarla kalsın ister miydi? Şüphesiz o da yalnızdı, yalnız bir ölüydü.

*“Birinci derece akrabalarımız bile sırayla gelmek zorunda kaldılar. Babam yaşarken cenazesi- nin hep kalabalık olmasını isterdi. Bu şekilde ölmeyi asla istemezdi. İnsanlar toplansın, arkasından hayır duaları etsin, hatimler okunsun isterdi...” (Kadın, 38, Darıca)*

*“Biz dört kişi tulumları giydik ve uzaktan seyrettik sadece.... sadece birinci dereceden akrabalarımız katılabildi... herkes birbirine uzak... Bir cenaze evinde bile insanlarla bir araya gelemedik... Kimseyle acını paylaşamıyorsun.” (Erkek, 54, Darıca)*

*“Annem zaten bunun üzüntüsünü çok yaşadı; şu gelmedi, bu gelmedi diye... Mevlit bile okunmadı.” (Kadın, 40, Gebze)*

*“Darıca’nın tanınmış insanlarından biridir... Ama biz bile gidemedik. Uzaktan seyrettik... San- ki kimsesizmiş gibi toprağa verildi.” (Kadın, 38, Darıca)*

Bir sosyal bilim araştırmacısı için bu arzu, ölümün belli bir kültürel anlamla kuşattığı etkile- şim ağı içinde ölüme atfedilen kişisel anlamla alakalıdır. Başka bir deyişle, bu dünyayı terk eden- nin ölümüyle ilgili kişisel tecrübe ve fikirlerine bağlı olarak ölümü anlamlandırma tarzı mevcuttur. Ölümün sosyal yaşamda nedenler ve vukuatlar eşliğinde anlam kazanışı karşısında, Charmaz (1980)’ın da işaret ettiği gibi, bireyin ölümle ilgili neler anlattığına, hatta neler anlattığından ziyade neler yaptığına bakmak gerekir.

*“Kimse cenazeye gelmediğinde sönük bir balon gibi hissediyorsun...” (Erkek, 54, Darıca)*

*“Babamın hastanede ve yoğun bakımda ölmesi bizi çok üzdü... Evde vefat etseydi biz başında otururduk... Duamızı ederdik ve son anına kadar yanında olurduk.” (Kadın, 37, Darıca)*

*“Hastalık, cenaze, defin... Hiçbirinde annesi yanında yoktu... Başka şehirdeydi, 78 yaşında. Arkadaşları da yoktu. Çok sosyaldı... Cami bahçesini bir yerlerden görüyorsa çok üzülmüştür.” (Erkek, 52, Gebze)*

Kalabalık cenazeler de kuşkusuz belli başlı kültürel biçimsellikle yoğunlaşmış fenomenlerden- dir. Genellikle ölenin sevdikleri, birçok âdetleri pratiğe dökemeseler bile, ailenin üzüntüsünü paylaşmak, psikolojik dalgalanmalarını dengelemek için teselli edici ifadeler kullanmaktadırlar. Baş sağlığının yaygın biçimi “ölü evini” ya da yas evini ziyaret ederek bizzat iletme. Ayrıca bütün bunlar ölü için de gereklidir; kendisi için artık dua edemeyen ölünün “öte dünyaya” geçeri- li bir geçiş yapması, toplumun zihnindeki öte dünyanın tasarımına göre ölümden sonraki yaşa- mında huzurlu olması sevdiklerinin ellerindedir (Örnek, 1971, s.92).

*“Suresini, duasını yaptık. Dostlar da evlerinden ettikleri kadar. Mevlid de okuttuk... Üç beş kişi çaresiz... Güzelce, rızalı rızalı hani bol bol dualarla emanet edilen, öte dünyada kurtarılır.” (Erkek, 57, Darıca).*

Ezcümle, ölü için, kadirşinas bir kalabalık, cenazede iyi, sevilen ve kıymet verilen bir insanın ölmüş olduğunun göstergesi kabul edilmekle birlikte öte dünya huzuru için çok dua almanın ve günahların bağışlanmasının yolunu açmaktadır. Cenazeye katılanlar ve taziyeye devam edenler içinse bir hakkıyla emanet etme biçimidir.

