



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ŞEHİTLİK OLGUSU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

(DOKTORA TEZİ)

Fatmanur DİKMEN

BURSA 2022



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ŞEHİTLİK OLGUSU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

(DOKTORA TEZİ)

Fatmanur DİKMEN

Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

2. Danışman:
Prof. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711421006 numaralı Fatmanur Dikmen'in hazırladığı “Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz” konulu Doktora Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 06/09/2022 günü 13:00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Adem APAK

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah AHMEDİ

Bursa Teknik Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Fuat AYDIN

Sakarya Üniversitesi

.../.../2022

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Fatmanur DİKMEN

Öğrenci No: 711421006

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı: Doktora

Statüsü: Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 246 sayfalık kısmına ilişkin, 26/08/2022 tarihinde şahsım tarafından ..Turnitin.. adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Fatmanur DİKMEN

Öğrenci No: 711421006

Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Programı: Doktora

Statüsü: Doktora

Danışman

Abdurrahman KURT, 2022

2. Danışman

Kemal ATAMAN, 2022

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Fatmanur DİKMEN

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı : Din Sosyolojisi

Tezin Niteliği : Doktora

Mezuniyet Tarihi :/...../20....

Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Abdurrahman KURT, Prof. Dr. Kemal ATAMAN

ŞEHİTLİK OLGUSU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

Şehitlik kavramı günümüzde, pek çok farklı olayda, farklı bağlamlarda, çeşitli nitelendirmelerle yer almaktadır. Esasında dinî bir terim olan şehitlik, dinî olduğu kadar politik ve ideolojik çatışmalarda da sıkça başvurulan bir kavram haline gelmiştir. Bu çalışmada şehitlik olgusunun bu geniş kullanım alanına yayılma süreci ele alınacaktır. Çalışmanın temel amacı, şehitlik olgusunun, belli bir zamana ve belli bir dinî ya da kültürel geleneğe özgü olmayıp, dinler ve kültürler üstü, insanî bir olgu olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaçla, öncelikle monoteist gelenekte şehitliğin ortaya çıkışı, teolojik ve sosyo-kültürel inşası ele alınmıştır. Sonrasında Greko-Romen kültürde asil ölüm ideali incelenmiştir. Böylelikle bugün ulus-devletleşme sürecinde şehitliğin kazandığı yeni anlamların kök uzantıları işaret edilmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma paradigmasına dayanan deskriptif bir yöntem benimsenmiştir. Çalışmanın veri kaynaklarını şehitlikle ilgili birincil ve ikincil kaynaklar ile kutsal metinler, ilahiler, şarkılar, destanlar, hikayeler gibi kültürel unsurlar oluşturmaktadır. İlgili metinler, şehitlikle ilgili tarihsel kırılma niteliğindeki olaylar bağlamında incelenerek yorumlanmıştır. Elde edilen verilerden hareketle şehitlik olgusunun bir toplumun kuruluşunda, kriz zamanlarının üstesinden gelebilmesinde, birlik ve bütünlüğünün sağlanmasında önemli rol ve işlevlerinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında şehitlik olgusunun toplumsal hareketlerin vazgeçilmez bir unsuru olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca şehitlik, dinî bir kavram olmasının yanı sıra, tarih boyunca farklı bağlamlarda politik olanla iç içe olmuştur.

Anahtar Sözcükler: Din Sosyolojisi, Şehitlik, Şehadet, Şehit, Asil Ölüm.

ABSTRACT

Name and Surname : Fatmanur DİKMEN

University : Bursa Uludag University

Institution : Social Science Institution

Field : Philosophy and Religious Sciences

Branch : Sociology of Religion

Degree Awarded : Doctorate

Degree Date :/...../20....

Supervisor/s : Prof. Dr. Abdurrahman KURT, Prof. Dr. Kemal ATAMAN

A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON THE PHENOMENON OF MARTYRDOM

The concept of martyrdom is used in many different events, in different contexts and with various characterizations today. Martyrdom, which is essentially a religious term, has become a concept that is frequently used in political and ideological confrontations as well as religious ones. In this study, the process of the martyrdom phenomenon spreading to this wide area of use will be analyzed. The main purpose of the study is to demonstrate that the phenomenon of martyrdom is not specific even to a certain time and a certain religious or cultural tradition, but is a trans-religious and transcultural human phenomenon. For this purpose, the emergence of martyrdom in the monotheistic tradition and its theological and socio-cultural construction are examined. Then, the idea of noble death in Greco-Roman culture is analyzed. In this way, the root branches of the new meanings that martyrdom has gained in the process of nation-statization today are pointed out.

The study adopts a descriptive method based on the qualitative research paradigm. The data sources of the study consist of primary and secondary sources on martyrdom and cultural materials such as sacred texts, hymns, songs, epics and stories. The relevant texts were analyzed and interpreted in the context of historical breaking events related to martyrdom. Based on the data it was concluded that the phenomenon of martyrdom has important roles and functions in the establishment of a society, overcoming times of crisis, and ensuring its unity and integrity. In addition, it was understood that the phenomenon of martyrdom is a structural element of social movements. In addition to being a religious concept, martyrdom has been intertwined with the political in different contexts throughout history.

Key words: Sociology of Religion, Martyrdom, Shahada, Martyr, Noble Death.

ÖNSÖZ

İnançlar, değerler, ilkeler veya benimsenen dava uğruna kişinin bizatihi varlığını fedâ etmesi, böylelikle yaşamını, ölümünü ve uğruna öldüğü sebepleri kutsal bir mertebeye taşınması insanla birlikte var olagelmıştır. Günümüzde şehitlik olarak nitelendirdiğimiz bu olgu, gündelik hayatımızda sayısız bağlamda karşımıza çıkabilir. Toplumların politik yapısı, kutsalla olan ilişkisi, dünyayı anlamlandırma biçimi değişip dönüşse de şehitlik olgusu toplumsalın olduğu her yerde bir şekilde var olmaya devam etmiştir.

Bu çalışmada insanın kutsalla ilişkisinin trajik, asil, akidevî nihaî yakınlığını, hakikate tanıklık mertebesinde temsil eden şehitlik olgusu konu edilmiştir. Şehitlik olgusunun modern politik söylemlerde yer alış biçiminden hareket edilerek, geriye doğru bir iz sürümü ile monoteist geleneklerde ve Grek Roma asil ölüm idealindeki kök uzantıları açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle şehitlik, farklı toplumların tarihsel tecrübesi bağlamında dinler ve kültürler üstü, insanî bir olgu olarak anlaşılmaya çalışılmıştır.

Şehitlik olgusunun bir araştırma konusu olarak belirlenmesi şüphesiz bir anda ortaya çıkmadı. Muhtemel araştırma konuları üzerinde yapılan çalışma sürecinde ilgi alanımın yoğunlaştığı doğrultuda, danışman Hocam Prof. Dr. Kemal ATAMAN'ın önerisi ile şehitlik olgusu üzerinde arkeolojik bir çalışmayı hedefleyen bu konuyu belirledik. Dolayısıyla ilk teşekkür, bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar her aşamasında yakından ilgilenen kıymetli Hocamadır. Lisans eğitimimden bu yana her koşulda varlığını ve desteğini yanımda hissettiğim, değerli vaktini ve tecrübelerini esirgemeyerek, akademik alanla sınırlı olmayan özveri ve fedakârlığıyla hayatımıza da yön veren Hocamın rehberliğinde çalışmak her zaman idrakinde olduğum bir onurdur.

Lisans derslerinde Din Sosyolojisi ile tanışmama vesile olan, lisansüstü eğitimim boyunca bizlere aktardığı bilgi ve tecrübesiyle kendisine çok şey borçlu olduğum ve bu çalışmanın danışmanlığını sürdüren, çalışma boyunca desteğini, değerli görüşlerini ve yönlendirmelerini esirgemeyen Hocam Prof. Dr. Abdurrahman KURT'a teşekkür ederim. Fakülteye her gelişimde kapısını çalma ihtiyacı hissettiğim, kendisinden akademik tecrübenin yanında pek çok şey öğrendiğim, aynı zamanda tez jürisinde yer alan ve ilk cümlesinden son cümlesine kadar büyük bir titizlikle okuyarak verdiği önerilerle

çalışmanın olgunlaşmasında önemli katkısı olan değerli Hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'e teşekkürü bir borç bilirim.

Tez jürimde yer alan, çalışma ile ilgili yapıcı eleştirileri, değerli görüş, öneri ve tavsiyeleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Fuat Aydın'a, Prof. Dr. Adem APAK'a ve Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah AHMEDİ'ye ve süreç boyunca yanımda olan kıymetli Hocam Dr. Öğretim üyesi Sümeyra ÜNALAN TURAN'a teşekkür ederim. Akademik hayatımın ilk ortamını paylaştığımız, çalışma boyunca akademik tecrübelerinden ve yönlendirici fikirlerinden çokça istifade ettiğim kıymetli Hocalarım Prof. Dr. Hasan MEYDAN ve Doç. Dr. Behram HASANOV'un önemli bir yerinin olduğunu dile getirmem gerekir. Araştırma görevlisi olarak görev yaptığım süre boyunca bana hoşgörü ve anlayışla yaklaşarak çalışma sürecimi kolaylaştıran dekanımız Prof. Dr. Seyfullah KARA ve bölüm başkanımız Salih AYBEY'e; akademik tecrübelerinin yanında kendisinden çok şey öğrendiğim ve abla-kardeşliğimizin teşrik-i mesai ile devam ettiği kıymetli Ablam ve Hocam Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU'ya teşekkür ederim. Tezin son okumalarını yapan değerli meslekdaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI'ya, Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER'e ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin KIZILAY'a; çalışmanın son aşamalarında bana evinin kapısını açan Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU'ya; genç akademisyen adayları Hakan TAFRAN ve Hatice BERBER'e değerli katkı ve desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

Kendilerinden fedakârlık ederek bizi bugünlere getiren, maddi ve manevî destekleriyle her daim yanımızda olan anne babalarım Zehra-Mustafa İLHAN ve Lütü-Feriha DİKMEN'e minnet ve teşekkürümü ifade edecek kelimeleri bulabilmek gerçekten zor. Son olarak aynı hayatı ve aynı mesleği paylaşarak pek çok aşamayı birlikte tecrübe ettiğimiz kıymetli eşim Mustafa DİKMEN'e ve iki doktora tezi ile birlikte büyüyerek sabır ve fedakarlıkla küçük yaşlarda tanışan kızımız Ebrar Betül'e ne kadar teşekkür etsem az kalacaktır.

Fatmanur DİKMEN

Bursa/2022



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ŞEHİTLİK OLGUSU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

(DOKTORA TEZİ)

Fatmanur DİKMEN

Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

2. Danışman:
Prof. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA 2022

2.4. Erken Orta Çağda Şehitlik, İntihar ve Bir Çözüm Yolu Olarak Mistik-Gizli Şehitlik	92
2.5. Politik Uygulamanın Bir Söylem Olarak Şehitlikle Meşrulaştırılması: Kurtuba Şehitleri Hareketi	96
2.6. Haçlı Seferlerinde Şehitlik Söylemi ve Hıristiyan Geleneğinde Savaşçı-Asker Şehit İdealinin İnşası.....	101
2.7. Orta Çağda Şehitliğin Sembolik Formlarda Çeşitlenmesi ve Hıristiyan Halk Kültüründe Şehit Kültlerinin İnşası	107
2.8. Orta Çağda Heretik Hareketler ve Grup Çatışmalarında Haklılık Nişanesi Olarak Şehitlik	112
2.9. Hıristiyan Şehitlik Olgusunda Değişen Paradigmalar: Athos Manastırlarında İnfaz Edilen Yeni-Şehitler	123

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'DA ŞEHİTLİK

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK	128
2. ŞEHİTLİK OLGUSU ETRAFINDA GELİŞEN LİTERATÜRE DAİR BİR DEĞERLENDİRME	143
3. İSLÂMÎ ŞEHİTLİK İDEALİNİN ORTAYA ÇIKTIĞI SOSYO-POLİTİK, DİNÎ VE KÜLTÜREL ARKA PLAN	149
3.1. İslâm'ın Doğuşu ve İlk Şehitler	153
3.2. Şehîd Kelimesinin Semantik Anlam Gelişimi	169
4. TOPLUMSAL KRİZ ZAMANLARI VE ŞEHİTLİK.....	175
4.1. Müslüman Toplamlarının Kriz Zamanları ve Şehitliği Anlamlandırma Biçimi.....	177
4.2. Anadolu'da Müslüman Türkler ve Şehitlik İdealine Katkıları	185
5. OSMANLI TOPLUMUNDA ŞEHİTLİK VE ŞEHİTLİKLE İLGİLİ YAZIN GELENEĞİ.....	195
5.1. Kendine Özgü Bir Şehit Tipi Olarak Alp/Derviş/Gazi Şehit.....	201
6. TASAVVUF GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK	206

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GREK ROMA ASİL ÖLÜM İDEALİNDEN MODERN POLİTİK SÖYLEMLERE ŞEHİTLİK

1. MODERN ŞEHİTLİK İDEALİNİ ANLAMA BİÇİMİ OLARAK KURBANLIK VE KUTSALLIK MEKANİZMALARI	218
2. GREK-ROMA GELENEĞİNDE ASİL ÖLÜM (NOBLE DEATH) İDEALİ.....	227
2.1. Atina’da Toplumsal Bir Kurum Olarak Cenaze Töreni Söylevleri	237
3. ORTA ÇAĞ POLİTİK TEOLOJİSİ VE ŞEHİTLİK.....	242
4. POLİTİK DEVRİMLERDE KİTLELERİN MOBİLİZASYONU VE BİR SÖYLEM OLARAK ŞEHİTLİK	258
4.1. Fransız İhtilali ve Şehitlik Söylemi	258
4.2. İrlanda Devrimi ve Toplumsal Hareketlerin Katalizörü Olarak Şehitlik Söylemi	265
4.3. İran-İslam Devrimi ve Kurucu Mit Olarak Şehitlik.....	268
7. MODERN ZAMANLARDA YENİ ŞEHİTLİK BİÇİMLERİ.....	272
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	279
BİBLİYOGRAFYA	290
ÖZGEÇMİŞ	314

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
B.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
IRA	: İrlanda Kurtuluş Ordusu
İA	: İslam Ansiklopedisi
İLAM	: İlmi Araştırmalar Merkezi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
ö.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa Numarası
ss.	: Sayfa Sayısı
Sy.	: Sayı
Ty.	: Tarih yok
Vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu

Şehitlik, günümüzde birbirinden son derece farklı olayları nitelemek için kullanılabilen, pek çok farklı anlam bağlamında karşımıza çıkan bir olgudur. Bu duruma bağlı olarak gerek sosyal bilimcilerin şehitliğe dair yaptıkları tanımlamalar, gerek dinî otoritenin yaptığı tanımlamalar bazı ortak yönlerinin mevcudiyetine rağmen pek çok noktada örtüşmemektedir. Dahası, şehitliğin mahiyeti, anlamı ve sınırları ile ilgili tanımlamalar ve hükümler de aynı dini ya da kültürel gelenek içinde dahi zamana ve koşullara göre farklılık gösterebilmektedir. Bu yüzden şehit ve şehitlik olguları hakkında efrâdını câmî ağyârını mânî bir tanım yapabilmek oldukça zordur. Weber'in *Din Sosyolojisi* kitabının başında işaret ettiği gibi, bir konu yeterince araştırılmadan onunla ilgili bir tanım yapabilmek imkân dahilinde değildir. Weber bu imkânsızlığı dinsel davranışın dışsal tezahürlerinin bireysel tecrübe, fikirler, bireysel amaçlar gibi pek çok sübjektif unsurun belirlediği çok çeşitli görünümelerde açığa çıkmasına dayandırmaktadır. Ona göre bu tür bir davranışın kavranabilmesi ancak eylemin anlamının açığa çıkarılması ile mümkün olabilir.¹ Benzer şekilde şehitlik olgusunun da gerek günümüzde gerek farklı dönem ve geleneklerde çok çeşitli tezahürlerinin olduğu söylenebilir. Bu yüzden şehitlikle ilgili herhangi bir tanım yapmak, onun farklı boyutlarını göz ardı etmeye sebep olabilecektir. Bu çalışmada, şehitlikle ilgili bir tanımlama yapmaktan ziyade şehitlik olgusu, toplumsal realitedeki farklı görünümünün araştırılması ile anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır.

2015 seçimlerinde Hilary Clinton'ın, Amerikan millî kahramanı ilan edilen Humayun Khan'a seçim propagandalarında yer vermesi, pek çok sosyal medya platformu ve TV programında yayınlanmıştı. Buna göre, Pakistan asıllı Müslüman bir aileden gelen ancak Amerikan vatandaşı olan Humayun Khan, ABD ordusunda muvazzaf iken, Irak'taki bir görev esnasında, bir intihar eylemini engellemeye çalışırken birliğini kurtarmış ancak kendisi hayatını kaybetmiştir. Onun yaşamının, ölümünden sonra bir şehide, bir Amerikan millî kahramanına yaraşacak şekilde yeniden kurgulandığı anlaşılmaktadır. Gerçekte ne olduğunu tam bilemesek de Humayun, eğitim hayatında

¹ Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012, s. 85.

başarılı, vatanını çok seven, Thomas Jefferson'ın kitaplarını okuyan, Amerikan değerlerinin bedeninde somutlaştığı “şerefli bir Amerikan” olarak tasvir edilmektedir.² Yakınları ile yapılan görüşmelerde, bir arkadaşının, ölümünden sonra Humayun Khan'ı rüyasında gördüğü ve ölmediğini söylediği; yaşamı boyunca nasıl onurlu ve ülkesine, ülkesinin değerlerine sadık, Amerika için nihai bedeli (the ultimate sacrifice) ödeyen bir Müslüman Amerikan olarak tasvir edildiği; ailesinin de doğrudan şehit kelimesini kullanmasa da onu şehit olarak gördükleri anlaşılan bir dil ve tutumu benimsedikleri anlaşılmaktadır.³ Ölümünden sonra Humayun Khan, Arlington Ulusal Mezarlığı'na defnedilmiş, ailesine de bronz yıldız onur madalyası verilmiştir.

Arlington Ulusal Mezarlığı'na defnedilen ve Amerikan millî kahramanı ilan edilen tek Müslüman Humayun Khan değildir. 2005'te Irak'taki bir uçak kazasında hayatlarını kaybeden ve içlerinde bir Müslümanın da bulunduğu Amerikan askerlerinin Arlington'daki mezarlarında, Haç ile İslam'ın Batı'daki sembolü olan hilal ve yıldızın aynı mezar taşında yer aldığı görülmektedir.⁴ Benzer şekilde, 2007 yılında Irak'taki bir operasyonda hayatını kaybeden Kareem Rashad da vatanî vazifesini yerine getirirken nihâi bedeli ödeyen bir Amerikan vatandaşı olarak Arlington Mezarlığı'na gömülmekle onurlandırılmıştır.⁵

Amerika'da Arlington'dan sonra bir diğer önemli mezarlık, Amerikan İç Savaşı'nda hayatını kaybedenlerin gömüldüğü Gettysburg Mezarlığı'dır. Abraham Lincoln, Gettysburg Mezarlığı'nda yaptığı konuşmada, savaşta ölenler hakkında, Hristiyan teolojisinde İsa'nın kendini feda etmesini hatırlatan bir dille, milletin yaşayabilmesi için kendi hayatlarını feda ettiklerini ifade etmiştir. Lincoln ile birlikte, ülke için nihai bedeli ödemek anlamında kurbanlık, şehitlik, fedakârlık temaları Amerikan sosyal ve politik hayatında merkezi temalar olmuştur. “Şehit başkan” Lincoln'ün yaşamında ve ölümünde sembolize edilen, ülke için nihâi bedeli ödemek

² Hillary Clinton (haz.), *Hillary celebrates American hero Humayun Khan* | Hillary Clinton, 2015, https://www.youtube.com/watch?v=dGV29YP_III. (28.08.2022)

³ CNN (haz.), *Friend of Capt. Humayun Khan: 'He was an amazing man...*, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=WvIb_L1JB-k. (28.08.2022)

⁴ Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, 2. b., Ankara: Sentez Yayınları, 2021, s. 75.

⁵ Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, s. 76.

teması, dinler ve mezhepler üstü ancak Amerikan vatandaşlığında kristalleşen bir şehitlik ideali olarak inşa edilmiştir, denebilir.⁶

Kutsal addedilen ülke toprağı için -ki o toprağın kutsallığı da şehit kanıyla sulanmış olmaktan kaynaklanmaktadır- hayatlarını feda edenler, kutsal mekân addedilecek mezarlıklara gömüldükleri gibi onlar için çeşitli anma merasimleri de düzenlenmektedir.⁷ Sosyal teoride Amerikan sivil dininin unsurları ve toplumsal realitedeki tezahürleri bağlamında ele alınan şehitlikle ilgili bu görünüm aslında bir devlet yapılanmasına sahip olan her toplumda, kendine özgü formlarla ve farklı varyasyonlarda rahatlıkla görülebilecektir. Öte yandan Amerikan ordusunda hayatını kaybeden Müslüman askere nihaî bedeli ödeyen ulusal kahramanlık payesinin verilmesi ve ailesinin de onu şehit olarak görmesi gibi, benzer bağlamda, dünyanın farklı yerlerinde benzer örnekler görülebilir.

Örneğin Kurtuluş Savaşı'nda Osmanlı tebaası olarak Çanakkale'de hayatlarını feda eden Yahudiler, resmî kayıtlarda şehit unvanı tevdi edilmemiş olsa da bugün Yahudiler arasında şehit olarak kabul edilmektedir. Hatta 2010 yılında İstanbul Acıbadem Yahudi Mezarlığı'nda, Çanakkale'de hayatını kaybeden Yahudiler için Hemdat İsrail Sinagogu Vakfınca bir anıt mezarlık inşa edilmiştir. Bu anıt mezarlıkta her yıl 18 Mart Günü bir anma töreni düzenlenmekte ve cemaatin ileri gelenlerinden biri, Yahudilerin geçmişten bu yana ülkeleri için yaptıkları hayatî fedakarlıkları anlatan bir konuşma yapmaktadır. Bu konuşmalardan biri şöyle sona ermektedir

...Şehitler günü vesilesiyle bu toprakların savunması için şehit düşmüş veya yaralanmış dedelerimizin hatıralarını her yıl olduğu gibi bu yıl da Acıbadem Yahudi Şehitliğimizde ruhlarının huzuru için anıyoruz. Ülkemize armağan olsun.⁸

Türkiye'de yaşayan Yahudilerin, Millî Savunma Bakanlığı'nın resmî şehitler listesinde, Çanakkale Savaşı'nda hayatını kaybeden Yahudilerin isimlerinin yer almamasından rahatsızlık duydukları anlaşılmaktadır. Nitekim şehitler listesinde

⁶ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus*, C. 96, S. 1 (1967), ss. 10-11; Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, ss. 94-95.

⁷ Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, ss. 95-97.

⁸ "Çanakkale'nin Yahudi şehitleri bir kez daha anıldı", *Şalom Gazetesi*, (28.08.2022), <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/106231/canakkalenin-yahudi-sehitleri-bir-kez-daha-anildi>.

Yahudilerin isimlerinin de yer alması konusunda taleplerinin olduğu dile getirilmektedir.⁹ Bu bağlamda ortaya çıkan bir diğerk tartışma, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinileceğı üzere, Çanakkale Savaşı'nda hayatını kaybedenlerin şehitliklerinin dinî hükmünün ne olacağıdır. Benzer şekilde, Amerikan ordusunda savaşırken hayatını kaybeden Müslüman askerin durumunun ne olacağı da akla gelmektedir. Ancak bu konuda yaptığımız araştırmalarda fikhî hükümleri açısından herhangi bir akademik çalışmaya rastlamadık. Çalışma esnasında konunun uzmanları ile yaptığımız görüşmelerde, şehitliğin ilk şartlarından birinin Müslüman olmak olmasından dolayı, gayri müslimlerin şehit sayılamayacağı; Amerikan ordusunda hayatını kaybeden Müslüman askerle ilgili olarak da Müslümanlara karşı savaştığı için şehit addedilemeyeceğı görüşü verilmiştir.¹⁰ Hükümler her ne kadar onları dinî olarak şehit addetmese de ölenlerin yakınlarının nazarında şehitlikle ilişkilendirildikleri söylenebilir. Dolayısıyla bu konu ile ilgili hem fikhî ilkeler açısından hem de değışen sosyo-politik koşulların getirdiğı yeni durumlar açısından kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğı bir gerçekliktir.

11 Mayıs 2022'de Kudüs'te İsrail'in açtığı ateşle vurulan gazeteci Şirin Ebu Akile'nin, gayri müslim olmasına rağmen pek çok kesim tarafından şehitlikle nitelendirildiğı medyada yer almıştı. Hatta Dünya Müslüman Alimler Birliğı Genel Sekreti Ali al-Karadavi, sosyal medya hesabından yaptığı bir paylaşımda, İslam düşünce geleneğinde şehitliğin üç kategoride değerlendirildiğini ve vatan şehidi, dava şehidi gibi şehitliklerin sadece dünyada şehit sayılabilen, ahiretteki durumu bilinmeyen üçüncü kategoriye dahil olduğunu öne sürmektedir. Karadavi, şehit ve şehitlik kavramlarının itikadî değil, lafzî kavramlar olduklarını ve bu yüzden lugavî ve örfî manada kullanımlarının caiz olduğunu, bunun sünnette pek çok örneğinin mevcudiyetini işaret etmektedir. Buradan hareketle, Şirin Ebu Akile hakkında, Müslümanların safında yer alıp, işgalcilere karşı durduğı için bu üçüncü kategori mucibince şehit ifadesinin

⁹ Serdar Korucu, "Avram oğlu Hayim ne zaman 'Çanakkale şehidi' sayılacak? - Serdar Korucu - Avlaremaz", -Avlaremaz, 18.03.2016, <https://www.avlaremaz.com/2016/03/18/avram-oglu-hayim-ne-zaman-canakkale-sehidi-sayilacak-serdar-korucu/>. (28.08.2022)

¹⁰ Hayrettin Karaman'a e-mail yoluyla sorduğumuz bu soruya verdiği cevabı bir gazetede yayınlamıştır. Yeni Şafak, "Kulluk bir bütündür, vazifenin küçüğü de büyüğü de ona dâhildir", *Yeni Şafak*, 30.05.2021, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/kulluk-bir-butundur-vazifenin-kucugu-de-buyugu-de-ona-dhildir-2058618>. (28.08.2022)

kullanılabileceğini, bunun benzer durumdaki diğer gayri müslimler için de uygulanabileceğini ifade etmiştir.¹¹

Öte yandan, günümüzde şehitlik söylemi, azınlıkların ya da ayrılıkçı grupların kendi varlıklarını idame ettirmelerinde, eylemlerini meşrulaştırmada etkili bir araç olabilmektedir. Bunun radikal bir örneği, Covid-19 salgını sürecinde İsrail’de, salgınla ilgili kısıtlama yönetmeliklerine uymayan ultra-Ortodoks cemaatinin bir kesimini teşkil eden Harediler arasında yaşanmıştır. Yasaklara ve Harediler arasında vaka oranlarının çok yüksek olmasına rağmen, covid-19’dan ölen üst düzey hahamlar için binlerce kişinin katıldığı cenaze törenleri düzenlenmeye devam etmiştir. Harediler, kaç kişi ölürse ölsün, Haredilere ait okulların ve ibadethanelerin kapatılmayacağını, zira her ölümün daha ulvî bir dava için sunulmuş kutsal bir kurban olduğunu, şehitlik ve kurbanlık kavramları ile ifade etmiştir.¹²

Bunun yanında, silahlı ya da silahsız pek çok toplumsal hareketin grup çatışmalarında ölen mensuplarını şehit ilan ettiği bilinen ve sıkça şahit olunan bir durumdur. Örneğin 1980 öncesinde ideolojik çatışmalarda hem Türkiye’de hem dünyanın farklı yerlerinde isimleri sembolikleşen şehitler verilmiştir.¹³ Bu örneklerle, çalışmanın farklı bölümlerinde de yeri geldikçe değinilecektir.

Terör eylemlerinin mağdur ve mazlum kurbanları da çoğu zaman şehitlikle ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Yeni Zelanda’da, Christchurch’teki terör saldırılarında hayatını kaybeden Müslümanlardan, ailelerinin şehit olarak bahsetmesi pek çok medya yayınında mevcuttur. Bundan başka ülkemizde de devlet vazifesinde iken terör eylemlerinde hayatını kaybeden memurlara, öğretmenlere, madenciler gibi emekçilere şehitlik unvanının verilmesi, onlar için anıtlar inşa edilip anma törenlerinin düzenlenmesi bilinen bir durumdur. Bu törenler bir yandan politik otoritenin şehit addetmesine bağlı olsa da onların içinde yaşanan dinî kültür olarak İslam geleneğinde de ahiret şehitleri

¹¹ https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=567677491597367&id=100050653621931&sfnsn=mo (23.05.2022)

¹² “The COVID Sacrifice: The ‘New Jewish Martyrs’ Dying to Defend Israel’s Haredi Autonomy”, *Haaretz*, (28.08.2022), <https://www.haaretz.com/israel-news/2021-01-22/ty-article-opinion/.highlight/covid-sacrifice-new-jewish-martyrs-are-dying-to-defend-haredi-autonomy/0000017f-f519-d044-adff-f7f9aabc0000>.

¹³ Bu isimlerin şehit olarak yüceltilmesi ve şehitlik olgusunun popüler kültürde yer alması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Vejdî Bilgin, *Adım Müslüman!*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2020, ss. 118-23.

kategorisinde şehit addedildiği, anma merasimlerinde Kur'an-ı Kerîm okunması gibi dinî bir formatın olduğu görülmektedir.

Yukarıda işaret edilen farklı durumlarda, dinî ya da politik otoritenin şehitlik unvanını tevdi etmesinden daha çok, şehit yakınlarının ya da toplumun onu şehit addetmesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Bu durumda, insanlar bir ölüm vakasını niçin şehitlikle ilişkilendirme eğilimindedirler? Şehitlikle ilgili yukarıda yer verilen ve benzeri örnekler şehitlik olgusu hakkında bize ne anlatmaktadır? Şehitliğin birbirinden son derece farklı bağlamlarda gelişen kullanım alanları, icra edilme biçimleri ve farklı anlam yüklemeleri nasıl anlaşılıp yorumlanmalıdır? Şehitlikle ilgili bu denli geniş bir anlam yelpazesi çağdaş zamanlara mı özgüdür?

Bu ve benzeri soruların cevapları için literatüre yöneldiğimizde, özellikle İngilizce'de, şehitlikle ilgili yoğun bir literatürün mevcut olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışmaların büyük oranda dinler tarihi alanında, şehitlik olgusunu teolojik yahut fenomenolojik boyutlarında ele alan çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarda, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde şehitlik olgusu ile ilgili kutsal metinlerin detaylı bir analizi yapılmakta, metinlerdeki Yahudi-Hristiyan ve Greko-Romen etkileşimi tarihsel bağlamda ele alınmaktadır.

Bu çalışmalardan W. H. C. Frend'in çalışması, özellikle Klasik Çağda ilk Hristiyanların Roma İmparatorluğu hakimiyetinde maruz kaldıkları zulüm politikalarını, Hristiyanların verdikleri pasif şehitlik tepkisi ilişkisi içinde ele almaktadır. Son derece kapsamlı ve hacimli olan bu çalışmada, beş yüzyıllık bir zulüm tarihinin, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelişi ile sonuçlanmasında şehitlerin hayati rol ve önemi işaret edilmektedir.¹⁴

Şehitlikle ilgili öne çıkan bir diğer çalışma, J. W. Van Henten ile Friedrich Avemarie'nin *Martyrdom and Noble Death* başlıklı çalışmasıdır.¹⁵ Bu çalışmayı özgün ve değerli kılan yönü, arkaik anlatılardan Grek Geleneğine, Yahudi ve Hristiyan geleneğinden Orta Çağa kadar oldukça geniş bir sahada (m.ö VIII- M.S. XV) gönüllü ölüm, asil ölüm ve şehitlikle ilgili seçilmiş kutsal metinleri, öne çıkan mektupları,

¹⁴ Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Alden Press, 1965.

¹⁵ Friedrich Avemarie, Jan Willem van Henten, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London: New York: Routledge, 2002.

risaleleri tarihsel ve sosyo-politik bağlamları ile inceleyerek bir şehit tipinin nasıl inşa olduğunu ve şehitlik olgusunun ontolojik ve epistemolojik hikayesini tarihsel bir iz sürümü ile ortaya koymayı hedeflemesidir. Bu yönüyle bizim çalışmamız için de veri sağlayan temel kaynaklardan biri olmuştur.

Shmuel Shepkaru da Yahudi tarihsel tecrübesinde ve dünya görüşünde şehitliğin nasıl algılandığını, sonraki gelenekleri, özellikle Hristiyanlığı da etkileyecek şekilde nasıl bir rol oynadığını lineer bir sürece bağlı kalarak ele almaktadır.¹⁶ Pagan Roma hakimiyeti altında, Yahudi ve Hristiyanların şehitlik algılarını, eylemlerini ve şehit tiplerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Shepkaru'nun eserinin önemli yönü ise, Yahudi geleneğinde şehitlik olgusunu Antik zamanlardan XX. yüzyıla kadar ele alması ve çalışması boyunca, şehitliğin toplumların hayatıyetini sürdürmelerinde vazgeçilmez rol ve işlevleri olduğuna dikkat çekmesidir.

Günümüzde şehitlik ve intihar kavramlarının algılanmasının, Antik ve Klasik dönemlerdeki algıdan ne denli ölçüde değiştiğine dikkat çeken Drog & Tabor, *A Noble Death* başlıklı çalışmalarında, bugünün aksine, gönüllü ölümün çeşitli versiyonlarının Antik dönemde arzulan bir şey olduğunu öne sürmektedir. Buradan hareketle *asil ölüm* olgusunun Roma ortamında nasıl algılandığını, filozofların ve felsefe okullarının asil ölüm hakkındaki görüşlerinden, Grek Roma geleneğinde bugünle ilişkilendirilebilecek, cenaze töreni söylevleri gibi metinlerden hareketle kapsamlı bir incelemesini sunmuştur. İntihar ve gönüllü ölüm olgularının Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki algılanışını karşılaştırmalı olarak ele almıştır.¹⁷

Daha yakın ve argümanı ile öne çıkan bir çalışma ise Candida Moss'un *The Myth of Persecution* başlıklı kitabıdır. Moss bu çalışmasında, şehitlik anlatılarının nasıl bir kurucu mit olarak işlev görebileceğini ele almaktadır. Bununla birlikte Moss, Hristiyan geleneğinde ilk dört-beş asırdaki şehitlik anlatılarının bir yandan kurucu bir mite dönüştürülürken aynı zamanda özellikle Yahudilere ama genel olarak ötekine karşı düşmanlığı ve şiddeti meşrulaştıran bir mekanizmaya dönüştüğünü öne sürmektedir.

¹⁶ Shmuel Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, New York: Cambridge University Press, 2005.

¹⁷ Arthur J. Drog, James D. Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, New York: HaperSanFransisco, 1992.

Moss, aynı zamanda bu anlatıların tarihsel gerçekliklere örtüşmediğine dair güçlü kanıtların mevcudiyetine dikkat çekmekte, şiddeti meşrulaştıran ve yücelten böyle bir zulüm ve şehitlik mitine dayanmaktan derhal vazgeçilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.¹⁸

İngilizce literatürde, İslam geleneğinde şehitlikle ilgili çalışmalarda ise, özellikle 11 Eylül 2001 sonrası çalışmalarda şehitlik olgusunun, intihar eylemleri ve terörizm bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bu konu ile ilgili II. bölümde karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

İslam geleneğinde şehitliği terörizm bağlamına hasretmeyen çalışmalar nadir de olsa mevcuttur. David Cook'un, Türkçe'ye de tercüme edilmiş olan *İslam'da Şehitlik* başlıklı çalışması, Müslümanların yaşadığı geniş bir coğrafyada şehitliğin nasıl anlaşıldığını, sosyo-kültürel unsurların İslâmî şehitlik idealine nasıl eklemelendiğini inceleyen kapsamlı bir veri sunmaktadır. Çalışmada şehitlik, terörizm bağlamında ele alınmıyor olması açısından değerli olsa da İslâmî şehitlik idealini ötekine yönelik şiddetle özdeş kılma eğiliminde olması çalışmanın zayıf yönünü temsil etmektedir.¹⁹

Konu ile ilgili bahsedilmesi gereken bir diğer çalışma Asma Afsaruddin'in *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Afsaruddin, cihad ve şehitlik olgularının silahlı çatışma ortamı ve şiddetle ilişkilendirilmesinin hicrî III. asırdan sonra geliştiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını temellendirmek için Tefsir ve Hadis geleneğinde erken dönem (hicrî I-III) ve geç dönem (III. yy sonrası) yazınında şehitlik ve cihad olgularının Kur'anî anlam horizonundaki semantik yörüngesini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Afsaruddin, her iki kavramın da erken dönem hadis kayıtlarında ve Tefsirlerde *sabr* ile ilişkili olarak yer aldığını ancak, Emevîler dönemindeki fetih politikaları ile birlikte cihad ve şehitliği savaş ortamı ile ilişkilendiren yoğun bir hadis literatürünün ortaya çıktığını öne sürmektedir. Bunu yanında, hicrî IV. asırdan itibaren Müslümanların hakim olduğu bölgelere yönelik yoğun Haçlı ve Moğol saldırılarının, Endülüs'teki *reconquista* hareketinin oluşturduğu tehditlere karşı Müslümanların savunulması, birlik ve bütünlüğünün muhafazası

¹⁸ Candida Moss, *The Myth of Persecution, How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, San Francisco: HarperOne, 2013.

¹⁹ David Cook, *İslam'da Şehitlik*, çev. Beyza Topuz, İstanbul: Kabalcı, 2017.

gayesiyle Tefsir geleneğinde, ayetlere daha önce baskın olmayan silahlı çatışma anlamının daha vurgulu ve detaylı hale getirildiğini öne sürmektedir. Zamanla cihad ve şehitlik olgularının savaş meydanı ve silahlı çatışma anlam bağlamında kristalleştiğine dikkat çeken Afsaruddin, cihâd ve şehitlik kavramlarının *sabr* ile ilişkili vahiy ortamındaki manalarının yeniden kazanılması gerekliliğine işaret etmektedir.²⁰

Türkçe literatürde ise, Türk toplumu için son derece güncel ve popüler bir kavram olarak şehitlik hakkında, zannedilenin aksine, nitelik açısından da nicelik açısından da yoğun bir literatür söz konusu değildir.²¹ Mevcut çalışmalarda şehitlik olgusunun genelde şehit cenazeleri, şehit ailelerine uygulanan sosyal politikalar ve şehit yakınlarının psikolojik durumu konularında ele alındığı söylenebilir. Bununla birlikte özellikle 2016'dan itibaren şehitlik olgusunu daha geniş perspektifte inceleyen çalışmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Meral Durmuş'un, "“Siyasal-kültürel Türk(ıye) İslam'ı” Toplum Haritasında Üç Kuşak Şehitlik-Gazilik Kök Paradigması" başlıklı doktora çalışması, şehitlik ve gazilik olgularının Türk toplumuna özgü algılanışı ve resmedilişini anlamaya çalışan niteliksel bir alan araştırmasıdır.²² Sibel Baykut'un "Çanakkale Savaşları Anma Merasimleri Özelinde Türkiye'de Şehitlik Nosyonu Üzerine Etnografik Bir Çalışma"²³ başlıklı doktora çalışması şehitlik olgusunu görece geniş bir perspektiften ele almıştır.

Şehitliği sosyo-politik olanla ilişkisi açısından ele alan iki yüksek lisans çalışması da alana katkısı açısından önemlidir. Bunlardan ilki olan Ferda Önen Cemri'nin çalışması şehitlik olgusunu, arkaik kurbanlık mekanizmalarında köklenen, günümüz toplumlarında, milliyetçilik ve militarizm tarafından yeniden üretilen bir kavram olarak ele almaktadır.²⁴ İkincisi ise Ayşenur Harman'ın "Modern Ulus Devlette Şehitlik" başlıklı yüksek lisans

²⁰ Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, New York: Oxford University Press, 2013, ss. 1-5.

²¹ Türkçe literatürdeki çalışmalar da II. bölümde değerlendirilmiştir.

²² Meral Durmuş, "“Siyasal Kültürel Türk(ıye) İslam'ı” Toplum Haritasında Üç Kuşak Şehitlik-Gazilik Kök Paradigması", (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020.

²³ Sibel Baykut, "An Ethnographic Study on the Notion of Martyrdom in Turkey Reflected on the Commemorations of the Gallipoli Campaign, WWI", (Doktora Tezi), İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

²⁴ Ferda Önen Cemri, "Milletin Ölümsüzlük Stratejileri: Kutsal ve Kurbanın Modern Biçimi Olarak Şehitlik", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü, 2018.

çalışmasıdır.²⁵ Çalışmada şehitlik, toplumsal bir olgu olarak ele alınmış ve dinî alana ait olan bir kavramın modern ulus-devletin seküler yapısına entegre olma süreci incelenmiştir. Çalışmanın, şehitlik olgusunu toplumsal olanla ontolojik bütünlüğünü ortaya koymayı hedeflemesi bakımından literatüre önemli bir katkı sağladığı düşünülmektedir.

Necati Sümer'in *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*²⁶ başlıklı çalışması da monoteist gelenekte şehitlik olgusu hakkında teolojik ve kavramsal bir çerçeve sunması açısından değeri haizdir. Dinlerin tarihsel tecrübelerinde kimi zaman intihar ve şehitliğin arasındaki çizgi bulanıklaşmıştır. İlgili çalışmanın temel konusu intihar olmakla birlikte, şehitlikle intihar arasındaki bu ilişkiye dikkat çekmesi ve dinî otoritelerin intihar ve şehitlikle ilgili sınırlamalar ve esnetmeler getirdiği hukukî ilkeleri işaret etmesi açısından önemli bir veri kaynağıdır.

Şehitlikle ilgili Türkçe literatürde dikkat çeken bir diğer çalışma ise Türkiye'de şehitlik olgusunun nasıl algılandığını farklı perspektiflerde ele alan *Öl Dediler Öldüm* başlıklı editöryel çalışmadır. Çalışmada, Türkiye'de şehitlik algısı, asker şehit, radikal sol örgütlerde şehitlik, toplumsal hareketlerde şehitlik söylemi, şehitliklerin bir turizm alanına dönüşmesi, edebî eserlerde şehitlik söylemi, şehit ailelerinin psiko-sosyal durumu gibi farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Ancak çalışmanın pek çok bölümünde akademik açıdan bariz bir zayıflık açığa çıkmaktadır: şehitlik olgusunu politik bir kurgudan ibaret görmek. Örneğin bölümlerden birinde şehit yakınlarının söz ve tutumları, bir hezeyan, bir cinnet hali olarak nitelendirilmektedir:

Bir anne nasıl olur da, “Şehit oğlumu düğün, bayram gibi gönderiyorum!” diyebilir? Bir baba ... Bütün bunlar yetmezmiş gibi, “iki oğlum daha var, onları da feda ederim” diyebilir mi? Öldürülen bir askerin eşi, nasıl olur da, “Bugün ağlamayın. Bugün bizim en mutlu günümüz. Bugün bizim düğünümüz,” diyebilir?²⁷

²⁵ Ayşenur Harman, "Modern Ulus-Devlette Şehitlik", (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

²⁶ Necati Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

²⁷ Serdar M. Değirmencioğlu, "Bu Bir Cinnet: 'Bizi de Askere Al Komutanım'", *"Öl Dediler Öldüm" & Türkiye'de Şehitlik Mitleri*, ed. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 25.

Benzer şekilde günümüz Türkiye toplumunda şehitliğin yüce bir merteye addedilmesini, toplumsal hafıza unsurları ile kolektif belleğe benimsetilen politik bir kurgudan ibaret görüldüğü anlaşılmaktadır.²⁸ Elbette şehitlik söyleminin modern siyasal sistemin yapısal unsurlarından biri olduğu ve politik iktidarın güç ilişkilerinde vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olduğu yadsınamaz. Ancak şehitlik olgusunun vatan, millet ve milli mukaddesâtın muhafazası için her Türk vatandaşın mükellef olduğu bir fedakarlık vazifesi olarak yüceltilmesi yalnızca politik söylemden ibaret görülmemelidir. Zira böyle bir algının Türk toplumunda, toplumun dinî-kültürel kök uzantılarından gelen bir karşılığı da vardır. Kaldı ki şehitlikle ilgili böyle bir tutum, içinde yaşadığımız topluma ve zamana özgü de değildir. Ulus devletleşme süreci ile birlikte şehitlik kavramı her ne kadar vatan ve millet uğruna ölmekle özdeş hale gelse de, nev-zuhûr bir durum değildir; Antik Roma zamanında asil ölüm ideali; Klasik Çağ Yahudileri arasında Ulus uğruna ölmenin yüceltilmesi tarihteki çok sayıda örnekten bir kaçıdır. Zira değerlerin, inançların, ilkelerin, ideallerin, yani insanın ve toplumun olduğu her yerde toplumsal bir olgu olarak şehitlik de vardır.

Şehitlikle ilgili mevcut literatürde, şehitliği intihar eylemleri ve terörizm bağlamında ele alanlar dışında, öne çıkan çalışmaların ya dinler tarihi alanında yapılmış tarihsel ve teolojik boyutu ağırlıklı çalışmalar olduğu, ya şehitliğin yalnızca bir boyutunun ele alındığı ya da indirgemeci bir tutumun benimsendiği söylenebilir. Dolayısıyla şehitlik olgusunu, güncel görünümünden ve şehitlikle ilgili tartışma konularından hareketle, onun dinî olduğu kadar sosyo-politik boyutlarını da göz önünde bulunduran, tarihteki düşünsel, dinî ve toplumsal tecrübedeki kök uzantılarıyla ilişkilendirerek ele alacak, şehitlik eylemini anlamaya ve yorumlamaya yönelik çalışmalar açısından önemli bir boşluk olduğu aşıkardır. Bu çalışmanın böyle bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmanın amacı yukarıda kısaca örneklendirilen, şehitliğin çok farklı anlam ve bağlamlarda kullanımlarını analiz etmek değildir. Zira her bir olay kendi içinde, kendine özgü dinamikleri ile detaylıca ele alınmayı gerektirmektedir. Bu çalışmanın amacı, şehitliğin bu denli geniş bir bağlamda kullanımının bugüne özgü olmadığını,

²⁸ Bekir Düzcân, "Çanakkale İçinde Kurdular Beni: Şehit(lik) İmgesi Üzerinden Toplumsal Bedenin İnşası", *"Öl Dediler Öldüm"*, ed. Serdar M. Değirmencioglu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 111-33.

şehitliğin herhangi bir toplumsal anlamlandırma ve icra edilme biçiminin de belli bir dinle, hatta -özel tanımıyla- genel olarak dinle ya da herhangi bir kültürel gelenekle sınırlı olmadığını, toplumun olduğu her yerde, koşullara göre şehitlikle ilgili farklı anlam ve eylem biçimlerinin gelişebileceğini göstermektedir.

Buradan hareketle çalışmanın temel argümanı şöyle ifade edilebilir: Şehitlik, farklı zamanlarda ve farklı geleneklerde benzer koşullarda benzer toplumsal anlam ve işlevleri olabilen, ya da aynı kültürel geleneğin içinde zamana ve koşullara göre farklı anlam ve işlevler icra edebilen, tarihsel ve sosyo-politik koşullara göre içeriği ve icra edilme biçimi değişip dönüşebilen, dinamik, canlı, dinler ve kültürler üstü insanî bir olgudur.

Bu argümanı temellendirmek için, şehitlik olgusunun toplumsal realitedeki anlam ve işlevlerini, koşullara göre nasıl değişip dönüştüğünü ve farklı icra edilme biçimlerinin bir örüntü oluşturacak şekilde yakalanabileceği bir alan belirledik. Öncelikle, monoteist geleneklerde şehitlikle ilgili teolojik anlayışlarının görece benzer olması ve bugünkü manada şehit/martyr kavramlarına kaynaklık etmesi bakımından şehitlik olgusunun tarihsel ve toplumsalla olan ilişkisini ortaya koymak adına bir örüntü kurulabileceği düşünüldü. Bu geleneklerin, tarihsel ve toplumsal tecrübelerinde şehitlik olgusunu nasıl algılayıp yorumladıklarını, bu algının neye göre ve nasıl değişip dönüştüğünü; bu toplumlarda şehitliğin ne tür anlam, rol ve işlevler icra ettiğini, tespit edilen belirli olaylar ve kırılma noktalarından hareketle, benzerlikleri ve farklılıkları vurgulayacak şekilde ortaya konmaya çalışıldı.

Bugün şehitlikle ilgili karşılaştığımız çok farklı kullanım alanlarının kök uzantılarını tespit edebilmek için ise öncelikle Greko-Romen kültürde *asil ölüm* ideali hakkında genel bir çerçeve sunuldu. Bugün bilhassa ulus-devletin aslî unsurlarından biri olan vatan sevgisine bağlı şehitlik idealinin, pek çok yönüyle Grek Roma patriyotizminden unsurlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Orta Çağ boyunca, ulus devletleşme sürecinde şehitliğin tarihe yön verebilecek şekilde nasıl hayatî anlamlar yüklendiği, benzer dinî geleneğin içinde dahi nasıl farklı anlamlarda yorumlanabildiği, bugün şehitliğin politik olanla iç içe olduğu görünümüleri anlamaya ışık tutacak şekilde analiz edilmiştir.

Çalışmada günümüz Türkiye’inde şehitlikle ilgili görünümlere birkaç tikel örnek dışında yer verilmemiştir. Bunun temel nedeni, şehitlik olgusunun, sosyal teorideki kuramların da yönlendirdiği haliyle, politik bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Esasında, genel olarak İslam geleneğinde şehitlik olgusunu çalışmaya dahil etmeyebilirdik. Ancak bu konuya da yer vermek istememizin birkaç özel sebebi var. Bunlardan ilki, literatürde İslam geleneğindeki şehitlik idealinin, intihar eylemleri ve terörizmle özdeş ve ötekine yönelik şiddeti meşrulaştıran bir olgu olarak ele alınmasıdır. Bir diğer sebep ise, İslamî şehitlik olgusunun hem terim hem de olgu olarak Yahudi-Hristiyan geleneğinden devşirildiği, ancak ötekine yönelik aktif şiddet boyutunun kendine özgü olduğu iddiasıdır. Herhangi bir metinsel dayanakla temellendirilmediği görülen bu iddia, Türkçe ve İngilizce literatürde genelde, bir ön kabul olarak benimsenmektedir. Üçüncü sebep ise, şehitlikle ilgili oldukça geniş literatürde, Müslüman Türklerin tarihsel tecrübesinde şehitlik olgusunun yeri ile ilgili zayıflıktır. Nitekim İslam geleneğinde şehitlik olgusunu terörizme hasretmeyen nadir çalışmalardan birini ortaya koyan David Cook, şehitlik olgusunu, İslâm’ın doğuşundan günümüze, Endonezya’dan Afrika’ya kadar geniş bir zaman ve coğrafyayı kapsamına almasına rağmen Müslüman Türkler için yalnızca iki sayfa ayırmıştır. Dahası, “Öte yandan, sufilerin aksine, Türk tarihindeki şehitlerin oynadığı rol çok da büyük değildir.”²⁹ diyerek büyük bir tarihi görmezden gelme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu ve benzeri sebeplerden hareketle, şehitlik olgusunun ana akım İslam düşüncesinde, fikhî ilkelerle nasıl algılandığı, Müslümanların tarihsel tecrübesinde şehitlik olgusunun nasıl ortaya çıkıp, zamana ve koşullara göre nasıl anlamlandırıldığı, şehitlikle ilgili yoğun yazın geleneği işaret edilerek ortaya konması hedeflenmiştir.

Ayrıca çalışmada, Hint dinleri ve Uzak Doğu dinlerinin yahut antropolojide ele alınan ilkel kabilelerin şehitlikle ilişkilendirilebilecek algı ve eylemlerine yer verilmedi. Zira çalışmanın bir doktora tezinin sınırlarını aşmaması gerekmektedir. Günümüzde Selefi hareketlerin, silahlı ya da silahsız, şiddete eğilimli radikal örgütlenmelerin şehitlikle ilgili söylem ve tutumlarının detaylı analizi de çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir. Yalnızca bu örneklerle, çalışmada elde edilen verilerden, tarihteki vakalarla ilişki kurulabilecek şekilde işaret etmekle yetinildi.

²⁹ David Cook, *İslam’da Şehitlik*, s. 165-166.

Çalışmada konu edilen dinî gelenekler, elbette kendi içinde oldukça geniş bir tarihe ve etkili olduğu geniş bir coğrafyaya sahiptir. Benzer şekilde, çalışmada incelenen her bir kültürel gelenek de tarihsel tecrübesinde şekillenen kendine özgü dinamiklere sahiptir. Bu çalışmanın amacı, belli bir kültürde belli bir olayı/olayları, şehitlik hikayelerini derinlemesine incelemek olmadığı için, olaylara odaklanmadık ve bu yüzden her olayı inceleme gereği duymadık. Bu çalışmanın amacı, kırılma niteliğindeki olaylardan hareketle genel sonuçlar ortaya koyabilmektir. Bu yüzden çalışmanın kapsamı, ilgili geleneklerde şehitlikle ilgili motiflerin yoğunlaştığı, tarihte öne çıkan, tespit ettiğimiz dönemler ve olaylarla sınırlıdır. Bunun yanında çalışmanın zaman ve dil başta olmak üzere belli kısıtlılıkları söz konusudur. Oldukça geniş bir zaman dilimine ve coğrafyaya yayılan geleneklerdeki bir olguyu algılayabilmek, Latince, İspanyolca, İtalyanca ve Fransızca başta olmak üzere farklı dillere hakimiyet gerektirmektedir. Bu denli geniş bir sahada, daha kapsamlı örnek olaylardan hareketle geniş bir örüntü oluşturmak yine oldukça uzun bir vakti gerektirmektedir. Bu yüzden şehitlikle ilgili günümüzdeki farklı algı ve anlamlandırmaları belirleyen geniş kullanım alanını anlayıp yorumlamamızı sağlayacak bir kapsam belirleyerek, tespit edilen örnek olay ve vakalardan hareketle genel sonuçların ortaya konması hedeflenmiştir.

Çalışmada nitel araştırma paradigmasına dayanan, literatüre dayalı deskriptif bir yöntem benimsenmiştir. Dolayısıyla araştırmanın veri kaynağını ilgili literatür oluşturmaktadır. Bu literatür ise, kutsal metinler, şehitlikle ilgili yazın geleneğindeki müstakil eserler, doğrudan yahut dolaylı olarak şehitlikle ilgili şiirler, mektuplar, biyografiler, halk hikayeleri, efsanevî-mitik anlatılar gibi birincil kaynaklar ile şehitlik olgusunu konu edinen ve şehitlik olgusunu tarihsel bağlamında anlamlandırılmasını sağlayacak tarihle ilgili eserlerden oluşan ikincil kaynaklar oluşturmaktadır.

Bu literatürden elde edilen verilerin anlamı, metinsellikleri içinde açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Tespit edilen kırılma noktalarında şehitliğin ne tür toplumsal rol ve işlevler icra ettiği, toplum tarafından nasıl anlamlandırıldığı, bu süreçlerde şehitlik olgusunun nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiği, sosyo-politik ve kültürel tarihsel arka plan bağlamında analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden çalışmada tarihsel boyuta ağırlık verilerek, dolaylı gözlem ve anlamaya dayalı, tasvir edici bir yaklaşım benimsenmiştir.

Ayrıca çalışma boyunca, ilgili alanda doğru verileri elde etmek için nasıl bir yol izlememiz gerektiği konusunda ve bilhassa analiz edilmesi, yorumlanması birtakım zorlukları haiz konularda uzman görüşlerine başvurulmuştur. Görüşme sonucunda, uzmanların yönlendirmeleri doğrultusunda ilgili konuların birincil kaynaklarına yahut konu ile ilgili temel başvuru kaynağı niteliğindeki ikincil kaynaklara başvurulabilmiştir. Çalışmada ele alınan farklı anlaşılmağa müsait yahut kapalılık arz eden konular, uzman görüşlerinden alıntılarla desteklenmiştir.

Sosyolojinin ilgi alanı, yalnızca anket ve mülakat gibi teknikler aracılığıyla güncel toplumsal durumların incelenmesinden ibaret değildir. Bugünün toplumsal durumları ya da problemleri daha iyi anlayıp açıklayabilmek için geçmiş toplumların ilgili konudaki tutumlarını ve toplumsal realitedeki görünümelerini incelemek de sosyolojinin ilgi alanına dahildir. Bu tür araştırmalar din sosyolojisinde, metinlere dayalı verilerden, sanat eserlerinden ve sözlü kültürden hareketle gerçekleştirilebilmektedir. Bununla birlikte sosyolojik analiz, durumun tasvir edilmesiyle amacına ulaşmış sayılmaz. Araştırma konusu edilen olgu veya durumun, başka zaman ve mekânda, farklı ya da benzer koşullarda ortaya çıkabilecek müsavi durumlarla benzerlikler (comparison) ve farklılıklar/zıtlıklar (contrast) açısından mukayese edilebilmesi gerekmektedir.³⁰

Çalışma boyunca elde edilen sonuçlar, şehitliğin aynı toplumda değişen koşullarda farklı anlamlandırılabilirdiğini göstermiştir. Bunun yanında benzer koşullarda, farklı geleneklerde şehitliğin benzer anlam ve işlevleri icra ettiğı, toplum tarafından benzer anlamlar yüklendiğı anlaşılmıştır. Bu durum bize, şehitlik olgusunun farklı geleneklerde nasıl anlamlandırıldığına dair benzerlikler ve farklılıkları ortaya çıkaracak şekilde karşılaştırma yapmaya sevk etmiştir.

Bu karşılaştırmaların, sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi ve yorumlanabilmesi için onu çevreleyen toplumsal unsurlar olarak semboller, törenler ve ona yüklenen anlam ve algılama biçimlerinin de iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu noktada incelenen olguyu analiz edebilmek için herhangi bir paradigma veya modele sıkı sıkıya bağlanmaktansa, araştırma konusunu anlaşılır hale getirilmesinde etkili olacağı düşünülen metot veya modele başvurulabilir. Bu da zorunlu olarak, sosyal bilimlerde

³⁰ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 28. b., Ankara: Sentez Yayınları, 2021, ss. 20-21.

hermenötik geleneğin sağladığı anlamaya, izah etmeye ve yorumlamaya dayanan bir yaklaşımı benimsemeye sevk edecektir.³¹ Bu çalışmada, elde edilen verilerin analiz edilmesinde ve yorumlanmasında sosyal teorideki şehitlikle ilgili mevcut yaklaşımlardan istifade edilmiştir.

2. Şehitliğin Sosyolojik Teorisine Doğru

Sosyal teoride şehitlik olgusunun, genellikle antropoloji, psikoloji ve sosyoloji disiplinleri içinde ele alındığı görülmektedir. Antropolojide şehitlik, arkaik kurbanlık mekanizmalarının çağdaş bir görünümü olarak değerlendirilirken, psikolojide şehitlik eylemi genel itibarıyla psikolojik dengesizlik koşullarının ortaya çıkardığı bir eylem olarak görülmektedir.³²

Sosyoloji alanında ise özellikle klasik sosyologların şehitlik olgusunu doğrudan araştırma konusu yapmadıkları, başka bir konu altında değindikleri söylenebilir. Örneğin Weber, şehitlik olgusuna, toplumda hâkim olan dinî geleneğin dünya görüşünün toplumsal realiteye yansımaları bağlamında yer vermektedir. Buna göre iç dünyacı dini dünya görüşü, kendi kaderini tayin etmeye muktedir toplumlar için büyük bir motiftir ve böyle toplumlar aktif savaşçı şehit üretmektedir.³³ Weber'in şehitlikle ilgili bir diğer değerlendirmesi de karizmatik otorite bağlamındadır. Weber, kahramanın kendini birtakım değerler ya da ilkeler uğruna gözü kara bir şekilde/tam bir adanmışlıkla feda etmesini, karizmatik otoritenin bedence ve ruhça sahip olduğu doğüstü yeteneğe atfedilebilircek manik bir kriz olarak değerlendirmektedir.³⁴

Weber'in karizma kavramından hareketle Toth, şehitliğin toplumsal hareketlerdeki rolünün incelenebileceği bir kuram geliştirmiştir. Toth, Weber'in

³¹ Kemal Ataman, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 2 (2008), ss. 313-29.

³² Sosyal teoride şehitlikle ilgili kuramların kapsamlı ve karşılaştırmalı değerlendirmesi için bkz. Eugene Weiner, Anita Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, Atlanta: Scholar's Press, Brown University, 1990, ss. 13-26. Ayrıca, psikoloji disipliniinde şehitlikle ilgili kuramsal yaklaşımların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Hayati Ünlü, "Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu: Psiko-Sosyal Bağlamda Kasım Süleymani Suikastı", *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, C. II, S. 1 (2020), ss. 91-108.

³³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 12. b., İstanbul: Deniz Yayınları, 2008, s. 460; Weber, *Din Sosyolojisi*, s. 365; Samuel Z. Klausner, "Martyrdom", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA, 2005, C. 8, ss. 5737-5744.

³⁴ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 352.

karizmatik tip kuramına yeni bir açılım getirdiği “çifte karizma” teorisinde, şehitliği karizmatik liderliğin rutinizasyonuna katkı sağlaması ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkıp güçlenmesi ve başarılı olmasındaki rolü bağlamında ele alır. Buna göre toplumsal hareketler karizmatik bir lider etrafında şekillenmektedir. Ancak büyük ve başarılı olmuş toplumsal hareketlerin tarihi süreci incelendiğinde genellikle bir değil iki lider tarafından gerçekleştirildiği görülür. Toth’a göre tarihteki bu toplumsal hareketlerin “çifte karizma” niteliği sosyolojik bağlamda gözden kaçırılmıştır. Toth’a göre bu liderler toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında sırasıyla bir araya gelme ve başarma rollerinde “charisma of outhar call” ikincisinin ise “charisma of inner consolidation” olarak kendilerini gösterirler. Bu ikinci lider, karizmanın rutinleşmesini sağlayabilir ki bu rutinleşme ilk liderin daha olağanüstü/güçlü karizmasının himayesi altında gerçekleşir. Tarihte öne çıkan toplumsal hareketlerin hikayesi izlendiğinde, “çifte karizma” ideal tipi ortaya çıkacaktır.³⁵

Emile Durkheim ise şehitliği, *İntihar* başlıklı çalışmasında *diğergam intihar* kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre diğergam intihar, bireyin, toplumun norm ve değerlerine sıkı sıkıya bağlanarak aşırı sosyalleşmesinin bir neticesidir. Bu durumda bireyin benliği ve davranışı, artık kendisine ait değildir; kendisinin mensup olduğu gruplardan birinin içindedir.³⁶ Diğergam intihar da gerçekleştiği toplumsal koşullara göre üç çeşittir. Bunlardan ilki olan *zorunlu diğergam intiharda*, toplumsal normlar bireye intihar etmekten başka şans tanımaz. Örneğin Hindu adetlerindeki, kocasının ölümünden sonra dul kadının kendini öldürmesi gerektiği ya da başkanlarının ölmesi durumunda hizmetkarlarının ve maiyetinin de kendisini öldürmesi gerektiği şeklindeki adetler zorunlu diğergam intihardır. Bu çeşit intiharlar, onurluluk uğruna veya dinî göreve dayanmaktadır. Aksi takdirde, yani birey yaşamakta direnirse çevreden gördüğü saygıyı yitirecektir. Dolayısıyla toplum ona kendisini yok etmeyi dayatmaktadır.³⁷

Durkheim’a göre her diğergam intihar zorunlu değildir, bireyin sırf diğergamlık hissini tatmak için, yani herhangi zorunlu bir sebep olmaksızın yaşamaktan vazgeçmesi

³⁵ Michael Toth, “Toward A Theory of The Routinization of Charisma”, *Rocky Mountain Social Science Journal*, C. IX, S. 2 (1972), ss. 93-98.

³⁶ Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013, s. 217.

³⁷ Durkheim, *İntihar*, s. 215.

övünülecek bir erdem olarak değerlendirilebilmektedir. Tanrılarına seslerini duyurabilmek için kükürt madenlerinin tepelerinden kendilerini aşağı bırakarak yahut da önceden delmiş oldukları sandallara binip, sandal tümüyle batana kadar tanrılarını öven ilahiler söyleyerek kutsanmayı uman Japonlar; Ganj nehrinde yahut kutsal addedilen bir nehrinde ölümü arayan Hindu din adamları ve buna benzer daha pek çok örnek Durkheim için aslında *seçme payı olan diğergam intihardan* başka bir şey yapmış olmayan *sözde din şehitleridir (so-called martyrs)*.³⁸

Durkheim, diğergam intiharla ilgili değerlendirmelerini genel olarak ilkel toplumlar üzerinden analiz etmesine rağmen, diğergam intiharın uygar toplumlarda ve hatta günümüzde dahi gerçekleşmekte olduğunu vurgulamaktadır. Bununla ilgili olarak din uğruna ölen Hristiyanlardan bahsederek, onların doğrudan intihar etmeseler de “bile isteye ölümün kaçınılmaz olacağı davranışlara yöneldiklerini” işaret ederek bu davranışlarının da intihar kapsamında olduğunu vurgular.³⁹ Durkheim, onların ölümüne giderken tutkulu ve coşkulu davranışlarını, kendi benliklerini ait oldukları gurubun faydasına tamamen bırakmış olduklarının göstergesi olduğuna işaret etmektedir. Durkheim, Orta Çağ boyunca Hristiyan manastırlarında yaygınlaşmış olan mistik intiharların da diğergam intiharın üçüncü bir türü olan *bilenmiş durumda yahut akut diğergam intihar* olduğunu öne sürmektedir.⁴⁰

Durkheim’ın şehitlikle ilgili yukarıdaki analizinden ziyade, onun din, toplum ve şiddetle ilgili görüşlerinden hareketle çağdaş zamanlardaki şehitlik olgusunu analiz eden yaklaşımlar geliştirilmektedir. Kuramlarında Durkheimcı perspektifin yansımaları açıkça görülen ve aynı zamanda bugün şehitlik konusunda ilk akla gelen isimlerden birinin René Girard olduğu söylenebilir. Girard, çalışma boyunca sıkça yer verileceği üzere, şehitliği, arkaik kurban mekanizmalarına dayanan, Grek tragedyalarından Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerine aktarılan ve günümüzde şehitlik olarak kristalleşen insanî bir olgu olarak ele almaktadır. Girard’a göre kurban, toplumsal rol ve işlevlerinin de ötesinde, toplumun temeli; toplumsal kurumların kökenidir. Kurucu cinayet ya da kurucu mit olarak ifade edilen bu yaklaşım, Durkheim’ın din-toplum ilişkisine dair, din de dahil

³⁸ Durkheim, *İntihar*, s. 222.

³⁹ Durkheim, *İntihar*, s. 225.

⁴⁰ Durkheim, *İntihar*, s. 224-225.

olmak üzere kurumların temelinde toplumun var olduğu yaklaşımını akla getirmektedir. Ancak Girard'ın kuramının, paradoksal biçimde bir yandan Durkheim'in toplumsala dair yaklaşımını benimserken onun kökeni ile ilgili Durkheim'in yaklaşımını alt-üst ettiği söylenebilir: Girard'a göre toplumun temelinde kurban vardır; kurban da insanın kutsalla ilişkisinin somutlaşmış imgesidir.

Girard'a göre, her toplumun kökenine dair bir kurucu mit/anlatı mevcuttur ve bu anlatı da mutlaka bir kurban etmenin öyküsüdür. Arkaik anlatılarda ya da antik dönem anlatılarında bu kurban etme/cinayet mitlerde yer alırken, monoteist gelenekte Habil-Kabil anlatısına dayanmaktadır. Birinin haksız yere, mazlum ve masum olarak öldürülmesi ya da toplumsal buhranın dinginliğe ulaşması için masum birinin kurban edilmesi gibi saiklerle gerçekleştirilen kurban, kendinden sonra birtakım kanunların ihdasına ve ritüellerin gelişimine yol açmaktadır. İşte Girard'a göre toplumsal kurumlar, günah keçisi dizgesi, mimetik arzu ve kurucu cinayet kavramlarıyla kuramlaştırdığı kurbanlık mekanizmaları ile işleyişini sürdürmektedir.⁴¹ Girard'ın bu düşünceleri, şehitlikle ilgili geliştiren (ve aşağıda kısaca yer verilen) sosyolojik yaklaşımlara, şehitliğin kurbanlık mekanizmaları bağlamında incelenmesi için teorik bir zemin sağlamıştır.

Şehitlik konusunda artan ilgiye rağmen, onu sosyolojik bir olgu olarak farklı boyutlarıyla ele alan kuramsal çalışmaların hala nicelik açısından geniş bir literatüre tekabül etmediğı söylenebilir. Bunlardan yakın zamanda tamamlanmış bir doktora tezi olan “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”⁴² başlıklı çalışma, şehitlik olgusunu egemenlik kavramı ile ilişkili olarak ele almaktadır. Buna göre şehitlik, iktidar-güç ilişkilerinde egemenliği belirleyen, nihayetinde dinî-politik boyutu ağırlıklı olan bir olgudur. Çalışmada dinî geleneklerden ulus-devletleşme sürecine ve geç moderniteye değin, bir söylem olarak şehitliğin egemenlik olgusu ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu/olageldiğini ele almıştır.

⁴¹ Çalışma boyunca Girard'ın yaklaşımlarına genişçe yer verilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Rene Girard, *Günah Keçisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018; Rene Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Kitap, 2003; René Girard, *Kültürün Kökenleri*, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

⁴² Clayton A. Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, (Doktora Tezi), Stony Brook University, The Graduate School, 2017.

Geç modernitede şehitliğin sosyolojik bir analizini yapan Michael Kirwan ise “modern şehitlik” kavramını, Girard’ın kutsal ve şiddet ilişkisi perspektifinden ele almıştır.⁴³ Ancak Kirwan, çözümlemesinde bir kurama daha işaret etmektedir: Weiner & Weiner’in, bir şehitlik sosyolojisi geliştirmeyi amaçladıkları *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis* (1990) başlıklı çalışması. Bu çalışmada, Batılı bilinçteki şehitlik olgusunun çağdaş seküler kullanımları, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki kök uzantılarından bir iz sürümü ile ele alınmaktadır. İlgili çalışma aynı zamanda şehitlik olgusunu sosyal teoride nasıl yer aldığına yönelik geniş bir çerçeve sunmakta ve buradan hareketle sosyolojik bir şehitlik kuramı geliştirmeye çalışmaktadır. İlgili çalışmada, şehitlik olgusunun toplumsal realitedeki yansımasının, rol ve işlevlerindeki belirleyiciliğin, şehitlik olayından ziyade “şehitlik anlatısı” olduğuna dikkat çekilmektedir. Nazi Partisi’nin şehitlik anlatıları icad ederek politik uygulamalarına nasıl meşruiyet sağladığı ve şehitlik söylemini kitleleri Yahudi düşmanlığına sevk etmede etmede manipülatif bir unsur olarak nasıl kullandığı vaka çalışması olarak analiz edilmiştir. Çalışmada ortaya konan kuramsal çerçeve ve geliştirilen şehitlik kuramı, bu tez çalışması için de özellikle sosyolojik analizlerde önemli bir bakış açısı sağlamıştır.⁴⁴

Weiner & Weiner, şehidi bir davayı, inancı tercih etme, onun uğrunda acı çekmeyi göze alma ve o davaya yönelik sağlam bir akide unsurlarının şekillendirdiği bir ideal tip olarak ele almaktadır. Ancak Weiner’lar için şehidi ortaya çıkaran, kendini feda etmeye sevk eden şeyin ne olduğu bütünüyle açık değildir. Sosyal teoride Durkheim’ın, şehitliği diğergam intihar kapsamında değerlendirmesi ile aynı doğrultuda, şehitlik eylemini ortaya çıkaran etmenin aşırı sosyalleşme (oversociolozation) yani azâmi diğergamlığın ön koşul ve belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Bu kabul, çalışmada ele alınan pek çok örnekte kanıtlanmaktadır. Ancak bu yaklaşımın baskı ve zulmün oluşturduğu dramatik koşullardan kaynaklanan şehitlik eylemi gibi bazı istisnâî durumları açıklamaktan yoksun olduğu düşünülmektedir. Bu gibi istisnâî durumları psikopatik bir ruh hali ile açıklamak da gerçekçi görünmemektedir. Zira şehitlik, birtakım rasyonel hesaplamaları gerektiren

⁴³ Michael Kirwan, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clark, çev. Birsan Banu Okutan, Ali Köse, Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

⁴⁴ İlgili esere ulaşmamı sağlayan Zeynep Yücedoğru’ya nazik desteklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

bir süreç, şehit ise rasyonel bir eylemcidir.⁴⁵ Sonuç olarak şehitliği ait olunan gruba aşırı bağlanmanın mı yoksa bireysel birtakım süreçlerin mi ürettiği çok açık değildir. Ancak Weiner&Weiner bir şehitlik eyleminin üç yapısal unsuru bulunduğu konusunda hem fikirdir: *martirolojik hesaplaşma*⁴⁶ (*martyrological confrontation*), *şehidin motivasyonu*⁴⁷ (*the martyr's motivation*) ve *martirolojik anlatı*⁴⁸ (*martyrological narrative*).⁴⁹

Weiner'lar için şehidin eyleminin anlamı, toplumsal rol ve işlevleri, martşrolojik anlatı tarafından belirlenmektedir. Hatta şehitliğin pek kolay manipülatif bir söyleme dönüşmesi de bu anlatı unsuru aracılığıyla mümkündür. Kirwan bu noktada bir unsurun gözden kaçırıldığına dikkat çekmektedir: *martirolojik anlatıcı*. Aslında şehitlikle ilgili pek çok araştırmada, şehitlik anlatı metnlerinin kurgusallığından ya da tarihsel gerçekliklerle örtüşmemesinden hareketle metnin yazarının dünya görüşünün şehitliğin anlamını belirlemesine dikkat çekilmektedir. Ancak anlatıcının bir kuramı destekleyecek şekilde, şehitliğin yapısal bir unsuru olduğuna Kirwan işaret etmiştir.⁵⁰ Gerçekten de, çalışma boyunca ele alınan pek çok örnek durumunda görüleceği üzere şehitlik olayından ziyade onun anlatısının nasıl kurgulandığı toplumsal realitedeki karşılığını belirlemiştir.

Weiner & Weiner, şehitlikle ilgili sosyal teorideki mevcut kuramların her birinin şehitliğin bir yönünü açıklamasına karşın hiçbirinin kapsamlı olmadığına dikkat çekmekte ve bu problemten hareketle mevzubahis kuramı geliştirmektedir. Ancak her ne kadar kapsamlı bir perspektif sunulmuş olsa da anlatıya ve şehitliğin manipüle edilebilirliğine aşırı vurgu, onu indirgemeci bir yaklaşıma sevk etmiştir. Bu noktada karşımıza, şehitliği toplumsal anlam ve rolleri açısından daha geniş bir perspektiften ele alan başka bir kuramsal yaklaşım çıkmaktadır.

⁴⁵ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 71-75.

⁴⁶ Şehidin, düşmanıya karşı karşıya geldiği, meydan okuduğu yapı.

⁴⁷ Şehidi, eylemine hazır hale getiren içsel yahut dışsal faktörler, uyaranlar.

⁴⁸ Şehidin, şehadet sürecinin anlatıldığı hikâyeler, anlatılar.

⁴⁹ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 10-12. Kirwan burada ayrıca martirolojik anlatının yazarının da önemine dikkat çekmektedir. Çünkü bu anlatının etkileyici, eğitici ve tutum ve davranışları dikte edici/belirleyici bir üslupla yazılması; ya da anlatının düşman tarafından yazılmış olması farklı etki ve sonuçlar doğurmaktadır. Kirwan, "Girard, Din, Şiddet ve Modernlik", s. 480.

⁵⁰ Kirwan, "Girard, Din, Şiddet ve Modernlik", s. 480.

Samuel Z. Klausner şehitliği, bir çatışma ortamında, ait olduğu benimsediği dava ve/veya değerler uğruna gönüllü olarak hayatını feda eden kişiye toplum tarafından tevdi edilen bir unvan olarak ele almaktadır. Klausner'in yaklaşımının özgün ve önemli yönü, şehitliği toplumdaki pek çok farklı bağlam, görünüm, toplumsal yapıdaki diğer kurumlarla ilişkileri ve toplumsal rol ve işlevleri açısından ele almasıdır.⁵¹

Klausner'e göre herhangi bir şehit tipi ya da şehitlik biçimi belli bir dine ya da kültürel geleneğe özgü değildir. Şehitliğin biçimini ve toplumsal anlamını belirleyen şey, içinde gerçekleştiği sosyo-politik ve tarihsel arka plandır. Klausner için, çatışma zemini dinî inançlar dahi olsa, şehitlik esasında politik bir eylemdir. Buna bağlı olarak Klausner, toplumların görece politik bağımsızlık biçimlerinin şehitliğin toplumsal anlamını belirlediğini ve kendine özgü şehit tipleri ürettiğini öne sürmektedir. Klausner üç çeşit politik bağımsızlık biçimini işaret etmektedir: *inkışaf halinde olan (crescive)*, *kendi kaderini tayin etmiş (self-determining)* ve *çürümeye yüz tutmuş (decaying)* politik yönetim. Bunlardan ilkinin temsil eden inkışaf halinde olan toplumsal yapılanma, henüz politik olarak güçsüzdür ancak yeni yeni hareketlenmeye başlamıştır. Bu tür toplumlarda şehitlik, toplumun, altında bütünleşeceği karizmatik otorite yaratır, düşman toplumla mücadeleyi tırmandırarak, toplumu birlik ve beraberliğe sevk eder. Şehitlik, toplumun davasını kutsallıkla aşılır, mevcut kültürü ve geleneği bertaraf ederek yeni kültürü meşrulaştırır. Böylelikle toplumu kendi kendini yönetmeye doğru teşvik eder. Böyle toplumlar, pasif şehitler üretmektedir.

İkinci politik yapılanma ise, kendi kendini yönetmeye muktedirdir. Böyle toplumlarda fetihlerle hakimiyet sahasını genişletme, dış saldırılara karşı toplumu savunma ve iç ayrışmaları kontrol altında tutma temel motiftir. Şehitlik de böyle bir çatışma zemininde meydana gelir. Bu toplumlar aktif şehit üretirler.

Üçüncü toplumsal yapılanma ise, politik bağımsızlığını kaybetmiş, zayıflamaya ve çürümeye yüz tutmuş toplumlardır. Artık toplumun ortak sembolleri, toplumun üyelerini bir arada tutmak için yetersiz kalmaktadır. Böyle toplumlar pasif, mazlum-kurban şehitler üretirler.

Klausner'in bu çözümlemesinden hareketle, şehitlik biçimlerinin toplumsal koşullara bağlı olarak şekillendiğini, herhangi bir şehitlik biçiminin herhangi bir

⁵¹ Klausner, "Martyrdom", 2005.

gelenekle sınırlı ve özdeş olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre genel olarak üç çeşit şehitlik biçiminden söz edilebilir: aktif şehitlik, pasif şehitlik ve mağdur/mazlum kurban.⁵²

Klausner ayrıca, toplumların nasıl şehit üretebildiklerine ve şehitlerini, şehit adaylarını nasıl kontrol edebildiklerine dair kapsamlı bir çözümleme sunmaktadır. Bu noktada onun, şehitliğin üretildiği ortamı ifade etmek için kullandığı hücre evi (cells) kavramsallaştırması bugünkü manada silahlı örgütlerin şehit adayı üretimini de anlayabilmek açısından önem arz etmektedir. Şehitlerin nasıl kontrol edilebildiğine yönelik çözümlemelerini de Riddle’ın Klasik Çağda Kilise Babalarının, bir söylem olarak şehitliği Hristiyanları kontrol etmek ve yönlendirmek için bir kontrol mekanizmasına dönüştürdüğünü öne süren kuramsal yaklaşımından hareketle geliştirdiği anlaşılmaktadır.⁵³ Riddle’ın mevzubahis yaklaşımına da tezin farklı bölümlerinde referans verilerek açıklanmıştır.

3. Bir Kavramın Arkeolojisi: Şehitlik

Şehitlik olgusunun insan var olalı beri bir biçimde toplumsal hayatın içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu evrensel yönünden dolayı, tarih, teoloji, psikoloji, edebiyat gibi tüm beşeri disiplinlerde şehitlik önemli bir ilgi ve araştırma konusu olmuştur. Hal böyle olunca beşeri bilimlerde şehitliğin tanımlanması da disiplinden disipline değişmektedir. Dahası şehitlik, toplumun dîni, siyasi, ekonomik ve kültürel boyutlarıyla ilişkili bir olgu olduğu için, toplumda meydana gelen bu değişimler onun algılanışını ve dolayısıyla tanımlanmasını da etkilemektedir. Bu durum, bir yandan onun sabit bir biçimde anlaşılmasını zorlaştırırken, diğer yandan onun dinamik ve canlı bir olgu olduğunu göstermektedir.

Türkçe’deki *şehit* kelimesinin kökeni Arapça’daki *şehîd* kelimesine dayanmaktadır. Arapça’da *şehîd*, “bilmek, duymak, görmek, bildiğini söylemek, bir yerde hazır bulunmak, şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, yemin etmek” gibi anlamlara gelen “ş-h-d” (شهد) fiil kökünden türetilmiş bir sıfattır. İsm-i fâili “şâhid” (شاهد) tanık, ilmindeki şeyi açıklayan alim, lisan, yıldız, Cumâ günü, serî, atık-hızlı, koruyucu

⁵² Klausner, “Martyrdom”, 2005.

⁵³ Donald W. Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, Chicago: Chicago Press, 1931.

melek gibi anlamlara gelir.⁵⁴ Fiilin mübalağalı ism-i fâili veya sıfat-ı müşebbehesi “eş-şehîd” (الشهيد), mastarı da “eş-şehâdet”tir (الشهادة).⁵⁵ “Şehâdet” sözlükte basiret ya da gözle görülen kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶ Aynı fiil kökünden türemiş olan bu kelimeler hazır bulunmak, şahitlik etmek ve tanık olmak anlamlarında birleşmektedir. Görüldüğü gibi şehîd kelimesinin Arapça kökeninde “bir şey uğruna ölmek”le ilgili bir anlam yer almamakta, hazır bulunan, bilen, tanık olan, hazır bulunarak –şahit olarak- bilen, bir şeyin mahiyetine vakıf olan, anlamlarını taşımaktadır.⁵⁷

Şehîd kelimesi bir de “hâzır olmak”la ilişkili olarak diri olmak anlamıyla yorumlanmıştı. Kelimeye bu anlam, “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma, bilakis onlar Rableri katında diridirler” (Âl-i İmrân, 3/69) ayetine yapılan “onların ruhları Daru’s-Selam’a diri olarak getirilmiştir, diğerlerinin ruhları ise (ölümünden sonra) diriltilmeye (ba’s) ertelenmesi” te’vilinden dolayı verilmiştir.⁵⁸ Tehânevî de *Keşşâf Istılâhâtî’l-Fünûn* isimli eserinde şehid kelimesinin “şuhûd”dan türediğini ve bunun da “hudûr” (bulunmak) ve “şehâdet” (görmek) kavramlarına işaret ettiğini, hudur ile yani orada bulunarak basiretle müşahade etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla Allah yolunda öldürülenler, onun ölümüne meleklerin inmesinden, orada bulunmasından (hâzır, hudûr) ve onun ruhunun Allah Teala’nın indinde hazır bulunmasından dolayı “şehid” olarak isimlendirilmiştir.⁵⁹ Ebu Mansur’a göre Allah yolunda ölen –şehid-,

⁵⁴ Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî Zebîdî (v.893/1487), *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiru’l-Kâmus*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1306/1889, C. VIII, s. 48.

⁵⁵ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, C. VIII, s. 45; İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990, C. III, s. 238; Kurt, Hasan, “İslam İnancına Göre Şehitlik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1, s. 189-220. s. 190.

⁵⁶ Râğıp el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 565.

⁵⁷ Ayrıca şehîd kelimesinin etimolojik, terminolojik analizi ve Kur’an ve Hadis bağlamında kavramsal bir değerlendirmesi için bkz. Muhammed Sinan Şengüllendi, “Hz. Peygamber Döneminde Şehitlik”, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, ss. 1-15; Rahmi Yaran, “Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 42, S. 1 (2012), ss. 213-19; Ufuk Dağlıoğlu, “Hükmi Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki”, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, ss. 4-9.

⁵⁸ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, C. VIII, s. 47; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, C. III, s. 239.

⁵⁹ Tehânevî, Muhammed Alî, *Keşşâf Istılâhâtî’l-Fünûn*, thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, C. I, s. 1045.

Allah'ın melekutuna ve mülküne şahitlik eder. Melekut canlıların ruhlarıyla ilgili olan gayb alemidir. Mülk ise duyularla hissedilebilen (doğa) şehadet alemidir.⁶⁰

Şehîd kelimesine terim olarak iki cihette anlam verildiği görülmektedir. Buna göre eş-Şehîd (الشهيد) kelimesi ilk olarak Allah'ın (c.c.) isimlerinden biri olarak nitelendirilir. Bu anlamıyla şehîd, “şehadetinde güvenilir olan”, “ilminde hiçbir şey eksik olmayan”, “zahiri konularda ilmi mutlak olarak doğru kabul edilen”, “her şeyi gözetlemiş gibi bilen” manalarına gelir. İkinci yönüyle şehîd (الشهيد), “Allah yolunda öldürülen Müslümanı ifade eder. Çoğulu ise “şühedâ”dır (شهداء).⁶¹ Cürçânî onu “buluğa ermiş, zulmen öldürülmüş ve ölümünden dolayı diyet gerekmeyen, (fıkhi olarak) yıkanması ve kefenlenmesi gerekmeyen, her Müslüman” şeklinde tanımlamıştır.⁶²

İslam alimleri arasında “Allah yolunda öldürülenlerin” neden şehîd olarak isimlendirildiği hususunda ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilaf “şahitlik edilme” ve “şahitlik etme” anlamlarına göredir. Kelimeyi şahitlik edilme manasına göre açıklayan alimlere göre Allah yolunda öldürülen kişinin yıkanmasında yahut ruhunun cennete naklinde rahmet melekleri hazır bulunup ona şahitlik ettikleri için ya da Allah ve meleklerinin cennet nimetlerine erişmesinde ona şahitlik etmelerinden dolayı şehîd denilmiştir.⁶³ Şahit olma, yani görme, tanıklık etme manasına göre açıklayan alimlere göre ise, Allah'ın, şehadetinden dolayı kendisi için hazırlamış olduğu nimetleri görüp onlara erişeceği için veyahut kıyamet gününde, dünyadayken nebilerini yalanlayanlara ve geçmiş ümmetler hakkında Nebi (sav) ile birlikte onlardan (Allah yolunda öldürülenlerden) şahitlik etmesi isteneceği için şehîd denilmiştir.⁶⁴

Sonuç olarak İslam alimlerinin Allah yolunda öldürülen kişiye neden şehîd (الشهيد) dendiğine dair ortaya koydukları görüşler şu başlıklar altında toplanabilir:⁶⁵

⁶⁰ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, C. VIII, s. 47.

⁶¹ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, C. VIII, s. 46; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, C. III, s. 238.

⁶² Cürçânî, Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 2. b., Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1428/2007.

⁶³ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, C. VIII, s. 46; Tehânevî, *Keşşâf Istilâhâtü'l-Fünûn*, C. I, s. 1045.

⁶⁴ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, C. VIII, s. 46.

⁶⁵ Tehânevî, *Keşşâf Istilâhâtü'l-Fünûn*, C. I, s. 1045; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 47, Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat*, s. 565. Benzer başlıklandırmalar için bkz. Şengüllendi, *Hız. Peygamber Döneminde Şehitlik*, ss. 14-15; Musa Yıldız, Ayşe İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine 'Şehit' Teriminin İçerdiği Anlamlar”, *Eskiye*, S., 40 (2020), ss. 248-49, doi:10.37697/eskiye.657072.