### 5. Sonuç Yerine

Ölümlü olmak insana aittir; ölümsüzlük, insanın kendi oluşturacağı bir şeydir (Bauman, 2000, s.17). Yeryüzünde var olan dinler, kültür ve coğrafyalarına göre “ölümün kabullenilmesi” koşuluna ya da ölümün bir gerçeklik oluşuna dair farklı ifadelere sahiplerdir. Mesela Hristiyanlıkta ölüm, ölüm sonrası ölümsüzlüğe varışla bağdaştırılır ve bu yalnızca günahlardan arınmışlıkla mümkündür. Böylesine günahahtan bağımsız bir ruh Tanrı'nın kutsal ideal kulları olarak sonsuz yaşama kavuşurlar<sup>4</sup>. O halde bağlamsallıkları ya da özgüllükleri gözden kaçırılmadan dini doktrinlerin insan, ibadet, yaşam ve ölüm ilişkisinde ve bunlara dair pratiklerde ana kaynaklar oldukları düşünülebilir (Ünal, 2011, s.132; Badur, 2004; Okutan Davletov, 2020). Bu nedenle, küresel salgında kaybedilen insanlarla birlikte ölüme dair sosyal ve bireysel pratiklerin değiştiği gerçeğiyle birlikte ölüm ve ritüelleri bağlamında, kendi coğrafyamızda yeniden biçimlenen “mekân ve geride kalanlar atmosferi” ilgimizi çeken bir mesele olmuştur. Eliade'ye göre (2017, s.163) ölüm, basitçe ruhun bedeni terk edişinden ibaret olmayıp, yeni bir varoluşsal alan ve sosyal alan açması yüzünden karmaşık bir olgudur. Dinsel ilkeler, uygulamalar, duygular halinde dışavurumcu bir hal ortaya çıkar. En belirgin duyguysa kaybın ardından gelen yoksunluk hissidir ve cenaze törenlerinin kendileri ve gerçekleştirildikleri mekânlar bu yoksunluk hissini güçlü dışavurum kaynaklarından ve “ondan yoksun” hayatın başlangıçlarıdır.

Biyolojik, antropolojik ve sosyolojik toplumlarda ölümü inkâr eden, kabul etmeyen bir taraf yok, çünkü ölümün gerçekleşmesi dâhilinde tasarlanmış pek çok kültürel tören ve yas standardı belirlenmiştir: Cenaze törenleri, tedavi şansı olmadığından ölümün kıyısına gelmiş insanlar için kurulan darülacezeler, çeşitli inanç tarzlarına göre tasarlanmış mezarlıklar ve mezar taşları ve sonrası yas evleri, mezarlara belirli zamanlarda yasal ziyaretler (ya da ziyaretin uygun bulunmaması) ve daha birçok uygulamanın tamamı bir inkârın değil aslında bir kabulün göstergeleridir. Ölümün ve ölüyor olmanın bilgisine sahip olma tarihsel ve sosyolojik olarak insan için bir arzudur. Bilmek isteriz çünkü, kaçınmak ve bu kaçınılmazdan uzak durmak için çalışmak durumundayızdır (Kellehear, 2008b. s. 82-84). Bu kaçınmanın temelinde her topluluk için bir kolektif bilinç düzeyi yaratılmaktadır ve yaşla ilgili sosyal ilişkilerin biçimlenişini, özellikle dayanışmayı incelemeye değer kılmaktadır. Benzer şekilde, salgın sürecinde yaptığımız bu çalışmada da anlatılardan akan iki temel husus bulunmaktadır: Birincisi, ölüm kaçınılmaz bir gerçeklik olarak eninde sonunda bir teslimiyeti barındırmaktadır ve sabrının gücü dini inancın ya da maneviyatın gücüyle belirlenmektedir. İkincisi, cenaze ve yas mekânları, elbette ritüellerle birleşik olarak, korunmuş geleneksel-dayanışmacı atmosferleri ile anlamlıdır. Mesela ölünün sevdiği insan sayısı ve dualarıyla tamı tamına uğurlanması iyilikle bu dünyada yaşamış oluşunun göstergesi olması kadar, geride kalanların ne onun adına ne de kendi adlarına görevlerini tamamlamış olmaları konusunda kuşku duymadan yaşamaları demektir. Dini pratiklerin birlik sağlama işlevi ve bu epistemolojik olayın ölümü toplumsallaştırması (Akpolat, 2013, s.122) bu şekilde gözlenebilir bir hal almaktadır. Ölüm, yarattığı eksiklik duygusuna rağmen, önceleri insanların bir araya gelmelerini, toplumsal ve rutin bir dayanışmayı da sağlayarak acı paylaşımını ve sabretmeyi kolaylaştıran bir olguydu. Ancak salgının getirdiği yas sürecine dair kısıtlar, anlatılara göre, “mesafeli” yaşamların, eksik gidişlerin ve yeterince

4 Bakınız: İncil, Romalılar 6: 22-23.

vedalaşamamanın; yitirilenin arzu etmeyeceği türden bir cenaze tarzının gerçekleşmesinin; acı paylaşımında yalnızlığın kendileri açısından da doğuşunun verdiği yükümlülüklerle gelmişlerdir.

Yasların tutulması ve ritüellerin yerine getirilmesi toplumsallığın devamı ve toplumsal bağları güçlendirmesi (ya da bir arada tutması) açısından önemlidir, ancak, daha psikolojik bir basamağa geçilirse, bireylerin de kişisel iyilik halleri ve yalnızlık hissiyatından uzaklaşmaları açısından önemlidirler (Bauman, 2000; Geertz, 2010; Turner, 2018). Dolayısıyla ölümün ciddiyetle ve kaçınılmazca insan hayatında oluşunun kaybı, eksikliği ve kederi ifade etmesi ile kişisel direnci ve hayatla kurulan bağın korunması, hatta güçlendirilmesi (Bostantzi, 2008, s.72) arasındaki köprüyü törenler, ritüeller ve mekânda toplanan insanlar inşa etmektedirler. Bu inşa alanından mesele mütalaa edildiğinde, koronavirüs salgınının resmi ve resmi olmayan (bireyi kendi koruma stratejileriyle baş başa bırakan kısmı) kısıtlarla gelişinin “ölüm kaygısını artırmasının” (Turhan, 2021) ve tıbbi, demografik, ekonomik, politik ve sosyolojik endişelerin yanı sıra psikolojik kaygılar zemini yarattığı açıkça gözlenebilir.

Modern zamanların ölümü bertaraf etmeye ve sonuna kadar insanın aktif bedeninden faydalanmaya çalışan bencil ruhunun, birdenbire koronavirüs salgınıyla ölümü hatırlaması, Bozok'un isabetle işaret ettiği gibi; ölümün zamansal olarak adeta bir bumerang gibi geriye dönüşü (Bozok, 2020, s.221) bu atmosferi sosyolojik perspektif için daha dikkate değer kılmıştır. Ölümün bu amansız geri dönüşünü değerlendirirken yakınlarını yitiren ve kâfilikle ya da hakkıyla cenaze ve yas ritüellerini yerine getiremeyen insanlar, katılımcılarımız, yakınlık derecelerine bağlı olarak kurulan acı hiyerarşisini, başkasının ölümünü, ölümdaki yalnızlık imgesini, cenaze ve yas ritüellerinin pratikteki “eksiklikler” üzerinden zihinlerinde kurdukları yeni manaları aktarmışlardır.

“Ölüm terbiyesi” (2018) başlıklı eserini yazarken Sayın, temel amacının “mezarı esirgenen, mezarına saldıran ölümlere yapılan kabalağa, üstüne silgi çekilen tarihe, uzun (aynı zamanda İslami) bir geleneğin bilinçaltıyla yanıt vermeyi, unutulmuş bir nezaket ve ölüm terbiyesini hatırlatmak” olduğunu belirtmiştir. Belki benzer şekilde, salgın koşullarına özgü zorunluluklarla yaratılmış arzu etmedikleri biçimde uğurlanarak gidenleri, kalanların yastayken yoksunlukla yalnızlık içinde ya da daha az paylaşım baş edişlerini, hatta mekânın ve ritüelin kendi mahrumiyetlerini bulduğumuz anlatıları, bütün o imgelerle ve manalarla, bu tür bir gelenek ve terbiye ilişkisi üzerine sosyolojik, antropolojik ve felsefi bir güzergâh üzerinden okumanın gerekli ve değerli olduğunu söyleyebilir ve hatırlatabiliriz.