1. Melekler, onun şehadeti esnasında orada hazır bulunup yıkanmasına ve ruhunun cennete nakline şahit oldukları için;
2. Melekler cennette ona şahitlik edecekleri için;
3. Kıyamet gününde (nebilerini yalanlayan) geçmiş ümmetler hakkında Hz. Peygamber ile birlikte kendilerinden şahitlik etmeleri isteneceği için;
4. Onların ruhları Allah katında şahit gibi diri olarak yaşadığı için;
5. Şehadetin hakk olması için kişi, öldürülene kadar Allah'ın emrinde olmalıdır. Dolayısıyla ölene kadar Allah'ın emrinde yaşadığına dair kendisine şahitlik edileceği için;
6. Allah'ın kendileri için hazırladığı nimetlere ve şehadetleriyle ilgili olarak Allah'ın şeref/onur olarak kabul ettiği şeylere (الكرامة) şahit oldukları için;
7. Savaşa şahit olduğu için;
8. Şehid, imanıyla ve o anki haliyle hayırlı bir sona şahit tutulduğu için;
9. Şehid, şahit olarak şehadetine şahit olduğu için;
10. Şehid kendi kanına şahit olduğu için.

Türkçe'ye Arapça'daki terim anlamıyla *şehit* olarak yerleşen kavram, güncel Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde “kutsal bir ülkü veya inanç uğruna ölen kimse”⁶⁶ şeklinde tanımlanırken, *şehitlik* “şehit olma durumu” ve “şehitlerin gömüldüğü mezarlık, meşhet”⁶⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Mehmet Doğan ise şehidi “Allah yolunda canını feda eden Müslüman, İslâmiyet uğruna harbde ölen Müslüman, şahadet mertebesine erişen kimse” olarak tanımlamış ve *devrim şehidi*, *vatan şehidi*, *vazife şehidi* gibi fikri, inancı, ülkesi, vazifesi uğruna ölenler için de teşmîlen kullanıldığını belirtmiştir.⁶⁸ Osmanlıca sözlüklerde şehit kavramının daha ziyade dinî boyutuyla tanımlandığı görülmektedir. Şemseddin Sâmî *Kâmûs-ı Türkî*'de kavramı “din ve îlây-ı kelîmetullah

⁶⁶

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd2d9f9ccbc28.94475858 (26/10/2018)

⁶⁷

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd2d9f2a19776.74360503 (26/10/2018)

⁶⁸ Doğan, D. Mehmet, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 24. b., Ankara: Yazar Yayınları, t.y.

uğrunda canını feda edip rahmet-i hakka nâil olan, muharebede vurulan (ehl-i İslam)”⁶⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Terim olarak da şehit, TDK’nın *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*’nde “din yolunda canını veren kimse”⁷⁰ olarak tanımlanmaktadır. M. Zeki Pakalın’ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*’nde ise İslam literatüründeki şehitlik ile ilgili hükümlerin de izi görülmektedir:

Allah yolunda yapılan bir muharebe esnasında veya bagiler (âsiler), yahut kutta-ı tarik (yol kesenler) ile çarpışma esnasında ölen Müslümanlar hakkında kullanılır bir tâbirdir. Bu türlü ölümle ölen hem dünya hem de âhiret hükümleri itibariyle şehid sayıldığından kendisine “şehid-i hakikî” denir. Bir de “şehid-i hükmî” vardır ki o da gark (suda boğulmak), harik (yangında yanmak), garip (kimsesiz) olarak, yahut zelzele neticesinde bina veya toprak altında kalarak ölen mü’mindir. İlim yolunda ölen de hükmî şehid sayılır.⁷¹

Şehitlik kavramına Türkçe’ye özgü olarak “vatan, millet, yurt uğruna ölmek” anlamı da verilmektedir. Örneğin İlhan Ayverdi’nin hazırladığı sözlükte şehit, “Allah yolunda ve din uğrunda savaşırken ölen kimse” ve “vatan, millet, kutsal bir amaç ve görev uğrunda ölen kimse” şeklinde tanımlanmış ve kelimenin bu ikinci anlamını Türkçe’de kazandığı not düşülmüştür.⁷² Benzer şekilde Ali Püsküllüoğlu’nun *Türkçe Sözlük*’ünde kavram “kutsal bir ülkü ve inanç, özellikle yurt için savaşırken ölen kimse”⁷³ şeklinde tanımlanmaktadır.

Görüldüğü üzere şehitlik, Türkçe sözlüklerde, birbirine yakın görünen ancak önemli farklılıklar içeren çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Bu farklılıkların zamana, dinî, siyasî, ekonomik ve toplumsal koşullara göre geliştiği ve hatta sözlük yazarlarının sahip olduğu dünya görüşünün etkisi altında şekillendiğini söylemek yanlış olmaz. *Kamus-ı Türki* gibi Cumhuriyet dönemi öncesi sözlüklerde şehit, “İslam uğruna” ve

⁶⁹ 09.09.2022 15:42:00

⁷⁰

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c0e4d19b97275.02415354

⁷¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2. b., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972, C. 3, s. 318.

⁷² İlhan Ayverdi, Ahmet Topaloğlu (ed.), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005, C. III, ss. 29-26. Benzer tanımlar için bkz. Necmettin Şahinler, Ersan Güngör, *Ahmet Yüksel Özemre Misalli Kelimeler/Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012, C. 2, s. 607.

⁷³ Ali Püsküllüoğlu, *Arkadaş Türkçe Sözlük*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2004, s. 1251.

“savaşarak” ölmüş olması ile takyid edilirken, Cumhuriyet döneminde “vatan ve millet” uğruna ölmek anlamının da eklendiği görülmektedir. Bu durum, daha önce şehitliğin vatan ve millet idealinden ayrı algılandığı anlamına gelmez, zira ileriki bölümlerde görüleceği üzere Türk İslam tarihi boyunca gazâ ve şehitlik Müslümanlar için bir dünya görüşü haline gelmiştir. Güncel TDK sözlüğünde ise şehitlik, birbirine karşıt dahi olsa her türlü inanç ve ideolojiyi, her türlü ölüm biçimini kapsayacak şekilde din, İslam, vatan, millet gibi vurgular olmaksızın tanımlanmakta, dahası diğer birçok güncel sözlükte vazife şehidi, demokrasi şehidi, basın şehidi, hürriyet şehidi ve hatta radyasyon şehidi⁷⁴ gibi nitelendirmelerle kavram seküler alanlara da teşmil edilmektedir.

Batı dillerinde şehit kelimesi *martyr*, şehitlik ise *martyrdom* ile karşılanmaktadır. Güncel sözlüklerde martyr kelimesi genel hatlarıyla, inançlarında dolayı ölen kişi, dini yahut siyasi inançlarından dolayı ölen ya da öldürülen ve bu şekildeki ölümünden dolayı insanlar tarafından yüceltilen kimse⁷⁵; özellikle dini inançlarından dolayı ölen yahut acı çeken kişi⁷⁶; (ideolojik) inançlarını yahut dini inançlarını söz yahut fiille terk etmektense ölümü tercih eden kişi; herhangi bir ilkeye yahut inanca bağlılığından dolayı yoğun acılara, işkencelere, eziyetlere dayanan kişi⁷⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Martyr kelimesinin kökeni Grekçe’deki *martus* (μαρτυς) ismine uzanmaktadır ki o basitçe “şahit/tanık (witness)” anlamına gelmektedir.⁷⁸ Kelime bu anlamıyla, Grek hukuk literatüründe “şahsi gözlemiyle bilgi sahibi olduğu bir gerçekliğe tanıklık eden bir şahit”⁷⁹ anlamında her çeşit gözlem ve tanıklık için metaforik olarak kullanılmakta olup ölmekle ilişkili bir eylem yahut durumu ifade etmek için kullanılmamıştır. Öyleyse *martus* kelimesi nasıl olup da Batı dillerine “din, inanç yahut kutsal bir ilke uğruna

⁷⁴ Şahinler, Güngör, *Ahmet Yüksel Özemre Misalli Kelimeler/Kavramlar Sözlüğü*, C. 2, s. 607.

⁷⁵ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/martyr> (22.11.2018).

<https://www.ldoceonline.com/dictionary/martyr> (21.11.2018).

⁷⁶ *Longman Dictionary of Contemporary English*, Harlow, 1967, s. 642.

⁷⁷ *New Webster’s Dictionary of the English Language*, USA: Delair Publishing Company, 1984, s. 584.

⁷⁸ Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York: Oxford University Press, t.y., C. 2, s. 1308; Avemarie, Henten, *Martyrdom and Noble Death*, s. 2; G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 5.

⁷⁹ Henry George Liddell, Robert Scott, *Greek – English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 396.

hayatını feda etme”yi karşılayacak şekilde yerleşmiştir? Hristiyan şehitlerini ifade etmek için niçin bu kelime tercih edilmiştir?

Bu mesele aslında hala canlı olan bir tartışmanın konusudur. Grekçe *martus* kelimesinin, bugünkü anlamda şehitliği ifade etmek üzere kullanılmasının semantik gelişim süreci ile ilgili pek çok kapsamlı çalışma gerçekleştirilmiştir.⁸⁰ Bunların her birini incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada, Bowersock’un konuyla ilgili yaptığı genel değerlendirmeyi esas alarak Grekçe *martus* kelimesinin Latin dillerine geçiş sürecine ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Martyr kelimesinin bugünkü anlamıyla şehitliği ifade etmek için ilk defa M.S. II. yüzyıl civarında Hristiyan geleneğinde *Martyrdom of Polycarp*’ta, Polycarp’ın “düşman bir seküler otorite elinde ölümü”nü ifade etmek için kullanıldığı kabul edilmektedir.⁸¹ Metnin olaydan kısa bir zaman sonra yazılmış olması da kelimenin M.S. 150 yahut biraz daha sonraki bir zamandan itibaren şehitliği ifade etmek üzere kullanılmaya başlandığını teyit etmektedir.

Yeni Ahit’te de *martus* kelimesinin sıkça geçtiği görülmektedir, ancak kelime burada “şahit/witness”tan başka bir manada kullanılmış değildir. Örneğin Vahiy Kitabı’nda İsa’nın kendisi için de *martus* ifadesi kullanılmıştır (Vahiy, 1:5, 3:14). Ancak burada da onun yalnızca “Tanrı’nın yüceliğine şahit olmak” anlamına geldiği açıktır. *Martus*, “Rasullerin İşleri”nde, İsa’ya eziyet edilmesine ve onun yeniden dirilişine şahit olanları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Böylelikle *martus*, daha sonraki birçok örnekte de görüleceği üzere bir havariyi ifade etmenin yollarından biri haline gelmiştir. Bu, *martus*’un şehitliği ifade etme yolundaki semantik gelişiminin ilk aşamasıdır.⁸²

Grekçe *Yeni Ahit*’in giriş metinlerinde yer alan iki pasajdaki (Vahiy, 2:13, 22:20) *martus* kelimesinin kullanımı, onu şehitliği içeren yeni anlamına daha da yakınlaştırdığı

⁸⁰ Bowersock, çalışmasında konu ile ilgili şu çalışmaları işaret etmektedir: Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York, 1987), s. 436; J. Mc Manners (ed.), *Oxford History of Christianity*, Oxford, 1990, s. 41.

⁸¹ Kirsopp Lake, *Apostolic Fathers: Volume II. Shepherd of Hermas. Martyrdom of Polycarp. Epistle to Diogenes*, 1913; Bowersock, *Martyrdom and Rome*, s. 13; Martyrdom Brettler, “Is There Martyrdom in Hebrew Bible”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, thk. Paul B. Courtright, New York: Oxford University Press, 2001, s. 3; Avemarie, Henten, *Martyrdom and Noble Death*, s. 2.

⁸² Bowersock, *Martyrdom and Rome*, ss. 13-14.

şeklinde yorumlanmaktadır.⁸³ Pasajların siyak ve sibakı incelendiğinde her ikisinin de yine yalnızca “şahit” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak önemli bir husus vardır ki her ikisi de infaz edildiğinden dolayı bir *martus* değildir; ancak bir *martus* oldukları için öldürülmüşlerdir. *Martus*’un şahitlikten (witness) şehit (martyr) anlamına tevsî edilmesindeki kırılma niteliğindeki aşamanın bu pasajlar olduğu söylenebilir.⁸⁴

Martus kelimesinin Latince’ye ve oradan diğer dillere geçiş sürecine ışık tutan bu değerlendirme bizi aynı zamanda şehitliğin olgusal olarak ortaya çıktığı kökenlere dair sorgulamalara yönlendirmektedir. Konu ile ilgili kapsamlı bir çalışma sunan Bowersock şehitliği, Roma kültürel ortamında gelişmiş bir Hristiyan mefhumu olarak ele almaktadır. Bowersock, kavramın Polycarp’ın ölümüne atfen kullanılmasından önce Yahudilerin de Greklerin de şehitlik olgusuna yabancı olduğunu iddia etmektedir. Bunu da Yahudi geleneğinde ya da Grekçe’de M.S. II. yüzyıldan önce bugünkü anlamıyla şehitliği ifade eden bir kelimenin olmaması ile temellendirmektedir. Yahudilerde şehitliği ifade etmek üzere kullanılan *kidduş ha-Şem* ibareleri, çok daha sonra Rabbani gelenekle birlikte olmuştur. Benzer şekilde Sokrates de cesurca ölüme gitmesiyle bugün Batı medeniyetinin en önemli şehit figürlerinden biri olarak görülse de, Bowersock’a göre bu dönemlerde henüz şehitlik dini bir sistem yahut inançsal bir olgu olarak yerleşmemiştir.⁸⁵

Bu görüşün karşısında ise şehitlik olgusunun her ne kadar *martyr* teriminin de karşılayacağı şekilde Hristiyan geleneğinde yerleştiği bilinse de onun din ve inanç uğruna ölme şeklindeki kök uzantıları Yahudilik’te yer almaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımı savunanlara göre şehitlik, Yahudi inancı uğruna gönüllü ölüm ve Greko-Romen *asil ölüm* (noble death) idealinde gelişmiş/inşa edilmiş bir olgudur.⁸⁶ Nitekim Shmuel Shepkaru şehitliğin ilk olarak Antik Yahudilik’te filizlendiğini ancak daha sistemli versiyonunun Greko-Romen *asil ölüm* (noble death) idealinde yer aldığını öne sürmektedir. Hristiyanlık da Greko-Romen kültürle etkileşimler neticesinde asil ölüm idealinden etkilenerek şehitlik olgusunu geliştirdiğini ve daha sonra Yahudiliğin onu tam

⁸³ Vahiy, 2:13: “Antipas was my faithful (μαρτυς [witness]), who was slain among you.” Vahiy, 22:20 ise Stephen’in ölümü ile ilgilidir: “When the blood of your martyr Stephen was shed.”

⁸⁴ Bowersock, *Martyrdom and Rome*, s. 14.

⁸⁵ Bowersock, *Martyrdom and Rome*, ss. 7-8, 28.

⁸⁶ Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, ss. 116-17.

bir olgu olarak Hristiyanlıktan aldığını öne sürmektedir.⁸⁷ Weiner & Weiner ise Batı dünyasındaki şehitlik idealinin ilk olarak M.Ö. II. yüzyılda Yahudiler arasındaki dini-millî kültür ekseninde üretildiğini, daha sonra Grek-Helenistik kültürün unsurlarıyla kombine edildiğini ve nihai kerte de onun Grek ve Yahudi-Hristiyan ideallerinin bir kombinasyonu olduğunu öne sürmektedir.⁸⁸

Bu kapsamda, üç bölümden oluşan tez çalışmamızın ilk bölümünde Yahudi ve Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusu, bir süreklilik ve karşılıklı etkileşim arz etmesinden dolayı aynı başlık altında ele alınacaktır. Her iki gelenekte de şehitlik olgusunun ortaya çıkışı, ilk icra edilme biçimleri ve *kidduş ha-Şem* ve *martyrdom* olarak bir dinî bir terim haline gelme süreçleri ortaya konulacaktır. Bundan sonra çağdaş zamanlara dek şehit olgusunun Yahudi ve Hristiyanların tarihsel tecrübesinde nasıl algılandığı, koşulların değişimine bağlı olarak şehitlikle ilgili algının, şehitliğe yüklenen anlamın, şehitlik biçimlerinin nasıl değişip dönüştüğü tarihsel bir iz sürümü ile ortaya konulacaktır.

Tezin ikinci bölümünde ise İslam geleneğinde şehitlik olgusunun izi sürülecektir. Bunun için öncelikle ana akım İslam düşüncesinde, fikhî ilkelerle şehitliğin nasıl kavranıp sınırlarının belirlendiği genel hatlarıyla ortaya konuşacaktır. Bundan sonra ise şehîd kelimesinin terim anlamını yüklenmesi ve şehitliğin İslâmî bir olgu olarak, vahiy, sünnet ve sahabenin tarihsel tecrübesi ekseninde inşa edilme süreci anlaşılmaya çalışılacaktır. İslam geleneği oldukça geniş bir coğrafyaya yayıldığı için bütünüyle kapsamlı bir tasvir ortaya koyabilmek bu çalışmanın sınırlarının aşacaktır. Ayrıca tikel çalışmalar da olsa, farklı coğrafyalardaki Müslümanların şehitlikle ilgili algılarını çalışma konusu edinen eserler mevcuttur. Ancak Müslüman Türklerin şehitlik algısına dair kapsamlı bir çalışmaya rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Bu yüzden, Müslümanlar için kırılma niteliğindeki tarihsel koşullarda şehitliğin yüklendiği anlamı işaret ederek ancak daha ziyade Türk-İslam tarihinde şehitlik algısının izi sürülerek Müslümanlar arasında şehitlik idealinin temel dinamikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun için özellikle şehitlikle ilgili yazın geleneğinden hareket edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise şehitliğin seküler-politik bağlamda anlamlandırılan çağdaş görünümünün anlaşılması ve izah edilmesi konu edilmiştir. Bunun için öncelikle

⁸⁷ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, ss. 5-7.

⁸⁸ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 30.

şehitlikle ilgili perspektif sağlayacak politik-teolojik yaklaşımlara yer verilmiş, sonrasında Grek Roma asil ölüm ideali ana hatlarıyla tasvir edilmeye çalışılmıştır. Orta Çağ boyunca, ulus-devletleşme sürecine giden yolda şehitliğin nasıl anlam ve işlevler icra ettiği, Grek-Roma patriyotizminin ve mevcut Hristiyan teolojisinin tesirlerine dikkat edilerek analiz edilmiştir. Böylelikle, şehitlik olgusunun teolojik, politik, kültürel ve tarihsel kök uzantıları işaret edilerek şehitliğin güncel görünümüne ve şehitlikle ilgili tartışmalara ışık tutacak bir anlam zemini sunulmaya çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

YAHUDİ-HİRİSTİYAN GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK OLGUSU

Batılı bilincin şehitlik algısını Yahudi-Hıristiyan şehitlik idealinin belirlediği söylenebilir. Hıristiyan şehitlik anlatılarının o dönemde, Roma İmparatorluğu altındaki Yahudilerle benzer baskı ve zulüm tecrübelerini yaşamaları karşılıklı bir etkileşimi beraberinde getirdiği; özellikle Hıristiyanların Antik anlatıları, Makkabiler, Daniel ve Masada olayını benimsedikleri kabul edilmektedir. Bu dönemde Yahudilerle Hıristiyanlar bir şekilde etkileşim halindedir. Bu etkileşimin mektuplara ve şehitlik anlatılarına da yansıdığı görülmektedir. Özellikle Makkabiler, hem Yahudi hem Hıristiyan geleneğinde III. yüzyıla kadar şehitliğin öncüleri olarak kabul edilmişlerdir. Bu efsane, geç Yahudiliğin erken Kiliseye bıraktığı hayati miraslardan biri kabul edilmektedir.⁸⁹ İki geleneğin şehitlikle ilgili idealin inşasında bir diğer ortak noktaları Greko-Romen etkisidir. Kavramın bizatihi *martyr* olarak Greko-Romen kökenli olması gibi, *asil ölüm* idealinin de şehitlik olgusunun epistemolojik yapısında oldukça belirleyici olduğu kabul edilmektedir.⁹⁰ Batılı bilinçteki şehitlik olgusunun süreklilik arz eden bir yapıda olmasından dolayı Yahudi ve Hıristiyan şehitlik olgusu aynı başlık altında ele alınmıştır.

1. YAHUDİ GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK OLGUSU

Monoteist geleneğin ilk halkasını temsil eden Yahudilik, dünya nüfusu içinde küçük bir grubu temsil ediyor olsa da dört bin yıllık bir geçmişi olması itibarıyla dinler ve insanlık tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Yahudilik, millî ve evrensel unsurları bir arada barındıran, inançtan ziyade pratiğe önem veren, dinî bir inanç sistemi olmanın ötesinde, hayat tarzını ve etnik-dinî kimliği ifade etmektedir.⁹¹

⁸⁹ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 20-21. Özellikle “Judaism and Martyrdom” başlığını taşıyan ikinci bölümü Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ilk yıllarında şehitlik olgusuna kaynaklık etmesine ele almaktadır.

⁹⁰ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 65-66.

⁹¹ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, s. 9.

Yahudi geleneğinde şehitlik olgusunu anlamak önemlidir. Çünkü şehitlik olgusunu konu edinen araştırmaların hemen hepsinde Batı toplumlarının bugünkü şehitlik idealinin kök uzantıları Antik Yahudi Kutsal metinlerinde temellendirilmektedir.⁹² Dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan geleneğinin şekillendirdiği Batı kültüründeki şehitlik olgusunu anlayabilmek için öncelikle onun Yahudi kökenlerine ulaşmak gerekmektedir.

Yahudi geleneğinde, milattan sonra yaklaşık III. yüzyıla kadar şehitlik olgusunu karşılayacak teknik bir terime rastlanmaz. Bu, o vakte kadar şehitlik olgusunun var olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, kutsal metinlerden ve Yahudi tarihiyle ilgili kaynaklardan anlaşıldığı üzere, Yahudilik tarihi baskı ve zulüm altında din ve inanç uğruna ölümü tercih etme vakalarıyla doludur. Bununla birlikte, şehitlik olgusunun sistemleşmiş dinî bir doktrin olarak ancak III. yüzyıldan sonra yerleşmiş olduğu söylenebilir.

Şehitlik olgusunun Yahudi geleneğine geç yerleşmesinin birkaç sebebi olabilir. Bunlardan ilki, Yahudilerin bu bahsedilen döneme kadar görece rahat bir ortamda kendi din ve inançlarını yaşayabiliyor olmalarıdır. I. Mâbed döneminde İsrail, politik bağımsızlığa sahip olmayıp, Babil ve Asur devletleri arasında tampon bir devlet konumundaydı. Bu iki devlet genel olarak İsrail'in inançlarına, ibadetlerine, günlük yaşamlarına müdahalede bulunmuyordu. Ancak her ikisi de kendine özgü edebiyat, sanat, kültür ve dinî geleneği olan büyük birer medeniyet oldukları için İsrail, bir asimilasyon tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bundan dolayı nadiren de olsa bu devletlere karşı büyük isyanların gerçekleştirildiği bilinmektedir. İşte bu isyan dönemleri haricinde genel olarak rahat bir ortama sahip olunduğu için popüler bir şehitlik idealinin gelişmemiş olduğu söylenebilir.

İkinci sebep ise Yahudi geleneğine ahiret inancının çok geç yerleşmiş olmasıdır. Yahudiler yaklaşık olarak M.Ö. II. yüzyıla kadar ölenlerin *Şeol* denen kasvetli bir yere gideceğine inanmaktaydı.⁹³ Oysa Yahudi din uzmanlarına göre, bir ölümün şehitlik sayılabilmesi için ölümden sonra mükafat, intikam ve ebedî hayat inancının olması

⁹² Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 30.

⁹³ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 121.

gerekir.⁹⁴ Bu yüzden, yerleşik bir ahiret inancı olmadan önceki anlatıların şehitlik olarak değerlendirilmediği söylenebilir.

İbranice’de şehitlik kavramının teknik karşılığı, daha sonra bilhassa Haçlı savaşları ve Holokost ile özdeşleştirilmiş olan *Kidduş ha-Şem*’dir. *Kidduş ha-Şem* ise Yahudilerin inançlarından vazgeçmek ya da inançlarını ihlal etmek zorunda bırakılmaları halinde hayatlarını feda etmeleri gerektiği şeklindeki ilkedir. Bir Yahudi, putperestliğe, kan dökmeye veya zina etmeye zorlanırsa, bu günahı işlemektense hayatını feda etmeyi tercih etmelidir. Bu şekilde gerçekleşen bir ölüm *Kidduş ha-Şem* olarak nitelendirilir. Şehit olan kişi ise kutsal anlamında *kadoş* kelimesi ile karşılanmaktadır. Eğer günaha zorlanan kişi ölmektense günahı işlerse, o zaman da Tanrı’nın adını alçaltmak anlamında *Hillul ha-Şem* olur.⁹⁵

Güncel Yahudi yasalarında ise bir kişinin yasak olan bir fiili işlemektense ölümü tercih etme eylemi on yetişkin Yahudi’nin şahitliğinde gerçekleşmelidir. Tanrı’nın isminin kutsanmasının başka iki yolu daha vardır. İlki, şeriatın emretmediği hususlarda bile örnek davranışlarda bulunarak Yahudi toplumun yücelmesine hizmet etmektir. Diğeri ise, aşağıda görüleceği üzere *Şema* duası okuyarak ya da mistik tefekkür biçimleri ile şehitliği deneyimlemektir.⁹⁶ Yahudilerin güncel teolojilerinde şehitliğin bu tür bir sembolik forma aktarılmasının ardında, onlar için hâl-i hazırda herhangi bir zulüm ortamı olmayışı ile ilişkili görünmektedir. Çatışma ortamının olmadığı zamanlarda şehitlik uyku halindedir; şehitliğin dinî mükâfat boyutu sembolik formlarına aktarılır.

Kidduş ha-Şem Eski Ahit’te, “Tanrı’nın adının kutsanması” manasıyla yer almaktadır: “Kutsal adıma leke sürmeyeceksiniz. İsrail halkı arasında kutsal tanınacağım. Sizi kutsal kılan Rab benim” (Levililer, 22:32). Eski Ahit’te “Tanrı’nın adının kutsanması”nın yer aldığı başka ayetler de (Hezekiel, 36:22-23 ve Çölde Sayım, 20:12-13) vardır, ancak onun doğrudan şehitlikle ilişkilendirilmesi Talmud öğretisiyle birlikte

⁹⁴ Drog, Tabor, *A Noble Death*, s. 75; Margaret Cormack, "Introduction", *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. XII; Saime Leyla Gürkan, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, C. 38, s. 431.

⁹⁵ Yusuf Besalel, “Kıduş A-Şem”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, C. II, ss. 327-28; Kaufmann Kohler, “Kiddush Ha-Shem”, *Jewish Encyclopedia*, New York: The Kopelman Foundation, 1906, C. VII, ss. 484-85.

⁹⁶ Gürkan, “Şehid”, s. 431.

olmuştur (Sanhedrin 74 a-b; Abodah Zara 74b). Bundan önce M.S. II. yüzyıla kadar Rabbânî Yahudi bilginleri şehitliğe atfen, teknik bir terim değil de “bir kişinin hayatını ilkeleri uğruna feda etmesi” ve “kendini Tevrat uğruna bir maktul olarak sunmak” gibi Grek terminolojisini yansıtan ifadeleri kullanmışlardır. M.S. III. yüzyıldan itibaren *Kidduş ha-Şem*, manası daha belirgin ve kapsamlı hale getirilerek “Tanrı uğruna ölüm aracılığıyla kutsama” konsepti ile doğrudan şehitlikle ilişkilendirilmiştir.⁹⁷ Böylelikle, Yahudi şehitlerin tecrübelerine, eylemlerine ve durumlarına atfen kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁸

Eski Ahit’te, *Kidduş ha-Şem* kavramı doğrudan ölmek ile kutsa(n)mak anlamıyla yer almasa da şehitlik idealiyle ilişkilendirilebilecek çok sayıda anlatı mevcuttur. Mevzubahis anlatılar, daha sonra Helenistik geleneğin *asil ölüm* idealinden ve Hristiyan şehitlik olgusundan unsurlar alarak şekillenen Batı şehitliğinin ilk nüvelerini teşkil etmektedir. Bu kök uzantılardan hareketle, Yahudi geleneğinde ve tarihsel tecrübesinde şehitlik olgusunun inşasına etki eden kırılma noktaları tespit edilerek, Yahudi şehitlik olgusunun ontolojik ve epistemolojik yapısı toplumsal anlamlandırmayla ilişkili olarak ortaya konulmaya ve anlaşılmasına çalışılacaktır. Bu amaçla, şu soruların yol gösterici olacağı düşünülmüştür: Yahudilerin uğruna hayatlarını feda ettikleri sebepler nelerdir? Bu şehitlik vakaları nasıl bir toplumsal bağlamda gelişmiştir? Şehit olma biçimleri nasıl bir mahiyet arz etmektedir? Şehitlik vakaları Yahudi toplumlarının tarihsel tecrübelerinde ne tür etkiler bırakmıştır? Tarihsel koşullar şehitlik idealinin anlamlandırılma ve icra edilme biçimini nasıl etkilemiştir? Dinî otoritelerin şehitlikle ilgili tutumları tarihsel tecrübe tarafından etkilenmiş midir?

1.1. Batı Menşeli Şehitlik Olgusunun Yahudi Kökenleri: Mitsel Şehitler⁹⁹

Eski Ahit’te yer alan din ve inanç uğruna *gönüllü ölüm* anlatılarının, olayların tarihsel gerçeklerle tenakuz içermesi, çok fazla doğüstü unsur bulunması ve farklı kaynaklarda farklı biçimlerde yer alması gibi sebeplerle neredeyse tamamının Grek etkisi

⁹⁷ Brettler, “Is There Martyrdom in Hebrew Bible”, s. 4; Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 432.

⁹⁸ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, London: Routledge, 2002, s. 3.

⁹⁹ *Mythic martyrs*. Burada mitsel ifadesini tercih ettik çünkü; mitsel vasfı bir yandan anlatılan hikâyenin ve kişilerin gerçekten var olsun ya da olmasın efsanevilikine işaret ederken öte yandan Girard’ın her toplumun kurbanlarıyla bağlantılı kurucu bir miti olduğu yaklaşımına dayanan, bu anlatıların ait olduğu geleneğin kurucu miti olma yönüne atıfta bulunmaktadır. Benzer bir kullanım için bkz. Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 6.

altında kurgulandığı kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Ancak onların kurgusal olması ya da gerçekten vaki olup olmaması, sosyal bilim açısından değerine, etkisine ve önemine gölge düşürmemektedir. Zira bu anlatılar, teolojik olarak şehitlik kapsamında addedilmese de Yahudi-Hıristiyan şehitlik olgusunun inşasındaki/gelişimindeki ilk öncüller olması bakımından *protomartyrdom*¹⁰¹ olarak değerlendirilmektedir.¹⁰²

Bunlardan özellikle Saul (I. Samuel, 31:1-5; I. Tarihler, 10:1-6; II. Samuel, 1:1-6) ve Samson'un (Hakimler, 16:20-30) intiharı; Ezeziel (II. Krallar, 19), İlyas Peygamber (II. Krallar, 1-2), Kraliçe Ester (Ester, 9:1-17, 8:1-2, 10:3), Daniel ve arkadaşlarının (Daniel, 1-12) zulüm ve baskı altında inançlarından taviz vermektense gönüllü ölümü tercih etmeleri daha sonra kristalleşecek olan şehitlik idealinin pek çok unsurunu haizdir. Bunun yanında, Eski Ahit'te yer alan intihar hikâyelerinin bazılarının bugünkü anlamda din, inanç yahut kutsal addedilen değerler uğruna gerçekleştirilen *intihar eylemlerinin* ilksel örneklerini temsil ettiği de söylenebilir.¹⁰³

Bu hikâyelerden özellikle Daniel ve arkadaşlarının hikâyeleri, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde yüzyıllar boyu koşullara göre yeniden şekillenen, farklı kültürel unsurları kendine alan çeşitli versiyonlarla, dindarlığın ve şehitliğin timsali olarak merkezi bir yer edinmiştir. Hikâyelerin sonunda ilahî bir müdahaleyle ölümden kurtarılmış olsalar dahi bu anlatılar şehitlikle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁴ Çalışmanın ilerleyen bölüm ve başlıklarında da görüleceği üzere, Daniel ve arkadaşları Haçlı Seferleri,¹⁰⁵ Orta

¹⁰⁰ Brettler, "Is There Martyrdom in Hebrew Bible", ss. 13-14; van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, ss. 43-44.

¹⁰¹ Frend, *protomartyr* ifadesini, ilk Hıristiyan şehitlerden bahsederken, çarpışmaya hazır olan ancak henüz sırası gelmemiş olan şehit adaylarından bahsederken Eusebius'un kullandığını belirtir. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 14.

¹⁰² Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 29; Brettler, "Is There Martyrdom in Hebrew Bible", s. 6.

¹⁰³ Filistinlilerin intikamını almak için çok sayıda putperestini bulunduğu tapınağı kendisi de içeride olduğu halde yıkarak intihar eden Samson'un hikâyesi için Bkz. Hakimler, 16:20-30.

¹⁰⁴ Örneğin Makkabiler kitaplarında sık sık örnek model olarak Daniel ve arkadaşlarından bahsedilir. En öne çıkan ise IV Makkabiler kitabının 16. babında yer alır.

¹⁰⁵ *Gesta*, Fasıl I, Engin Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2013, ss. 49-50.

Çağdaki heretik hareketler¹⁰⁶ gibi toplumsal kriz zamanlarında insanların hayatlarını feda etmek üzere seferber edilmelerinde rol model olarak gösterilmiştir.¹⁰⁷

Daniel Kitabı'nda anlatılanlar, Yahudi ulusuyla onları Musevî hukukunu ihlal etmeye zorlayan yabancı krallar arasındaki çatışma zemininde gerçekleşir. Daniel ve arkadaşları, Tanrı'ya olan inancına halel düşürmektense, zalim kral karşısında ölümü tercih eden mazlum kurbanlar olarak tasvir edilir.¹⁰⁸ Daniel kitabının sonlarına doğru daha sonraki Yahudi ve Hristiyan şehitliğinin yapıtaşlarını oluşturacak ölümden sonra yeniden dirilme, mükafat ve ceza beklentisini içeren ahiret inancı da eklenmiştir.¹⁰⁹

Kitapta şehitlikle ilişkilendirilebilecek iki hikâye yer almaktadır. Bunlardan ilki, Daniel ve arkadaşları olan Şadrak, Meşak ve Aved-Nego'nun, Babil Kralı II. Nebukadnezar'ın (M.Ö. 634-562) diktiği heykele tapınmayı reddetmelerinden dolayı kızgın fırına atılarak infaz edilmeleri hakkındadır. Dinî inançlarını ihlal etme konusunda kendilerine baskı yapan otoritelere boyun eğmedikleri için infazlarına hükmedilen gençlerin krala cevabı şöyle olur:

Kızgın fırına atılsak bile, ey kral, kendisine kulluk ettiğimiz Tanrı bizi kızgın fırından kurtarabilir; senin elinden de bizi kurtaracaktır. Ama bizi kurtarmasa bile bil ki, ey kral, ilahlarına kulluk etmeyiz, diktiğin altın heykele tapınmayız. (Daniel, 3:17-18)

İkinci hikâye ise doğrudan Daniel ile ilgilidir. Buna göre Kral Darius (M.Ö. 550-486) döneminde, yüksek ve itibarlı bir mevkide bulunan Daniel'e diğer devlet adamları bir tuzak kurmuştur. Kral Darius'un huzuruna giderek, halkının kendisine yönelik sadakatini güçlendireceği imasıyla, otuz gün içinde kendisinden başka bir insan ya da ilaha ibadet eden olursa onun aslan çukuruna atılarak cezalandırılmasını teklif ederler

¹⁰⁶ Thieleman J. van. Braght, *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, Pennsylvania: Herald Press, 1950, s. 15.

¹⁰⁷ J.Rauch, bu çalışmasında Daniel ve arkadaşlarından "Makkabi şehitleri" olarak bahseder. Joseph Rauch, "Apocalypse in the Bible", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, C. 1, S. 2 (1919), s. 189. Ayrıca Daniel ve arkadaşlarından şehit olarak bahsedilen diğer bir çalışma için bkz. H. A. Fischel, "Martyr and Prophet (A Study in Jewish Literature)", *The Jewish Quarterly Review*, C. 37, S. 3 (1947), ss. 383-84, doi:10.2307/1452250.

¹⁰⁸ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 8.

¹⁰⁹ Daniel, 12:2-3: "Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak: Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek. Bilgeler gökkubbe gibi, birçoklarını doğruluğa döndürenler yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar."

(Daniel, 6:7). Çünkü Daniel'in kendi Tanrı'sına ibadet etmeye devam edeceğini biliyorlardır. Darius teklifi kabul edip yasayı ilan eder. Neticede başka bir Tanrı'ya taptığına tanık olunan Daniel, Kral Darius istemese de kanun gereği aslan çukuruna atılır. Fakat o günün sabahında Daniel'in sapasağlam hayatta olduğu görülecektir (Daniel, 6). Bu hikâyeye daha sonra bir "şehitlik efsanesi" olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁰

Daniel Kitabında yer alan bu hikâyeler, Yahudi şehitlik hikâyelerinin kurgusal yapısıyla sıkı sıkıya uyumludur; giriş cümlelerinden sonra hikâyelerin kurguları sunulur (3:1–7; 6:1–3); onu, suçlamalar, mahkûmiyet ve infaz takip eder (3:8–23; 6:5–18). Her iki hikâyede de kahramanlara infaz hükmü uygulanır, ancak onlar Tanrı'nın müdahalesiyle mucizevî bir şekilde hayatta kalır (3:24–7; 6:19–25).¹¹¹ Olaylardan sonra kral bu Tanrıyı, kendi imparatorluğunun tanıdığı tanrılar arasına dahil eder. Böylelikle onu meşru bir kült haline getirir (3:28–30; 6:26–8).¹¹²

Bu hikâyelerdeki kahramanların dini inançları aynı zamanda kimliklerini de oluşturmaktadır. Bu dört kişinin monoteist inancı ve bu inanç gereği olan dini pratikleriyle kralın politikası çatışma içine girmiş; devlet, otoritesini korumak için birtakım önlemler almıştır. İnfazdan önce Nebukadnezar'ın yaptığı konuşma, tam da bu gerilimi, yani kralın otoritesi ile -onların bahsettiği- tanrının otoritesi arasındaki gerginliği göstermektedir (Daniel 3; 14-18).

Daniel Kitabı gönüllü ölüme yahut politik ve dinî baskı karşısında herhangi bir aktif tepki göstermeye çağrı yapmamaktadır. Yaralanma ve ölüm kahramanların amacı değildir, daha ziyade yaşananlar ilahî planın deterministik unsurları olarak görülmektedir. Hikâyenin kahramanları, ilahî müdahale ile kurtulacaklarına kesin olarak inanmaktadır. Bu anlamda *Daniel Kitabı*'nın önemi daha sonraki Yahudi ve Hristiyan şehitlik olgusunun tohumları mesabesindeki unsurları içermesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim daha sonraki şehitlik hikâyelerinde Daniel ve arkadaşlarının sadakatine, cesaretine ve Tanrı'dan başka bir otoriteye boyun eğmeyip ölümü tercih etmelerine referans yapıp,

¹¹⁰ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 8. Aktardığı yer: A. Bentzen, "Daniel 6: Ein Versuch zur Vorgeschichte der Märtyrerlegende," in *Festschrift A. Bertholet*, ed. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, and L. Rust, Tübingen, 1950, 58–64.

¹¹¹ Bu ilahî müdahale ile hayat bahşedilmesi, daha sonra, öte dünyada ebedî yaşam/ölümsüzlük olarak dönüşecektir.

¹¹² van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 43.

onlar yeni şehit adayları için örnek model olarak sunulacaktır (I Makkabiler, 2:59-60; IV Makkabiler, 16:20-21). Bu anlamda Daniel ve arkadaşlarının hikâyesinin, Yahudi geleneğindeki ilk şehitlik örneği olmasa da şehitliğin yerleşmesi yolundaki ilk *pasif-potansiyel şehitlik* örneği olduğu söylenebilir.

Yahudi geleneğinde ilk *aktif-potansiyel şehitlik* örneklerinin ise M.Ö. II. yüzyılda (167-175) Selevkos İmparatoru IV. Antiokhos Epifanis'in (M.Ö. 215-164) zulümlerine karşı başlatılan ayaklanmalar esnasında görüldüğü kabul edilir. Makkabiler kitaplarında hikâye edilen bu olayların kahramanları, "Yahudi tarihindeki ilk şehitler"¹¹³ ya da "şehitliğin babaları"¹¹⁴ olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu dönemde Yahudi teolojisinde şehitlik olgusu henüz yerleşmemiş olduğundan, ne bu kişiler "şehit olmak için" hayatlarını feda ediyorlardı ne de mevzubahis metinler şehitliği övmek, şehitliği anlatmak için yazılmıştır. Dolayısıyla onlar da *protomartyr* olarak değerlendirilmektedir.

M.Ö. II. yüzyılda IV. Antiokhos Epifanis'in baskıcı politikalarına tepkisel bir cevap olarak gerçekleştirilen kendini kurban etme (self-sacrifice) ve Musevî Yasa'yı ihlal etmektense ölüme boyun eğme eylemleri yalnızca Yahudiliğin değil, genel olarak Batılı bilinçteki şehitlik fenomenini oluşturan tarihsel yapıtaşları olarak kabul edilir.¹¹⁵ Bu olaylar esnasında atılan tohumların, Grek-Helenistik kültürü ile etkileşim içinde gelişerek, nihayetinde Yahudi ve Hristiyan şehitliğini oluşturduğu kabul edilmektedir.¹¹⁶

M.Ö. 332 yılında Büyük İskender (M.Ö. 356-323) Filistin topraklarını ele geçirince Yahudiler, Grek yönetimi altına girmiştir. Büyük İskender'in ölümünden sonra bölge, komutanlar arasında paylaştırılmış ve küçük bir yerleşim birimi olan Yehuda, Selevkos İmparatorluğu (M.Ö. 323-63) hâkimiyetinde yönetilmeye devam etmiştir. Bu bölgede yaşayan Yahudiler, Tanrı Yahve'ye ibadet etmekte, mâbed kültü etrafında dinî

¹¹³ Gürkan, "Şehid", s. 431; Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 12.

¹¹⁴ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, çev. John Bowden, Philadelphia: Fortress Press, 1974, C. I, s. 292.

¹¹⁵ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 29.

¹¹⁶ Bazı araştırmacılar onun Yahudilikten bağımsız olarak tamamen Grek geleneğindeki noble death idealinden kaynaklandığını savunsa da şehitliğin kökenleri hakkındaki tartışmalar, onun tohumlarının Antik Yahudilik'te ekildiğini ve diğer unsurlarının Grek kültürü etkisinde şekillendiği konusunda birleşir. Brettler, "Is There Martyrdom in Hebrew Bible", ss. 16-17; Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 7; Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 65; Bowersock, *Martyrdom and Rome*, ss. 7-8; Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 29.

pratiklerini icra etmektedirler. Onların günlük yaşamlarıysa Tanrı Yahve tarafından Sînâ'da Musa'ya vahyedilmiş olan birtakım inanç ve pratikleri içeren Musevî Yasa tarafından belirlenmektedir. Bu Yasa Yahudiler nezdinde ayrıcalıklı bir dinî dünya görüşü sağladığı gibi şanlı bir ulusal miras ve ulusal-kolektif kimlik de sağlıyordu. O aynı zamanda kozmoloji ve kozmogoniye de içeren, gerçekliğin kapsamlı bir yorumu ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Kısacası Yasa demek, Yahudilik demektir, denebilir.¹¹⁷

M.Ö. 175 yılında Selevkos Krallığı tahtına geçen IV. Antiokhos Epifanis'in temel amacı sınırlarını genişletmek ve hâkimiyeti altındaki toprakları Helenistik kültür aracılığıyla heterojen hale getirerek tek bir bedene dönüştürmektir. Bu dönemde Selevkos İmparatorluğu'nun faaliyetleriyle Yahudiler arasında zorunlu bir Helenleşme süreci başlamıştır. Yehuda bölgesinde, özellikle aristokrat sınıf arasında Grek dil ve kültürü oldukça baskın hale gelmiştir.¹¹⁸ Öte yandan Antiokhos'un askerleri tarafından mâbed hazineleri sık sık yağmalanmaktaydı. Bu gerginlik ortamında Yahudiler arasında M.Ö. 169'da bir ayaklanma baş göstermiştir. Fakat Antiokhos'un bu başkaldırıya karşılığı çok sert olmuş, Yahudilerin dinî pratiklerini uygulamaları tamamen yasaklanmış, binlerce Yahudi kılıçtan geçirilmiştir (I Mak., 2:29-38).¹¹⁹ Yahudilerin ise bu baskı ve kıyım politikasına karşı, art arda gerçekleşen pasif kendini feda etme eylemleriyle karşılık verdikleri kaydedilmektedir.¹²⁰ Bu durumda Yahudilerin bir uzlaşma yolu bulmak ya da aktif bir tepki ile çatışmak suretiyle mücadele etmek yerine niçin pasif ölümü tercih ettikleri sorusu akla gelmektedir.