---

**Etik Kurul Onayı:** Anadolu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır. Karar No: 64696.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- Ö.C., H.Y.C.; Veri Toplama- Ö.C., H.Y.C.; Veri Analizi/Yorumlama- Ö.C., H.Y.C.; Yazı Taslağı- Ö.C., H.Y.C.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- Ö.C., H.Y.C.; Son Onay ve Sorumluluk- Ö.C., H.Y.C.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Ethics Committee Approval:** Permission was obtained from Anadolu University Social and Human Sciences Ethics Committee. Decision No: 64696.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- Ö.C., H.Y.C.; Data Acquisition- Ö.C., H.Y.C.; Data Analysis/Interpretation- Ö.C., H.Y.C.; Drafting Manuscript- Ö.C., H.Y.C.; Critical Revision of Manuscript- Ö.C., H.Y.C.; Final Approval and Accountability- Ö.C., H.Y.C.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

---

**Kaynakça/References**

- Adrian, T., & Eliason G. T. (2007). *Existentialism and death attitudes, existential and spiritual issues in death attitudes* (Ed. A. Tomer, G. T. Eliason and P. T. Wong). London, England: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat* (2.bs). (İsmail Türkmen, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.
- Akalın, A. E. (2006). *Ölümün ve ölmenin sosyolojisi üzerine kuramsal bir çalışma*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akpolat, Y. (2013). Ölüm sosyolojisine dair: Ölüm ideolojisi ya da ölümün toplumsallaştırılması olarak Eshab-ı Kehf miti. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, 121–134.
- Althusser, L. (2016). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (Alp Tümertekin, Çev.). İstanbul, Türkiye: İthaki Yayınları.
- Ariès, P. (1991). *Batılının ölüm karşısındaki tavırları* (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara, Türkiye: Gece Yayınları.
- Ariès, P. (2004). Ölüm döşeğinden mezara (B. O. Doğan, Çev.). *Cogito*, Sayı: 40, 213–242.
- Aydemir, M. A. (2011). *Sosyal sermaye*. Konya, Türkiye: Çizgi Kitabevi.
- Aydın, A. (2016). Ölümün ve hayatın üretimi üzerine: *Öteki olarak ölmek* içinde (Der. Evrim C. İflazoğlu ve A. Aslı Demir), Ankara, Türkiye: Dipnot Yayınları.
- Badur, S. (2004). Ölüm üzerine tıbbi çeşitlemeler. *Cogito*, Sayı: 40, 93–105.
- Baker, U. (2015). *Kanaatlerden imajlara: Duygular sosyolojisine doğru* (4.bs). İstanbul, Türkiye: Birikim Kitapları.
- Bambra, C., Riordan, R., Ford, J., & Matthews F. (2020). The Covid-19 pandemic and health inequalities. *J Epidemiol Community Health*.
- Baş, T. ve Akturan, U. (2017). *Sosyal bilimlerde bilgisayar destekli nitel araştırma yöntemleri* (3.bs). Ankara, Türkiye: Seçkin Yayıncılık.
- Başterzi, A. D., Cesur, E., Güvenç, H. R., Taşdelen, R. ve Yılmaz, T. (2020). *Covid-19 ve damgalanma*. TTB, Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu, 415–424.
- Baudrillard, J. (2016). *Simgesel değiş tokuş ve ölüm* (4.bs). (Oğuz Adanır, Çev.). İstanbul, Türkiye: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bauman, Z. (2000). *Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri* (Nurgül Demirdöven, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Akışkan aşk: İnsan ilişkilerinin kırılabilirliğine dair* (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul, Türkiye: Versus Kitap.
- Bayır, M. (2020). Michel Foucault'da biyoiktidar ve benlik teknikleri. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 6, 1–13.
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru* (Bülent Doğan, Çev.). İstanbul, Türkiye: İthaki Yayınları.
- Bernasconi, R. (2004). Felsefe ve ölüm kültürleri: Heidegger, Levinas ve Derrida. *Cogito*, Sayı: 40, 177–191.
- Beyaz Özbey, İ. (2021). Koronavirüs salgınının toplumsal yapı üzerindeki etkileri: Erzurum örneği. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(3), 821–839.
- Bostantzi, C. (2008). *Yunanistan Gümölcine ili Mehrikoz bölgesindeki doğum, sünnet, evlenme ve ölüm ile ilgili örf ve adetlerin sosyolojik açıdan değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason*. California, USA: Stanford University Press.
- Bozok, N. (2020). N. Rosi Braidotti'nin düşüncesinde beden farklarının açtığı yaralar ve yaşamların birbirine kavuşması arzusu. *Bedenin Sosyolojisi: Gündelik Hayatın Cisimleşme Deneyimleri, Tıbbileştirme ve Dijital Gözetim*. (Der., G. Demez, M. Timurturkan ve C. Ertan), İstanbul, Türkiye: Bağlam Yayınları.
- Bruce, L.B ve Lune, H. (2015). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (Hasan Aydın, Çev. Ed.). Konya, Türkiye: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Burcu, E. ve Akalın. (2008). Ölüm olgusu üzerine sosyolojik tartışmalar. *Türkiyat Araştırmaları*, 8(2), 29–54.
- Büyükköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2019). *Eğitimde Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara, Türkiye: Pegem Akademi Yayınları.