Bu sorunun ilk cevabı, dönemin toplumsal koşulları ve Yahudilerin bu dönemdeki dünya görüşü ile açıklanabilir. Buna göre Antiokhos, uyguladığı baskı politikası kapsamında Yahudilerden dinî pratiklerini icra etmeyi, sünnet edilmeyi, kutsal günlerini kutlamalarını, monoteist inançlarından vazgeçmelerini; dinlerinin yanında Yasa'yı, yani Yahudilerin kendi kimliklerini, "onları o şey yapan şeyi" terk etmelerini de talep

¹¹⁷ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 25; Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 30, 39.

¹¹⁸ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 30-31.

¹¹⁹ Antiokhus'un Yahudiler'e yönelik Helenleştirme politikası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, çev. S. Applebaum, USA: The Jewish Publication Society of America, 1959, ss. 152-204; Hengel, *Judaism and Hellenism*, ss. 83-103.

¹²⁰ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 31.

etmekteydi. Bu durumda, bir uzlaşa ile Yasa'yı ihlal ettiklerinde Yahudi ruhu, kimliği zedelenmiş ve ortadan kalkmış olacaktı. Bu uzlaşının Yahudiler için bir gelecek sağlamayacağı aşikardır. Ancak ölümü tercih etmenin, hem kutsal bir ölüm hem de öte dünyada yeniden diriliş inancıyla daha mutlu bir gelecek anlamına geleceği söylenebilir. Bu anlamda onlar, ölmek suretiyle Yahudiliği yaşatmış olacaklardı.¹²¹

İkinci husus ise, Yahudilerin o dönemdeki dini-kozmolojik anlamlandırmaları ile açıklanabilir. Buna göre Yahudiler, “Tanrı’ya kurban sunma” ideali çerçevesinde, insanların günahlarından dolayı başlarına gelen gazabın dinmesini sağlamak, zulmün sona ermesi ve kurtuluşun gelişinin hızlanması inancıyla kendilerini masum kurbanlar olarak feda etmiş olabilirler.¹²²

Toplumların, politik bağımsızlık biçimlerine göre kendine özgü şehit tipi üreteceğini öne süren Klausner, “inkışaf halinde olan (crescive)”, “kendi kaderini tayin etmiş” (self-determining) ve “çürümeye yüz tutmuş” (decaying) toplumların hepsinin özel bir şehitlik tipi üreteceğini söylemektedir. Buna göre Yahudilerin, Antiokhos’un Helenleştirme politikalarına karşı direnç göstermeleri, politik olarak inkışaf halinde olan toplum biçiminin bir örneğidir. Bu tür bir toplum, politik olarak güçsüzdür ancak filizlenmeye başlamıştır. Savunulmak istenen değerler uğruna hayatların feda edilmesi, grubun değerlerine ve grubun bizi kendisine kutsallık aşılar. Böylelikle şehitlik, azınlığın üyeleri arasında birlik ve bütünlüğü artırır, mücadeleyi tırmandırır ve onları kültürel ve politik bağımsızlığa doğru sevk eder.¹²³

İnkışaf halinde olan toplumlar, genelde azınlık konumunda oldukları için pasif-kurban şehitler üretmektedir. Bu anlamda Yahudiler de tarihsel tecrübelerinde, çoğu zaman azınlık konumunda bulundukları için şehit tipleri pasif idealde kristalleşmiştir. Öte yandan bu durum, şehitliğin her zaman pasif idealde anlamlandırıldığını göstermemektedir. Antiokhos zulmüne karşı başlatılan ayaklanmaların anlatıldığı I Makkabiler’de, savaş meydanında ölmenin kutsallıkla ve -sembolik de olsa- ölümsüzlükle ilişkilendirilerek yüceltildiği görülmektedir. Ayaklanmaya liderlik eden Makabe’nin Yahudilere yaptığı konuşmadaki şu sözler, Orta Çağda askerleri teşvik etmek

¹²¹ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 40.

¹²² Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 41.

¹²³ Samuel Z. Klausner, “Martyrdom”, s. 5739.

için yapılan konuşmalarda da vaizlerin temel referanslarından biri olacaktır.¹²⁴ “Onlar bizleri ve tapınağımızı yok etmek istiyor. Ulusumuzun ve kutsal tapınağımızın yok olduğunu görmektense, savaşta ölmek bizim için daha iyidir. Tanrı ne buyurursa, o olacaktır” (I Makkabiler, 3:58-60). Savaş esnasında Makkabi ailesinden Avaran Eleazar’ın, kendi ölümüne de sebep olacağını bildiği halde, kralın üzerinde olduğu file kılıç saplayarak yaptığı bireysel fedakârlık (I Makkabiler, 6:34-47), savaşı kaybetmek üzere olan Yahudilerin onurunu kurtarması olarak yorumlanmış¹²⁵ ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmiştir: “Ulusunu kurtarmak için kendini feda etti ve adı sonsuza dek yaşadı” (I Makkabiler, 6:44).

Yahudilerin tarihsel tecrübesi iki bin yıllık sürgün ile şekillendiği için şehitlik ideali de içinde bulunulan sosyo-politik koşullara göre ve hâkimiyeti altında yaşanan dominant kültürün unsurlarını alarak değişebilen dinamik bir görünüm arz etmektedir. Nitekim Makkabiler öncülüğünde Antiokhos’un dinî baskı ve zulümlerine karşı başlatılan isyanlar Yahudiler tarafında çok sayıda kayba sebep olsa da nihayetinde zaferle sonuçlanmıştır. Yunanlar, Yahudilerin bağımsızlıklarını tanımak zorunda kalmışlar ve böylece Yahudi Haşmonay ailesinin yönetiminde yarı bağımsız bir devlet kurulmuştur (M.Ö. 143-63). Bu dönem, Yahudiler adına din ve inançlarını gereğince yaşamaları için öncekine göre huzurlu bir ortam sağlamıştır. Fakat Helenleştirme politikasının etkileri de güçlü bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde Grek ve İsrailî kültürün sentezinden oluşan Helenistik Yahudilik, Yahudilerin politeist komşularıyla aralarında bilişsel bir uyumun oluşmasını sağlamıştır.¹²⁶

Şehitlik olgusunun eksik olan unsurlarının da bu Helenistik-Yahudilik etkisi altında tamamlanarak olgunlaştığı kabul edilmektedir. Buna göre şehitlik imajının oluşması için Helenistik Yahudiler arasında üç anahtar figür vardı; *savaşçı atlet* (warrior-athlete), *filozof* (en mükemmel örneği Sokrates’tir), ahlaki ilkelerini ihlal etmektense ölümü tercih eden *bir trajik figür* (ör. Antigon). Bu üç figüre ek olarak Grek nosyonları olan öte dünya ve bedenden ayrı bir ruh inancının Yahudiliğe yerleşmesiyle şehit

¹²⁴ Ernst H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, s. 333.

¹²⁵ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 63.

¹²⁶ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 42.

figürünün sağlamlaşması için gerekli olan en önemli unsurlar da sağlanmıştır.¹²⁷ II Makkabiler’de yer alan hikâyelerin kahramanlarının ve şehitlik anlatılarının kurgusu incelendiğinde, kahramanların mutlak bir dindardan ziyade Grek-Roma patriyotizmini yansıtacak şekilde “milli kahraman” (national hero) olarak tasvir edildiği görülmektedir.

II Makkabiler’de yer alan Eleazar ve Hannah ile Yedi Oğul hikâyelerinin (II Makkabiler, 7) kahramanları; erdem, doğruluk, cesaret ve sadakat değerlerinin örnek modelleri olarak sunulmaktadır. Eleazar’ın hikâyesi, Sokrates’in ölümünü hatırlatırcasına, kendinden sonraki nesle kötü örnek olmamak, Tanrı’ya saygısızlık etmemek, yaşamıyla ve ölümüyle gençlere rol model olacak bir figür olarak tasvir edilir (II Makkabiler, 6: 18-31). Hannah ile Yedi Oğul’un hikâyesindeyse, Yahudi-Hıristiyan şehitliğinin temel unsurları olan öte dünyada yeniden dirilme, fedakârlıkları için mükafatlarla karşılaşma; zalimden intikam alınması ve onların kendilerini *masum kurbanlar* olarak feda etmelerine karşılık, Tanrı’nın gazabının dinmesi ve İsrail halkına zafer bağışlaması şeklindeki dolaylı kefarete inancı görülmektedir. Böylelikle şehitlik olgusunun teolojik içeriğinin de oluşmaya başladığı görülmektedir. I Makkabiler’de İsrail’in kurtuluşundan yalnızca Makkabi ailesi sorumlu görülmüştür. Fakat, II Makkabiler’de şehitlik anlatıları daha ön plana çıkarılmıştır. Nitekim şehitlerin ölümünün, Tanrı’nın iradesini insanların üzerinden zulmü defetmek ve onları bağışlayarak muzaffer kılmak üzere harekete geçirdiği anlayışının yerleşmeye başladığı anlaşılmaktadır.¹²⁸ Bundan dolayı Eleazar “tüm şehitlerin babası”, Anne ve Yedi Oğul hikâyesindeki oğullar da “örnek çocuklar” olarak nitelendirilmektedir.¹²⁹ Bu dönüşüm, IV Makkabiler metinlerinde daha belirgin hale gelir.

IV Makkabiler Kitabı, neredeyse tam bir felsefi metin olarak karşımıza çıkar. Caligula’nın (M.S. 12-41) hâkimiyeti zamanında (M.Ö. 37-41) kompoze edildiği düşünülen bu eser,¹³⁰ temelde dindar aklın özerkliği ve duygulara baskınlığıyla ilgili felsefi bir tartışmayı konu edinir. Bu felsefi içeriğin Greko-Romen kültürdeki felsefi

¹²⁷ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 43.

¹²⁸ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 45.

¹²⁹ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 34.

¹³⁰ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 46.

tartışmalardan esinlenerek oluşturulduğu düşünülmektedir.¹³¹ Öyle ki kitap, kurgusal ve terminolojik motifler açısından, Platon'un *Diyaloglar*'ı ile Euripides'in tragedyelerinin bir sentezi gibidir. Yaşlı Kâtip Eleazar da Sokrates'i andıran hakikî bir filozof olarak resmedilmektedir. (IV Makkabiler, 5)

II Makkabiler'de yer alan Yaşlı Kâtip Eleazar (IV Makkabiler, 6: 31-35) ve Hannah ile yedi oğulun hikâyesi (IV Mak., 11:1-3; 12:16-19), IV Makkabiler'de retorik bir dille daha ayrıntılı ve felsefî bir bağlamda sunulmuştur. Onların ölümleri üzerinden şehitlik olgusuna teolojik ve felsefî bir sağlamlaştırma sağlayacak şekilde “adanmış aklın özerkliği” konusunda değerlendirmeler yapılır. Bu hikâyelerin yeniden kurgulanışında dikkat çeken bir diğer husus ise, Anne ve Yedi Oğul hikâyesindeki kahramanların daha “aktif” bir biçimde tasvir edilmesidir. Hikâyede yedinci oğlunun da ölümünden sonra, annenin kimsenin bedenine dokunmaması için kendini kazana atarak öldüğü anlatılır (IV Makkabiler, 17:1). Shepkaru'ya göre bu eylem ilk kadın martirolojik arketip örneği olmasının yanı sıra, “aktivist şehitliğe” geçişin tamamlayıcısıdır. IV Makkabiler Kitabında yer alan bu hikâye, şehitliğin pasif, pasif-provakatif ve aktif manalarını örneklendirir.¹³² Öte yandan bu tür bir şehitlik idealinin, çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinileceği üzere, Avrupa'da sürgünde yaşayan Yahudilere yönelik Haçlı kıyımlarında, Haçlı kendisine dokunmasın diye önce çocuklarını, sonra kendilerini öldüren kadınlar için rol model teşkil ettiği düşünülebilir.

Kutsal metinlerde Grek Roma asil ölüm idealine yakınlaşan pasif şehitlik idealize edilse de tarihin gidişatı bu tutumu değiştirmiştir. M.Ö. IV. yüzyılda I. Hıradus'un (M.Ö. 73-4) ölümüyle Yehuda'nın doğrudan Roma'ya bağlanması ve kısa bir süre sonra İsa Mesih hareketinin ortaya çıkması, Roma yönetimiyle Yahudi halk arasında gerginlikleri beraberinde getirmiştir. Bu süreçte, Yahudi tarihinde tarihsel bir kırılmaya sebep olacak iki ayaklanma gerçekleştirilir. Bunlardan ilki M.S. 66 yılında Roma yönetimi tarafından mâbed hazinesine yönelik bir müdahaleye karşı başlatılan ayaklanmadır. Dört yıl süren

¹³¹ van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death*, ss. 47-48.

¹³² Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 56.

bu ayaklanma neticesinde M.S. 70 yılında Kudüs Romalılar tarafından kuşatılıp II. Mâbed yıkılmış, son direnişçi grup da *Masada* bölgesinde topluca intihar etmiştir.¹³³

İkinci ayaklanma (M.S. 132-135) ise Bar Kohba öncülüğünde ortaya çıkmış, başlangıçta başarılı görünse de Bar Kohba'nın Romalılar tarafından yakalanması ve Yahudilerin Kudüs'ten kovulması ile neticelenmiştir. Bundan sonra Yahudilerin iki bin yıllık büyük sürgünü başlamıştır.¹³⁴

1.2. Rabbânî Gelenek ve Yahudilikte Şehitlik Olgusunun Yerleşmesi: Kidduş ha-Şem ve Tanrı Aşkı için Ölmek

Yahudiler, II. Mâbed'in yıkılmasından sonra Roma idaresi altında yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde (M.S. III-VII) *Tevrat* çalışmaları için kurulan akademilerde Yahudi sözlü geleneğini oluşturan *Mişna* ve *Talmud* derlenmiştir. Bu yüzden bu döneme Talmud Dönemi dendiği gibi din alimlerinin (rabbiler) ağırlıklı otoritesinden dolayı Rabbânî dönem de denilmektedir.¹³⁵ Yahudiler, bu dönemde dinî ve sosyal açıdan, en azından din değiştirmeye zorlanmadıkları, görece rahat bir ortama sahiptiler. Ancak zaman zaman sünnetli olmak, *Tevrat* çalışmaları yapmak, yeni rabbi atamak gibi Yahudi pratiklerini yasaklayan kanunların çıkarılmasıyla Yahudilerin dini hayatlarına müdahaleler söz konusu olabilmekteydi. Şehitlik ideali de, Talmud dönemi öncesinde,

¹³³ Masada olayı Yahudi tarihinde çok önemli bir yer teşkil eder. Modin ve Antakya Yahudileri Makkabi şehitlerinin kemiklerinin bulunduğu varsayılan yere makam inşa etmişler ve bu mekânın etrafında bir ziyaret kültü oluşmuştur. M.S. IV. yüzyıldan itibaren hem Yahudilerin hem de Hristiyanların şifa ve diğer birçok mucizeyi bulmak amacıyla ziyaret ettikleri önemli kutsal mekânlardan biri haline gelmiştir. Yahudi ve Hristiyanların birbirinden ayrışma noktasındaki kimlik inşa etme süreçlerinde bu kutsal merkezler bir mücadele alanına dönüşmüş; Makkabileri Yahudiler kadar Hristiyanlar da kendi kimliklerine dahil etmeye çalışmışlardır. Ortodoks Hristiyanlar Makkabileri kendilerinin olduğunu göstermek için rakip bir "Makkabiler Kilisesi" olan *Kerateion*'u inşa etmişlerdir. Bkz. Andrea M. Berlin, "Power and Its Afterlife: Tombs in Hellenistic Palestine", *Near Eastern Archaeology*, C. 65, S. 2 (2002), ss. 138-48, doi:10.2307/3210875; Martha Vinson, "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", *Byzantion*, C. 64, S. 1 (1994), ss. 166-92. Masada olayı yüzlerce yıldır Yahudi milletine mensup insanlar için kendi kimliklerini hatırlatan önemli bir kurucu mit haline gelmiştir. Holokost da dahil olmak üzere Orta Çağ boyunca Yahudiler arasında gerçekleşen toplu ölümler Masada ile özdeşleştirilmiştir. 1966 yılında Yigael Yadin'in o bölgede gerçekleştirilen kazılara dair hazırladığı yayın yeni bir ilgi dalgasına sebep olmuştur. bkz. Yigael Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966. Bugün Masada, İsraili milletler için önemli bir ziyaretgah olmaya devam etmektedir. Gençler, Masada Kalesi'ne tırmanıp güneşin doğuşunu seyrederek. Askerler Masada'daki törende bağlılık yemini edip, Yitzhak Lamdan'ın Masada hakkındaki şiirinden şu cümleyi alıntılarlar: "Masada yeniden düşmeyecek." Bkz. van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 83.

¹³⁴ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 30; Sedat Kızıloğlu, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizmin Gelişimi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. II, S. 1 (2012), s. 41.

¹³⁵ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 30.

yasak yemeği yemek, tanrılarına tapmaya zorlanmak gibi çatışma zemininde değil, Yahudi Yasası'nın ihlalinin gerektiren bu tür müdahalelere karşı direnişler zemininde, yani "Yasa uğruna" gerçekleşmektedir.¹³⁶ Şehitlik olgusunun terminolojik karşılığının bu dönemde tesis edilmesi, kutsal metinlerde şehitliğin değeri ve hangi durumlarda gerçekleştirileceği hakkında hukukî bilgilerin yer alması ve rabbilerin ölümlerinin yüceltilmesi o toplumda şehitliğin sık sık gerçekleştiğinin ve önemli bir yerinin olduğunun işareti olarak değerlendirilebilir.

Rabbânî gelenekte şehitliğin gelişimi ile ilgili en önemli husus, *Kidduş ha-Şem* kavramının şehitliğin teknik bir karşılığı olarak tesis edilmiş olmasıdır. Böylelikle şehitlik, Yahudi geleneğinde dinî bir doktrin olarak yerleşmiştir. Rabbânî literatürde çok fazla şehitlik örneği yer alması da isimleri belirtilmeksizin küçük ya da büyük birçok şehit grubundan söz edilmektedir (T.B. Gittin 57b).¹³⁷ Bunun yanında şehitliğin ilke ve sınırları, değeri, öte dünyadaki mükafatları hakkında kısa bilgiler yansıtan çok sayıda pasaj yer almaktadır. En eski Rabbânî metinler olan *Tosefta* ve *Sifra*'da bir kişinin hangi koşullarda hayatını Tanrı uğruna feda etmesi gerektiği belirtilmiştir (Sanhedrin, 74a-b, Abodah Zara, 27b). Buna göre bir Yahudi puta tapmak, gayr-ı meşru cinsel ilişkiye girmek ve masum cana kıymak konusunda zorlanırsa ölümü tercih etmesi gerekir (Sanhedrin, 74a:12).¹³⁸ Bu emri yerine getirmek Tanrı'nın ismini kutsamak (*Kidduş ha-Şem*) olarak görülürken, emrin ihlali ise Tanrı'nın ismine hürmetsizlik etmek (*hillul ha-Şem*) olarak isimlendirilir.¹³⁹

Rabbânî Dönemde şehitlik eylemlerinin, Roma yönetimine karşı bir mücadeleden ziyade "merkezileşmiş bir Hristiyan dünyasında Yahudiliğin hayatta kalması" zemininde gerçekleştiği söylenebilir.¹⁴⁰ Nitekim şehitlik olgusunun, terminolojik karşılığı, teolojik ve hukuki ilkeleri olan dinî bir doktrin olarak bu dönemde tesis edilmesi, Hristiyan

¹³⁶ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 66.

¹³⁷ Burada dört yüz kadın ve erkeğin fuhuşa zorlandıkları ve bunu yapmaktansa intihar ederek ölümü tercih etmeleri anlatılır.

¹³⁸ Gürkan, "Şehid", s. 432; Kohler, "Kiddush Ha-Shem", ss. 484-85.

¹³⁹ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 9; Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, s. 43.

¹⁴⁰ François Blanchetie`re, "The Threefold Christian anti-Judaism", *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. Graham N. Stanton, Guy G. Stroumsa, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, ss. 185-211.

teolojisinde şehitliğin merkezîliğine bir karşı tepki olarak değerlendirilmektedir.¹⁴¹ Gerçekten de Talmud geleneğinde şehitlik anlatılarının sosyo-politik bağlamdan ziyade monoteizm, teodise sorunu ve eskatolojik temalar etrafında gelişen, teolojik ve ahlaki temelde sunulduğu görülmektedir.¹⁴²

Hristiyanlarla teolojik mücadelenin yansıması hikâyelerin kurgusunda ve şehitlerin hayatlarını feda ettikleri sebebin mahiyetindeki dönüşümde de açıkça görülmektedir. Anlatılar, Makkabilerdeki şehitlik hikâyeleri ile oldukça benzerdir fakat temalar ve terimler değişir; “Anne ve Yedi Oğul” hikâyesindeki geleneksel unsurlar bu yeni versiyonda teolojik unsurlara dönüşmüştür. Oğulların hayatlarını feda etmeleri, Tanrı ile Yahudi ulusu arasındaki kadim ahitleşmede (*aqedah*) temellendirilir (bkz. *Lamentations Rabbah*). Hikâyede İbrahim ve İshak ile özdeşlik kurularak annenin, yedi oğlunu Tanrı’ya kurban olarak sunmasıyla *ahit*in sürdürülmesi teması esastır. Böylece Yasa uğruna ölüm, terminolojik bir değişimle *aqedah* uğruna ölüme dönüşmüş, sınırları ve şartları din adamlarınca belirlenmiş, *Kidduş ha-Şem* ifadesi ile karşılanan zorunlu bir eylem olarak tesis edilmiştir.¹⁴³

Rabbânî dönemde şehitlikle ilgili, literatüre dayalı bu gelişmeler aynı zamanda, şehitlik olgusunun, bilfiil icra edilmeden de çatışan gruplar arasında, yalnızca söylem aracılığıyla haklılık ve meşruiyet devşirilmesine hizmet edebileceğinin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Bu dönemde, Yahudi şehitlik teolojisinin tüm unsurlarını haiz, alim, dindar, sadık, sebatkar ve bir yönüyle de mistik bir şehit profili olarak Rabbi Akiba’nın, yeni tesis edilmiş Yahudi şehitliğinin somutlaşmış bir modeli olarak yüceltilmesi de bu doğrultuda okunabilir. Nitekim Rabbi Akiba’nın, ölümünden en az bir asır sonra şehitleştirildiğinin anlaşılması ve Hristiyan şehitliğinin en meşhur figürü olan Polycarp ile karşılaştırılması bu yorumu desteklemektedir.¹⁴⁴

Rabbi Akiba olarak bilinen Akiva ben Yosef’in (M.S. 50-135) Roma yönetimi tarafından, yasaklanmış olan Tevrat çalışmalarına devam etmedeki ısrarından ve Bar

¹⁴¹ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 69.

¹⁴² İlgili metinler ve değerlendirme için bkz. van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, ss. 133-40.

¹⁴³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 72.

¹⁴⁴ Boyarin, *Dying for God*, s. 105.

Kohba hareketine desteğinden ötürü infazına hükmedilmiştir.¹⁴⁵ Akiba'nın hikâyesini farklı kılan temel husus ise şehitliğinin Tanrı aşkı etrafında inşa edilmiş olmasıdır. Hikâyesinin mistik bir çerçevede anlatıldığı Talmudik pasajda şehitlik ideali, sadakatin ve çok sevmenin doruk noktası olarak, Tanrı'yı çok sevmeye emrinin asıl mahiyetine karşılık geliyor gibi görünmektedir.¹⁴⁶ Akiba'nın son nefeslerini verirken dile getirdiği kabul edilen sözleri, şehitliğin ayrılmaz bir parçası olacak *Şema* isimlendirmesiyle bir ritüele dönüştürülmüştür. Yahudi inancının ikrarını temsil eden *Şema*, Yahudilerin sürgün hayatı boyunca maruz kaldıkları kıyımlarda ölmeden önceki son sözleri olmuştur. Bu yönüyle bir nevi sürgünde yaşayan Yahudiler arasında bir parolaya dönüşmüştür.¹⁴⁷

Rabbi Akiba'nın şehitliği, Yahudi tarihi ve şehitlik algısına pek çok noktada önemli katkılar sağlamıştır. Bundan sonra şehitlik, Yahudiler arasında istenen, pozitif karşılanan bir buyruk ve mistik/manevî bir icra olarak algılanmaya başlamıştır. Akiba ile başlayan “Tanrı aşkı uğruna ölmek” geleneği, ilerleyen başlıklarda yer verileceği üzere, daha sonra ortaya çıkacak olan Kabala ve Hasidilik mezheplerini de etkileyerek “tefekkür şehitliği” (contemplative death) denilen mistik şehitlik anlayışının oluşumuna kaynaklık edecektir.

Araştırmacılar bundan sonra, II. yüzyıl ile XII. yüzyıl arasında Yahudi şehitlik literatüründe “bin yıllık bir boşluk”tan söz ederler. Bu tarihler arasında sürgünde, yani Bizans'ta ve Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Yahudilerin şehitlik gelenekleriyle ilgili kesin ve yeterli bilgilere ulaşmak çok mümkün değildir. Ancak diplomasi belgeleri, bazı mektuplar, edebî eserler ve Yahudi tarihi ile ilgili kaynaklardan yola çıkılarak şehitlik olgusunun bu dönemde hangi toplumsal koşullar altında, hangi idealler uğruna icra edildiği ve nasıl algılandığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

1.3. Orta Çağ Yahudi Şehitlik Olgusu: Haçlı Seferleri ve “Tanrı'nın Kurbanları”

¹⁴⁵ van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death*, s. 138.

¹⁴⁶ Babylonian Talmud, Berakhot 61b; Oxford Opp. Add. Folio 23; Kudüs Talmudu versiyonu için P. Berakhot, 9.7. Ayrıca bkz. van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death*, s. 139; Boyarin, *Dying for God*, s. 111.

¹⁴⁷ Kaufmann Kohler, “Shema”, *Jewish Encyclopedia*, New York: The Copelman Foundation, 1906, C. XI, ss. 266-67. Şema'nın Türkçe tercümesi ve geniş bilgi için bkz. Yusuf Besalel, “Şema”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, C. 3, ss. 670-73.

VIII. yüzyıldan itibaren Avrupa’da, İber Yarımadası’na kadar uzanan çeşitli Müslüman devletlerin yönetimi altında *zimmi* statüsünde yaşayan Yahudilerin genel olarak toleranslı bir politika altında yaşadıkları bilinmektedir. Bilhassa Endülüs’te, Yahudilerin ilmî ve sosyal hayatta gelişmelerine imkân tanınmış, devlet kademelerinde siyasî danışmanlık, vezirlik, elçilik gibi yüksek mevkilerde görevler verilmiştir. Daha sonra Osmanlı yönetimi altında devam edecek bu sürece “Yahudilerin altın çağı” denilmiştir.¹⁴⁸ Fakat aynı dönemde ve sonrasında Orta Çağ boyunca Yahudi-Hristiyan ilişkileri gergin ve çalkantılı olmuştur. Hristiyan teolojisinde Yahudiler, İsa’nın çarmıha gerilmesinden suçlu tutularak düşmanlaştırılmış, başta din temelli artan Yahudi düşmanlığı, onların tefecilik, büyücülük gibi suçlarla özdeşleştirilmesine sebep olmuş ve Yahudiler şiddet, yağmalama ve katliamlara maruz bırakılmışlardır. Bu yüzden özellikle Avrupa’da “kovulma fermanları” ile Yahudiler, sık sık ülke değiştirmek zorunda kalmışlardır.¹⁴⁹

Bu dönemde, Yahudilerle ilgili bahsedilen bin yıllık literatür eksikliği, gerçekte ne olduğunu öğrenmek için önemli bir engel teşkil etse de diplomasi belgelerinin gösterdiği “kovulma fermanları”nın sıkça gerçekleştiği bir ortamda şehitlik eylemlerinin olması kaçınılmazdır. *Sefer Yosippon* gibi anonim tarih kaynaklarından ve bazı diplomasi belgelerinden,¹⁵⁰ Yahudilerin bilhassa İtalya’da Bizans yönetimi altında ciddi baskı ve zulüm politikasına maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. 1066 yılında Trier Başpsikoposu Eberhard’ın (1010-1066) Mainz Yahudilerini, kovulma yahut vaftiz olma arasında tercih yapmaya zorlaması gibi örnekler, Yahudilerin içinde bulundukları koşulları göstermektedir. Kayıtlarda bu zorlamayla yüz yüze kalan Yahudilerin, vaftiz olmayı kabul eden birkaçı hariç, nehirlerde boğularak yahut farklı yollarla öldürüldükleri vakidir. Bu Yahudilerin “Tanrı’nın adını ve birliğini kutsamak için” (*Kidduş ha-Şem*) öldükleri ve bu yüzden şehit oldukları düşünülmüştür.¹⁵¹ Yine bu dönemde (X-XI. yüzyıl)

¹⁴⁸ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, ss. 31-35.

¹⁴⁹ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, ss. 36-37.

¹⁵⁰ X. yüzyılda Müslüman yönetimindeki İspanya’da halifenin danışmanı olan bir Yahudi Hasdai İbn Shaprut’un Bizans’a “tebaası olan Yahudilere dini tolerans tanınması” yönünde ricada bulunduğu görülmektedir. Joshua Starr, *Jews in the Byzantine Empire 641-1204 (Burt Franklin Research and Source Works 386. Judaica Series 8)*, Burt Franklin, 1970, s. 7.

¹⁵¹ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 151.

Talmudik terminolojiye dönülerek, Yahudi şehitlerin yüceltilerek tavsif edilmesi (*Sefer ha-Miqtsot*, 17, 10), şehitlere ve şehit ailelerine nasıl muamele edileceğinin açıklanması, Yahudi toplumunun şehitlik tecrübeleri yaşadığının bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.¹⁵² Ancak Yahudilere yönelik asıl kıyım vakalarının Haçlı Seferleri ile başladığı söylenebilir.

Kurbanlık metaforu, Bizans Yahudileri arasında öyle yaygınlaşmıştır ki, bu inanca göre Tanrı, kurbanları hürmetine İsrail halkını ortadan kaldırmamaya söz vermiştir.¹⁵³ X. yüzyılda anonim bir Yahudi tarafından, Josephus Flavius ve diğer bazı tarihçilerin eserlerinden yararlanarak Yahudi tarihinin yeniden yazıldığı ve Yahudi tarihinin temel kaynaklarından biri olarak addedilen *Sefer Yosippon*'da da Yahudi tarihindeki şehitlerin “tanrının kurbanları”¹⁵⁴ olarak sunulduğu görülmektedir.¹⁵⁵ Bu eserde Makkabilerdeki Anne ve Yedi Oğul hikâyesi kutsallık ve kurbanlık temaları etrafında yeniden şekillendirilmiştir (*Sefer Yosippon*, 1:72-75.).

X. yüzyılda Bizans hükmü altında yaşayan bu Yahudilerin şehitlik bağlamında kurban kavramına yeniden dönüşlerinin, yakın geçmişteki atalarının yaşadığı dini baskı ve zulümlerin hafızalarında hala canlı olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.¹⁵⁶ İbrahim ve İshak anlatısına dayanan kurban olgusu bir yönüyle, *aqedah* olgusunda temellenen ortak bir kimlik duygusu kazandırarak bütünleşmeyi sağlayabilecekken aynı zamanda anlatının yapısı itibariyle başa gelen felaketleri ve içinde bulunulan durumu makulleştirebilir. Böylelikle parçalanmış bir toplumun yeniden bütünleşmesi için ortak bir kurbanlık anlatısı etrafında toplumsal dayanışmanın yeniden tesisi hedeflenebilir.¹⁵⁷

XI. yüzyılın sonuna doğru Fransalı Haçlılar, Rouen'deki Yahudilere yönelik, daha sonra I. Haçlı Seferine dönüşecek olan saldırılara başlamışlardır. Yahudilere saldırmanın dini motivasyonu ve gerekçesi İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden sorumlu olmalarına

¹⁵² Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 152.

¹⁵³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 117.

¹⁵⁴ Örneğin Pompey'in Mâbed'in kuşatılması esnasında saldırıya uğrayarak ölmesi Tanrı'ya kanlı kurban sunulması ile ifade edilir (*Sefer Yosippon*,1:158).

¹⁵⁵ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 117.

¹⁵⁶ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 125.

¹⁵⁷ Klausner, “Martyrdom”, 2005, s. 5740.

dayandırılmaktadır. Yahudiler için ise vaftiz olmayı kabul etmek ölümden kaçmanın, ölümü tercih etmek de vaftiz edilmekten kurtulmanın tek yolu haline gelmişti.¹⁵⁸ Ancak Yahudilerin çok da eski olmayan bir süre önce, 1007-1012 yıllarında aynı yerdeki katliamlarda gerçekleşen şehitlik olayları toplumsal hafızalarında canlılığını korumaktaydı. Bu yüzden onların böyle bir ikilem durumunda verecekleri tepki tahmin edilebilir. Bu anlamda aslında o dönemde her bir Yahudi'nin potansiyel bir şehit olduğu söylenebilir.¹⁵⁹

I. Haçlı Seferi kapsamındaki saldırılardan en çok Aşkenaz Yahudilerinin etkilendiği kaydedilmektedir.¹⁶⁰ Öyle ki bu dönemde Aşkenazik Yahudilerle *Kidduş ha-Şem* kavramı eş anlamlı hale gelmiştir.¹⁶¹ Aşkenazik Yahudilerin Haçlı saldırılarına karşı, şehitliğin aktif ve pasif formunun iç içe geçtiği, kendini savunmak, intihar etmek, kaçmak, aile efradını bıçakla öldürmek gibi birbirinden farklı ve dehşet verici karşılıklarla cevap verdikleri kaydedilmektedir.¹⁶² Ancak Hristiyanlarla Yahudi geriliminin doruk noktasını temsil eden bu dönemde şehitlik motivasyonları, sembolleri ve biçimleri hakkında, bir iç içe geçme söz konusu olduğu için genel bir çerçeve çizebilmek zordur. Papa II. Urban, Haçlı askerlerini Daniel, Makkabiler gibi Eski Ahit'in şehit figürleri ile seferberliğe teşvik ederken,¹⁶³ Yahudiler de saldırılara karşı direnişlerinde aynı kaynakta yer alan antik rol modellerinin izini takip etmişlerdir.

Haçlı Seferlerinin başından itibaren Yahudilerin, dinden dönmek uğruna çocuklarını öldürmeye kadar varacak ısrarcı ve boyun eğmez tutumları, Hristiyanların Avrupa'ya Hristiyanlığı hâkim kılma ideallerinde Yahudileri bir tehdit olarak görme ve dinlerinden döndürmektense tamamen yok etmek şeklinde bir eğilimin oluşmasına

¹⁵⁸ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 162.

¹⁵⁹ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 163.

¹⁶⁰ Bu dönemin toplumsal koşulları hakkında bilgi yer alan birincil kaynaklar şunlardır: *The Chronicle of Rabbi Solomon bar Simson, The Chronicle of Rabbi Eliezer bar Nathan, The Mainz Anonymous*. Bu kaynakların İngilizce versiyonu şurada mevcuttur: Robert Chazan, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1996.

¹⁶¹ Jeremy Cohen, *A Historian in Exile: Solomon Ibn Verga, "Shevet Yehudah" and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017, s. 121.

¹⁶² Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 167.

¹⁶³ *Gesta*, Fasıl I; Engin Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, ss. 49-50.

sebebiyet vermiştir. Buna bağlı olarak XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Haçlıların, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde Yahudilere yönelik saldırılarının ve anti-semitik söylemlerin devam ettiği bilinmektedir.¹⁶⁴

Bu dönemde Yahudiler arasında martirolojik şiir geleneğinin ortaya çıkması, şehitlik eylemlerinin Orta Çağ Yahudilerinin toplumsal hafızasında önemli etkiler bırakacak kadar sık gerçekleştiğinin bir diğer göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca bu şiirler aracılığıyla Yahudi toplumunu kontrol ve birlikte hareket etmeye mobilize etme niyetinin, spontane yahut bilinçli bir şekilde gelişmiş olacağı düşünülebilir. Nitekim bu şiirlerde şehitlik teması, kurbanlık, kutsallık ve kefaretle ilişkili olarak, “toplumsal hayatta kalma” idealinde yer almaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca bu şiirler aracılığıyla Yahudi kimliğinin muhafaza edilmesinin ve canlı tutulmasının da hedeflendiği düşünülebilir. İlgili şiirlerde İsrail'in felaketi, kurbanların olmayışına dayandırılmaktadır. Günlük ibadetlere devam etmek kurban olma yollarından biri olarak işaret edildiği gibi Hristiyanlık dinine dönme baskısına karşın, eziyete maruz kalmak da İsrail için kendini kurban etme imkanı olarak gösterilmektedir.¹⁶⁶ Böylelikle zulmün olmadığı zamanlarda da şehitliğin sembolik formlarının üretilmesi aracılığıyla Yahudi kimliğinin canlı tutulmasının hedeflendiği düşünülebilir.¹⁶⁷

Haçlı zulümleri arttıkça, özellikle eğitilmiş Yahudi gençler arasında dinden dönme, eziyetten kaçışın çekici bir yolu haline gelmiştir. Bu ortamda şiir formunda gelişen Yahudi martirolojisi Hristiyanlıkla mücadele etmenin bir aracı olarak hizmet etmiştir. Bu durum, -daha sonra yer verileceği üzere- ilk çağ Hristiyanlarının, şehitlik mektupları aracılığıyla farklı coğrafyalardaki Hristiyanları kontrol etme uygulamalarını akla getirir. Riddle'ın Hristiyan şehitleri özelinde teorikleştirdiği ve Weinerlar'ın sosyolojik bir analiz tekniği olarak geliştirdiği, şehitliğin toplumsal kontrol mekanizması olarak kullanılabileceğine ilişkin yaklaşıma göre şehitliğin temel motivasyonu, bireyin grubuna

¹⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 245.

¹⁶⁵ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 167.

¹⁶⁶ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 116. Konu ile ilgili Solomon ha Bavli'nin şiirleri için bkz. Avle-Rahem, 252, lines 9, 14; Orakh Zedakkah, 260–261, lines 22–24; 268, lines 65–68, in *The Poems of Solomon ha-Bavli*; *The Poems of Solomon ha-Bavli*, 259, lines 7–8, 46–48; 337, lines 15–16, 45; *The Poems of Solomon ha-Bavli*, 259, lines 7–8, 46–48; 337, lines 15–16, 45; *The Poems of Solomon ha-Bavli*, Orakh Zedakkah, 261, lines 25–28; 308, line 38.

¹⁶⁷ Klausner, “Martyrdom”, 2005, s. 5738.

azami bağılılığın ürettiği diğerkamlıktır. Bu yüzden gruba bağılılığın ve adanmışlığın sağlanması, şehit üretilebilmesi için ön koşuldur. Ancak bunun sürekliliği için de birtakım motivasyon unsurları gereklidir. Bu unsurlar, şehit olunabilecek koşulların ve bu koşullarda takınılacak tutumun içselleştirilmesi, geçmişteki rol model şehitlerle özdeşlik kurulması, şehidin ölümünden sonra grubu tarafından kutsanacağını bilmesi ve bunun oluşturacağı kolektif iştiyaktır. Zira, savaş ortamlarında olduğu gibi, kolektif iştiyakın olduğu yerde imkânsız görülen eylemler dahi gerçekleştirilebilir.¹⁶⁸ Tüm motivasyon unsurlarının sağlanabilmesi için daha etkili bir araç ise, toplu icra edilen ayinlerle terennüm edilecek, şehit hikâyelerinin anlatıldığı ilahiler ve şiirlerdir. Bu tür ayinler ve şiirler, öncelikle şehide grup aidiyeti ve kimliği kazandırmaktadır; ayinlerdeki duygusal atmosfer ise grup üyelerini şehitliğe özendirebilecektir.¹⁶⁹

M.S. XII. yüzyıldan itibaren Avrupa’da yaşayan Yahudiler arasında ortaya çıkan bu şiirler yerel dilde ve dini-terminolojik içerikten ziyade halka hitap edecek profan metaforlarla kompoze edilmiş şiirlerdi. Bu şiirlerde bahsedilen, Yahudilerin kadim geleneğindeki rol model şehitlere metaforlar aracılığıyla gönderme yapılmakta ve onlarla özdeşlik kurulmaktadır.¹⁷⁰ Nitekim bu özdeşlik o kadar ileri götürülür ki bu şehitler, Haçlı zulümleri altında saf ve masum olarak Tanrı’ya sunulan kurbanlar (victims) olarak tasvir edilir. Şiirlerde, şehitlik biçimleri arasında ayırım yapılmadan, Haçlı zulmü altında öldürülenlerin ve intihar edenlerin eylemleri *Kidduş ha-Şem* olarak kabul edilmektedir.

“İşit ey İsrail” diye nida ederken neşe içinde
Dilleri kurbanlıklarına ettikleri dualarla inler
Babalar ve oğullar, damatlar ve gelinler hep birlikte
Düğünlerine gidercesine kıyıma giderler¹⁷¹

¹⁶⁸ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 79-81.

¹⁶⁹ Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, ss. 30-57.

¹⁷⁰ Susan L. Einbinder, *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002, s. 18.

¹⁷¹ “They rejoice to utter “Hear O Israel” as they call out.
Their mouths groan with the benediction for their offering.
Together fathers and sons, bridegrooms and their brides
Hasten to the slaughter as if to their wedding chamber.” Einbinder, *Beautiful Death*, s. 27.

Bununla birlikte, şehitlik olaylarının biblikal unsurlar ve dinî terminolojiyle, halktan ziyade eğitilmiş kesime hitap edecek şekilde kompoze edilmiş, ayinler esnasında da okunan ve *Piyyut* denen ikinci bir martirolojik şiir geleneği gelişmiştir. Şehitliğin ritüelize edilmiş *Piyyut* versiyonu, onu dinleyen inanca bağlarını etkileyen, şehidin seçkin bir rabbi olduğunu ima eden ve Rabbi Akiba'nın şehitliğinin arka planını anlatan *Şema* okumasından daha etkili bir yol haline gelmiştir. Ayinlerde bu şehitlik ağıtlarının okunmaya başlanmasıyla Yahudilerin günlük hayatında şehitlik, teolojik olarak daha öne taşınmıştır ve merkezileşmiştir. Yerel dildeki martirolojik şiirlerin Orta Çağ Yahudi ozanları (bards/troubadours) tarafından halk arasında okunması geleneğiyle birlikte şehitlik efsaneleri halkın tüm kesimine ulaşmıştır. Her Yahudi, aşağılanma ya da eziyet edilme tecrübesini, sinagogda olduğu kadar seküler alanda da anlayıp bu üzücü olayı içselleştirerek şehitliğin teolojik uzantılarına erişebilir hale gelmiştir.¹⁷²

Bu şiirlerdeki temaların, Yahudi şehitlik idealinde bir dönüşme yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu dönüşümün tezahürleri, yukarıda bahsedilen klasik kurban veya Yasa uğruna ölme temalarından, dönemin problemlerine karşılık gelecek şekilde, Hristiyan inanç ve sembollerinin kötülenmesi, Yahudi monoteizminin vurgulanması; zorla dinden dönenlere kurtuluş için bir yol olarak tevbe gösterilirken, hal-i hazırda dinden dönmeye zorlananlara ise *Kidduş ha-Şem*'in bir kurtuluş yolu olarak gösterilmesidir.¹⁷³ Avrupa'nın farklı yerlerinde meydana gelen kıyımlarda ölen Yahudiler de bu şiirler aracılığıyla tarihteki rol modellerle özdeşleştirilmiş, şehitler büyük Yahudi alimleri ile üstün bir mertebede tasvir edilmiştir. Onların şehitliğindeki önemli iki unsur, toplumun günahlarına kefarete ve Tanrı'nın merhametine mazhar olunması olarak görülmektedir.¹⁷⁴ Martirolojik şiir geleneğinin uzun vadeli ve belki de en önemli işlevi şehit hikâyelerini sonraki nesillere taşıyarak kültürel kodların aktarımını sağlamasıdır. Yahudi kolektif hafızasındaki bu süreklilik bilhassa XVI. yüzyıldan itibaren her bir Yahudi'nin potansiyel bir şehit olarak yaşamasını sağlamıştır.

Devam eden Haçlı zulümleri ve bunlara *Kidduş ha-Şem* olgusunun yüceltilmesiyle karşılık verilmesi, Yahudiler arasındaki toplu intihar vakalarının da

¹⁷² Einbinder, *Beautiful Death*, s. 9.

¹⁷³ Einbinder, *Beautiful Death*, ss. 20-36.

¹⁷⁴ Einbinder, *Beautiful Death*, s. 30.

artmasına yol açmıştır.¹⁷⁵ Hal böyle olunca XIV. yüzyıla gelindiğinde artan intihar vakalarından dolayı Yahudi din adamları, bir anlamda intihar teşebbüsünde bulunanlara göz dağı vermek için, müntehirlerin cesetlerinin gün batımına dek açıkta bırakılması, mezarlık dışında bir yere gömülmesi gibi yaptırımlar uygulamışlardır. Yahudi dini hükümlerini içeren Halakhah'ta da intihar edenlerin bedenlerine saygı duyulmayacağı vurgulanmıştır.¹⁷⁶

Orta Çağda, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasıyla başlayan zorlu koşullar altında Yahudilere yönelik yağmalama, şiddet ve katliamla sonuçlanan saldırılar baş göstermiştir. Dönemin âlim ve filozoflarından olan Hasdai Crescas (Hasdai ben Abraham Crescas) (1340-1410) tarafından yazılan bir mektupta bir dizi katliamdan söz edilmektedir. Hasdai, bu katliamlardan bahsederken “Tanrı'nın adını kutsamak için öldüler ve birçoğu da kutsal *ahite* hürmetsizlik etti” ifadesini kullanmıştır. Onun bu katliamlarda ölenleri *Kidduş ha-Şem* kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Barselona'daki –içinde kendi aile efradının da yer aldığı anlaşılan- bir saldırıdan bahsederken, saldırıda ölenlerin şehitliğine dayanak sağlayan biblikal metaforlar kullanmaktadır.¹⁷⁷

Hasdai'nin mektupta, çatışma esnasında ölen, kendini keserek yahut kuleden atarak intihar edenlerin hepsinden şehit olarak (sanctified the Name/ *Kidduş ha-Şem*) bahsettiği görülmektedir. Bir diğer dikkat çekici husus ise, mektupta Aşkenazik dil ve geleneksel-biblikal sembollerin kullanımıdır. İbrahim-İshak olayına yani *aqedah* 'a gönderme yaparcasına Hasdai, oğlunu kendisi kurban etmiş gibi sunmaktadır. Hasdai'ye göre İspanya'daki bu isyanlar esnasında ölen binlerce Yahudi'nin hepsi şehittir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Georges Minois, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, çev. Nermin Acar, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 27; Einbinder, *Beautiful Death*, s. 51; Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, ss. 66-67.

¹⁷⁶ Yusuf Besalel, “İntihar”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, C. I, s. 235; Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, ss. 66-67.

¹⁷⁷ Mektup şurada yer almaktadır: Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, C. II, Philadelphia: Jewish Publications Society, 2001, ss. 104-6.

¹⁷⁸ İspanya'da Yahudilere karşı gerçekleştirilen diğer isyanlar ve Yahudilere yönelik katliamlarla ilgili bkz. Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, ss. 262-67. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus martirolojik ifadelerin nesilden nesile farklı manalarda da kullanılmaya başlanmış

Bu dönemde şehitliğin, genel olarak bir sınırlama yapmaksızın, isyanlarda ölen yahut intihar eden tüm Yahudilere teşmil edildiği düşünülürse bir teselli kaynağı olarak anlam kazandığı söylenebilir. Toplumun önde gelen liderleri ve yazarları arasında gelişmeye başlayan *mektubât* (epistolary) geleneği de bu fikri teyit eder niteliktedir. İsyanlarda ölen yakınları için yas tutanlara taziye amacıyla gönderilen bu mektuplar edebî bir dille, metaforlar ve kutsal metinlerle kompoze edilmiştir. Bu mektuplarda şehit yakınlarına, isyanlarda ölen yakınları için üzülmemeleri, onların dinlerinden dönmeyip şehit olarak öldükleri için, ebedi hayat ve çeşitli mükafatlarla onurlandırılacakları ve bu yüzden kalplerinin mutmain olması salık verilmektedir.¹⁷⁹

Orta Çağda İspanya’da, bilhassa XIV. ve XV. yüzyıllarda şehitlik, Yahudi toplumunun kolektif bilincinde önemli bir yer teşkil etmekteydi. Böyle bir mektup geleneğinin gelişmesi, bu bilincin göstergesi olmasının yanı sıra, şehitliğin toplumsal, dini ve kültürel koşullara bağlı olarak nasıl değiştiğini, geliştiğini ve toplumların yaşadığı felaketlerin üstesinden gelme, dayanılmaz acıları hafifletme, içinde bulunulan zorlu koşulları makulleştirerek cesaret verme gibi fonksiyonlar icra ettiğini de göstermektedir. Bunun yanında geç Orta Çağ İspanya Yahudilerinin, kendi toplumlarının yaşadığı ıstırapları ve zulümleri yansıtan şehitlik anlatıları Yahudi toplumu için öz-bilinç ve öz-tanımlamalarına katkı sağlamıştır.¹⁸⁰

XV. yüzyılın sonunda (1492) İber Yarımadası’nın Müslümanlardan Hristiyanların kontrolüne geçmesiyle birlikte Yahudilere yönelik nefret, dinsel olandan ırksal olana doğru evrilmiştir. Çıkarılan sürgün fermanlarıyla Hristiyan olmayanlar, yani Yahudi ve Müslümanlar din değiştirmek, kovulmak yahut ölüm tercihiyle yüz yüze kalmışlardır. Bir kısmı özellikle Osmanlı gibi Müslümanların yönetimindeki ülkelere kaçmayı tercih ederken, bir kısmı da dinlerinden dönmeyi kabul ederek İspanya’da

olmasıdır. R. Joseph Yaabet’z, Hasdai’nin *Kidduş ha-Şem*’i Tanrı’nın adını kutsamak için kendini feda etmek manasında değil de Yahudiliği yaymak manasında kullandığını öne sürer. Bu kullanım, şehitlik olgusunun epistemik içeriğinin şartların gerektirdiklerine göre nasıl değişip dönüşebileceğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, C. II, ss. 162-63.

¹⁷⁹ Bkz. R. Ben-Shalom, “The Consolatory Letters of a Jewish Communal Scribe in Montalbán, Aragon: Political Implications and Historical Context”, *Dimensões*, C. 33 (2014), s. 141.

¹⁸⁰ Cohen, *A Historian in Exile*, s. 133.

kalmışlardır. Ancak, zorunlu olarak dinlerinden dönmüş olmaları, Hristiyan komşularını ve yönetimini onlar hakkında kuşkuda bırakmıştır. Bu koşullar altında gizlice Müslüman kalan ve kendilerine *Morisko* denen gizli Müslümanlarla kendilerine İspanyolca domuz anlamına gelen *Marrano* denen gizli-Yahudilerin (crypto-Jewish) ortaya çıkması çok da şaşırtıcı değildir.¹⁸¹

Zorla dinlerinden döndürülen Yahudi ve Müslümanların tamamını ifade eden *Konversolar*dan duyulan rahatsızlıktan dolayı 1449'da Toledo'da ilk "kan saflığı yasası" çıkarılmıştır. XV. ve XVI. yüzyıl boyunca bu yasanın devamı niteliğinde çıkarılan yasalarla *Marrano* ve *Moriskolar*ın mülk edinmesi, idari işlerde, engizisyonlarda görev almaları yasaklanmıştır. 1530'daki bir yasayla birlikte *Konversolar*ın Kilise'ye kabulü ve hatta çocuklarının Kilise korosunda yer almaları bile yasaklanmıştır.¹⁸²

M.S. XV. yüzyılda Yahudiler İspanya sürgününden sonra bilhassa Osmanlı Devleti topraklarına yerleşmiş ve buralarda daha toleranslı bir politika altında yönetilmişlerdir. Avrupa'ya yerleşen Yahudiler ise kısa bir süre rahat bir yaşam sürmüş olsalar da anti-semitik tutumdan dolayı yine saldırılara maruz kalmışlardır. XVII. yüzyılda Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudilere yönelik anti-semitik politikalar yeniden baş göstermiştir. 1648-49'da Yahudi toplumunun kolektif hafızasında büyük yara izleri bırakacak olan Chmielnicki katliamı gerçekleşmiştir. Bu anti-semitik uygulamalara karşı başlayan Yahudi ayaklanmaları, yüz binlerce Yahudinin öldürülmesi ile sonuçlanmıştır.¹⁸³

Nathan Hanover, bu süreçte yaşanan katliamları *Yeven Metzulah* (Abyss of Despair) isimli eserinde kronolojik olarak anlatmaktadır. Buna göre inançlarından vazgeçmeye zorlanan Yahudiler, bunu kabul etmedikleri için kadın, erkek, çocuk ayrımı yapılmadan katledilmişlerdir. Hanover, bu katliamlar esnasında ölenlerin tamamının *Kidduş ha-Şem* için öldürüldüklerini ve bu yüzden de şehit olduklarını yazmaktadır. Yahudilerin başına gelen bu felaketleri ise, *tzidduk ha-din* geleneğini takip ederek

¹⁸¹ Bernard Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016, s. 92.

¹⁸² Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm*, s. 93.

¹⁸³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 167.

Yahudilerin işledikleri günahlardan dolayı yani teodise ile açıklamaktadır.¹⁸⁴

Ancak Orta Çağdaki Yahudilerin şehitlik zemininden farklı olarak, Polonya'daki Yahudilere, ölümden başka, din değiştirmek ya da kovulmak gibi bir seçenek tanınmıyordu. Çünkü din değiştirmeleri onlar için önemli değildi, onlar yalnızca Yahudi kimliklerinden dolayı öldürülüyordu. Bu yüzden de kurbanlar, atalarının *Kidduş ha-Şem* için hissettiklerini hissedememişlerdir. Örneğin, suya atlayarak boğulan kadınlar, anti-vaftizm polemiklerini doğurmuyordu. Bu kadınlar kılıçtan geçirilmekten kaçma umuduyla suya atlayarak yüzüyorlardı ancak askerler onları suyun içerisinde de öldürüyordu.¹⁸⁵ Böyle bir kıyım ortamında, fiilî şehitliğin tesellisi işlevini yiteceği için manevî arayışlara kapı aralandığı anlaşılmaktadır.

1.4. Yahudi Mistik Şehitlik Öğretisi: Tefekkür Ölümü

Orta Çağ boyunca Yahudilerin maruz kaldıkları bu saldırıların, artık her Yahudi için mukadder sayıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış XV. yüzyılda, Yahudi mistik geleneği olan Kabala içerisinde eziyet ve acılara dayanmaya hazırlık sağlaması amacıyla *tefekkür şehitliği* (contemplative death) denebilecek, mistik-sembolik bir şehitlik öğretisinin gelişmesine yol açmıştır. Bu gelenek, takip eden yüzyıllarda Avrupa'nın farklı bölgelerine de taşınmış, çok daha metaforik ve sembolik unsurlarla bezenmiş biçimde gelişerek mistik bir ibadet haline gelmiştir.

Tefekkür şehitliğinin kökeni II. Mâbed döneminde, biblikâl ayetlerden oluşan bir duanın sabah ezberinde okunması esnasında secde etme şeklinde gelenekselleşen *Tahannun*¹⁸⁶ ibadetine dayanmaktadır. Bu ibadetin teknik adı “yüzüstü uzanmak” manasındaki bir ibadete gönderme yapan *Nefilat Appayim*'dir. II. Mâbed'in yıkılmasından sonra (M.S. 70) bu ibadet, mâbedden sinagoga geçmiş ve daha bireysel bir hüviyete bürünmüştür. Böylelikle her bireye, herhangi bir şekilsel sınırlama ve biçimlendirme olmadan, Tanrı'ya bireysel bir yolla ibadet etme imkânı vermiştir. Başta bu tür bir yapıya sahip olmasına rağmen daha sonra ana tema; günahların itirafı, kulun kıymetsizliği, ilahî merhamet için arzuhalcilik olmuştur. XIII. yüzyılda Kabalistlerin

¹⁸⁴ Nathan Hanover, *"The Abyss of Despair (Yeven Metzulah)"*, New York: Routledge, 2017, s. 109.

¹⁸⁵ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 274.

¹⁸⁶ Yusuf Besalel, “Tahannun”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, C. 3, s. 691.

mistik kitabı niteliğinde olan *Zohar*'da bu ibadet mistik motiflerle donatılarak icra edilmesi esnasında bireysel bir manevi güç kazanımı haliyle özdeşleştirilmiştir. Diğer deyişle bir kabalist, günahlarının kefaretinin mümkün olması için, şehitlik tecrübesini yaşayarak ruhunun tam bir saflığa ulaşmasını ve böylelikle ilahî merhametin kendisine ulaşmasını amaçlamaktadır. Bu dünyada tam kefaret imkân dahilinde olmadığı için kabalist, -aksi takdirde yalnızca fiziksel ölümle gerçekleşebilecek olan- ruhun tam bir saflığa ulaması anlamında “mistik ölümü” tercih eder.¹⁸⁷

Kabala'nın kurucusu kabul edilen Isaac Luria (1534-1572) XVI. yüzyıl Rönesans mistik hayatının seçkin figürlerindendir. Luria'nın mistik öğretileri, yukarıda bahsettiğimiz, *Zohar*'dan temel alınarak geliştirilen ibadetin yoğun metafor ve sembolizmler aracılığıyla meditasyon formuna dönüştürülmüş versiyonudur. Nitekim Luria'nın mistik öğretisinde, ruh göçünün farklı bir versiyonu da mevcuttur ve bu, tefekkür şehitliğinin çıkış noktasıdır denebilir.¹⁸⁸ Luria'nın öğretisinde *Shema Yisrael*, “tefekkür ölümü” için bir araç olarak tasarlanmıştır. Gerçekten olmuş ya da niyet edilmiş bir şehitlik eyleminin (*Kidduş ha-Şem*) yol açtığı ilahî birlik (Divine union) mükemmel ve yücedir. Bu öğretiye göre *Şema* duası eşliğinde gerçekten icra edilmiş yahut hayal edilmiş şehitlik eylemi, ilahi birleşimin ve kozmik onarmanın dinamik sürecinin muazzam bir itici gücüdür.¹⁸⁹

XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudiler arasında tefekkür şehitliği ritüelinin oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Tefekkür şehitliğinin Doğu Avrupa Yahudileri arasında kolay kabul görmesi ve yayılmasının ardındaki temel sebebin, yakın zamanda Chmielnicki ayaklanması esnasında yaşanan ve Yahudilerin toplumsal hafızasında derin izler bırakan aktüel şehitliklerin olduğu düşünülebilir. Bu süreçte, Polonyalı rabbi ve kabalist olan Jacob Emden (1697-1776), Grodno'lu Alexander Susskind, Lizensk'li Elimelech (1717-1787), Bratslav'lı Nahman (1772-1811) gibi önde gelen Yahudi din adamları, Yahudi inancının ikrarı ve *Kidduş ha-Şem*'in yapısal bir

¹⁸⁷ Lawrance Fine, “Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 94.

¹⁸⁸ Bernard Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm: Çatışma ve Önyargıya Dair*, s. 92; Horman Rosenthal, Peter Wiernik, Andrew Kauffman, “Luria”, *Jewish Encyclopedia*, The Kopelman Foundation, 1906, C. VIII, s. 210.

¹⁸⁹ Fine, “Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition”, s. 98.

unsuru addedilen *Şema* okunması merkezinde, son derece karmaşık sembolizmle farklı tefekkür şehitliği öğretileri geliştirmişlerdir.¹⁹⁰

1.5. Yahudi Şehitlik Olgusunun Ölümü ve Ölümün Kutsallığından Hayatın Kutsallığına

XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa’da yayılmaya başlayan özgürlük ve hoşgörü kapsamında Yahudilere de medeni haklar tanınmıştır.¹⁹¹ XVIII. yüzyıl aydınlanmasının getirileriyle birlikte Avrupa’da yaşayan Yahudiler, yaşadıkları ülkelerde eşit vatandaşlık hakları elde etmişlerdir.¹⁹² Böylelikle Yahudilerin, kendi din adamları etrafında homojen cemaatler oluşturarak rabbilerin otoritesi ve Yahudi yasalarına uygun olarak yaşayabilecekleri görece rahat bir ortama sahip oldukları söylenebilir. Yine de Avrupa’daki bu demokratikleşme çabaları, Orta Çağın başından beri var olan Yahudi sorununu çözmemiş, bu sefer din yerine ırka dayalı Yahudi düşmanlığını ifade eden anti-semitizm ortaya çıkmıştır.

Antisemitizmin ilk tezahürü Fransa’da Dreyfus Olayı (1894) ile baş göstermiş, 1933’te Almanya’da Nazi Partisi’nin iktidara gelmesi ve Yahudilere yönelik soykırım politikası ile doruk noktasına ulaşmıştır. İtalya ve Fransa yönetimlerinin de desteğiyle 1939-1945 yılında, Avrupa’da yaşayan Yahudilerin üçte ikisinin yok edilmesiyle sonuçlanan soykırımlar; siyasi, toplumsal ve teolojik sonuçları bakımından Yahudi tarihinin en büyük ve önemli olayları arasında yer almaktadır. Batı’da Holokost (Holocaust) olarak adlandırılan bu olay, teolojik açıdan Sînâ Ahdi’ne, siyasi açıdan Mâbed’in yıkılmasına tekabül eden hadiseler olarak değerlendirilmiştir.¹⁹³

Holokost’ta yaşananlara dair bilgi, belge ve fotoğraf gibi materyallerin toplandığı, 1953’te kurulan *Yad Vashem*’in İngilizce adı “The Holocaust Martyrs’ and Heroes’

¹⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Fine, “Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition”, ss. 92-107; Mark Verman, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, New Jersey: Jason Aronson, 1996, ss. 95-111; Arthur Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, Alabama: The University of Alabama Press, 1979, ss. 135-221.

¹⁹¹ Örneğin John Locke, “Eğer açıkça doğruyu söylemek lâzımsa, dini yüzünden ne putperest, ne Müslüman ne de Yahudi, devletteki medeni haklarından mahrum bırakılabilir.” demiştir. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Mektup*, Ankara: Liberte Yayınları, 2012, s. 76. Ayrıca değerlendirme için bkz. Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm*, ss. 94-95.

¹⁹² Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, ss. 42-43.

¹⁹³ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, ss. 45-46.

Remembrance Authority”¹⁹⁴ olarak çevrilmiş/tanımlanmıştır. Bu başlıkta soykırımlar esnasında ölenlerin şehitler (martyrs), kalanların yani kurtulanların ise kahramanlar (heroes) olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımlama, Yahudi bilincindeki şehitlik kavramının (martyrdom) teolojik ve sosyo-kültürel açıdan nasıl bir değişim ve dönüşüme uğradığını gösteren açıklayıcı bir örnek olarak görülebilir. Böyle bir değişimin temel sebebi, Holokost sürecinde Yahudilerin ölümden sakınabilmek için din değiştirme veya kaçma gibi başka bir seçeneklerinin bulunmayışındır. Zira böyle bir ortamda gönüllü olarak ölümü tercih etmek dahi imkânsızdır. Nazilerin ölüm kamplarında tutulan Yahudilerin intihar etme haklarının bile olmadığı kaydedilmektedir. Kendini elektrikli tellerin geçtiği çitlere atarak intihar etmek için dahi kamp muhafızlarının onayı gerekmekte; başaramazlarsa bu dahi cezalandırılmaktadır. Bu durum, Hitler’in Yahudi şehitliğinin kendisini de öldürdüğü, bu yüzden, *Kidduş ha-Şem*’in artık bir seçim değil, kutsal bir sona dönüştüğü şeklinde değerlendirilmektedir. Nitekim E. Fackenheim, bu durumu “Hitler Yahudi şehitliğinin kendisini öldürdü.”¹⁹⁵ ifadesiyle değerlendirmektedir.

Yahudiler için bu koşullar altında şehit olabilmek için yapılacak tek şey, Rabbi Akiba geleneğini takip edip ölüm esnasında *Şema* okumak ve hiç değilse tam bir teslimiyet ve huzur içerisinde ölmektir. Ancak burada *Kidduş ha-Şem* bir seçim değil, yalnızca kutsal bir son haline gelmiştir.¹⁹⁶ Yine de bu kamplarda ölenler, Maymonides’in, yalnızca Yahudi olduğu gerekçesiyle öldürülen tüm Yahudilerin şehit addedilmesi gerektiği yönündeki hükmüne dayanılarak, dinî ve ilmî otoritelerin çoğu tarafından şehit olarak kabul edilmiştir.

Öte yandan, daha önceki katliamlarda, başa gelen felaketler *tzidduk ha-Din* ile makulleştirilirken, Holokost’a dair böyle bir yaklaşım bilhassa Ortodoks gruplar arasında kafirlik olarak görülmüştür. Norman Lamm bu konuda şöyle yazmaktadır:

Bana çok çirkin gelen ve katlanılmaz bir duyarsızlık göstergesi olan bu fikir ne tuhaftır... Eşi benzeri görülmemiş katliam, eşsiz eziyetler ve hayatta kalmamız için akledilemez tehlikeleri içeren bu istisnai koşullarda, *mi-penei hata’einu*’ya

¹⁹⁴ https://europa.eu/youth/volunteering/organisation/931037720_fr (26.01.2020)

¹⁹⁵ Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return Into History*, New York: Schocken Books, 1978, s. 247.

¹⁹⁶ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 275.

(biz günahlarımızdan dolayı cezalandırıldık) başvurmak oldukça anlamsız, küstahça ve duyarsızca.¹⁹⁷

Böyle bir ortamda Tanrı'nın adını kutsamak için ölmek, yani ölümü kutsallaştırmak sorgulanmaya başlanmıştır. Burada şehitlik olgusunun dayandığı teolojik metaforlara başvurmak, kitlelere uygulanan ölüm politikasına dinî gerekçe sağlar. Bu da zalimce addedilmektedir:

...imhayı peygamber tavrıyla günahlarımızın cezası olarak yorumlamaya kalkışmaları beni öfkeliyor. Hayır! Bunu kabul etmiyorum. Dehşet verici olan şey, bunun tamamen anlamsız olmasıydı...¹⁹⁸

Antik dönemlerden başlayarak Orta Çağ boyunca şehitlik, yani gönüllü ölüm eylemleri, Yahudiler ile Tanrı ve hatta düşmanları arasında bir çeşit iletişim aracı işlevi görmüştür. Antik çağda aktif, pasif ya da potansiyel şehitlik biçimlerinin her biri dini inançlarından dolayı kendilerine yönelik zulüm politikası izleyen yöneticilere karşı “dinlerinden asla dönmeyeceklerine” dair bir direniş cevabı olmuştur. Orta Çağ boyunca şehitlik, Yahudi toplumu arasında teselli etme, felaketleri meşrulaştırma gibi içsel işlevlerinin dışında, kendilerine yönelik baskıcı politika uygulayan yöneticilere birtakım mesajlar da iletmektedir. Çünkü Nazizm'e kadar, din değiştirmek yahut kovulmayı kabul etmek gibi ölümden başka seçenekler de mevcuttu. Ancak Nazizm, yalnızca Yahudi dinini değil Yahudi kimliğinden dolayı, kitleleri ölüme mahkûm etmekteydi. Yüzyıllarca, Yahudiliğin ve Yahudilerin yaşaması ve böylelikle Tanrı'nın isminin kutsanması (*Kidduş ha-Şem*) için gönüllü olarak ölen, ölümü kutsayan Yahudiler için şehitlik, ölümün mukadder addedildiği bir ortamda, artık bir anlam ve işlev ifade etmemektedir.¹⁹⁹

Böylece, gönüllü ölüm olarak şehitlik, anlamını yitirdiği gibi, *Kidduş ha-Şem* de tam bir paradigma kırılmasıyla ters-yüz olmuştur: *Kidduş ha-Şem* için gönüllü olarak ölmek, artık *hillul ha-Şem* sayılmaktadır. Yahudiliğin ve Yahudilerin yaşaması, Tanrı'nın

¹⁹⁷ Norman Lamm, “Excerpt from ‘The Face of God: Thoughts on the Holocaust’,” <http://groups.msn.com/JudaismFAQs/sgodamassmurdered.msnw> on 12/6/03. Vurgu, bu çalışmanın yazarına aittir.

¹⁹⁸ Giorgio Agamben, *Tanıklık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, 2. b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2017, s. 29. Aktardığı yer: Levi, Primo, *Conversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997, s. 219.

¹⁹⁹ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, ss. 275-76.

adının kutsanması için, bu koşullarda “ölüme direnerek hayatta kalmayı başarmak” esas olmalıdır.²⁰⁰ Böyle bir dönüşüm altında Holokost kamplarında hayatın kutsallaştırılması anlamındaki *Kidduş ha-hayim* teriminin ortaya çıkması tesadüf değildir.²⁰¹

Gettolarda ve ölüm kamplarında böyle bir eğilimin gelişmesi Yahudi ilim adamları tarafından da dini dayanaklarla temellendirilmiş ve Yahudiler “ölümü değil yaşamı kutsamaya” çağrılmıştır:

(...) Geçmiş zamanlarda’ dedi, ‘düşman, Yahudinin ruhunu istediğinde, Yahudiler, “Tanrı’nın Adını kutsamak için” bedenlerini feda ederlerdi’; fakat şimdi, zalim, Yahudilerin bedenlerini istiyor; bundan dolayı kişinin görevi onu korumak, yaşamına sahip çıkmaktır. ...²⁰²

Netice itibariyle, Nazi kamplarında zoraki ölüm de hayatta kalmak da kutsal hale gelmiştir. Toplama kamplarından sağ olarak çıkan bir Yahudi’nin yaşama ve ölüme dair algıyı “Yaşamak, ölmek gibi, ilahi bir ibadet haline geldi.” sözleriyle ifade ettiği kaydedilmektedir. Benzer şekilde Nazi kamplarında artık ölmenin değil, yaşamının cesaret göstergesi olduğuna dair aforizmalar üretilmekteydi.²⁰³ Ki bu durum, kamplarda bulunan çocuklar arasında bile yayılmıştır.²⁰⁴ Fackenheim, bu yaşama içgüdüsüne dair makul bir açıklama sunmaktadır: “Bir banliyöde ölümü azaltmak için her türlü çaba gösterildiğinde, yaşamın kutsallaştırılmasına gerek yoktur, o zaten kutsaldır.”²⁰⁵ Buna göre soykırım döneminde uluhiyet ve insanlık onurunun, ölümle değil yaşamla kutsanması gerektiğine inanılmaktaydı.

Thomas Kühne, Nazi Almanya’sında Yahudilere uygulanan bu soykırıma işaret

²⁰⁰ Fackenheim, *The Jewish Return Into History*, s. 246.

²⁰¹ Lander, https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html#_ftn71 (11.10.2020)

²⁰² Michael L. Morgan, *Dilemmas in Modern Jewish Thought: The Dialectics of Revelation and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1992, ss. 86-87.

²⁰³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s.275- 277.

²⁰⁴ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 277. Aktardığı yer: Schwartz, “The Bravery of Masada and the Martyrs of the Holocaust,” *Ets Avot: Qiddush ha-Shem in the Holocaust in Thought, Halakhah, and Agadah* (ed.) D. Schwartz, and I. Hakelman, 201 –217, Jerusalem, 1993, s. 214.

²⁰⁵ Fackenheim, *The Jewish Return Into History*, s. 249.

ederek, soykırım olgusunun anlaşılmasında köklü bir değişime yol açabilecek bir boyuta dikkat çekmektedir. Buna göre, soykırım ifadesi genel olarak, insanların kitleler halinde öldürülmesi ve öldürülenlere ait olan sosyo-ekonomik ve kültürel değerlerin de imha edilmesi şeklindeki bir eylemi çağrıştırmaktadır. Ancak soykırımın yıkıcı olmasının yanı sıra bir de “kurucu” yönü vardır: ezilen grubun değerlerinin, izlerinin yok edilmesiyle ezen grubun değerleri dayatılır. Kühne buradan yola çıkarak konuyu “ulusal-kültürel kimlik inşası” bağlamında ele alır ve “Alman olmanın Holokost sayesinde mümkün olduğu” şeklinde bir tez ortaya koyar. Buna göre Holokost’u desteklemek suretiyle Alman kolektif bilincinde bir “ulusal aidiyet duygusu” oluşmuştur.²⁰⁶

Kühne’nin bu tezi Alman olmayı negatifleştirse de, daha genel bir sorunsalı akla getirir: bireysel ya da kitleler halinde katletmenin kurucu boyutu. René Girard’ın günah keçisi, mimetik arzu ve kurucu cinayet çözümlemelerini de hatırlatan böyle bir değerlendirme, Nazi Almanyası’na özgü bir yorumlamayı mı temsil eder? Yoksa Batı bilincindeki şehitlik, kurbanlık ve kutsallık mekanizmalarının işleyişinin bir dışavurumu mudur? Hristiyan geleneğinde ilk dört yüzyılda gerçekleştiği kaydedilen şehitlik vakalarının ötekine yönelik şiddeti meşrulaştıran bir mit olduğunu öne süren yaklaşımların²⁰⁷ da mevcudiyeti, bizi Hristiyan kültüründe şehitlik idealinin nasıl anlamlandırıldığını incelemeye yönlendirecektir.

2. HIRİSTİYAN GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK OLGUSU

Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusu İsa Mesih’in çarmıha gerilme olayında temellendirilmektedir. Yahudi ve Pagan halkın Roma yönetiminden İsa’nın hakikat iddiası ve inanç ikrarı sebebiyle sorgulanmasını talep etmesi ve nihayetinde de infazına hükmedilmesi, takipçilerini de aynı sonla yüz yüze getirmiştir. Hristiyan kaynaklarına göre ilk Hristiyan şehitlik vakaları, Roma yönetimi tarafından uygulanan aşağılanma, dışlanma, kovulma, tutuklanma, hapsedilme ve işkenceye maruz kalma zemininde gerçekleşmiştir. Pasif bir görünüm arz eden ama aslında düşmanla derinden bir çarpışmayı içeren²⁰⁸ Hristiyan şehitlik olgusunun, Roma İmparatorluğunun

²⁰⁶ Thomas Kühne, *Aidiyet ve Soykırım - Hitler Toplumu 1918-1945*, çev. Arlet İncidüzen, Ankara:Heretik Yayınları, 2017, s. 9.

²⁰⁷ Moss, *The Myth of Persecution, How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, s.256-258.

²⁰⁸ Klausner, “Martyrdom”, s. 5738.

Hristiyanlığı resmî din olarak tanınmasında etkili bir role sahip olduğu kabul edilmektedir.²⁰⁹ Bu yüzden Hristiyan geleneğinin varlığını şehitlerin direnişine, sebatkârlığına ve şehitlik anlatılarının gücüne dayandırması, günümüze kadar sürecektir bir tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir.

İlk dört yüzyıl boyunca Hristiyan Kilise Babaları başka bölgelerdeki Hristiyanlara cesaret vermek, sebatkarlığı desteklemek ve şehitliği telkin etmek amacıyla şahit oldukları şehitlik vakalarını mektuplar aracılığıyla aktarmaya çalışmışlardır.²¹⁰ IV. yüzyılın sonundan itibaren Kiliseler tarafından *Acta Martyrium* denen bu şehit mektuplarına dayanarak şehitlerin tecrübelerini ve ölüm şekillerini kaydeden *kronolojiler* (*martyrologies*) oluşturulmaya başlanmıştır. Şehitlerin tecrübeleri halk hikâyesi veya efsanelere konu olarak dilden dile anlatılmış, bu anlatılar ilahilere dönüşerek Kilise ayinlerinde şehitler yad edilmiştir. Böylelikle şehitlerin uğruna öldükleri değerlerin nesiller boyu aktarılması hedeflenmiştir. Orta Çağ ile birlikte şehit kronolojilerine şehitlerle ilgili şiirler, ilahiler, methiyeler ve hatta onların şehitliklerini resmeden tasvirler de eklenmiş, böylece Hristiyan kolektif belleği için önemli bir kaynak olan *martyrology* geleneği oluşmuştur. Bu geleneğin, özellikle ilk dört yüzyıldaki zulüm ve şehitlik tarihinin “Hristiyan kurucu miti” olarak teşekkülüne yol açtığı söylenebilir. Buradan hareketle, şehitlik geleneği ile Hristiyan kimliği arasında ontolojik bir bağın var olageldiği görülmektedir.²¹¹

Orta Çağ boyunca erken Kilise dönemi şehitlik anlatıları bu kurucu mit işlevini sürdürmüştür. Şehitlik, dinî, politik ve kültürel ayrışmalarda bir haklılık nişanesi, gündelik yaşamda dindarlığın ve erdemliliğin kanıtı olarak görülmüştür. Çatışma ortamı olmadığı dönemlerde ise mistik yaşam için sembolik bir ritüel olarak Hristiyan kolektif belleğinde ve kamusal görünümünde varlığını devam ettirmiştir. Modernleşme ile birlikte, kutsalın dönüşümüne bağlı olarak şehitlik olgusu da söylemlerin, kurumların ve kavramların dünyevileşmesine entegre olmuş, Carl Schmitt’in politik teoloji yaklaşımı

²⁰⁹ Eusebius, *Ecclesiastical History*, V. I-IV.

²¹⁰ Bu mektuplar günümüze başta Eusebius olmak üzere Kilise tarihçilerinin eserlerinde ulaşmıştır. *Acta Martyrium* ile ilgili kaynaklar için bkz. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 602-4.

²¹¹ Matthew Recla, “Martyrdom and the Creation of Christian Identity”, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, John Wiley & Sons, 2020, s. 210, doi:10.1002/9781119100072.ch12.

ile örtüşecek şekilde kökeni teolojik sisteme dayanan modern siyaset sisteminin dünyevileşmiş bir unsuru olarak yerini muhafaza etmiştir.²¹² Yine de şehitlik ve zulüm tarihinin Hristiyanlar için bir kurucu mit haline gelmesi ve Hristiyan kimliğinin ontolojik bir parçası olduğu fikri, teoloji, felsefe ve sosyal bilim mecralarında, başta şiddetin meşrulaştırılması olmak üzere pek çok yönüyle araştırma, tartışma ve eleştiri konusu olmaya devam etmektedir.²¹³

Çalışmanın bu bölümünde, Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusunun nasıl bir yere sahip olduğu; Hristiyanlığın ortaya çıktığı coğrafyadaki diğer kültürel geleneklerle Hristiyan şehitlik olgusunun ne derece etkileşim içinde olduğu; politik, sosyo-kültürel ve tarihsel koşullara göre hangi anlam, işlev ve roller yüklendiği hususları analiz edilmeye, anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle Hristiyanlığın ilk dört yüzyılını kapsayan erken Kilise döneminde şehitlik olgusu ele alınmış, bu ilk şehitlik anlatılarının oluşturduğu geleneğin bir Hristiyan kurucu miti haline gelme süreci değerlendirilmiştir. Sonrasındaysa, Orta Çağ boyunca şehitliğin Hristiyan geleneğinde, Hristiyanların toplumsal ve bireysel yaşamında sosyal, kültürel, dinî ve politik olanla ilişkisi bağlamında nasıl yer aldığı incelenmiştir. Bu bölümün temel argümanı şudur: Hristiyan geleneğinde şehitlik, İsa'nın çarmıha gerilmesiyle birlikte açığa çıkan, söylemi ve iddiası dinî olan ancak farklı zaman, mekân ve koşullarda toplumsal, kültürel ve politik bağlamda çeşitli formlarda yeniden üretilerek varlığını, canlılığını ve etkinliğini muhafaza eden dinamik bir olgudur. Bu argüman, şu sorularla sorunsallaştırılacaktır: Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusu ilk defa hangi dönemde ortaya çıkmıştır? Hristiyan şehitlik olgusunun yapısal unsurları nelerdir, Yahudilik ve Grek-Roma başta olmak üzere diğer dinî-kültürel geleneklerle etkileşimi söz konusu mudur? Hristiyan şehitlik geleneğinin bugüne aktarılması ve Hristiyan bireyler arasında içselleştirilmesi nasıl sağlanmıştır? Sosyo-kültürel ve politik koşullara bağlı olarak yeni şehitlik tipleri üretilmiş midir? Şehitlik olgusu, Hristiyan geleneğinde hangi anlamları yüklenmiş, Hristiyanlığın kuruluşunda, Haçlı seferlerinde, ayrımlaşma süreçlerinde ne tür rol ve işlevler icra etmiştir?

²¹² Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 41.

²¹³ Kirwan, "Girard, Din, Şiddet ve Modernlik", ss. 482-86.

2.1. İsa Mesih'in Çarmıha Gerilişi ve *İmita Christi* Olarak Zulüm Karşısında Hristiyan Şehitlik Olgusunun İnşası

Hristiyanlığın ortaya çıktığı coğrafya, siyasî olarak Roma İmparatorluğu yönetimindedir. Bu dönemde Roma İmparatorluğu sınırlarını genişletmiş, pek çok dinî ve kültürel geleneği içinde barındırır hale gelmiştir. Bölgede Yahudilerle birlikte Grek, Roma, Pagan Doğu Kültürleri ve Helenistik kültürleri bir arada yaşamaktadır. Grek kültürü felsefî alanda tesir sahibidir. Yeni Platonculuk akımı ile Aristocu, Stoacı ve Epikürcü septik düşünceler bu dönemin dünya görüşünü belirlemede oldukça etkilidir. Dinî alanda her ne kadar imparatorluk yöneticileri imparatoru tanrılaştıran evrensel bir dinî yapı kurmaya çalışmış olsalar da bu konuda başarılı olunamamış ve genel olarak tüm dinî ve kültürel topluluklara karşı bir hoşgörü politikası izlenmiştir.²¹⁴

Politik alanda ise Roma İmparatorluğu, sınırlarının genişlemesinden kaynaklanan siyasî gerilimlerin üstesinden gelmek için yerelleştirme politikası izlemiştir. Yerel yöneticiler birtakım hukukî ve nizamî yetkilere de sahiptir. Ancak bir yandan birlik ve bütünlüğün korunması için merkeziyetçiliğin muhafaza edilmesi, öte yandan yerelleştirme ihtiyacı, geleneksel elitizm ile meritokrasinin yeni formları, gözü kara askerî kuvvetler ile hoş görülü siyasî otoritenin birliği gibi başka gerilim ve tezatlıkları beraberinde getirmiştir.²¹⁵ Tüm bu sistemsal gerilim, paradoks ve çok kültürlülüğe rağmen Roma imparatorluğu nasıl olup da uzun yıllar birlik ve bütünlüğünü koruyabilmiştir?

Roma İmparatorluğunun birlik ve bütünlüğünü sağlayan şey kültürel olanda saklıdır. Kültürel yaşamın merkezinde de din vardır. Ancak Roma dini bugünkü manada tek tanrılı yahut çok tanrılı dinlerden önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Roma İmparatorluğunda din, çok kültürlü ve parçalı toplumda birlik ve dayanışma bağlarını oluşturan bir güçtür.²¹⁶ İmparatorluğun sınırlarının genişlemesiyle, hakimiyet altına alınan kültürlerin dinleri de kabul edilmekte ve benimsenmektedir. Böylelikle bir yandan dinî ve kültürel çeşitlilik zenginleşirken, öte yandan yeni bir çekişme daha beraberinde

²¹⁴ Kürşat Demirci, "Hristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 17, ss. 328-340, s. 330.

²¹⁵ Brian Campbell, *The Romans and Their World: A Short Introduction*, New Haven: Yale University Press, 2011, s. 129.

²¹⁶ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 103.

gelmiştir: yeni tanrılara inanç, ibadet biçimlerine heves ve var olan dinî geleneği muhafaza isteği. Bir yandan yeni mâbedler imparatorluk boyunca filizlenirken öte yandan klasik panteon şiirlerin, kurbanların ve festivallerin öznesi olmaya devam etmektedir.²¹⁷ Öyle ise böyle bir ortamda Hıristiyanlık niçin diğer dinî gruplar gibi benimsenmemiş, tehlikeli addedilmiş ve bastırılma yönünde bir politika izlenmiştir?

Bu sorunun cevabı Roma İmparatorluğunun yerleşik geleneğindeki din, devlet ve kutsal anlayışında açığa çıkmaktadır. Greko-Romen kültürde din, bireyin kutsalla ilgili içsel tecrübelerinin konusu değil, toplumun üzerine bina edilmiş olan davranış örüntüleri, ritüeller, moral değerler ve yasalara saygı göstermek gibi toplumsal hususları içerir.²¹⁸ Bireyin kendi inancı ise, devletin siyasî dini ile çatışmadığı müddetçe tehlikeli görülmez ve varlığını sürdürebilir.²¹⁹ Roma İmparatorluğunda din, idealler ile pratikler arasındaki bağı güçlendirmekte, devlet aracılığıyla insan ilişkilerini düzenlemekte, ahlak ve adaletin kontrol altında kalmasını sağlamaktadır. Bu yüzden tanrılara, yani dinî geleneğe yönelik bir hürmetsizlik devlet yapısını, diğer toplumsal kurumları ve düzeni de tehlikeyle karşı karşıya getirmek anlamına gelmektedir. İmparatorlukta böyle bir kamusal dinin ritüelleri toplumsal gerilimlerin yatıştırılmasında da etkilidir. Çünkü bu ritüeller aracılığıyla toplumsal birlik ve bütünlüğün bireylerin çatışan arzularına önceliği yeniden ortaya konmaktadır.²²⁰

Pagan Roma din ve devlet yapısında, tanrılar devlet yasalarından ayrı tutulmadığından politik savaş aynı zamanda dinî savaş anlamına gelmektedir. Tanrılar kendi bütünsellikleri içerisinde Roma'nın koruyucusudur. *Religio*, sosyal mukaveleyle ilgili olan bir kavramdır. Doğru kulluk ve hürmet etmek, Romalıların tanrılar tarafından korunmasını garanti altına alırken, Tanrılara hürmetsizlik de başarısızlıklar getiren bir olgudur.²²¹ Tanrılarının sınırları ulusların politik sınırları ile belirlenmiş gibidir. Bir halkın tanrısı, başka bir halk üzerinde etki sahibi değildir.²²² Roma dini, bu yüzden bireysel bir

²¹⁷ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 104.

²¹⁸ Eric J. Sharpe, *Understanding Religion*, New York: St. Martin's Press, 1983, s. 42.

²¹⁹ Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, s. 15.

²²⁰ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 107.

²²¹ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 105.