- Canpolat, Ö. (2020). *Aynı dili konuşamama–ötekileştirilme–yabancılaşma üçgeninde sıkışmalar: Ortaokul ve lise öğrencilerinin durumları (İstanbul ve Batman’da yapılan karma çalışma, 2019)*. (Doktora Tezi). Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Charmaz, K. (1980). *The social reality of death: Death in contemporary America*. New York, USA: Random House.
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Creswell, J. W. (2018). *Nitel araştırma yöntemleri* (4.bs). (Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Çev. Ed.). Ankara, Türkiye: Siyasal Kitabevi.
- Çubuk, B. (2020). Covid-19 ile gelen kayıp nesne, yas ve depresyon. *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(21), 90–99.
- Davidai S., Day M.V., Goyatocchetto D., et al. (2020). *Covid-19 provides a rare opportunity to create a stonger, more equitable society*. (Retrieved from <https://psyarxiv.com/hz4c7>).
- Demir, S. T. (2016). Modern kültürde hastalık ve ölüm: Şimdi’ye ve sonsuzluk’a dair. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 6(1), Doi: 10.18491/bijop.xxxx.
- Demir, S. T. (2017). Modernite ve ölüm: Açık erişimli ölüm döşeginden izole yoğun bakım ünitelerine beden in ve ölmenin değişen yüzü. *Global Media Journal TR Edition*, 7(14), 190–202.
- Dershimer, R.A. (1990). *Counseling the bereaved*, New York, USA: Pergammon Press.
- Durkheim E. (1995). *The elementary forms of religious life* (Translated by Karen E. Fields). Free Press, 464.
- Durkheim, E. (2018). *İntihar* (Zühre İlkelen, Çev.). İstanbul, Türkiye: Pozitif Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve kutsal-dışı* (Ali Berktaş, Çev.). İstanbul, Türkiye: Alfa Basım.
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Ankara, Türkiye: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ertem, M. E. (2020). Covid-19 pandemisi ve sosyal damgalama. *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(2), 135–138.
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended, s. Lectures at the college de France 1975–1976*. New York, USA: Picador.
- Foucault, M. (2011). *Büyük kapatılma-Seçme yazılar-3* (Işık Ergüden ve Ferda Keskin, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Toplumu savunmak gerekir* (6.bs). (Şeyhsuvar Aktaş, Çev.). İstanbul, Türkiye: Yapı Kredi Yayınları.
- Furedi, F. (2001). *Korku kültürü: Risk almamanın riskleri* (Barış Yıldırım, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması* (Hakan Gür, Çev.). Ankara, Türkiye: Dost Kitabevi Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji* (C. Güzel ve H. Özel, Çev.). İstanbul, Türkiye: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Ulus-devlet ve şiddet* (2.bs). (Cumhur Atay, Çev.). İstanbul, Türkiye: Kalkedon Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve bireysellik-kimlik: Geç modern çağda benlik ve toplum* (2.bs). (Ümit Tatlıcan, Çev.). İstanbul, Türkiye: Say Yayınları.
- Giddens, A. ve Sutton, P. W. (2020). *Sosyolojide temel kavramlar* (4.bs). (Ali Esgin, Çev.). Ankara, Türkiye: Phoenix Yayınevi.
- Gire, J. (2014). How Death Imitates Life: Cultural Influences on Conceptions of Death and Dying. *Online Readings in Psychology and Culture*, 6(2). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1120>.
- Hein, M. (2018). *Empati* (Figen Sile Kösebay, Çev.). İstanbul, Türkiye: İletişim Yayınları.
- Husserl, E. (1962) *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (Trans. by W. R. Boyce Gibson). New York, USA: Collier Books.
- Illich, I. (2004). *Ölüme karşı ölüm* (E. E. Ç., Çev.). Cogito, Sayı: 40, 107–120.
- İmrl, M. (2020). Kutsal dünyanın virüsle imtihanı: Post-Pandemik dönem ve din. *Dini Araştırmalar*, 23(57), 65–94.
- Karakaş, M. (2020). Covid-19 salgınının çok boyutlu sosyolojisi ve yeni normal meselesi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 40, 541–573. <https://doi.org/10.26650/SJ.2020.40.1.0048>.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin toplumsal etkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010(21), 227–236.

- Kalish, R. A. (1968). Life and death: dividing the indivisible. *Social Science & Medicine*, 2, 249–259.
- Kellehear, A. (2008a). Dying as a social relationship: A sociological review of debates on the determination of death. *Social Science & Medicine* 66, 1533–1544.
- Kellehear, A. (2008b). Modern death - who cares? Allan Kellehear argues that end of life care is lagging behind other health areas: The process of dying is poorly understood and frequently unprovided for in the modern health service. *Soundings*, 38, Spring, pp. 82+.
- Kellehear, A. (2015). *Ölme üzerine bir inceleme: Bireysel bütünlük, bedensel çöküş ve ruhsal dönüşüm* (Barış Zeren, Çev.). İstanbul, Türkiye: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, O. (2020). *Tarihte küresel salgın hastalıklar ve toplum hayatına etkileri*. Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği (M. Şeker, A. Özer ve C. Korkut, Ed.). Ankara, Türkiye: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kınlı, H. D. ve Yükselsin, İ. Y. (2016). Eşikler, müzikler ve liminalite: Profesyonel Roman müzisyenler ve Bergama yöresi evlilik ritüellerindeki liminal rolleri. *International Journal of Human Sciences*, 13(1), 375-399. Doi:10.14687/ijhs.v13i1.3481.
- Kocabaş, A. (2020). Eşitsizlik ve Covid-19. *Türk Tabipleri Birliği Covid-19 İzleme Kurulu, Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu*. ISBN 978-605-9665-58-2.
- Kübler-Ross, E. (2014). *On death and dying: What the dying have to teach doctors, nurses, clergy and their own families*. New York, USA: Scribner.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul, Türkiye: Bağlam Yayınları.
- Kümbetoğlu, B. (2020). *Niteliksel araştırmalarda analiz*. İstanbul, Türkiye: Bağlam Yayınları.
- Layder, D. (2013). *Sosyolojik araştırma pratiği: Teori ve sosyal araştırmanın ilişkilendirilmesi* (Serdar Ünal, Çev.). Ankara, Türkiye: Heretik Yayıncılık.
- Levinas, E. (2004). *Ölüm ve öteki*. Cogito, 40, 157–175.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve zaman* (Nami Başer, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.
- Liotard, J. F. (2007). *Fenomenoloji* (İsmet Birkan, Çev.). Ankara, Türkiye: Dost Kitabevi Yayınları.
- Merkit, N. (2020). Spinoza ve Nietzsche'nin felsefesinde ölüm sorunu. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 30, 437–450.
- Nazlı, A. (2006). Bedenin ölümü: Modern öncesinden postmoderne beden ve ölüm. *Sosyoloji Dergisi*, (16).
- Okumuş, E. (2009). Bedene müdahalenin sosyolojisi. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*-www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: II, Kasım 2009.
- Okutan Davletov, N. (2020). Yenisey Kırgızlarından Hakaslara ölüm algısı. *Türkbilim/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (39), 15–27.
- Ökten, K. H. (2004). *Heidegger'in varlık ve zamanındaki ölüm çözümlemesi*. Cogito, Sayı: 40, 123–155.
- Ökten, K. H. (2016). *Ölüm kitabı: Ölüm düşüncesinin temel metinleri*. İstanbul, Türkiye: Agora Kitaplığı.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu folklorunda ölüm*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2018.
- Özmen Akalın, F. A. (2020). Türk üniversite gençliğinin ölüme bakış açısı: Alturist ve mutlu ölüm olgusu. *Türk Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 1–17.
- Özoran, B. A. (2015). Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri (Kitap Eleştirisi). *İletişim Araştırmaları*, 13(1), 97–104.
- Pandya, A., & Kathuria, T. (2021). Death anxiety, religiosity and culture: Implications for therapeutic process and future research. *Religions*, 12(61). <https://doi.org/10.3390/rel12010061>.
- Platon. (2001). *Phaidon* (H. R. Atademir ve Kemal Yetkin, Çev.). İstanbul, Türkiye: Sosyal Yayınlar.
- Sağır, A. (2014). Modern dünya ve ölüm: Batılının ölüm karşısında tavırları. *Journal of History Culture and Art Research*, 2(4), 213–221.
- Sağır, A. (2014). *Ölüm sosyolojisi* (2.bs). Ankara, Türkiye: Phoenix Yayınevi.
- Sayın, Z. (2018). *Ölüm terbiyesi*. İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.
- Seneca, L. A. (2018). *Ahlak mektupları* (Türkan Uzel, Çev.). İstanbul, Türkiye: Jaguar Kitap.

- Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak* (Osman Akınhay, Çev.). İstanbul, Türkiye: Agora Kitaplığı.
- Şahin, İ. (2019). Arada kalmak: Kalıcı bir Liminalite örneği olarak Türk modernleşmesi. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5(2) (Ağustos-2019), 203–222.
- Tekin, H. H. (2006). Nitel araştırma yönteminin bir veri toplama tekniği olarak derinlemesine görüşme. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 13, 101–116.
- Touraine, A. (2014). *Modernliğin eleştirisi* (Hülya Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul, Türkiye: Yapı Kredi Yayınları.
- Turhan, E. H. (2021). Ölüm sosyolojisi ekseninde ölüm kaygısı ve koronavirüs. *Habitus Toplum Bilim Dergisi*, (2), 85–101.
- Turner, J. H. (2009). The sociology of emotions: Basic theoretical arguments. *Emotion Review*, 1(4), 340–354.
- Turner, S. B. (2011). *Tıbbi güç ve toplumsal bilgi* (Ümit Tatlıcan, Çev.) Bursa, Türkiye: Sentez Yayıncılık.
- Turner, V. (2018). *Ritüeller-Yapı ve anti-yapı* (2.bs). (Nur Küçük, Çev.). İstanbul, Türkiye: İthaki Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2021). Türk dil kurumu sözlükleri (Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>).
- Üçer, M. B. (2020). *Orta sınıfın utancı: Duygu Sosyolojisi açısından 1980'ler Türkiye'sinde toplumsal değişme*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul.
- Ünal, M. S. (2011). Zamansız ölüm: Geleneksel ve modern toplum karşıtlığında ölümün yeri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(2), 121–133.
- White, K. (2009). *An introduction to the sociology of health and illness*. London, Thousand Oaks, New Delhi and Singapore: Sage.
- Yasin, Y. (2020). *Kırılgan gruplar ve Covid-19*. Türk Tabipler Birliği, Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu, 425–440.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara, Türkiye: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, S. (2020). Salgınların sosyal-psikolojik görünümü: Covid-19 (Koronavirüs) pandemi örneği. *Electronic Turkish Studies*, 15(4).
- Yıldız, E. (2007). İnsan duygularına yeni bir bakış: Duygu sosyolojisi. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Yeni Düşünceler Hakemli E-Dergisi*, (2), 235–253.
- Zafer, C. (2019). Ölüm olgusu ve ölümün sosyolojik etkileri. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (MÜSBİD)*, 8(15), 64–82.