²²² Jean J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 181.

adanmışlık konusu olmaktan ziyade ulusal bir kült meselesidir. Roma vatandaşları için ulusal dine bağlılık, senato tarafından onaylanmadıkça diğerlerinin ritüellerine katılmayı dışarıda bırakan bir yapıdadır. Roma dini, ulusal bir nitelik arz ettiği için, nasıl ki bir kişi aynı anda iki ülkenin vatandaşı olamıyorsa, aynı anda iki dinin müntesibi de olamazdı. Yani bir Roma vatandaşı için dışarıdan bir dine (*religio externa*) katılmak, ritüellerine dahil olmak mümkün değildi.²²³ Bu anlamda Roma dini, yurttaşlığa bağlı bir dini anlayıştır.²²⁴

Hristiyanlık işte böyle bir *din krallığı* koşulları altında ortaya çıkmıştır. İsa'nın ve takipçileri olarak Hristiyanların bu dünyaya dair politik bir iddialarının olmadığı, öbür dünya krallığı idealinin ise paganlarda anlamsal karşılığı olmadığı söylenebilir. Roma İmparatorluğu açısından dinî olan aynı zamanda politik olana karşılık geldiğinden, Hristiyanların paganizmi yok sayan “tektanrıci din anlayışı”, “evrensel din” ve “öte dünya krallığı” iddiaları Roma Devletinin birlik ve bütünlüğü açısından bir tehdit olarak algılanmıştır. Rousseau, Paganların gözünde Hristiyanları şu şekilde tasvir eder:

Ancak bu yeni öbür dünya krallığı düşüncesini paganlar hiçbir zaman anlayamadıklarından Hristiyanları her zaman gerçek asiler olarak kabul ettiler; paganlara göre Hristiyanlar iki yüzlü bir itaat durumu içindeydiler ve bağımsız ve kendi kendilerinin efendisi olmak için fırsat kolluyorlardı; zayıf olduklarından saygı gösteriyormuş gibi yaptıkları otoriteyi bir yolunu bulup ele geçirecekleri anı bekliyorlardı. İşkence görmelerinin nedeni bu olmuştur.²²⁵

Bu dönemde Hristiyanlar her ne kadar kendi krallıklarının *bu dünyaya dair olmadığını* vurgulasalar da imparatorluğu *Antichrist*'in ve putperestliğin cisimleşmiş hali olarak görmüşlerdir. Politik, toplumsal ve dinî yapının sıkı sıkıya bağlı olduğu bir devlet sisteminde doğrudan politik iddiası olmasa da dinî iddialar duruma göre tehlikeli olarak değerlendirilebilir. Aslında Roma İmparatorluğunun zaman zaman sertleşen tutumu yalnızca Hristiyanlığa özgü değildir. Örneğin M.Ö. 63 yılında Roma İmparatorluğu yönetimindeki Bakalanlar tehlikeli görüldüğü için devlet eliyle 7000 civarında Bakalan öldürülmüş yahut hapsedilmiştir.²²⁶ Bir önceki bölümde ele alındığı gibi Roma

²²³ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 106.

²²⁴ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Din*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Alfa, 2016, s. 43.

²²⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, s. 182.

²²⁶ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 111.

imparatorları zaman zaman Yahudilere yönelik de baskı ve kıyım politikaları izlemişlerdir. Hristiyanlar açıkça politik bir meydan okumada bulunmasalar bile,²²⁷ Roma devleti din, devlet, millet, gelenek, kültür ve dili kapsayan bir bütün olduğu için, Roma dininin hakikatten uzak olduğunu, yegâne ve evrensel hakikatin Hristiyanlık olduğunu iddia eden bir söylem, imparatorluğun bizzat kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak görülmüştür.²²⁸

Hristiyanların, Roma yöneticileri karşısında dinî bir geleneğin temsilcileri olarak onlara meydan okumaları, itiraf, şahitlik ve şehitlik eylemleri aslında daha kapsamlı bir gerilimi ortaya çıkarmıştır: dini, devletin karşısında konumlandırmak. Batı dünyasının on beş yüzyıl boyunca sürecektel temel sosyo-politik meselesi olan devlet ve Kilise'nin iktidar üstünlüğü problemi, devlete karşı dinin otoritesini konumlandırmayı hedefleyen bu ilk *şehitsel hesaplaşmalarla (martyrological confrontation)* başlamıştır.²²⁹

İsa'nın ölümünden önce söylediği “Ardımdan gelmek isteyen, kendini inkâr etsin, her gün çarmihini yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek; canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır.”²³⁰ sözleri takipçileri tarafından literal olarak algılanmış, İsa'nın günlük yaşamı, tecrübeleri ve nihayet sorgulanmayı, itirafı ve acı çekerek ölüme boyun eğmeyi içeren *Imita Christi* paradigmasının oluşumuna kaynaklık etmiştir.²³¹ Daha sonraki dönemlerde dini otoriteler tarafından, zaman zaman kendini ölüme sevk edecek eylemde bulunmak yasaklanmıştır. Ancak Yeni Ahit'te gönüllü ölümü kınayan herhangi bir ifadenin olmaması, İsa'nın çarmıha gerilişinin mükemmel bir şehitlik örneği/prototipi olarak sunulması,²³² İsa'nın hemen ardından takipçilerinin bu tecrübeyi deneyimlemesi ve “Yaşamak İsa'dır, ölmek kazanç” (Filipililer, 1:21) gibi söylemlerle şehitliği övmesi, bu paradigmanın güçlenmesini sağlamıştır. Nitekim sonrasında, Kilise Babaları inancı uğruna işkence ve eziyet altında ölen ilk şehitleri *İkinci*

²²⁷ Aslına bakılırsa Hristiyanlığın dinî olduğu kadar politik bir iddiayı da taşıdığı söylenebilir. İsa'ya yönelik “Mesih” tanımlaması aynı zamanda onun, Yahudilerin dinî, ahlaki ve siyasî bağlamda bir değişimi gerçekleştirecek, yeniliği getirecek kurtarıcı beklentilerini karşılamaktadır. Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, 8. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2019, s. 26.

²²⁸ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 111.

²²⁹ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 16-17.

²³⁰ Matta, 10/39; 16/25; Markos, 8/35; 10/45; Luka, 9/24; Yuhanna, 20/4-6.

²³¹ Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, ss. 115-19.

²³² Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, s. 126.

İsa diye nitelendirmiştir.²³³ Hristiyanlığın yayılma sürecinde özellikle ilk dört yüzyıla atfedilen şehitlik olaylarından dolayı bu dönemden daha sonra *şehitler çağı* olarak bahsedilmiştir.

İsa'nın çarmıha gerilişi sosyal bilim teorilerinde genellikle kurban kurumu ile ilişkilendirilerek yorumlanmaktadır. Fenomenlerin şiddet ve kutsal özdeşliği ön kabulünde anlamlandırılabilirliğini savunan Girard, şehitlik fenomenini de bu bağlamda ele alır. Girard, İsa'nın çarmıha gerilişini ve bunun akabinde oluşan şehitlik geleneğini *mimetik düzenek* ve *günah keçisi dizgesinin* bir *uygunlaması* olarak ele almaktadır. *Mimetik düzenek* ve *günah keçisi dizgesi* kısaca, toplumda mimetik arzuyla başlayan, mimetik rekabetle devam eden, toplumsal buhranla şiddetini arttıran, günah keçisinin tespiti -ki bu genelde en masum ve suçsuz olandır- ve kurbanın topluca katli ile sona ererek toplumsal düzenin yeniden tesis edilmesi sürecini ifade etmektedir.²³⁴ Girard burada mimetizmin bilinçli bir şekilde gerçekleşmediğini hatta bu yüzden *imita* değil de *mimesis* sözcüğünü tercih ettiğini vurgulamaktadır.²³⁵ Girard'ın yaklaşımına göre şehitlik olgusu da kurbanla ilişkili olarak her şeyden önce toplumda bir günah keçisi seçilmesiyle başlar. Mimetik olarak, yani toplumların birbirini taklit etme arzu ve eğilimi ile tüm geleneklerde günah keçisi dizgesine dayalı bir kurban kültürü oluşmuştur. Şehitlik böyle bir kurban geleneğinde *insan kurbana* karşılık gelir. Bu, daha eski zamanlarda ve dinî gelenekler içinde, dinî değerler bağlamında gerçekleşirken, modern zamanlarda daha dünyevî addedilen değerler bağlamında gerçekleşmiştir. Ancak Girard'a göre, dava her ne kadar dünyevî gibi görünse de köken hep aynı yere yani din ve şiddete dayanmaktadır:

İsa'nın ilk savunmalarının onun yazgısını hepsinin paylaşmaya ve bu uğurda birer şehit, yani İsa'nın ölümünün tanıkları olmaya hazır olmalarına şaşmamak gerekir. Onlar birer günah keçisi olarak gerçek uğruna ölüyorlar. (...) Sonuçta her günah keçisi olgusuna bulaşma İsa'ya yapılan cinayet ile aynı kusurdur.²³⁶

Girard'a göre Hristiyan geleneği, İsa'nın kurban edilmesi temeline dayanan, aslında şiddete karşı hep savaşıyor görünen ama bunu yaparken durmadan yeni günah

²³³ Gürkan, "Şehid", 432.

²³⁴ Geniş açıklama için bkz. Girard, *Kültürün Kökenleri*, ss. 48-58.

²³⁵ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 51.

²³⁶ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 78.

keçileri yaratmaktan başka çare bulamayan, “bütün topluluktansa bir kişinin ölmesi daha iyidir” diyen bir kurban mantığına dayanır.²³⁷ Ona göre İsa’nın çarmıha gerilişiyle birlikte, arkaik dinlerden bu yana yasallık ve süreklilik kazanmış olan, şiddet içine düşen bir topluma barış getirmek amacıyla, günahsız bir varlığın kurban edilmesi²³⁸ anlamındaki günah keçisi düzeneğinin maskesi de böylece düşmüş olmaktadır.

Girard’ın şehitliği kurban mantığı temelinde ele alması şehitlik olgusuna yeni bir açılım getirmekteyken, şehitliği böyle bir *günah keçisi dizgesi* ve *mimetik arzu düzeneğine* sıkıştırması da indirgemeci bir yaklaşım olarak görülmüştür. Eagleton, Girard’ın başta kurbanlık olmak üzere fenomenleri, *mimetik arzu* ve *günah keçisi dizgesi* bağlamında ele almasını, maddî çıkarlar, siyasî ve toplumsal çatışmalar gibi hususları göz ardı ettiği gerekçesiyle indirgemeci olmakla eleştirir.²³⁹ Eagleton’a göre çarmıha gerilme kurbanlığın iki yönü olan bedensel kurban etme ile manevî kendinden feragat etmenin birleşerek mühürlenmesidir. Yeni Ahit’te anlatılan bu hikâye²⁴⁰ diğergam bir fedakarlık eylemi olarak kurban etmenin devlet elinde nasıl kanlı bir infaz aygıtına dönüştüğünü anlatır.²⁴¹ Dolayısıyla çarmıhtaki şiddet, ilahi bir şiddet olmayıp, aksine *Kutsal* aracılığıyla, tapınılan tanrıların iradesiymiş gibi gösterilen insanî şiddettir.²⁴² Eagleton’a göre İsa’nın çarmıha gerilmesindeki asıl devrimci unsur ise, barbarca bir uygulama olan kurban kurumunun maskesinin düşmesi değil, yönetici güçlerin barbarlığının açığa çıkmış olmasıdır. Buna göre İsa’nın çarmıha gerilişi, tuhaf bir diyalektik dönüşle, insanların katledilmesi ile başladığı varsayılan, sonrasında sembolik kurbanlarla devam eden, ardından etik alana geçen ve nihayetinde yeniden insan bedenine geri dönen kurban kurumunun artık tanrıları değil, siyasî güçleri/otoriteleri yatıştırmak için işlenmek üzere en yüce ve etik eylem olan şehitlik kılığında yeniden ortaya çıkışını temsil etmektedir.

Eagleton’ın bu değerlendirmesi dinî bir eylem olarak ortaya çıkan şehitliğin, politik yönünü de açığa çıkarmaktadır. Klausner’e göre, toplulukların politik güç

²³⁷ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 17.

²³⁸ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 66.

²³⁹ Terry Eagleton, *Radikal Kurban*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 76.

²⁴⁰ Luka:23; Matta:27; Markos:15; Yuhanna:19.

²⁴¹ Eagleton, *Radikal Kurban*, s. 43.

²⁴² Robert G. Hamerton-Kelly, “Sacred Violence and the Curse of the Law (Galatians 3:13): The Death of Christ as a Sacrificial Travesty”, *New Testament Studies*, C. 36 (1991), s. 113.

durumları, ürettikleri şehitlik biçimlerini ve bu eylemi gerçekleştirecek şehitlerin karakterlerini belirler. Buna göre “inkişaf halinde olan (crescive)” “kendi kaderini tayin etmiş” (self-determining) ve “çürümeye yüz tutmuş” (decaying) toplumların hepsi özel bir şehitlik tipi üretir. Roma İmparatorluğu’ndaki Hıristiyan toplulukları da politik olarak inkişaf halinde olan bir azınlık olarak görmek mümkündür.²⁴³ Bu azınlığın şehitleri, düşman gücünün baskısına karşı, şiddet uygulanmasına kişisel katılımdan uzak, salt-pasif rıza ile acı ve eziyet çekerek nihaî kertede şehitliğe ulaşma biçiminde pasifist-iç dünyacı asketik bir tutuma sahiptirler.²⁴⁴ Kendileri ise düşmana yalnızca psikolojik ve ahlaki baskı uygulamaktadırlar.

Klausner’e göre şehitlik tipinin belirleyiciliğindeki ikinci unsur -yine toplum tipine göre değişen- dünyevî eyleme yönelimdir. Dünyevi eyleme yönelim Weber’in kavramsallaştırmasında olduğu gibi iç dünyacı (innerworldly) yahut öte dünyacı (otherworldly) olabilir.²⁴⁵ Buna göre şehitlik eyleminin aktif politik karakteriyle, *iç dünyacı* anlamlandırılması, inkişaf halinde olan ve çürümeye yüz tutmuş toplumlar için daha küçük bir motifken, kendi kaderini tayin etmiş toplumlarda daha güçlü bir motiftir.²⁴⁶ Toplumun iç dünya yönelimli kesimi, öte dünya yönelimli kesimiyle barış içinde olmaya meyilli değildir. İnkişaf halindeki bir topluluk, politik olarak güçsüz, ancak canlanma ve yükselme halindedir. Roma İmparatorluğu hakimiyetindeki Hıristiyan azınlıklarının şehitleri de İsa’nın çarmıha gerilişinden sonra, onu takip ve taklit etmek için pasif olarak acı çekip direniş göstererek düşmanlarıyla mücadele etmişlerdir.²⁴⁷

Hıristiyanlığın ortaya çıkış sürecine dair Kutsal metinlerinde Yahudiler, Hıristiyanlara sistematik biçimde zulmeden; havarileri küfürle itham eden ve kitlesel bir şiddetle taşıyarak öldüren ve İsa’nın ölümünden de sorumlu görülen ilk zulmediciler olarak resmedilmektedir (Elçilerin İşleri, 7). Ancak ilk dönemin *şehitler çağı* haline gelmesindeki asıl zulüm mimarlarının Roma İmparatorluğu’nun pagan idarecileri olduğu söylenebilir.

²⁴³ Klausner, “Martyrdom”, s. 5739.

²⁴⁴ Weber, *Din Sosyolojisi*, s. 368.

²⁴⁵ Weber, *Din Sosyolojisi*, s. 85.

²⁴⁶ Klausner, “Martyrdom”, s. 5739.

²⁴⁷ Carole Straw, “‘A Very Special Death’: Christian Martyrdom in Its Classical Context”, *Sacrificing The Self*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 42.

Kaynaklarda Roma İmparatorluğu tarafından Hristiyanlara uygulanan pek çok kıyım vakası yer almaktadır.²⁴⁸ Riddle, diğerlerine göre hakkında daha fazla kanıt olan on büyük kıyım vakasından söz eder.²⁴⁹ Ancak bunlardan hem tarihsel gerçekliklerle örtüşmesi hem de Hristiyan geleneğine etkisi bakımından dört büyük zulüm öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, M.S. 64 yılında, Roma'daki büyük yangın sonrası yangından Hristiyanların sorumlu tutulması ile başlayan İmparator Neron (M.S. 37-68) tarafından yönetilen zulümdür. Tarihçi Eusebius'un aktardığı bu olayda yangından sonra inancını henüz ikrar etmiş pek çok Hristiyan infaz edilmiştir. Bu döneme dair Clement'in mektubunda Paul ve Peter'in de infaz edilenler arasında yer aldığı anlatılmaktadır. Bu iki havarinin zulüm ve infaza kadar olan tecrübeleri -hakikati ilan etmelerinden dolayı, dövülme, taşlanma ve toplumdan kovulma gibi- geçmiş peygamberlerinin hayatlarına benzer motiflerle anlatılır ve bir *sebatlılık timsali* olarak vurgulanır (*I Clement*, 5.2-5.7). Eusebius bu kıyım sürecinde havarilerden Paul'un boynu vurularak, Peter'inse çarmıha gerilerek infaz edildiğini teyit eder.²⁵⁰

İlk dört yüzyıla *şehitler çağı* denilmesine sebep olan bir diğer kıyım II. yüzyılın sonuna doğru Lyon ve Viyana'da gerçekleşen olaylardır. Hristiyan şehitlik geleneğinin bel kemiği olarak nitelendirilen ve Blandina gibi kadın şehitleri güçlü ve etkileyici bir kurgu ile anlatan bu hikâyeler Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nde yer almaktadır.²⁵¹

Eusebius bu olayları, Tanrı uğruna her türlü eziyet ve işkenceye katlanıp hayatlarını feda eden asil, sebatkar ve cesur şehitlerle Romalı pagan idarecilerde tecessüm etmiş Şeytan (*Devil*) arasındaki bir savaş olarak sunmaktadır. Halk arasında Hristiyanlara yönelik nefret ve öfkenin bir patlaması olarak başlayan gerilimlerde Hristiyanlar önce hamam ve ticaret merkezleri gibi kamusal alanlardan tecrit edilmiş, şehir çeteleri tarafından hırpalanmış, hakarete uğramış ve şehirden kovulmuştur. Artan gerilimler neticesinde Hristiyanlar tutuklanmış ve sorgulanmadan önce uzun süre hapisanelerde kötü şartlarda ve eziyet altında bekletilmiştir. Tutuklu Hristiyanlar amfi

²⁴⁸ Michael Whitby, Joseph Streeter, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press, 2006, ss. 35-153; Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 210-440; Moss, *The Myth of Persecution, How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, ss. 133-259.

²⁴⁹ Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, s. 11.

²⁵⁰ Eusebius, *Ecclesiastical History*, II. XXV. V.

²⁵¹ Eusebius, *Ecclesiastical History*, 5. 1: 17-55.

tiyatroda halkın şahitliğinde sorgulanmış, inançlarını itiraf ettikten sonra dahi işkenceye devam edilmiş ya da doğrudan yabanî hayvanlara yem edilmek veya gladyatörlerle çarpışmaya zorlanmak gibi acı ve eziyet içinde infaz edilmişlerdir. Şehitlerin çarpışmalar esnasında çektikleri acılar ve aldıkları yaralarla İsa'nın çarmıha gerilişindeki sorgu-itiraf ve infaz tecrübesiyle özdeşlik kurulmakta, İsa'nın bu sırada onların yanında olduğu vurgulanmaktadır. Eusebius, onların cesaretlerinin ve bağlılıklarının, infazları esnasında gerçekleşen mucizelerle birlikte izleyenleri son derece etkilediğini ve Hristiyanlığın resmî olarak tanınma yolundaki ilk kıpırdanışlarının bu olaylar esnasında gerçekleştiğini söylemektedir.²⁵²

Bir diğer kıyım ise İmparator Decius (M.S. 201-251) ve Valerian'ın (M.S. 200-260?) M.S. 250 ve M.S. 257 yıllarında Roma İmparatorluğu yönetimindeki tüm vatandaşların imparatorun ruhu için kurban takdim etmesi ve pagan dinî törenlerine katılmalarını emreden kararname yayınlamasıyla başlamıştır. Hristiyanların bu uygulamalara katılmayı reddetmeleri üzerine kararname gereği tutuklanma, sorgulanma, işkence ve infaz vakaları gerçekleşmiştir.²⁵³ Son ve en büyük zulüm ise Diocletianus (M.S. 245-312) döneminde M.S. 303 yılında Hristiyan Kilisesi'ni yasadışı ilan etmesiyle başlamıştır. Hristiyanlara yönelik başka pek çok siyasî, dinî ve toplumsal yaptırımları içeren bir ferman imzalanmasıyla, başlayan bu süreç, on yıl boyunca devam edecek ve sonrasında da Kilise tarihine *Büyük Zulüm*²⁵⁴ olarak geçecektir. Her ne kadar bazı yöneticiler tarafından zaman zaman bu yaptırımlar uygulanmasa da genel olarak uygulanmıştır.

Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nden başka, yukarıda bahsedilen olayların mahiyetini teyit edecek kaynaklar yok denecek kadar azdır.²⁵⁵ Ayrıca, tarihçilere göre Eusebius bu olayları olduğu gibi değil de yeniden kurgulama ve eklemeler yaparak aktarmıştır. Bahsedilen tarih, kişi ve olayların varlığı başka kaynaklarca teyit edilebilse de şehitlik sahnelerindeki detaylar gerçek olamayacak kadar mükemmel bir kurguyla sunulmuştur. Bu durum da Eusebius'un metninin çokça tenkit edilmesine sebep olmuş, daha da

²⁵² Eusebius, *Ecclesiastical History*, V. I-IV. Ayrıca bu olaylarla ilgili değerlendirmeler için bkz. van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, ss. 99-100.

²⁵³ Eusebius, *Ecclesiastical History*, VII. X.

²⁵⁴ Eusebius, *Ecclesiastical History*, VII. XXX. 22.

²⁵⁵ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 6.

önemlisi imparatorluğun aslında gayet başarılı olduğu bir dönemde niçin Hristiyanlara yönelik böylesi bir politika izlendiğini tam olarak anlamayı imkânsız hale getirmiştir.²⁵⁶

Candida Moss, sözü edilen *Büyük Zulüm* sürecini, o dönemde Roma İmparatorluğu'nun sistemsal yapısı bağlamında açıklamaktadır. Buna göre, Diocletian döneminde zaten ikiye bölünmüş olan Roma İmparatorluğu, bir adım daha öteye giderek *tetrarchy* olarak bilinen dörtlü sistemle yönetilir hale gelmiştir. Bu güç bölünmesi, imparatorluğun farklı bölgelerinde aktif yahut potansiyel politik tehditlerin imparatorlar tarafından eş zamanlı müdahalesini mümkün kılmıştır. Ancak dört imparatorun varlığı, bütünleşmiş bir imparatorluk nosyonunun yerleşmesini de zorlaştırmaktadır. *Tetrarchy*'nin umumi profili, birlik ve bütünlük hissiyatını yerleştirmek için son derece dikkatli yönetilmiştir. Heykellerde ve sikkelerde her imparatorun sureti benzer yüz hatları ile resmedilmiştir. Moss'a göre böyle bir süreçte birlik ve bütünlüğün korunması için Hristiyanlara yönelik bir bastırma politikasının uygulanması anlaşılabilir.²⁵⁷ Dolayısıyla bu uygulamalar imparatorluk açısından zulüm/kıyım (*persecution*) değil kovuşturma (*prosecution*) olarak adlandırılmalıdır.²⁵⁸

Hristiyanlığın, dört yüzyıl gibi çok da uzun olmayan bir sürede, Roma imparatorluğunun bastırma politikalarını boşa çıkararak resmi din olarak tanınması yolundaki en belirgin etkenin, Hristiyanların karşılaştıkları kriz durumları ile baş etme metodları olduğu düşünülebilir. Hristiyanlar, zulümleri başarısız kılıp tamamen sona erdirmeye ve grup üyelerini bu vakte kadar bir arada tutabilecek etki ve güce sahipti.²⁵⁹ Bu süreçteki anahtar kavram ise elbette şehitlik olgusudur.

Klausner'in inkişaf halindeki topluluktaki şehitlik tipinin rol ve işlevlerine dair değerlendirmelerine dönecek olursak, böyle bir toplumda şehitliğin otorite yaratmakta, mücadeleyi kızıştırmakta, azınlıkları birleştirmekte ve şehitliğin doğa üstündeki önceliğini göstererek yeni kültürü meşrulaştırma aracı olduğu söylenebilir. Şehitler, inkişaf halindeki topluluğu, politik olarak kendi kaderini tayin etmeye, toplumsal ve kültürel özgürlüğe doğru sevk eder. Yeni otoritenin kurulması sürecinde, şehidin grubu

²⁵⁶ van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death*, s. 98; Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 477.

²⁵⁷ Moss, *The Myth of Persecution*, ss. 245-46.

²⁵⁸ Moss, *The Myth of Persecution*, ss. 256-58.

²⁵⁹ Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, s. 17.

kutsallıkla ilişkilendirilir. Şehidin ölümü, hayat ve ölüm arasında ideolojik bir seçim yapıldığını gösterir. Bu durum da azınlığın lehine çözüm sürecini hızlandırabilir. Klausner'e göre ilk Hristiyanların pasif direniş olarak gerçekleştirdikleri şehitlik eylemleri düşmanın, yani pagan Roma İmparatorluğu'nun dayandığı kutsal temele meydan okuyarak siyasî otoritenin etkisini azaltmayı amaçlamaktadır.²⁶⁰ Öte yandan Hristiyanların üç yüzyıl boyunca sürekli olarak şehit adaylarını nasıl üretebildiği, Hristiyan bireylerin şehitliğe hazır hale geliş süreçlerinin nasıl gerçekleştiğinin açıklanması da önemlidir.

2.2. Kilise Babalarının Hristiyanları Kontrol Etme Metodu ve Şehit Üretme Pratikleri

Daha önce bahsettiğimiz gibi, şehitlik olgusunun sosyolojik bir analizini yapmayı amaçlayan Eugene ve Anita Weiner, bireylerin şehitliğe hazır hale gelme sürecinin şu üç sosyolojik yapısal unsur içerme gerektğini öne sürmektedir: *martirolojik hesaplaşma*²⁶¹ (*martyrological confrontation*), *şehidin motivasyonu*²⁶² (*the martyr's motivation*) ve *martirolojik anlatı*²⁶³ (*martyrological narrative*).²⁶⁴

Riddle ise bu süreci, Roma'nın pagan yöneticilerinin Hristiyanlara yönelik zulümlerini bertaraf etmede ve Hristiyanların birlik ve bütünlüğünü koruyarak Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmesinde, Kilise babalarının bilinçli ya da bilinçsiz yönlendirmeleriyle kullanılan bir *kontrol mekanizması* metodu olarak görür. Riddle'a göre önceden kestirilebilen olaylar genellikle kontrol edilebilirdir. Ancak Hristiyanlarda olduğu gibi, önceden kestirilebilen olayları kontrol etme imkânı yoksa, o olaydan etkilenecek kişilerin tutumları kontrol edilerek sürecin sonunda hedeflenen başarıya ulaşılabilir. Hristiyanlığın toplumsal bir hareket olarak teşekkül etmeye başladığı bu ilk dönemde Kilise, grup aidiyetinden yararlanarak şehitliğin merkezde olduğu birtakım kontrol mekanizmaları geliştirmiştir. Böyle bir sosyal kontrol mekanizmasının ilk başta gelişmediği söylenebilir. İlk şehitlerin eylemleri tamamen spontane olarak gelişmişti. Ancak daha sonra bu ilk şehitlerin tecrübelerine dayanan bir

²⁶⁰ Klausner, "Martyrdom", s. 5739.

²⁶¹ Şehidin, düşmanıya karşı karşıya geldiği, meydan okuduğu yapı.

²⁶² Şehidi, eylemine hazır hale getiren içsel yahut dışsal faktörler, uyarılar.

²⁶³ Şehidin, şehadet sürecinin anlatıldığı hikâyeler, anlatılar.

²⁶⁴ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 10-12.

kontrol mekanizması oluşmuştur. Ona göre bu kontrol mekanizmasında bireyi potansiyel şehit haline getiren birtakım motivasyon metodları vardır. Bunlar, a) öte dünyaya dair *ödül vaadi ile özendirme ve cezayla korkutma*; b) hayatlarını inançları uğruna feda etmiş önceki şehitlerin rol model olarak sunulması veya inançtan vazgeçmemenin bu dünyadaki yaşamdan daha değerli olduğuna dair *kutsal metinlerin telkini*; c) bir arada icra edilen ayinlerle şehide grup aidiyeti ve kimliği kazandıracak, ayinlerde şehit hikâyelerinin ilahi şeklinde terennümü aracılığıyla duygusal atmosferle şehitliğe özendirecek *Kilise geleneklerinin kullanımıdır*.²⁶⁵

Her iki çözümleme de şehitliğin toplumsal yapısındaki temel unsurlara dikkat çekmesine rağmen bazı yönler göz ardı edilmektedir. Bu değerlendirmelere Klausner'in *hücre evi (cells)* kavramsallaştırması da eklenerek daha kuşatıcı bir çözümleme sağlanabilir. *Hücre evi (cells)*, şehit adayının ait olduğu grubun kültür, değer, inanç ve ideolojisinin benimsetilerek bireyin şehitliğe hazır hale getirildiği, zaman ve mekân ile sınırlı olmayan bir eğitim ve yetiştirme ortamını ifade etmektedir. Bu ortamda, davası güdülen inançsal değerlerin, harcanacak hayattan çok daha kıymetli olduğu; bu uğurda ölüm ile hayatın asıl anlamını kazanmış olacağı vurgulanarak hayat karşısında ölümün anlamlılığına odaklanılmaktadır. Kutsal metinlerden dayanaklar sunulup, hayatını feda ederek kahramanlaşmış efsanevi isimler rol model gösterilerek grubun ideolojisiyle kuşatılmış şehit aday, hücre evindeki yaşamı boyunca etrafından aldığı sosyal destekle bir potansiyel şehit olarak eylemini prova eder haldedir.²⁶⁶

Elbette bu sürecin psikolojik boyutları da vardır. Ancak şehitliğe dair psikoloji disiplinindeki çalışmalar şehitliği daha ziyade intiharla özdeşleştirerek psikopatik bir

²⁶⁵ Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, ss. 30-57.

²⁶⁶ Hristiyan tarihindeki bu şehit üretme mekanizmasının, bugün de televizyon haberlerinde sıkça karşılaştığımız, silahlı ya da silahsız radikal örgütlerin militan yetiştirdiği yerleri ifade eden hücre evi kavramlaştırmasıyla işlevsel açıdan benzerliği ilgi çekicidir. Hücre evi kavramının iki boyutu olduğu düşünülebilir; biri gerçekten dört duvarı olan bir toplanma/militan yetiştirme mekanını işaret eden anlamı, diğeri de şehitlerin hikâyeleri, şiirler, şarkılar gibi çeşitli hafıza unsurlarıyla dava uğruna kendini feda etmeye hazır müntesiplerin yetiştirildiği ortamı işaret eden sembolik anlamı. İlk anlamı bugünkü toplumsal hareketler için geçerli olsa da ikinci anlamının zaman ve toplumlar üstü olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda örneğin Türkiye'deki radikal sol örgütler arasında, şehitlikle nitelendirdikleri kurucu liderlerin kendilerini feda etme anlatılarının örgüt üyeleri arasında sıkça anlatılması, örgütün değerlerinin ve ilkelerinin şarkılara dönüştürülmesi ve örneğin Mahir Çayan'ın öldüğü tarihin örgütün kuruluş günü addedilmesi ve ona atfedilen "Biz buraya dönmeye değil ölmeye geldik" gibi sloganik ifadelerin, örgütün kolektif hafızası ile özdeşleştirilmesi, şehit adayı hazırlama mekanizması açısından oldukça benzerdir. K. Eylem Özkaya Laselle, "Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası", *Öl Dediler Öldüm: Türkiye'de Şehitlik Mitleri*, ed. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 292.

davranış olarak görme eğilimindedir.²⁶⁷ Klausner'e göre bazı kişiler aklî yahut psikolojik dengesizlik sebebiyle şehitlik eylemine yönelebilirler. Ancak bu tür bireyler, hücre evinde gerekli olan sosyal bağı kurmakta ve sürdürmekte başarısız olacakları için bu türde çok az şehitlik vakası vardır. Öte yandan çoğu aklî ve ruhî dengesi sağlıklı olan birey, infaz öncesindeki işkenceler sebebiyle bu dengesini kaybedebilmektedir.²⁶⁸

Bireyin bir potansiyel şehit haline gelmesi için inanç yahut ideoloji ile özdeşleşmiş olması ön koşuldur.²⁶⁹ Sosyolojik olarak şehidin motivasyonunu sağlayan temel unsur azami sosyal fedakârlık manasında diğergamlıktır. Ahlakî eyleme sıkı sıkıya bağlılık, şehidin şahsi kaderinde hal-i hazırda menfaatini aşar. Böylesine sıkı ve dehşet verici bağlılığı sürdürmek ego bütünlüğünü ve kaçma dürtüsünü içgüdüsel olarak aşma yeteneğini de gerekli kılmaktadır.²⁷⁰ Riddle da şehidin temel motivasyonunda grubun değer ve normlarına sıkı sıkıya bağlılığı temel unsur olarak görmektedir. Bu yaklaşım Durkheim'in diğergam intihar kavramsallaştırmasıyla örtüşmektedir, ancak Durkheim Hristiyan şehitlerinin özellikle erken Orta Çağda manastırlardaki mistik intiharlarına vurgu yapıp, onların şehitliklerini akut diğergam intihar olarak değerlendirirken²⁷¹ Riddle'ın çözümlemesinde kısmi bir zorunluluk durumunun kabul edildiği görülmektedir. Peki şehidin gruba sıkı sıkıya bağlılığı nasıl sağlanır?

Gruba bağlılık aslında çift yönlü yani diyalektik bir şekilde işlemektedir. Bir yandan grup aidiyeti, şehidi hayatını feda edecek eyleme hazır hale getirirken, öte yandan grup üyesinin şehitliği ve bu şehidin rol model olarak inşası, grup içindeki bağlılığı, ilişkileri ve adanmışlığı güçlendirip, yeni şehit adaylarının hazır hale gelmesini sağlar.

Eugene ve Anita Weiner'in çözümlemesinde grup bağlılığının oluşumu, şehidin *martirolojik* yüzleşmesinin sağladığı bir sosyal yapı unsurudur. Grup bağlılığının oluşumunda aynı davanın paylaşıldığı bir grup üyesinin şehadet haberinin gelmesi ilk adımdır. Savaş ve devrim gibi çeşitli toplumsal krizler esnasında şehit haberinin ilanı insanların dikkatini gündelik işlerden mevzu bahis toplumsal kriz durumuna yöneltir. Bu

²⁶⁷ Şehitliği psikoloji disiplini içerisinde inceleyen çalışmaların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Ünlü, "Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu", ss. 93-97.

²⁶⁸ Klausner, "Martyrdom", s. 5741.

²⁶⁹ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 9; Klausner, "Martyrdom", s. 5738.

²⁷⁰ Klausner, "Martyrdom", s. 5741.

²⁷¹ Durkheim, *İntihar*, ss. 224-25.

durumda şehit *trajik bir dikkat odağı* olarak hizmet eder. Grubun değerleri ve ilkeleri uğruna hayatını feda eden şehidin haberi, diğer üyelere, kendilerini grubun davası uğruna feda etme yolunda önemli bir motivasyon sağlamaktadır.²⁷² Şehidin eylemi, baskıcı ve güçlü otoriteye karşı *başkaldırmanın imkânını gösterir*. Şehit, dava uğruna ayaklanmada ezilmiş grubun diğer üyelerinin de eylemine öykünebileceği bulaşıcı bir cesaret timsali haline gelir.²⁷³ Eğer grup üyeleri martirolojik özverilerinde sebatkar olabilirlerse *zulmedicileri demoralize edebilirler*. Yöneticiler, genellikle tebaalarının taleplerini meydan okuma ve zorlayıcı yaptırımlar olmaksızın özümseme eğilimindedirler. Uzlaşa sağlanamayınca şehitler, güçlü otorite tarafından *sapkınlıkla damgalanırlar*. Bununla birlikte bu tür bir sapkınlığın yüceliği aracılığıyla sapkınlık damgası onur rozetine; sapkınlıkla yüzleşme de onurlu bir kimliğin, onurlu meydan okumasına dönüşür. Böylelikle şehidin eylemi, artık grup üyelerinden izole bir eylem değil, grubun değerlerinin bir ifadesi haline gelir. Son olarak, fedailiklerinden sonra şehitler, *grubun adanmışlığının ve bağlılığının bir ölçütü* haline gelir: şehit olmak, grubun inançları (convictions) için bir bağlılık standardıdır. Şehitlik grup oluşumunun ilk evrelerinde grup üyeliğinin devamlılığı için birtakım yüce eylemler tesis eder.²⁷⁴

Hristiyan geleneğinde şehitlik hücreindeki bu sosyal desteğin sağlanmasında en etkili rol *şehit mektuplarına* aittir. Miladi II. yüzyılın başlarından itibaren Hristiyanların yüz yüze kaldıkları yahut şahit oldukları zulüm ve şehitlik olaylarını diğer bölgelerdeki dindaşlarına anlatmak ve şehitliği telkin etmek amacıyla mektup yazma geleneği başlamıştır. Bu mektupların yazarları genellikle anonim olup, tarihleri de kesin değildir. Mektupların bir kısmı hem tarihsel gerçekliklerle örtüşmesi hem de Hristiyan geleneğinde model/lider kişilerin şehitlik tecrübelerini anlatıyor olması bakımından daha ön plandadır. Şehit mektuplarının genel kurguları neredeyse hepsinde aynıdır. Şehit adayı, inancını umumi ortamda ikrar eder, bundan dolayı tutuklanır, uzun süre hapisanede eziyet ve işkence altında acı çeker, bu çile çekme sürecinden sonra çoğunlukla yüksek mevkideki bir yönetici tarafından sorgulanır. Sorgu ve itiraf sahneleri şehit metinlerinin asıl bölümüdür. Bu diyaloglarda inançsal doktrinler bazen uzun uzadıya anlatılırken, bazı yerlerde ise sloganlaşmış biçimde ifade edilir. Sorgulamanın

²⁷² Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 55.

²⁷³ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 56.

²⁷⁴ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 56-58.

sonuna doğru yeniden itiraf istenir ve şehit adayı her seferinde, basitçe “*Ben bir Hristiyanım*” ifadesini tekrarlar. Hristiyan kimliğin itirafından sonra şehidin yakılarak, yabani hayvanlara yem edilerek yahut başka dehşetli infaz biçimleriyle gerçekleşen şehit olma sahneleri yer alır. Bu sahnelere genellikle mucizeler eşlik eder. Böylelikle şehidin inancında sebatkarlığı, cesareti, yüceliği ve İsa Mesih’e yakınlığı etkileyici biçimde sunulur. Mektuplar arasında *I Clement; Martyrdom of Polycarp, Ignatius’un Romalılara Mektubu, Martyrdom of Lyon and Vienne* (Martyrium Lugdunensium, Eusebius, Hist. Eccl. 5.1.36-47), *The Writing to Diognetus* öne çıkmaktadır.²⁷⁵

Özellikle M.S. I. yüzyılın sonunda yazılmış olan mektuplar, şehit haberini, imparatorluğun diğer bölgelerindeki Hristiyanlara haber vererek onların dikkatini Roma İmparatorluğu ile Hristiyan azınlık arasındaki bu gerilimlere çekmesi açısından önemlidir. Clement’in yazdığı ve *I Clement* olarak bilinen mektup, M.S. I. yüzyılın sonlarında yazılmış ve Kutsal metinlerden sonra, muhtemelen Hristiyan şehitliğine dair en eski metin olarak kabul edilmektedir. Burada Havari Paul ve Peter’in Roma İmparatorluğu tarafından şehit edilişi etkileyici biçimde anlatılarak diğer Hristiyanlara haber verilir.²⁷⁶

M.S. II. yüzyılda yaşamış olan Antakya psikoposu Ignatius’un yazdığı mektupta da son derece duygusal bir üslupla “(Pagan) Romalılar elinden ölüm”e yönelik bir arzu belirgindir ve nitekim bu arzusu yakın bir zamanda gerçekleşecektir. Mektupta öte dünya ve yeniden diriliş unsurları merkezî temadır. Öte dünya yönelimiyle ilişkili olarak İsa’nın bir *imitator*’ı (taklitçisi) olarak yaşamak ve onun gibi inanç uğruna ölmek nihai amaca giden yol olarak tasvir edilmektedir.²⁷⁷ Ignatius bir yolculuğunda –daha sonra şehit olacak- Polycarp’la karşılaşır. Kendi infazının engellenmemesini mektubunda bildirir. Yazılarında, amfi tiyatroda yabani hayvanların ağzında ölmeyi umduğu yer almaktadır:

(4.1) Beni engellemediğiniz takdirde, Tanrı için gönüllü olarak öleceğimi açıkça belirtmek için tüm topluluklara yazıyorum. Yanlış zamanda nazik davranmamanız için sizi uyarıyorum. Tanrı’ya erişebilmem için vahşi hayvanlara yiyecek olmama izin verin. Ben Tanrı’nın buğday tanesiyim, Mesih’in katıksız

²⁷⁵ Bu mektuplar çoğunlukla Eusebius’un *Kilise Tarihi* aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bahsedilen mektupların şehitlikle doğrudan ilintili kısımlarının alıntıları ve değerlendirmeleri için bkz. van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, ss. 88-131.

²⁷⁶ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, ss. 105-6.

²⁷⁷ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 109.

ekmeği olarak kabul edilebilmek için hayvanların dişleri tarafından ezileceğim.²⁷⁸

Ignatius'un da Clement'in de mektuplarında yaptıkları aslında, Roma İmparatorluğu karşısında inancından vazgeçmemek uğruna hayatını feda etmiş şehitleri, "trajik bir dikkat odağı" olarak sunmak ve böylelikle, Hristiyanların dikkatini Roma imparatorluğu ile yaşanan gerilimlere çekerek gerektiğinde hayatlarını feda etmeye hazır hale getirmeye çalışmaktır. Şehitlik olgusunun mahiyeti üzerine yapılan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi,²⁷⁹ bir topluluğun içindeki teslimiyet seviyesi aynı değildir. Topluluk üyelerinin tamamında Ignatius gibi kesin inançlıların bulunması mümkün değildir. Bu yüzden kesin inançlılar (*zealot*) daha geniş adanmışlar topluluğu (*devotee*) içinde çekirdek kısmı oluşturmaktadırlar. Şehitlerin hazır hale getirildiği hücre evinde de bu ilk *spontane şehitler* sonrakiler için örnek model olmuştur.

Mektuplarda, şehidin kamusal alanda düşmanıya martirolojik yüzleşmesi esnasında uğruna hayatını feda ettiği ilkeleri dile getiren, kısa, öz ve vurgulu sloganik ifadeler açığa çıkmaktadır. Bu slogan ifadelerin dilden dile dolaşmasıyla *grubun amaç ve davasının kristalizasyonu sağlanır*.²⁸⁰ Mektuplarda olayın kahramanı olan şehit ya da şehit adayı sadece Hristiyan olduğu için maruz kaldığı zulümler ve bunlara karşı ölümü dahi göze alacak derecede direniş göstererek sebatkarlık, cesaret ve asalet timsali olarak kahramanlaştırılmaktadır. Böyle bir tasvir, Hristiyanlara özel bir karakter biçerek *kimlik kazandırma* işlevini de sağlamıştır.

Kurgusal ve edebî açıdan güçlü olan şehit mektuplarında şehidin tecrübeleri anlatılırken sorgulama diyaloglarında isim, ırk, yaşadıkları şehir gibi hususlar da dahil olmak üzere sorulan sorulara şehidin basitçe ve yalın olarak "Ben bir Hristiyanım" cevabını verdiği sahneler sıklıkla tekrar edilmektedir.²⁸¹ Böylesi kalıp ifadelerin kullanılması grup içi bağlılığı güçlendirmeye yöneliktir. Üyeler, Hristiyan kimliklerini reddederek hayatta kalmaktansa, Hristiyan olduklarını vurgulayarak şehit olmaya hazırlanırlar. Kriz anında benimsenecek tutumların dikte edilmesi ile bir kontrol

²⁷⁸ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 109.

²⁷⁹ Klausner, "Martyrdom", s. 5741.

²⁸⁰ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 55.

²⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 7; Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, s. 56.

mekanizması oluşturularak topluluğun birlik ve bütünlüğünün kalıcılığı sağlanmaktadır.²⁸²

The Acts of Justin'deki diyaloglar, grubun davasının sloganik ifadelerle vurgulanmasına iyi bir örnektir. Mektup metni kısa bir giriş ve sonuç kısmının haricinde Justin ve arkadaşlarının inançlarından dolayı sorgulanma sahnesini, şehit ile sorgulayıcı arasındaki diyalogları anlatır. Diyaloglar, putperestliğin kötülüğü, daha önce infaz edilen şehitlerin yüceliği ve Hristiyanlık doktrinini açıklayarak övme şeklindedir:

(4.1) Vali Rusticus, Chariton'a şöyle dedi: 'Chariton, sen de Hristiyan mısın?' Chariton dedi ki: 'Ben Tanrı'nın emriyle bir Hristiyanım.' (4.2) Vali Rusticus Charito'ya dedi ki: 'Ne diyorsun Charito? Charito dedi ki: 'Ben Tanrı'nın armağanıyla bir Hristiyanım.' (4.3) Vali Rusticus Euelpistus'a sordu: 'Peki sen kimsin?' Euelpistus: 'Ben de bir Hristiyanım ve aynı umudu paylaşıyorum' dedi. (4.4) Vali Rusticus Hierax'a: 'Sen Hristiyan mısın?' dedi. Hierax: 'Evet, ben bir Hristiyanım, aynı Tanrı'ya saygı duyuyorum' dedi. (4.5) Vali Rusticus dedi ki: 'Justin sizi Hristiyan yaptı mı?' Hierax: 'Ben uzun zamandır Hristiyan'ım' dedi. (4.6) Paeon ayağa kalktı ve şöyle dedi: 'Ben de bir Hristiyanım'...²⁸³

Writing to Diognetius M.S. II. yüzyılın sonu ya da M.S. III. yüzyılın başlarında yazılmış olması açısından önemlidir. Çünkü bu dönemde artık Hristiyanların grup içi bağlılığı, *kontrol mekanizması* işleyişine uygun olarak sağlanmıştır. Bu mektupta, daha önceki mektuplarla benzer şekilde, sorgu-itiraf ve infaz sahnesiyle şehitlik hikâyesi anlatılmaktadır. Ancak önceki mektuplardan farklı olarak, baskı, eziyete maruz kalma ve öldürülmeye rağmen, Hristiyanların güçlenerek çoğaldığı; haklarındaki tüm kötü etiketlere, onursuzca muamelelere karşın aslında bu onursuzluklar aracılığıyla daha da yüceltilmiş oldukları, bu eziyet sürecinin Tanrı'nın Hristiyanların yanında olduğunun kanıtı olduğuna işaret edilir. Böylelikle politik güç sahibi Roma İmparatorluğu karşısında her bir Hristiyan'ın, gerektiğinde nihai bedeli ödeyebileceği, hatta bundan hoşnut olacağı gösterilerek, Hristiyanlar birlik ve bütünlüklerini korumada ve dinî iddialarında sebatkarlıklarını sürdüren pasif direnişçiler olarak sağlam bir duruşla konumlandırılmaktadır. Böylelikle düşmanın *demoralize* edilmek istendiği anlaşılmaktadır.²⁸⁴

²⁸² Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, ss. 53-55.

²⁸³ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 119.

²⁸⁴ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 129.

Erken Kilise dönemi şehit mektuplarının neredeyse tamamının sorgu ve itiraf sahnesi ile kurgulanmış olması tamamen ve basitçe edebi bir üslup mudur yoksa itiraf, şehitlik ve tanıklık arasında ontolojik ve/veya epistemolojik bir ilişki olduğuna mu işaret etmektedir? Foucault, Antik Yunan ve erken dönem Hristiyan geleneğindeki öznenin, soykütüğünü yapmak için itiraf ve çile olgularından yararlanmaktadır. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*²⁸⁵ ve *Hapishanenin Doğuşu*²⁸⁶ adlı eserleri bu konulara odaklanır ve modern öznenin soykütüğü biçimini alır. Öte yandan, *College de France*'ta vermiş olduğu derslerde Foucault, Antik Yunan ile Hristiyan geleneğindeki özneleşme biçimlerine yoğunlaşır ve öznenin kendilik kaygısına ve hakikatine yönelik soruşturmalar burada daha ön plandadır.²⁸⁷ Foucault'ya göre itiraf, öznenin aslında ne olduğunun, kendisi ve başkası tarafından tasdik edilmesi aracılığıyla kendilik hakikatinin ifşa edilmesini sağlar. Örneğin, hastalarını soğuk duşa maruz bırakarak deliliklerini itiraf etmeye zorlayan psikiyatr Leuret örneğindeki “Evet, deli olduğumu kabul ediyorum”²⁸⁸ itirafıyla, Hristiyan şehitlik anlatılarındaki sorgulama esnasında Hristiyanların “Ben bir Hristiyanım” ifadeleri bu açıdan birbirleriyle örtüşmektedir.

Foucault, itiraf kavramının kökenini Antik Yunan-Roma geleneğindeki *Parrhesia* sözcüğünde bulur. Buna göre sözlük anlamı “özgür konuşma” ve “açık sözlülük” olan bu kavram, klasik metinlerde *parrhesiazesthai* olarak “hakikati söyleme” anlamında yer almıştır.²⁸⁹ Dolayısıyla *Parherhesia*'da aslolan yalnızca konuşmak değil, doğruyu ve hakikati söylemektir: “*Parrhesia*'da konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlâkî kayıtsızlık yerine de ahlâkî ödevi tercih eder.”²⁹⁰

²⁸⁵ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993, C. III, ss. 210-28.

²⁸⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 6. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992, ss. 39-89.

²⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.

²⁸⁸ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 36.

²⁸⁹ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 10.

²⁹⁰ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 17.

Foucault, M.S. II. yüzyılla, yani Hristiyan geleneği ile birlikte *Parrhesia*'nın üç yönde bir değişime uğradığından söz etmektedir. Buna göre ilk olarak *Parrhesia*, “bir kimsenin *başkalarına* hakikati söyleyebilmek için yeterince cesur olması gerektiği düşüncesiyle şekillenen hakikat oyunu” olarak klasik Yunan tarzı alımlanışından farklılaşmıştır. Bu farklılaşmayla, kişinin *kendisi* hakkındaki hakikati açığa çıkarma cesaretini gösterdiği farklı bir hakikat oyununa geçişin söz konusu olduğunu öne sürmektedir. İkinci olarak *Parrhesia*'daki böyle bir değişim, Hristiyan çileciliği ile Yunan geleneğindeki terbiye pratiğinin bir bileşimi olan ve Yunanların *askesis* dedikleri şeyi gerektirir. Üçüncü olarak ise bu *askesis* pratiklerinin çok farklı biçimdeki versiyonlarıdır. Ancak bunlar hiçbir zaman resmi olarak kataloglanmış, formüle edilmiş yahut tarif edilmiş değildir.²⁹¹

Foucault'ya göre Hristiyan geleneğindeki asketizmin nihai amacı kendinden feragat ve dünyadan kopuştur. Bundan dolayı olsa gerek *College de France Dersleri*'ndeki hakikatin tezahürü olarak Kinik yaşam teması ve *parrhesia*'ya ilişkin düşüncelerinde, Hristiyanlıkla Kinizm arasındaki bağları ortaya çıkaracak bir olgu olarak şehitlik modeline önemli bir rol vermektedir. Konuşmasında, Nenizili Gregorius'un (IV. yüzyıl İstanbul başpsikoposu) o zamanlar çileciler ve manastırlar diyarı olarak bilinen Mısır'dan henüz gelmiş olan Maksimus'u karşılamasındaki tutum ve sözlerine, yer verir:

Ben seni bir köpeğe benzetiyorum (köpekle kıyaslama açık biçimde Kinizmin doğru kısmına işaret eder ki Gregor da zaten Maksimus'u bu yüzden över), arsız olduğun için değil, açık sözlülüğün (*parrhesia*) için; açgözlü olduğun için değil, ayan beyan yaşadığın için; havladığın için değil, ruhların kurtuluşu adına nöbet tuttuğun için. Biraz ileride de şunu ekler: Sen en iyi ve en mükemmel filozofsun, zira hakikatin şehidi, şahidisin (*marturon tes alêtheias*).²⁹²

Ancak Foucault'ya göre bu diyalogdaki *marturon*, modern /çağdaş manadaki şehitlik değil, daha ziyade *doğruluğa tanık olan şahittir*. Bu şahit yalnızca hakikati konuşan birinin sözlü şahitliği değil, aynı zamanda türlü eziyetlere katlanarak, yaşamında, davranışlarında, dünyadan ve kendinden vazgeçişlerinde, hakikatin yaşayan şahididir. Böyle bir şahit, hakikat kendi yaşamında, bir bakıma kendi varoluşunda ve

²⁹¹ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 112.

²⁹² Michel Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, ss. 150-51. Parantez içindeki ifadeler Foucault'ya aittir.

kendi bedeninde biçimlensin diye çile çekmiş, acıya katlanmış ve mahrum kalmış birisidir. Özellikle M.S. IV. yüzyılda ortaya çıkan ve kinizmin de çekirdeğini oluşturan, kişinin yaşamı içinde ve yaşamı vasıtasıyla *hakikatin ifşası* bu şahitliğe dayanmaktadır.²⁹³ Dolayısıyla Foucault için, hakikatin tarihi ve hakikat ile özne arasındaki ilişkiye açıklık getirmesi bakımından şehitlik ideali oldukça önemli bir konumdur. Çünkü hakikatin ifşası, bedensel çile ve kendilik inşasıyla ilişkilidir.²⁹⁴ Foucault bu açıdan kendilik inşasını anlayabilmek için de “tahakküm teknikleri” ve “kendilik teknikleri”nin anlaşılması gerektiğini işaret eder. Ona göre modern özneyi inşa eden tahakküm teknikleri ve kendilik teknikleri nihai kertede “itiraf” olgusuna dayanmaktadır.²⁹⁵

Batı bilincinde itiraf denince, Hristiyan geleneğinde *günah çıkarma* aklı gelmektedir. Ancak kendilik ve tahakküm tekniği biçimlerinden itiraf ederek günah çıkarma çok daha sonra gelişmiştir. İlk Hristiyanların kendilikleri hakkında hakikatin ifşasının tamamen farklı biçimlerini deneyimledikleri söylenebilir. Günah çıkarma teknikleri ve manastır yaşamında şekillenen bu itiraf biçimleri, Batı’da kendiliğin hermenötiğini anlamak açısından belirleyicidir.²⁹⁶

Foucault, ilk dönem günah çıkarma teknikleri olarak Hristiyanlığın erken döneminde Kilise Babalarının kullandığı *exomologesis* ve *exagoreusis* kavramlarından bahsetmektedir. Buna göre günah çıkarma ayının kökenlerini oluşturan bu biçimlerden ilki olan *exomologesis*’te herhangi bir sözsel itiraf yahut günahların sıralanması ve günahların analizi yoktur. Yalnızca bedensel ve sembolik ifadelerle günah itiraf edilir. *Exomologesis*, aynı zamanda, bu dünyadan kurtulma, kendi bedeninden ayrılma, kendi cismini yok ederek yeni bir manevî yaşama adım atma iradesinin ifade biçimidir. Dolayısıyla bu, kendi ölümünü isteyen günahkarın teatral temsili, kendilikten feragatin dramatik imgelemidir.²⁹⁷

Exagoreusis ise manastır hayatı içinde şekillenen itaat ve tefekküre dayalı *söze dökme* şeklindeki itiraf biçimidir. Söze dökme, Şeytan hakimiyetindeki kendiliğin, Tanrı’ya doğru hareket anlamındaki söze dökme aracılığıyla Şeytandan ve dolayısıyla

²⁹³ Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, s. 151.

²⁹⁴ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 28.

²⁹⁵ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 41.

²⁹⁶ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, ss. 63-65.

²⁹⁷ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, ss. 68-69.

kendinden feragattir. Söze dökme, kendiliğin kurbanıdır.²⁹⁸ Sonuç olarak *exomologesis*, günahkarın, bu durumunu halka açık biçimde ama bedensel ve sembolik olarak ifade etmesi iken *exagoreusis* -manevî rehber tam bir itaat içinde olmak kaydıyla- düşüncelerin analitik ve sürekli olarak söze dökülmesidir. Foucault'ya göre *Exagoreusis* ve *exomologesis*'in birbirine sıkı sıkıya bağlılığı, şehitlik modelinde kendini gösterir. Bedene işkence etme ve düşünceleri söze dökme yükümlülüklerinin aynı amaç ve etkiye sahip olduğu düşünülür. Bu yüzden Foucault, bu iki uygulamanın ortak bir ilkeye sahip olduğunu işaret etmektedir:

İlkel Hristiyanlık döneminin bu iki uygulamasında da öznenin kendisi hakkındaki hakikati ifşa etmesi, kendinden feragat yükümlülüğünden ayrılmış olamaz. Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz. Hakikat ve kurban etme, kendimiz hakkındaki hakikat ve kendimizin kurbanı derinlemesine ve sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Üstelik bu kurban etmeyi yalnızca kökten bir yaşam tarzı değişikliği olarak değil, şunun gibi bir formülün sonucu olarak anlamalıyız: Öleceğin zaman, yalnızca o zaman ya da reel beden ya da reel varoluş olarak ortadan kalkacağı zaman hakikat tezahürünün öznesine dönüşeceksin.²⁹⁹

Şehit, inancından feragat etmektense ölüme meydan okuyarak hayatından ve kendinden feragat etmeyi tercih edendir. Herkesin tanık olacağı şekilde türlü işkence ve eziyetleri göze alıp ölüme doğru kendini ortaya koymak (*exomologesis*) ve inancını, inancıyla ilgili düşüncelerini söze dökme (*exagoreusis*) suretiyle kendilik hakkındaki hakikatle kendilikten feragatin çakıştığı söylenebilir. Böylelikle kendine dair hakikatin tezahürü ifşa olur. Buna göre, erken dönem Hristiyan geleneğinde, en yüce hakikat olarak inancı itiraf etmek ve bu uğurda kendi varlığından dahi feragat ederek şehit olmak aracılığıyla Hristiyan kimliği inşa edilmiştir. Şehitlik, sorgu-itiraf-şehadet kurgusundaki anlatıların mektuplarda, halk hikâyelerinde, ayinlerde terennüm edilen ilahilerde ve Kilise martirolojilerinde somutlaşarak Hristiyan hafıza zincirinin temel bileşeni haline gelmiştir.

2.3. Erken Dönem Hristiyan Şehitlik Olgusunun Kurucu Mit olarak Teşekkülü

²⁹⁸ Manastır yaşamında tefekkür neticesinde düşüncelerin kurbanı yönelik söze dökülmesine Yunan Kilise Babaları *exagoreusis* demekteydiler. Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 80.

²⁹⁹ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 81.

Erken Kilise dönemine dair şehitlik ve zulüm anlatısının, Hristiyan geleneğinin varlığını temellendirdiği bir *kurucu mit* olarak inşa edildiği hakkındaki tartışmalar, şiddet ve kutsal ilişkisi bağlamında gelişmektedir. Bu tartışmanın bir yönünde şehitlik anlatılarının kurucu mit olarak inşası “kültürel bir insanî durum” olarak değerlendirilirken; öte yandan tarihsel ve sosyo-kültürel gerçeklerle örtüşmeyen bir anlatıyı kurucu mit olarak kabul etmenin şiddeti meşrulaştırdığı, diyalogu imkânsız kıldığı ve bu yüzden böyle bir mite bel bağlamaktan vazgeçilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Girard, kültürel geleneklerin hemen hepsinde, mitik bir yapının içinde gizlenen kurucu bir cinayet öyküsünün varlığına dikkat çekmektedir. Dinî geleneklerde bu, Habil-Kabil anlatısına kadar giderken, Yunan geleneği ya da daha eski geleneklerde içerisinde bir cinayetin gizlendiği kurucu mitlerde açığa çıkar.³⁰⁰ Girard kurucu cinayetin temel bir unsuru olan “herkesin katıldığı ama hiç kimsenin sorumlu olmadığı” infazlardan, kolektif ritüel cinayetlerden söz eder; taşlanma, uçurumdan atılma gibi infazlar bu uygulamanın en yaygın biçimleridir. Günah keçisi dizgesi süreciyle gerçekleşen bu tür bir kolektif cinayetin kurucu bir niteliği vardır.³⁰¹ İkame kurban, şiddetin kısır döngüsüne son verirken, zamanla sembolikleşen kurban ayini döngüsünü kurmuş olur. Buradan da bütün bir kültür döngüsü kurulabilir. Tüm dinsel ayinlerin kökeninde kurban; tüm beşerî kurumların kökeninde de dinsel ayin vardır.³⁰² Buradan hareketle Girard, “kurucu şiddet”in, insanoğlunun sahip olduğu pek çok değerli şeyin kökenini oluşturduğunu öne sürer. Girard’a göre, din ve devlet dahil olmak üzere toplumsal kurumların kökeni, bu kolektif cinayetlerin kurumsallaşmasında temellenmektedir.³⁰³ Dolayısıyla Hristiyan geleneğinde *şehitlik çağı* olarak nitelendirilen dönem ve bu döneme atfedilen anlatılar da böyle bir kurban ve şiddet döngüsü bağlamında, Hristiyan kültür ve geleneğinin oluşmasında kurucu mit olarak görülebilir.

Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusunun bir mit olarak inşası ile ilgili tartışmalar, Hristiyan şehitlik olgusunun, esasında Yahudilik ve Grek gelenekleriyle etkileşim sonucunda oluştuğu yönündeki eleştirilerle başlar. Frend, Hristiyan şehitlik

³⁰⁰ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 15.

³⁰¹ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 130.

³⁰² Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 444.

³⁰³ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 38.

teolojisinin Yahudi *Kiddush ha-Şem* doktrininden etkilendiğini, Hristiyan metinlerinde de bu etkinin açıkça görüldüğünü işaret etmektedir. Şehit mektuplarında da özellikle II Makkabiler ve IV Makkabiler kitaplarındaki anlatılarla benzerlikler görülür. Olayların kurgularında; ifadelerde, kahramanlık biçimlerinde özellikle Anne ve Yedi Oğul hikâyesindeki unsurlarla açıkça benzerlikler yer almaktadır.³⁰⁴ Ona göre Makkabiler ve Daniel anlatısı olmaksızın Hristiyan şehitlik teolojisini anlayabilmek neredeyse imkânsızdır.³⁰⁵ Frend'e göre bu dönemde Yahudiler ve Hristiyanlar aynı coğrafyalarda yaşadıkları için böyle bir etkileşimin olması son derece doğal ve anlaşılırdır. Çünkü Hristiyanların inançlarından dolayı çektikleri sıkıntıları kaleme alacak mektup yazarı zaten zihnen Makkabi anlatılarına aşinadır. Sonuç olarak Frend'e göre Makkabiler ve Daniel anlatıları başta olmak üzere, Yahudi şehitlik ideali ve kahramanlarının tecrübeleri erken dönem Hristiyanları için bir şehit prototipi olarak görülmüş, bir esin kaynağı olmuştur.³⁰⁶

Boyarın de erken Kilise döneminde Hristiyanların kendilerini Yahudilikten ayrı görmediklerini, bu yüzden de pek çok Yahudi kolektif kültürel geleneğinin alımlanması gibi şehitlik idealinin de Yahudi kolektif geleneği ile paylaşıldığını öne sürmektedir. Ona göre özellikle Makkabiler metinleri ile Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nde yer alan Hristiyan şehitlik metinleri arasındaki benzerlikler -en azında doğu Hristiyanları için- aynı kültürel atmosferin paylaşılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Hristiyan geleneğindeki Polycarp'ın şehitliği anlatısı ile IV Makkabiler'deki Yaşlı Katip Eleazar'ın şehitliğine dair anlatılarda pek çok noktada paralellik bulunmaktadır.³⁰⁷

Hristiyan şehitlik idealinin teşekkülünde belirleyici olduğu düşünülen bir diğer unsur ise Grek *asil ölüm* (*noble death*) idealidir. Vatanseverlik gereğince yahut felsefi hakikat iddiaları için kutsal addedilen ülkü uğruna -pek çok farklı biçimde- hayatını feda etmek Helenistik dönemde bilinen bir olgudur. Aynı kültürel ortamda yaşamış olmanın etkisiyle ilk dönem Hristiyan şehitlik olgusunda ve anlatılarında sıkça Grek *asil ölüm* unsuruna rastlanır. Hristiyanlığın Babası olarak vasıflandırılan Polycarp'ın şehitliğinin

³⁰⁴ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 19.

³⁰⁵ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, ss. 46-65.

³⁰⁶ Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 21. Ayrıca Hristiyan şehitlik olgusunun Yahudi kökenleri için bkz. T. W. Manson, "Martyrs and Martyrdom", *Bulletin of the John Rylands Library*, C. 39 (1957), ss. 463-84.

³⁰⁷ Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism*, s. 117.

anlatıldığı *Martyrdom of Polycarp* metni bunun bir örneğidir. Hikâyenin kurgusu ve pek çok ayrıntı, Yahudi şehitlik anlatılarıyla olduğu gibi Grek *noble death* idealinden de unsurlar taşımaktadır. Özellikle Sokrates'in, Platon'un *Phaedo*'sundaki kendi hayatına son verme hikâyesiyle paralellikler son derece açıktır.³⁰⁸

Mektuplarda, aslında bu ideale ait olan asil (*noble*), kutsal (*sacred*) ve kurban verme/feda etme (*sacrifice*), kahramanlık (*heroism*), cesaret (*courage*), zafer (*victory*) gibi terimlerin, içeriği Hristiyan geleneğine uyarlanarak sıkça yer aldığı görülmektedir. Bu etkileşim, daha iyi savaşçılık ve hakikat iddiası öznesinde oluşan rekabet temelinde derin bir kültürel *mimesis* olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir rekabet ve taklit sürecinin sonunda asil ölüm idealinin klasik kodları ile uyumlu olacak şekilde Hristiyan şehitlik ideali oluşmuştur.³⁰⁹

Moss, bahsedilen bu kültürel etkileşimleri, Hristiyan geleneğindeki “şehitlik ve zulüm miti”nin tarihsel gerçeklere dayanmadığının bir kanıtı olarak değerlendirmektedir. Hristiyan geleneğinin ilk dört yüzyılına atfedilen zulüm ve şehitlik anlatılarının kurucu mit olarak benimsenmesinin, iki bin yıl boyunca Hristiyanların kolektif belleğinde, Hristiyanlar ve ötekiler şeklinde dikotomik bir anlayışın yerleşmesine ve böyle bir anlayış üzerinden de şiddet ve zulme meşruiyet sağlanmasına sebep olduğunu öne sürmektedir. Moss bu eleştirisini, şehitlik ve zulüm miti geleneğini oluşturan şehit mektuplarından ve Kilise tarihçilerinin eserlerinden oluşan yazın geleneğini dönemin sosyo-kültürel koşulları bağlamında yeniden okuyarak ortaya koyar.³¹⁰ Moss’a göre Hristiyanlar, Antik Grek, Roma ve Yahudi geleneğinden etkilenmişlerdir: Klasik dünyanın kahramanları, İsa uğruna ölen şehitler olarak yeniden biçimlendirilmiştir. Buna göre şehitlik metinlerinde sıkça yer alan Makkabilere referans ve Hristiyan şehitleri onlarla karşılaştırma, Hristiyanları kendilerini bu geleneğin devamı olarak görme eğiliminde olduklarını göstermektedir.³¹¹

Moss, ilk dört yüzyıla dair bu zulüm mitinin mimarının M.S. IV. yüzyıl tarihçisi Eusebius olduğunu iddia etmektedir. Moss’a göre bu dönemlerde Eusebius *Kilise*

³⁰⁸ van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, s. 95; Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, ss. 134-36.

³⁰⁹ Carole Straw, “‘A Very Special Death’: Christian Martyrdom in Its Classical Context”, ss. 39-40.

³¹⁰ Hristiyan şehitlik hikâyelerinin Grek ve Yahudi anlatılarından alınmış olduğuna dair değerlendirme ile ilgili bölüm için bkz. Moss, *The Myth of Persecution*, ss. 81-120.

³¹¹ Moss, *The Myth of Persecution*, ss. 127-28.

Tarihi 'ni yazdığında diğer Hristiyanlar da zulüm ve ıstırap hakkındaki kendi hikâyelerini yazmaya başlamışlardı. Hristiyan şehit kalıntılarının ve mezarlarının bulunduğu dinî merkezler büyümeye ve kendi aralarında yarışmaya başlayınca bu hikâyelerle dinî merkezler arasında bağlar ve örüntüler kurulmuştur. Bu durum şehit hikâyelerinin daha da beslenmesini motive etmiştir. Dahası, Hristiyanlar inançları uğruna hayatını feda edip zafere ulaşan şehit hikâyeleri dinlemekten keyif alıyorlardı. Bu yüzden zamanla bu hikâyelerin motifleri ve içerikleri son derece değişmiş, gün be gün tarihsel şehitlerden uzaklaşıp, anlatıların inşa ettiği şehitler ortaya çıkmıştır. Eusebius ile başlayan Hristiyanların hikâyelerinden yararlanılarak oluşturulan bu zulüm geleneği dördüncü yüzyıl ve sonrasında zulüm görmüş Kilise idealinin kurulmasına sebep olmuştur. Daha sonra Hristiyanlar açısından bu zulüm miti paradoksal bir biçimde ötekini marjinalize etmek için bir yol haline gelmiştir. İronik bir biçimde, erken Kilise şehitler geleneğinin mirasçıları olan Hristiyanlar, daha sonra da ötekine karşı saldırılarını ve kendi görüşlerini meşrulaştırmayı önceki zulüm tecrübesi iddiası ile haklılaştırmaya devam etmişler ve hala etmektedirler.³¹²

Hak ve batıl dikotomisine dayanan böyle bir yaklaşımla şehitlik ve zulüm mitinin tarih boyunca bu yönde kullanılmış olması ve kullanılmaya devam edilmesi, Hristiyanların *ötekine* yönelik şiddetini meşrulaştırmakta ve öteki ile diyalogu imkânsız hale getirmektedir. Moss'a göre tüm bu şehitlik ve zulüm miti geleneği, tarihsel bir yanlış anlamadan, yanlış okumadan kaynaklanmaktadır. Geçmişteki sözde zulüm anlatısı ve kadim şehitlerin ahlaki üstünlüğü söylemi, bugünkü söylemlerin haklılığına bir meşruiyet zemini hazırlaması bakımından tehlikeli ve hatalı bir tutumdur. Bu yüzden Moss'a göre böyle bir mite bel bağlama eğilimi artık terk edilmelidir.³¹³

2.4. Erken Orta Çağda Şehitlik, İntihar ve Bir Çözüm Yolu Olarak Mistik-Gizli Şehitlik

Orta Çağın başında, Hristiyanlar arasında çatışma ve zulüm ortamı olsun ya da olmasın şehitlik vakaları çeşitli formlarda bir salgın hastalık gibi yayılmaktaydı. Erken Kilise döneminde yaşananların tesirinin devam etmesi ve şehitliğin günahların kefareti için tek ve en kestirme yol olarak görülmesi, şehitliğe yönelik bu ilginin temel sebepleri

³¹² Moss, *The Myth of Persecution*, s. 349.

³¹³ Moss, *The Myth of Persecution*, ss. 387-89.

olarak düşünülebilir. Ancak bu durum şehitlikle intihar arasındaki sınırı belirsizleştirmiştir. Hristiyanlar, hayatını feda etmeyi gerektirecek bir zulüm durumu olmasa dahi, çeşitli gerekçelerle kargaşa ve isyan çıkartıp şehitlik gayesiyle ölümlerine sebep olacak eylemlere yöneliyorlardı. Bu intiharvari şehitlik eylemleri o kadar çok yayılmıştır ki, Kilise Babaları tarafından şehitlik, belirli ilkelerle sınırlandırılmıştır. M.S. 305 yılında İspanya’da yapılan *İllibris Konsili*’nde, herhangi bir baskı ortamı yokken taşkınlık yaparak kendi ölümüne sebep olan Hristiyanların durumu tartışılmış, böyle bir ölümün şehitlik olamayacağına hükmedilmiştir.³¹⁴

Öte yandan Kilise, şehitliği rasyonel ve hukukî bir düzlemde ele alıp sınırlandırırken hem Doğu hem de Batı Hristiyanlığında şehit mezarları ve makamları inşa edilmiş ve bunlar bir ziyaretgâh haline getirilerek şehitlerle ilişkilendirilen yerlere *martyrium* denen manastırlar inşa edilmiştir. Dahası şehitlik anlatılarının halk dilinde efsaneleşmesi, şehitlerle ilgili ilahilerin Kilise ayinlerinde terennüm edilmesi, şehitlerin giysi, kemik, eşya gibi kalıntılarına koruyucu ve şefaet edici güç atfedilerek hürmet edilmesi gibi durumlar, Hristiyan halk kültüründe azizlik kültü ve geleneğinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Orta Çağın henüz başında, M.S. IV. yüzyılda Afrika Kartaca bölgesinde *Donatistler* olarak isimlendirilen ayrılıkçı³¹⁵ grubun eylemleri, Orta Çağda Hristiyanların şehitlik olgusuna nasıl bir anlam yüklediğini gösteren iyi bir örnektir. Şehit olmayı neredeyse bir amaç haline getiren Donatistler, paganları kendilerine karşı kıskırtarak, festivallerde kargaşa çıkararak, eylem ve ifadeleriyle yargıçları kendileri hakkında infaza zorlayarak, kayalıklardan atlamak yahut kendilerini ateşe vermek suretiyle hayatlarına son veriyorlardı. Onların bu taşkın hareketleri başta Augustinus olmak üzere Hristiyan din adamlarınca da kınanmıştır.³¹⁶

³¹⁴ Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, s. 143. Aktardığı yer: M.D. James J. O’dea, *Suicide, Studies on Its Philosophy, Causes and Prevention*, New York: G. P. Putnam’s Sons Press, 1882, ss. 71-72.

³¹⁵ Bu hareket “heretik” olarak değil de ayrılıkçı olarak nitelendirilmiştir. IV. yüzyılda yaşamış ve Donatistlere reddiye niteliğinde altı kitap yazmış olan St. Optatus, heretik ve ayrılıkçı arasında net bir ayırım yaparak Donatistleri her ne kadar farklı teolojik görüşler belirtseler de Ana Kilise’nin çatısı altında olmalarından dolayı heretik değil ayrılıkçı olarak nitelendirmiştir. Paola Marone, “Optatus and the African Old Latin”, *A Journal of Biblical Textual Criticism*, C. 13 (2008), s. 3.

³¹⁶ Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, s. 144. St. Augustinus, Donatistlerin bu eylemlerinden hareketle, şehitliği yalnızca zulüm ortamında resmî infaz bağlamıyla sınırlamış, bunun dışında kişinin ölümüne sebep olacak davranışların kınanacağını ilan etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, ss. 167-85.

Ancak Donatistler hakkında yazılanların neredeyse tamamına yakınının Katolikler tarafından kaleme alınmış olması birtakım soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.³¹⁷ Onların bu eylemleri Katolikler açısından irrasyonel olarak değerlendirilirken, kendi kaynaklarında inanç uğruna direniş ve şehitlik olarak değerlendirilmektedir.³¹⁸ Donatizm, başta köylü-şehirli/soylu çatışması gibi sosyo-ekonomik sebeplerden ortaya çıkmış ancak daha sonra teolojik bir bağlama evrilmiştir.³¹⁹ Bölgedeki olaylar orada yaşayan bir Hristiyan olan Donatus'un (ö. M.S. 355) Konstantin'den (ö. M.S. 337) resmî psikoposluk görevini istemesiyle başlamıştır. Konstantin, durumu incelemek üzere bölgeye iki yetkili gönderdiğinde psikoposluğa talip başka adayların da varlığı duyulur. Bölgede yayılan söylentiler neticesinde çıkan çatışmalarda çok sayıda Hristiyan, devletin bastırma politikası neticesinde öldürülür. M.S. 347 yılında Kartaca valisi iki Kilisenin (Donatist ve Katolik) birliğini ilan eden fermanı duyurmasıyla isyan daha da büyümüş ve hareketin lideri olan Donatus da dahil olmak üzere pek çok Donatist psikopos sürgüne gönderilmiştir. M.S. 355'te sürgünde iken ölen Donatus, daha sonra takipçileri tarafından şehit ilan edilecektir.³²⁰

Donatistlerin Hristiyan tarihindeki önemi, daha sonra Orta Çağ boyunca çıkacak heretik hareketlerin, kendi eylemlerini onlara dayanarak haklılaştırmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Anabaptistler, M.S. 15. yüzyılda *yeniden vaftiz edilmeyi (rebaptism)* savunmuşlardır. Bu söylemlerinden dolayı şehit edildiklerinde, kendi tecrübelerini ve söylemlerini Donatistlerin yeniden vaftiz söylemlerinde ve şehit edilme tecrübelerinde özdeşleştireceklerdir.³²¹

Orta Çağ boyunca Hristiyanlar arasında şehitlik arzusu ve arayışının devam etmesi ile Katolik Kilisesi azizlerinden Büyük Gregoryus, M.S. VII. yüzyılda biri fiziksel

³¹⁷ Donatistler tarafından yazılıp günümüze ulaşan tek kaynak Piskopos Tyconius'un "*The Book of Rules*" ile birkaç *martiroloji*dir. Donatist martirolojileri ile ilgili bir çalışma için bkz. Maureen A. Tilley, *Donatist Martyr Stories: the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

³¹⁸ Ramazan Turgut, "Donatizm", (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 36.

³¹⁹ Bu dönemde Donatistler köylü sınıfı ve taşra meskunları tarafından teşkil edilirken Katoliklik üst sınıfın inancıydı. Turgut, *Donatizm*, s. 2.

³²⁰ Turgut, *Donatizm*, s. 35.

³²¹ David Bagchi, "Luther and the Problem of Martyrdom", *Studies in Church History*, C. 30 (1993), s. 214, doi:10.1017/S0424208400011700.

ölümle, diğeri ise sembolik ve manevî hazır bulunuşla olabilecek iki tür şehitlikten söz etmiştir. Buna göre eğer ruh hazırsa her Hristiyan şehit olabilecektir:

İki tür şehitlik vardır: biri gizli, diğeri aleni. Ortada apaçık bir zulüm olmasa bile ruh acı çekmeye istekli ve hazır olduğunda şehitlik içten ya da gizli olabilir. Buradan rahatlıkla şu sonuca varabiliriz: Harici acı çekmeden de şehitlik mümkündür.³²²

Bu yol öncelikle *kanlı şehitliğe* erişme koşulları olmayanlar için geçerlidir. Kendi vicdanlarında, kalplerinde iyilikle kötülük; erdem ve ahlaksızlık arasında mücadeleye girerek iyi bir hayat yaşamak suretiyle İsa Mesih'i taklit ve takip edebilirler. Böylelikle erdemli, ahlaklı, masumiyeti ve iyiliği; vicdanî değerlendirmeyi önceleyen bir yaşam biçiminin sembolik formları olarak *manevî şehitlik*, *beyaz şehitlik*, *barış şehitliği*, *niyet şehitliği*, *vicdan şehitliği*, *kansız şehitlik* idealleri ortaya çıkmıştır. Şehitliğin bu sembolik formları Orta Çağ dinî-mistik yaşamının misyonerlik, bekaret, riyazet, çile, inziva ve kendini cezalandırma gibi ritüellerine de aktarılmıştır.³²³

Böylelikle erken Orta Çağ Hristiyanları arasında şehitlik, fizikî ölüm koşullarının olmadığı ortamda, günahların kefareti ve nihaî kurtuluş için kesin ve yegâne yol olarak çile ve zühd tecrübesinde sembolik ve mistik formunda yeniden üretilmiştir. Ancak yine de yatağında ölenle inancından dolayı eziyet altında iken ölen şehit aynı mertebede görülmemektedir. Din adamlarına göre gerçek şehit, acı çekerek ve şiddet (suffering and violence) içerisinde bir ölümle öler.³²⁴

Bu dönemde Avrupa'da, keşişler ve din adamları manastırlarda inziva hayatı yaşıyordu. Böyle bir yaşam biçimi de bu tür bir mistik-sembolik şehitlik biçiminin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır denebilir. Ancak aynı dönemde, farklı bölgelerde farklı koşullarda yaşayan Hristiyanlar arasında bu mistik-sembolik şehitlik tipi geçerli değildir. İkona karşıtı dönemde (730-787) resmî ve dinî otoritelerce öldürülen ikona taraftarları için Doğu Hristiyan Kilisesi *Yeni Şehit (neomartyre)* ifadesini kullanmıştır.

³²² Gregory the Great, *Dialogues*, 160–61. Bkz. Margaret Cormack, "Murder and Martyrs in Anglo-Saxon England", *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 59.

³²³ Miri Rubin, "Choosing Death? Experiences of Martyrdom in Late Medieval Europe", *Studies in Church History*, C. 30 (1993), s. 156, doi:10.1017/S0424208400011682.

³²⁴ Gregoryus'un bu yorumu, daha sonra Haçlı Seferlerine katılacak Hristiyanlar için de önemli bir motivasyon kaynağı olacaktı. Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, s. 145.

Bu terim daha sonra Müslüman devletlerin yönetimi altında ölen Hristiyanlar için de kullanılmıştır. Aynı zamanda daha yakın dönemde Rus ve Çin komünist rejimleri tarafından öldürülen Ortodoks Hristiyanlara da yine *neomartyr* denilmiştir.³²⁵

2.5. Politik Uygulamanın Bir Söylem Olarak Şehitlikle Meşrulaştırılması: Kurtuba Şehitleri Hareketi

Müslüman devletlerin yönetimi altında ölen Hristiyanlarla ilgili bilinen bir vaka M.S. IX. yüzyılda Endülüs Emevî Devleti yönetimindeki İspanya’da gerçekleşen *Kurtuba Şehitleri* olayıdır. Özellikle *reconquista*nın tamamlanma süreci olan M.S. XVI. yüzyılda yeniden gün yüzüne çıkıp, hakkında büyük bir şehitlik yazını geleneği oluşması açısından dikkate değerdir. Kırk sekiz Hristiyan’ın İslâmiyet karşıtı söylem ve eylemlerinden dolayı boyunları vurularak infaz edildiği iddia edilen bu olayın ayrıntıları hakkında kesin ve kapsamlı bilgilere ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Ancak yedi yüzyıl boyunca hatırlanmayan bir olayın ne olup da XVI. yüzyılda *yeniden keşfedildiği*, şehitlik olgusunun sosyo-kültürel ve politik anlam ve rollerini anlamak açısından iyi bir örnek olabilir.

Kurtuba şehitleri olayının günümüze Eulogius’un eseriyle³²⁶ ulaştığı varsayılmaktadır.³²⁷ Buna göre, M.S. 851 yılında Isaac isimli bir Hristiyan, İslâm karşıtı söylemlerini provakatif eylemlerle dile getirmesi sebebiyle Emir II. Abdurrahman tarafından tutuklatılıp sorgulanmış ve nihayetinde infazına hükmedilmiştir. Ancak Isaac’ın infazından sonra “Isaac’ı takip ederek şehitliğini arama” eğilimiyle Hristiyanlar arasında benzer eylemler başlamış, bir kısmı tutuklanıp hapsedilirken, bazıları da infaz edilmiştir.³²⁸ M.S. XVI. yüzyılda İspanya İmparatoru II. Felipe’nin (1527-1598) kronik

³²⁵ Gürkan, “Şehid”, 432.

³²⁶ “Documentum Martyriale”, (15.10.2020), https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0799-0859,_Eulogius_Toletanus_Episcopus,_Documentum_Martyriale,_MLT.pdf; Saint Eulogius (of Córdoba), *The Memoriale Sanctorum of Eulogius of Cordova: A Translation with Critical Introduction*, History--Catholic University of America, 1955.

³²⁷ Ayrıca kaynaklarda Eulogius’un eserinden mülhem olarak Eulogius ile aynı dönemde yaşadığı düşünülen Paulus Alvarus’un *Epistula* adlı eserinde de Kurtuba Şehitleri anlatılır. Ancak Eulogius’un eseri günümüzde hiçbir kütüphanede ya da Kilise’de bulunamamıştır. (Ana María Echevarría Arsuaga, “Retelling Interreligious Marriage, from Andalusi Christians to Moriscos”, *Mediterranean Historical Review*, C. 35, S. 1 (2020), s. 66, doi:10.1080/09518967.2020.1741232.) Bu durumda, XVI. yüzyılda Morales’in doğrudan Eulogius’un eserini elde ederek mi yoksa Alvarus’un eseri dolayısıyla mı Eulogius’a atıfla Kurtuba Şehitlerini yeniden keşfettiği çok net değildir.

³²⁸ K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 16.

tarihçisi olan Morales'in, Eulogius'un eserini keşfedip, Kurtuba Şehitleri olayını yeniden gündeme getirmesiyle, Kurtuba Şehitlerinin hangi koşullar altında, niçin ve nasıl şehit olabileceklerine dair büyük bir yazın geleneği oluşmuştur.

Eulogius'un metninden hareketle Kurtuba Şehitleri olayı ile ilgili tartışmalar, bu yüzyıldan sonra günümüz de dahil olmak üzere iki cepheye ayrılarak neredeyse bir yarış içerisinde üretilmeye devam etmektedir. Bir kısmı onların şehitliklerini meşrulaştırmaya çalışırken bir diğer kısım da onları tehlikeli radikaller olarak değerlendirmektedir.³²⁹

Bu olayla ilgili açıklamalardan ilki, öncelikle, olayı kayda geçirenin yani anlatıcının içinde bulunduğu tarihsel koşulları anlamayı teklif etmektedir. Buna göre, Zimmî statüsünün getirdiği birtakım kısıtlamalar, *muvalldun*'un³³⁰ ya da gizli Hristiyanların zaman zaman maruz kaldığı toplumsal ayrımlar, özellikle genç neslin Arapça konuşmaya ve Araplar gibi giyinmeye özenmesiyle başlayan kültürel erozyon, Kilise Babaları tarafından geleneksel Hristiyan değerlerinin kaybedilme tehlikesi olarak görülmüştür.³³¹ Eulogius ve Alvarus Müslüman otoriteye meydan okuyan şehitlerin hikâyesini, inançsal doktrinlerin de slogan olarak vurgulanacağı, böylelikle şehitlerin rol model olarak inşa edildiği bir eğitim programı aracı olarak yazmışlardır.³³²

Bir diğer görüş ise meseleyi doğrudan şehitlerin motivasyonu bağlamında anlamaya çalışmaktadır. Buna göre asıl mesele, Isaac'ın manevî endişelerinden kaynaklanmaktadır. Sarayda kâtip olan Isaac'ın mesleki pozisyonunu muhafaza etmek için inancının gereklerinden tavizler vermiş olabileceği hatta İslâm'a ihtida etmiş olabileceği muhtemeldir. Daha sonra bu durumdan pişman olarak, böyle bir günahın kefareti için mükemmel bir yol olan şehitliğe ulaşmak istemiş olabilir. Ona göre gönüllü kefareti ve Kurtuba monastisizmi arasında bir ilişki kurulduğunda Isaac'ın yargıç karşısındaki tutumu daha anlaşılır olacaktır. Böylelikle inançlarından ihtida edenler yahut

³²⁹ Kurtuba Şehitleri hakkındaki, 16. yüzyıldan itibaren gelişen tartışmalar ile ilgili bkz. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, ss. 36-51; Kati Ihnat, "The Martyrs of Córdoba: Debates around a Curious Case of Medieval Martyrdom", *History Compass*, C. 18, S. 1 (2020), ss. 3-6, doi:10.1111/hic3.12603.

³³⁰ Annesi Hristiyan, babası Müslüman olan Endülüs vatandaşı.

³³¹ James Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Córdoba", *The Muslim World*, C. 60, S. 2 (1970), ss. 152-54, doi:10.1111/j.1478-1913.1970.tb03003.x.

³³² Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Córdoba", ss. 155-59.

kültürel erozyonun tesirinde kalanların duydukları suçluluk hissine bir kefaret yolu olarak şehitlik, asketik ölüm biçimi olarak inşa edilmiştir.³³³

İspanya’da zimmî statüsünde yaşayan Hristiyanların genel durumu göz önünde bulundurulduğunda, bu olayın yerel ve tikel bir olay olması muhtemeldir. Nitekim Wolf, M.S. XVI. yüzyıldan sonra Kurtuba Şehitleri hakkında gelişen yazın aracılığıyla, olmayan bir zulüm üretildiğini ve olmayan mucizelerin şehit bedenlerinde inşa edildiğini; monoteist bir din olan İslâm’ın pagan Roma ile eş tutulduğunu öne sürerek mevcut yazın geleneğini eleştirmektedir.³³⁴ Bu durumda, cevabı aranması gereken asıl soru şudur: XVI. yüzyılda ne oldu da Kurtuba şehitlerine yeniden başvuruldu? Eulogius’un eserinin yeniden keşfi tamamen tesadüf müdür, yoksa devlet eliyle sürdürülen bir politika için başvuru meşruiyet kaynağı mıdır? Yedi yüzyıl boyunca bir önem atfedilmeyen yerel bir olayın, M.S. XVI. yüzyılda yeniden keşfiyle birlikte tarihçilerin ilgisini çekmesi nasıl açıklanabilir?

1492’de reconquistanın sona ermesi ile XVI. yüzyılda İspanya’ya hâkim olan Kutsal Alman İmparatorluğu’nun yönetimi altında yaşayan henüz (ve zorla) Hristiyanlaştırılmış *moriskoların*, bütünleşme ve kimlik sorunları uzun yıllar çözülmemiş bir problem olarak kalmıştır.³³⁵ Moriskoların, biri kamusal alanda görülen Hristiyan kimliği, biri de evlerinde, gözlerden uzak yerlerde ortaya çıkabilen Müslüman kimlikleri vardır. M.S. XVI. ve XVII. yüzyıl boyunca İspanya’da hâkim olan ‘*limpieza di sangre*’ “saf kan” takıntısı³³⁶ ile Moriskoların asimile edilmesi için çocukların Hristiyan okullarına gönderilmeye zorlanması, Arapçanın konuşmanın yasaklanması, evde Arapça kitap bulundurmamak gibi pek çok yaptırım gerçekleştirilmiştir. Bu baskıların sonucunda Moriskolar, Osmanlı İmparatorluğu’nun Akdeniz’deki başarılarından da güç alarak 1568’de bir ayaklanma başlatmıştır. Ancak ayaklanma, II. Felipe’nin müdahalesiyle 1571’de sona erdirilmiştir. Bu durum, İspanya’da yüz yıl boyunca süren ve kurulan engizisyon mahkemesi kararınca on binlerce kişinin yakılarak

³³³ Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, s. 112.

³³⁴ Ihnat, “The Martyrs of Córdoba”, s. 147; Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, ss. 77-107.

³³⁵ Thomas Freller, Stephan Herget, “Moriskolar, Endülüs-Arap Kültürü ve Malta, Geç Ortaçağ ve İlk Modern Dönem İlişkilerinde Bazı Önemli Olaylar”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, çev. Gamze Yücetürk, S. 56 (2016), s. 266.

³³⁶ Freller, Herget, “Moriskolar, Endülüs-Arap Kültürü ve Malta, Geç Ortaçağ ve İlk Modern Dönem İlişkilerinde Bazı Önemli Olaylar”, s. 266.

yahut farklı şekillerde öldürülmesi ve nihayetinde 1609 yılında moriskoların İspanya'dan sürgün edilmesi ile sonuçlanmıştır.³³⁷ Her ne kadar Moriskolar İspanya'dan sürgün edilmiş olsa da şehrin mimarisinde bıraktıkları izler erken modern dönem Katolikleri için kolay kabul edilememiştir. Ayrıca bu dönemde hız kazanmış olan reformasyon söylemleri ile yaşanan çatışmalarda Kurtuba'daki yerel Katolik yetkililerden, aksi yöndeki büyük kanıtlara rağmen, Hristiyan geçmişinin sürekliliğini kanıtlamaları istenmekteydi.³³⁸

II. Felipe'nin yönetimindeki monarşinin bir parçası olan Müslümanlardan arta kalan şehirlerdeki izler, Hristiyanların karanlık çağlarının sembolleri olarak görülmekteydi. Bu durum Hristiyanlar için katlanılamaz hale gelmişti. Bu yüzden dönemin din adamları ve tarihçileri için uzun soluklu İslâmî döneme rağmen İspanya'daki Hristiyan geçmişinin Roma İmparatorluğu'na giden kök uzantılarına ulaşmak önemli ve değerli bir uğraş haline gelmiştir. Din ve devlet adamlarının iş birliğiyle gerçekleştirilen kazılarda bulunan kalıntılar, İspanya'daki Hristiyan sürekliliğinin bir kanıtı olarak kurulmaya çalışılmıştır. Örneğin 1575'te, San Pedro Kilisesi'ndeki restorasyon çalışmalarında, başka bir Kilisedeki Roma Dönemi'nden kalma bir taşla eşleşen bir mezar ortaya çıkarılmış, bu mezar taşına Roma İmparatorluğu dönemindeki şehitlerden olduğu varsayılarak şu beş isim yazılmıştır: Faustus, Januarius, Marcial, Zoilus ve Acisclus. Akabinde bu mezar, ibadet amaçlı gelinen bir ziyaretgah haline gelmiştir.³³⁹

Ancak İspanya'daki Katolik sürekliliğini reddeden Protestanların bu kalıntılar hakkında, kanıtların ne yeterli ne de gerçekçi olduğunu söyleyerek itiraz etmeleri anlaşmazlıklara sebep olmuştur. Böylelikle Hristiyanlığın İspanya'daki devamlılığını ve mükemmelliğini desteklemek için daha kesin kanıt arayışı başlamıştır. Bu arayışlara din adamlarının yanı sıra devlet yönetiminin desteğindeki belli başlı bilim adamları da katılmışlardır. II. Felipe'nin meşhur kronik yazarı olan tarihçi Ambrosio de Morales'in

³³⁷ Mehmet Özdemir, "Moriskolar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2005, C. 30, s. 288.

³³⁸ Cécile Vincent-Cassy, "The Search for Evidence: The Relics of Martyred Saints and Their Worship in Cordoba after the Council of Trent", *After Conversion*, ed. Mercedes García-Arenal, thk. Giorgio Caravale, Iberia and the Emergence of Modernity Brill, 2016, s. 126.

³³⁹ Vincent-Cassy, "The Search for Evidence", ss. 126-27.

1574 yılında Eulogius'un Kurtuba Şehitleri hakkındaki eserini (*Memorialis Sanctorum*) yeniden keşfetmesi bu sürekliliği kanıtlamada önemli bir adım olarak görülmüştür.³⁴⁰

Bu eser, İspanya'daki Katolik Hristiyan sürekliliğini kanıtlayacak Roma şehitlerini teyit etmenin yanında, yeni röliklerin keşfi için de rehberlik yapmıştır. 1602-1603 yıllarında bilim adamları yaptıkları kazılarda yeni kalıntılar ortaya koymuşlardı. Bu kalıntıların varlığı, Kurtuba Şehitleri olayını açığa çıkararak İspanya'daki Katolik Hristiyan sürekliliğini kanıtlamaya çalışan tarihçiler için bir hazine niteliğindeydi. Bu rölikler aracılığıyla onlar, doğru olduğuna inanılan, ancak büyük oranda sahte metinler olan, *yeniden keşfedilmiş antik kaynaklardan* yorumlar üreterek, İspanya'nın Hristiyan sürekliliğini kanıtlama yoluna gitmişlerdir. M.S. XVII. yüzyıl boyunca eski mezar taşlarında yazılı olan bu isimlere hikâyeler ve bedenler vererek yurttaşlar arasında "unutulmuş" şehitlerine adanmışlık ve bağlılık yeniden inşa edilerek coşku uyandırması amaçlanmıştır.³⁴¹

Kurtuba Şehitleri Hareketinin sosyolojik açıdan önemi, olayın tarihsel gerçekliği ile ilgili değildir. Bu olayın önemi, Foucault'nun söylem ve iktidar analizlerinde ortaya koymuş olduğu düşünceler göz önünde bulundurularak yeniden okunduğunda daha anlamlı hale gelecektir. Toplum veya iktidarların daima kendilerini meşrulaştıracak bir söylem arayışında olmaları -bulamazlarsa noble lie (asil yalan) icâd etmeleri-, kendi toplumları ve egemenlikleri açısından son derece önemlidir. Foucault açısından söylemi oluşturan temaların işlevi, topluluğu bir bütün hale getirecek birleştirme ve ayrıştırma mekanizmalarının tarihsel olarak aynı zamanda ve mekânda oluşmasından kaynaklanmaktadır.³⁴² Nitekim Kurtuba Şehitleri olayında da üretilen söylemler, belli bir kesimi dışlarken, belli bir kesimi bir arada tutan güç haline gelmiştir. Buradaki temel mesele ise, Foucault'nun özneleştirme (subjectification) süreçlerine yaptığı vurguda açığa çıkmaktadır. Bu olayla birlikte meşruiyet ve egemenlik düzleminin kurulmasında, şehitlik söyleminin etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

Söylemin üretilmesinin akabinde söylemin gerçek yahut kurgu olmasından ziyade, toplumsalı harekete geçirici bir güç olmasının bariz bir örneği ise Hristiyanların,

³⁴⁰ Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, s. 37.

³⁴¹ Vincent-Cassy, "The Search for Evidence", ss. 129-30.

³⁴² Michel Foucault, *Ders Özetleri 1970-1983*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, ss. 9-10; Cevriye Demir Güneş, "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 21 (2013), ss. 55-69.

Müslümanlara karşı başlatmış oldukları Haçlı Seferleri'nde görmekteyiz. Haçlı Seferleri'ne değin Hristiyanların birinci düşmanı olarak gösterilebilecek olan Yahudilerden başka, yeni bir öteki (Müslümanlar) bulunmuş ve Hristiyanlığın egemenliğinin tesis edilmesi adına Müslümanlar da Endülüs topraklarından temizlenmek istenmiştir.

Bunun için yine belirli türden meşrulaştırma araçlarına başvurmak zorunda kalan Hristiyanlar, “geçmişte yaşanan zulüm” anlatılarından beslenebilmek adına, böylesi söylemlere başvurmuş ve Haçlı Seferleri'nin dinî ve siyasî dayanağı böylece yine şehit anlatılarından ortaya çıkmıştır.

2.6. Haçlı Seferlerinde Şehitlik Söylemi ve Hristiyan Geleneğinde Savaşçı-Asker Şehit İdealinin İnşası

Haçlı Seferleri, Papa II. Urban'ın Clermont'taki Kutsal savaş seferberliği çağrısı ile başlamıştır. Hristiyanları, birbirleri arasında çatışmayı bırakıp “inançsızlara karşı savaşmaya” çağıran bu vaazda şehitlik, doğrudan vaat olarak yer almasa da vaaz metninde şehitlik motifleri oldukça yoğundur. Hristiyan şehitlik teolojisinin esasını ifade eden, İsa'nın “Ardımdan gelmek isteyen, kendini inkâr etsin, her gün çarmihini yüklenip beni izlesin”³⁴³ sözleri şimdi, Papa'nın vaazında, Haçlı Seferlerine katılacak Hristiyanlar için bir dinî dayanak ve motive edici güç olmuştur.³⁴⁴ Böylelikle inanç uğruna acı çekmeye dayalı pasif tutumda temellenen Hristiyan şehitlik ideali, politik amaçların şekillendirdiği savaş meydanındaki aktif mücadelede anlamlandırılacak özsel bir kırılma geçirmiştir.

Papa'nın Clermont'taki vaazını aktaran metinlerin dört versiyonu da vaazdan yıllar sonra yazıldığı için kullanılan terimlere kesin olarak ulaşmak mümkün değildir.³⁴⁵ Ancak şehitlik, dört versiyonun tamamında doğrudan bir terim olarak yer almasa da

³⁴³ Matta, 16:24.

³⁴⁴ Haçlı seferlerine bizzat katılanlar tarafından kaydedilip günümüze ulaşan yazılı kaynak çok az sayıdadır. Yalnızca *Gesta* olarak bilinen ve yazarı anonim olsa da olayları anlatış biçiminden bizzat katılan bir kişi tarafından yazıldığı anlaşılan metinler günümüze ulaşmıştır. Tam adı *Gesta et Aliorum Hierosolimitanorum* olan eser, 1095'te Clermont Konseyi ile başlayıp 1099 Askalan Savaşı ile sona eren I. Haçlı Seferi tarihidir. Eser Engin Ayan tarafından *Haçlı Tarihi* adıyla dilimize çevrilmiştir. Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolimitanorum)*, s. 49.

³⁴⁵ Chartres'lı Fulbert (1101), Keşiş Monk (1107), Baldric of Dol (1108-10), Nogent'li Guibert (c.1109), ve William of Malmes (Haçlı seferinden yaklaşık 30 yıl kadar sonra yazıldı). Herbert Edward John Cowdrey, “Pope Urban II's Preaching of the First Crusade”, *History*, C. 55, S. 184 (1970), s. 177.

Hristiyan şehit teolojisinin temel unsurlarından olan ebedi ödül ve günahların bağışlanması vaadi vaazın tüm versiyonlarında yer almaktadır.³⁴⁶ Metinlerde, Daniel ve arkadaşları, Makkabiler gibi *Eski Ahit* anlatılarına; İsa ve havarilerine, daha sonraki Hristiyan şehitlere ve azizlere referanslar yer almaktadır.³⁴⁷ Ancak klasik Hristiyan şehitlerinin yanında siyasî şahsiyetlerin rol model olarak gösterilmesi ve savaş meydanının şehitlik için bir fırsat olarak sunulması, şehitlik idealinin nasıl bir anlam bağlamına aktarıldığını göstermektedir. Nogent’li Guibert versiyonunda şehitlik doğrudan ödül vaadi olarak yer alır: “Şimdi size, şehitliğin ulvi ödülünü ihtiva eden, şu anda ve ebediyen asalet payesini taşıyacak olan savaşlar sunuyoruz.”³⁴⁸ Keşiş Robert’ın versiyonunda Papa’nın Kutsal Roma İmparatorlarından olan Şarlman (743-814) ve oğlu I. Luis (778-849) ile diğer kralları da rol model olarak hatırlattığı görülmektedir:

Atalarınızın yaptıkları; kral Büyük Charles’ın, oğlu Louis’nin ve putperestlerin krallıklarını yok eden ve bu topraklarda Kutsal Kilise’nin topraklarını genişleten diğer krallarınızın şan ve büyüklüğü, sizi harekete geçirsın ve zihinlerinizi yiğitçe zaferlere sevk etsin.³⁴⁹

Dinî ve siyasî şahsiyetlere, adanmışlığın, bağlılığın ve cesaretin örnek modeli (*exempla*) olarak başvurulması, I. Haçlı Seferi Latin anlatılarında öldürme ve kendini feda etme eylemlerini haklılaştırmada güçlü bir metot sağlamıştır. Böylelikle geçmişin pasif şehitleri, şimdi *Militas Christi* olarak yeniden kompoze edilmiştir.³⁵⁰

Klausner, her toplumun politik bağımsızlık durumuna göre farklı şehit tipleri ürettiğini öne sürmektedir. Buna göre ilk döneminde, inkişaf halindeki bir topluluk olarak Hristiyanlık pasif-direnışçi şehitler üretmişken, Orta Çağda, artık *kendi kaderini tayin eden* Hristiyanlık *kahraman-savaşçı şehit*³⁵¹ tipi üretecektir. Böyle bir toplumda şehitler aktiftir, toplumun genişlemesine ve gelişmesine yardımcı olur, açıkça propaganda yapar,

³⁴⁶ “Internet History Sourcebooks Project”, (19.10.2020), <https://sourcebooks.fordham.edu/source/urban2-5vers.asp#balderic>.

³⁴⁷ *Gesta*, Fasıl I; Engin Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, ss. 49-50.

³⁴⁸ Fulcher of Chartes versiyonunda, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/urban2-5vers.asp#balderic> (erişim tarihi: 29.08.2020)

³⁴⁹ “Internet History Sourcebooks Project”, (24.10.2020), <https://sourcebooks.fordham.edu/source/urban2-5vers.asp#balderic>.

³⁵⁰ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 165.

³⁵¹ *Heroic martyrs ve warrior martyrs*.

henüz ihtida etmemişlere misyonerler olarak gönderilir ve düşmanlara karşı savaşı. İşte Orta Çağda Kutsal Topraklar'a doğru başlayan böyle bir seferberlik, kitlesel bir fedakarlığa, kitlesel bir *apotheosise* doğru evrilecektir.³⁵²

Savaş esnasında ölenlerin şehit addedilmesi yahut savaşta ölenlerle ilgili şehitlik metaforlarının (*martyr-language*) kullanımı, esasında Haçlı Seferleri ile başlamış değildir. Orta Çağda din ve devlet adamlarının savaşlardaki potansiyel zayıfları *kutsal* (*holy*) yahut *kutsal şehitler* (*holy martyrs*) olarak nitelendirdiklerine dair kayıtlar mevcuttur.³⁵³ Paganlarla çatışırken ölen askerlerin şehitlikle ilişkilendirilmesinin M.S. VII. yüzyıldan itibaren az da olsa örnekleri görülür. 642'de putperest Mercia'lı Penda ile savaşırken ölen St. Northumbria'lı Oswald; 869 yahut 870'te putperest Danes ile savaşırken ölen St. Edmund,³⁵⁴ 799'da pagan Avarlara karşı savaşırken ölen Bavarya Dükü Gerold şehit olarak görülmüşlerdir. Hatta Haçlılar için de öncü olacak³⁵⁵ bu isimlerden bazen ilk savaşçı-şehit olarak bahsedilmektedir.³⁵⁶

Bu ve benzeri örnekler, Haçlıların savaşa giderken şehitliği umabileceklerine dair manevî bir iştiağın yükseldiğini açığa çıkarır.³⁵⁷ Yine de dinî olan ile politik olanın iç içe geçmişi, Karolenj Hanedanlığı (Carolingian) dönemiyle birlikte belirginleşmektedir. Bu dönemde -Şarلمان gibi- savaşçı kral kutsal bir ordunun lideri olarak göze çarpar.³⁵⁸ 881'de yazılan bir Alman şiirinde Kral Louis, Tanrı'nın kendisine yardım için çağırdığı azizsel bir tasvirin öznesi olur.³⁵⁹ Aslına bakılırsa böyle bir tasvir kolayca bir şehit kral da olabilirdi. Bu dönemde savaş esnasında ölümün, şehitlik olarak

³⁵² Klausner, "Martyrdom", s. 5741.

³⁵³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 122.

³⁵⁴ St. Edmund'un ölümünün bir Orta Çağ azizlik kültü olarak hem tüm İngiltere boyunca hem de Avrupa'nın pek çok diğer bölgelerinde popüler olması, onun kültürünün Avrupa toplumları üzerindeki çok yönlü etkisini ele alan çalışma için bkz. Anthony Bale (ed.), *Edmund, King and Martyr: Changing Images of a Medieval Saint*, York: York Medieval Press, 2009.

³⁵⁵ Colin Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", *Studies in Church History*, C. 30 (1993), s. 93, doi:10.1017/S0424208400011633.

³⁵⁶ Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", s. 94.

³⁵⁷ Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", ss. 93-94.

³⁵⁸ Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Córdoba", ss. 145-48.

³⁵⁹ Şiirin İngilizce çevirisi için bkz. Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", s. 95.

yeni bir inşasına dair tartışmalar söz konusudur. Bu idealin en bariz temsili geç Anglo-Sakson şiiiri olan *The Battle of Maldon*'da ifade edilmektedir.³⁶⁰

Papa VII. Gregoryus (ö. 1085) kendi planladığı reforma karşı direnenleri bertaraf etmek için kurduğu orduyu “Mesih’in askerleri” (*milites Christi*) olarak nitelendirmişti. Bu ifade, yaklaşık yirmi yıl sonra Haçlı seferlerini dizayn edecektir. Bu savaşta yer alan şövalyelerden biri olan Erlambald, Papa VII. Gregoryus tarafından bir şehit ve aziz olarak yüceltilmektedir.³⁶¹ Papa VII. Gregoryus için IV. Henry’ye (1050-1106) karşı savaşan ve 1080’de ölen Swabia’lı Rudolf, her ne kadar şehit olarak tanımlanmasa da bronz bir anıt mezarı vardır ve hakkında “Onun için ölüm hayattı. O, Kilise için öldü.” denilmesi onu şehitliğe yaklaştırmaktadır.³⁶² Aynı dili Papa VIII. John, II. Louis’nin krallığındaki psikoposlara mektubunda, inancın korunması ve vatanın müdafaası için savaşırken ölenlere dair genel bağışlanma ve ebedi ödül vaadinde bulunurken kullandığı görülür:

Tanrı'nın Kutsal Kilisesini savunmak için, Hristiyan dinini ve devletini korumak için savaşırken -yakın zamanda- ölenlerin ya da gelecekte aynı uğurda ölecek olanların günahlarının bağışlanıp bağışlanmayacağını (*indulgentiam delictorum*) soruyorsunuz. Hristiyan dinini sevdikleri için putperestlere ya da kâfirlere karşı cesurca savaşırken ölenlerin ebedî hayata kavuşacaklarını kesinlikle söyleyebiliriz.³⁶³

Sonuç olarak M.S. IX. yüzyıldaki Kurtuba Şehitlerine dair anlatıların yahut Kilise’nin paganlara karşı mücadelesindeki martirolojik kahramanlık efsanelerinin Avrupa toplumları arasında saman alevi gibi popülerleşerek yayıldığı görülmektedir. Bu durumun etkisiyle M.S. XI. yüzyıla yaklaşırken, Hristiyan geleneğindeki pasif fedakârlığa dayanan klasik şehitlik anlayışından farklı olarak “kutsal savaş” ve “savaşçı-şehit” ideallerinde biçimlenen şehitlik olgusunun, daha politik ve *martial* bir alana doğru evrilmeye başladığı söylenebilir. M.S. XI. yüzyıla gelindiğinde Papa, seferberlik

³⁶⁰ http://jessicasladechms.weebly.com/uploads/5/1/7/4/51740093/battle_of_maldon_-_large_type.pdf (erişim tarihi: 31.08.2020)

³⁶¹ Herbert Edward John Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073-1085*, New York: Oxford University Press, 1998, ss. 283-84.

³⁶² Morris, “Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade”, s. 97.

³⁶³ Shepkaru, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, s. 122. Aktardığı yer: Migne, *PL*, 126:816. Mansi, *Sanctorum conciliorum nova*, 17:104; 17:3, 42, 47. Ayrıca bu örneklerin dışında savaş esnasında ölenlerin şehit sayıldığına dair başka kanıtlar da vardır. Thomas A. Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, *Bohemian Reformation and Religious Practice*, C. 5 (2004), s. 121.

çağrısında doğrudan bir doktrin olarak şehitlik vaadinde bulunmasa da şehitlik motiflerinin kullanımı ve Haçlılardan gelen mektuplarda yer alan ifadeler,³⁶⁴ Hristiyanların bilincinde “savaş esnasında ölürek şehit olma” fikrinin yerleşmeye başladığını göstermektedir.³⁶⁵ Yeni bir şehitlik yolu olarak savaşırken ölmek fikri, Papa II. Urban’ın Clermont’taki Kutsal bir savaş için seferberlik çağrısı ile bir adım daha ileri gitmiştir. Askerler bu savaşta bir aziz ya da din adamının değil, doğrudan İsa’nın askerleri *Milites Christi* olarak savaşacaklardır. Çünkü bu seferberlik, basitçe bir Kilise’yi korumak için değil, doğrudan Tanrı’nın oğlu İsa’nın çarmıha gerildiği yeri, Kutsal toprakları geri kazanmak için başlayacaktır. Haçlı ideolojisini belirleyen ve öz-motivasyonunu sağlayan temel dinamikler bu süreçlerde inşa edilmiştir.

Bir diğer dikkat çeken husus ise “hac vazifesi ve kutsal mekanların ziyareti” olgusunun bu dönemde popüler hale gelmiş olmasıdır. Gerçekte Doğudaki Hristiyanlığın askeri bir müdahaleye ihtiyacı olmamasına rağmen, Papa’nın hac mekanlarının Müslümanlar tarafından tahrip edildiği gerekçesiyle Hristiyanları harekete geçirme çağrısı büyük bir etki uyandırmıştır. Hac eylemi, “kurtuluşun hakiki yolu” olarak inşa edilerek Hristiyanlığa büyük bir manevî boyut olarak kazandırılmıştır. Ancak kurtuluşun tek yolu olan yerlere gitmeyi Selçuklu Türkleri’nin kesmesi ve dahası, 1071’de Malazgirt’te Bizans ordusunun Türkler tarafından yenilgiye uğratılması, Hristiyan Batı için ciddi bir tehdit haline gelmiştir. Doğu’da (Endülüs) ve Batı’daki politik durum bundan sonra endişe verici biçimde gelişmiştir; iki bölgedeki Müslüman tehlikesi dağılmaktan uzaktır. Tüm bu dinî-siyasî tehlikelere karşı Papa’nın Kutsal Savaş çağrısı, bu savaşa katılacakların doğrudan İsa’nın ordusu olarak Tanrı’ya kutsal bir hizmette bulunacak olmaları, Hristiyanlar için Haçlı Seferine katılmayı çekici hale getirmiştir. Böyle kutsal bir savaşın elbette kutsal mükafatları da olacaktı. Askerler kendi mesleklerinde kalarak, keşiş olmadan ebedî kurtuluşa ulaşabileceklerdi. Aynı zamanda o vakte kadar kan dökmenin büyük bir günah addedilmiş olması ve kefaret gerekliliği, Haçlı Seferleri ile birlikte tam bir ters dönüşle Hristiyan askerlerinin ebedi kurtuluşu

³⁶⁴ *Gesta*, fasıl II, Bkz. Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, s. 54.

³⁶⁵ Jean Flori, “Ideology and Motivations in The First Crusade”, *Palgrave Advances in the Crusades*, ed. Helen Nicholson, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 16. Fudge, ““More Glory than Blood”: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 121.

ulaşma vesilesi olabilecekti. Bu durum laik sınıfta yer alan diğer Hristiyanlar için de geçerliydi.³⁶⁶

Haçlı Seferlerine katılmış biri tarafından kaleme alındığı bilinen Haçlı Günlüğü *Gesta*'nın da Papa'nın, vaaz metninden ifadelerle başlamış olması, kanaatimizce Haçlı Seferine katılan Hristiyanların bilinçlerinde şehitlik idealinin olduğunu, hatta şehitliğin Haçlı Seferleri için temel g ve motivasyon kaynağı olduğunun bir göstergesidir. *Gesta*'da, Haçlı Seferine katılanların beklentilerine ve hayatını kaybedenlerin durumlarına dair genel olarak "Mesih'in ayak izlerini takip etme, Mesih adına çok çeşitli acılar çekme"³⁶⁷ gibi şehitlik motiflerinin yanında bazı yerlerde Türklerle savaşırken ölenler için doğrudan şehit teriminin kullanıldığı görülmektedir:

... Bazı Türkler, esirlerini daima yaşadıkları Horasan, Antakya ve Haleb'e götürdüler. Bunlar, Rabbimiz adına mukaddes şehitlik acısını vermiş olan ilk adamlardır.³⁶⁸

...Hepsi gökte cennete girdi ve şehitlik gömleğini giydiler ve hep bir ağızdan dediler: Senin için aktı kanımız Rabbimiz, zira sen mbareksin ve sonsuz övgüye layıksın. Amin.³⁶⁹

Bu metinlerde ölenler için doğrudan şehit ifadesinin kullanılmasına rağmen, Morris, burada yazarın zihninde şehitlik fikrinin olmadığını, şehit ifadesinin yahut diğer martirolojik ifadelerin "acı çekenler" anlamında kullanılmış olabileceğini savunmaktadır.³⁷⁰ Gerçekten de *martyr* terimi Batı geleneğinde, özellikle erken Kilise döneminde Kilise Babalarının ve ilk Hristiyanların, paganların elinden çektikleri acılardan dolayı *suffer* ile eş anlamlı olarak kullanılıyor olsa da böyle bir değerlendirmenin aşırı bir yorum olarak görülmesi daha sağlıklıdır. Çünkü Hristiyanlık, bir din ve politik bir g olarak tarih sahnesine çıktığından müntesipleri, İsa'nın askerleri

³⁶⁶ Flori, "Ideology and Motivations in The First Crusade", ss. 19-25.

³⁶⁷ *Gesta*, Fasıl I, Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, s. 50.

³⁶⁸ *Gesta*, Fasıl II, Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, s. 53. Vurgular bu çalışmanın yazarına aittir.

³⁶⁹ *Gesta*, Fasıl VIII, Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, s. 70. Vurgular ve parantez bu çalışmanın yazarına aittir. Benzer bir örnek için bkz. Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", s. 102. Aktardığı yer: H. Hagenmeyer, ed., *Epistulae el chartae ad historiamprimi belli sacrispecta epp.* . XI.5, p. 153.

³⁷⁰ Morris, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", s. 100.

olarak görülmüş ve şehitlik, dinî bir yapı olmanın yanında politik yapısını da belirgin bir şekilde açığa çıkarmıştır.³⁷¹

Orta Çağ Avrupası'nda Haçlı orduları “savaşçı-kahraman şehit” tipi üretirken öte yandan Avrupa toplumlarında şehitliğin mistik-sembolik versiyonları çeşitlenmeye başlamıştır.³⁷² M.S. XII. ve XIII. yüzyıllarda şehitlik, neredeyse günlük hayatın bir rutini olmuştur. Şehitlik olgusu bu dönemde, klasik örneklerin fedakarlığı, sadakati; azizler kültürünün masumiyet, adalet ve erdem gibi popüler nosyonları ile ilişkili hale gelmiştir. Böyle olunca şehitlik, kendini cezalandırma rutinlerini, farklı yaşam biçim ve tecrübelerini, bireysel sınanmaları, eziyet ve işkenceyi kapsayacak denli geniş bir kullanım alanına sahip oldu. Bunca çeşitliliğin getirdiği, intihar biçimindeki ölüm vakalarının artmasından dolayı papalık, şehitliğin mahiyeti ve sınırları ile ilgili bir gerilim içine girmiş olsa da muhtemelen Haçlı Seferlerinin devam ediyor oluşundan dolayı şehitliği tasdik etmek durumunda kalmıştı.³⁷³

2.7. Orta Çağda Şehitliğin Sembolik Formlarda Çeşitlenmesi ve Hristiyan Halk Kültüründe Şehit Kültlerinin İnşası

Papalık Orta Çağda halk tarafından şehit addedilenlerin şehitliğini tanımıyor olmasına rağmen, şehitlik olgusu, günlük hayatın rutinleri arasında yer edinmeye devam etmiştir. Bu şehitlerin mezarları bilhassa kadınlar tarafından şifa, iyilik ve muhafaza beklentisiyle ziyaretgâh haline getirilerek etraflarında şehit kültleri oluşturulmuştur. Bu örnekler sosyal bilimlerde şehitlik bağlamından ziyade halk inançları yahut batıl inançlar kapsamında çalışıldığı için şehitlikle ilgili çalışmalarda göz ardı edilmiştir. Ancak bu şehitlik olaylarının kültürel bağlamından koparılmadan yapılacak sosyolojik analizleri hem şehitlik olayının mahiyeti hem de ilişkili olduğu pek çok sosyo-kültürel ve sosyo-politik olguya dair zengin bir anlam sahası sunacaktır.³⁷⁴

Bu örneklerden belki de en ilginç olanı haksız yere öldürüldüğü düşünülen bir köpek etrafında oluşan şehit kültüdür. Lyons bölgesinde yaşayan bir çift, çocuklarını hizmetçilerine bırakarak evlerinden uzaklaştıkları sırada bir yılan eve girer ve beşiğe

³⁷¹ *Gesta*, Fasil I, Ayan, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, s. 49.

³⁷² Hristiyan geleneğinde mistik şehitlik idealinin VI. Gregoryus tarafından ortaya çıkarıldığına daha önce işaret edilmişti.

³⁷³ Rubin, “Choosing Death?”, s. 154.

³⁷⁴ Ihnat, “The Martyrs of Córdoba”, s. 7.

doğru yönelir. Bebeği korumak için orada bulunan köpek yılanı saldırır ve onu uzaklaştırır. Köpek, beşiğin yanında ve ağzı kanlı olarak görülünce, köpeğin bebeği öldürdüğü sanılır ve evin efendisi oracıkta köpeği silahla öldürür. Az sonra dışarıda, üzerinde köpek dişleri olan yılanın ölüsü fark edilince durum anlaşılır; bebek sağ salim uyumaktadır, köpek haksız yere öldürülmüştür. Bu olayın anısına malikanenin kapısı önüne ismi Guinefort olan köpek gömülür ve üzerine büyük taşlar konulup çeşitli bitkiler ekilir. Kısa bir süre sonra malikane yıkılır, sakinleri orayı terk eder.³⁷⁵ Yöre halkı bu olaya kozmik bir anlam yüklemiştir. Haksız yere öldürülen köpeğe hürmet gösterilerek kozmik düzen yeniden tesis edilmeye ve aynı zamanda şehitliğin kurbanlığından sudur eden erdem ve fazileten pay almaya çalışılmıştır.³⁷⁶ Bu niyetle köpeği bir şehit olarak kutsayıp mezarını, çeşitli batıl inançların ve ritüellerin icra edildiği, şifa, iyilik, menfaat talep edilen bir ziyaretgah haline getirmişlerdir.³⁷⁷

Orta Çağda şehit teriminin bu tür kullanımları oldukça geniş bir anlam sahasına yayılmıştır. Haksızlık ve şiddet altında ölen pek çok kadın şehitlik mertebesinde görülmüştür; 1176'da kocası tarafından öldürülen Danimarkalı Marguerite of Roeskilde; 1383'te İtalya'da kayınvalidesi tarafından öldürülen Panacea; ya da 1227'de hırsızlar tarafından öldürülen köle bir kız olan Marguerite of Louvain ya da yakılarak öldürülen meşhur Joan d'Arc (1431) şehit-kadınlara örnek olarak verilebilir. Haksız yere öldürülen bu masum kadınlar etrafında halk arasında yahut şehrin ileri gelenleri ve manastır yöneticileri öncülüğünde şehit kültleri oluşturulmuştur.³⁷⁸

M.S. XIII. ve XIV. yüzyıllarda iyi ve erdemli bir yaşam sürdüğü halde haksız yere öldürülen erkekler için de halk tarafından şehitlik unvanı layık görülmüştür. 1383'te Ferrarese Kilisesi'nin rektörünü öldürdüğü şüphesiyle linç edilerek öldürülen Buonmercato de Ferrare; Hac yolunda iken, kendilerine güvenlik sağladığı bazı sokak çocukları tarafından öldürülen William of Ranchester; Hac yolunda iken, Münih yakınlarında oğlancılıkla suçlanıp yakılan Alman Nantuin; benzer şekilde, 1241'de yine

³⁷⁵ Hikâye Dominiken engizitör Stephen of Bourbon'un Latince kaleme aldığı *De Septem danis Spiritus*'ta anlatılır. Hikâyenin İngilizce çevirisi için bkz. Jean-Claude Schmitt, *The Holy Greyhound, Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 4-5.

³⁷⁶ Rubin, "Choosing Death?", s. 163.

³⁷⁷ Schmitt, *The Holy Greyhound, Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, s. 5.

³⁷⁸ Rubin, "Choosing Death?", s. 163.

hac yolunda iken sokak çeteleri tarafından öldürülen bir Alman olan Könlü Gerald ise bu erkek-şehit tipolojisine verilebilecek örneklerdir. Bu örneklerde “hac yolunda iken” vurgusu dikkat çekicidir. Rubin’e göre burada şehitlik *martyrium* ile yolda olmak *peregrinatio* arasında sembolik bir bağ kurulmuştur.³⁷⁹ Hac yolunda olan bu kişiler Hristiyan halk tarafından kutsal bir amaç uğruna yolda olmak ile haksız yere öldürülmüş olmanın birleşimiyle şehit olarak görülmüştür. Bu vakalarda Haçlı Seferlerinde ölen askerlerin şehit addedilmesiyle ilişkili olarak hac yolunda ölen erkeklere de şehitlik unvanı aktarıldığı söylenebilir.

Doğru yolda iken haksız yere öldürülen erkeklerin ya da masum ve mazlum bir halde iken öldürülen kadınların ve hatta St. Guinefort örneğinde olduğu gibi adaletsizce öldürülen hayvanların şehit addedilmesiyle haksız ölümün intikamı, halk ritüelleri aracılığıyla güvence altına alınmak istenmiştir. Papalığın bu şehitlikleri tanımamasına rağmen halk arasında şehit kültürleri yaygınlaşmaya devam etmiştir. Sonuç olarak Orta Çağda şehitlik, erdemli bir yaşamın, doğruluğun, masumiyetin ve cesaretin toplum tarafından tanınıp tasdik edilerek kozmik düzenin sağlanmasına; siyasî otoritenin “öteki”ne yönelik şiddet ve bastırma politikalarına meşruiyet aracı olmuştur. Kral şehitler, masum kadın şehitler, hac yolunda öldürülen erkek şehitler ya da Yahudiler tarafından öldürülen masum çocuklar üzerinden üretilen şehitlik, o döneme kadarki şehitlik tiplerinden çok farklıydı. Böyle bir şehitliğin tamamen bireysel istencin ve toplumsal anlam yüklemenin ürünü olduğu söylenebilir. Böylelikle şehitlik artık yalnızca Kilise Babalarının ya da inancı uğruna baskı altında olanların tecrübe edebileceği değil, her Hristiyan’ın çeşitli sembolik formlarıyla erişebileceği bir mükemmeliyet mertebesine dönüşmüştür.

Orta Çağdaki çocuk şehit kültürleri sosyo-politik etki ve sonuçları bakımından hala tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Çocuk şehitleri diğerlerinden ayıran husus, bu anlatıların Yahudi nefreti ile ilişkilendirilerek kurgulanmış olmasıdır. Çocuk şehitlere dair anlatıların hemen hepsinde öldürülen çocuk Yahudi-Çarmıha germe (*Crucifixion*) olayını yeniden canlandırma ritüellerinin kurbanı olarak sunulur.³⁸⁰ Orta Çağ

³⁷⁹ Rubin, “Choosing Death?”, s. 164.

³⁸⁰ Rubin, “Choosing Death?”, s. 165. Ayrıca Orta Çağ çocuk şehit anlatılarının anti-semitizm bağlamında kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Richard Cole, “3. William of Norwich in Iceland: Antisemitism Studies between Middle English and Old Norse”, *Antisemitism in the North*, ed. Jonathan Adams, Cordelia Heß, De Gruyter, 2019, ss. 50-66, doi:10.1515/9783110634822-005.

Avrupa'sında yükselen Yahudi nefreti göz önünde bulundurulduğunda, masum ve savunmasız bir kurban olarak Hristiyan çocuk şehidin Yahudilere karşı şiddeti meşrulaştırmada etkili bir rol oynayabileceği açıktır. Gerçekten de çocuk şehit olayları Avrupa'da çok sayıda Yahudi'nin hayatına mal olmuştur.³⁸¹

Henüz buluş çağına ermemiş çocuklar olan, 1144'te Norwich'li William'ın; 1190'da Bury'li Aziz Robert'ın; 1255'te Lincoln'lü Hugh'un; yine XIII. yüzyılda Oberwesel'li Weiner'ın Yahudiler tarafından şehit edilmesi anlatıları, o dönemin toplumsal yapısına ve şehitlik anlatılarının işleyişine dair önemli ipuçları vermektedir.

Bir olayı şehitlik yapan unsurlar arasında şehitliğin anlatıya dönüşmesinin yanında anlatıcının, yani yazarın hikâyenin anlamını yönetmede ve tesirini yönlendirmedeki etkisi göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Orta Çağ Avrupa'sında Yahudi nefretinin had safhada olduğu böyle bir dönemde Yahudilerin infazcı; çocukların kurban olduğu bir anlatının duygusal bir kurguyla sunulmasının, Yahudilerle Avrupalı Hristiyanlar arasındaki güç ilişkilerinde oynayacağı rol, hikâye yazıcısı olan Hristiyanlar açısından son derece başarılıdır. Güç ve etkisini kutsal masumiyet nosyonlarından ve şehitlik erdeminden alan böyle bir anlatı, etkileri ve sonuçları bakımından büyük bir toplumsal çatışmaya meşruiyet sağlamıştır. Bu şehitlik anlatıları neticesinde gelişen olaylar o dönemde başta Lincoln, Blois, Bury, Trent bölgelerinde yaşayanlar olmak üzere çok sayıda Yahudi'nin ölümüne sebep olmuştur.³⁸²

Çocuk şehit vakalarından en popüler olanı Norwich'li William'dır.³⁸³ Bu hikâye günümüze olayla ilgili araştırma yapan amatör bir dedektif olan Thomas Monmouth'lu Thomas aracılığıyla ulaşmıştır.³⁸⁴ Thomas'ın Norwich'li William olayı ile ilgili bu metni araştırmacılar tarafından kesinlikten uzak görünse de toplumsal sonuçları bakımından metindeki bilgilerin, ayrıntıların önemi geri planda kalmaktadır. M.S. XII. ve XIII. yüzyıllarda üretilmiş olan böyle bir mitsel anlatı, sonuçları günümüze kadar uzanacak

³⁸¹ Cole, "3. William of Norwich in Iceland", s. 50.

³⁸² Rubin, "Choosing Death?", s. 165.

³⁸³ St. William ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Augustus Jessop, M. R. James (ed.), *The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth*, çev. Augustus Jessop, M. R. James, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Ayrıca bkz. Dorothy Whitelock, *The Anglo-Saxon Chronicle*, London: Eyre and Spottiswoode, 1961, s. 200.

³⁸⁴ Gavin I. Langmuir, "Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder", *Speculum*, C. 59, S. 4 (1984), ss. 820-46, doi:10.2307/2846698.

olan Hristiyan-Yahudi ilişkilerinin belirlenmesinde, Orta Çağ anti-semitizminde meşruiyet temeli olmuş, etkisi daha yakın Yahudi soykırımı vakalarına, Luther ve hatta Hitler'e kadar uzanmıştır.³⁸⁵

İlgili metinde, William isimli bir çocuğun öldürülmesinden daha ziyade *kimin ve nasıl* öldürdüğü öne çıkmaktadır. *Masumiyet* ve *bekaret* timsali bir *Hristiyan* çocuğun, *Yahudiler* tarafından *çarmıha gerilerek* öldürülmesi, olayın İsa'nın tecrübesiyle özdeşleştirilmesini sağlamaktadır. Yahudiler, yine benzer biçimde masum bir çocuğu öldürmüşlerdir. Bu özdeşleştirme, Yahudilere karşı Hristiyan nefretini körüklemiş, şiddete yönelik istenci yükseltmiş ve böylelikle Avrupa'nın pek çok bölgesinde gerçekleşecek Yahudi katliamlarına da meşruiyet sağlamıştır. Bu durum Moss'un, Hristiyanların Klasik Çağ şehitlik mitine dayanarak ötekine yönelik şiddeti meşrulaştırma eleştirisini haklı çıkaran bir Orta Çağ şehitlik miti versiyonu olarak görülebilir. Anlatıdaki olaylar ve kişiler farklı olsa da genel kurgu benzer olup, mitik anlatı, Hristiyanlar açısından benzer işlevi görmüştür.³⁸⁶ Bunun benzer bir örneği de, XX. yüzyılın başlarında Hitler'in Yahudi soykırımını meşrulaştırmada, propaganda başkanı Goebbels'in ürettiği olan "şehit millî kahraman Wessel"dir.³⁸⁷

Orta Çağda yaşanan bu şehit isimlendirmelerini dinî otorite olan Papalık tanımasa da politik otoritelerin tanıdığı ve hatta politikalarına yön vermede meşruiyet aracı/zemini olarak yararlandıkları söylenebilir. III. Henry'nin Nothingam Kalesi'ndeki şapelde Norwich'li William'ı tasvir eden bir sunak cephesi inşa ettirmesi ve I. Edward'ın 1300'de, çocuk şehit Lincoln'lü Hugh için bir şehit makamı yaptırması, şehitliğin, Yahudilere yönelik etnik, dinî ve politik tutuma meşruiyet sağlamasında oynadığı rolün somut örnekleri olarak değerlendirilebilir.³⁸⁸

³⁸⁵ Langmuir, "Thomas of Monmouth", s. 821.

³⁸⁶ Moss, *The Myth of Persecution, How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, ss. 17-25.

³⁸⁷ Aslında ne için öldüğü tam da bilinmeyen ancak sokak kavgasında öldürüldüğü sonradan açığa çıkan Horst Wessel'in, Nazi Partisinin propaganda başkanı olan Joseph Goebbels'in marifetiyle Yahudiler tarafından öldürülen şehit ve millî kahraman olarak yeniden üretilmiştir. Şehit olarak Horst Wessel'den, medya aygıtlarıyla, afişlerle, parti konuşmalarında Yahudi nefretini meşrulaştırmada güçlü bir söylem olarak yararlanılmıştır. Goebbels'in şehit sembolünün gücünden çok farklı koşullar altında, başarılı bir manipülasyonla yararlanması, yalnızca Nazi rejimi altındaki Almanlar için değil, şehitliğin daha sonraki algılanışı üzerinde de etkili olmuştur. Horst Wessel olayının sosyolojik bir analizi için bkz. Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 94-125.

³⁸⁸ Rubin, "Choosing Death?", s. 167.

Klausner'e göre kaderini tayin etmiş toplumlar iç ayrışmalardan mustariptir. Buna bağlı olarak, şehitlik bir yandan, kahraman ve savaşçı askerlere atfedilse de öte yandan grup içi ayrışmalarda bir haklılık nişanesi; siyasî ya da politik olarak baskın otorite ile ayrılıkçı addedilen gruplar arasındaki güç dönüşümünde farklı anlamlar üstlenmektedir. Orta Çağ Avrupa Hristiyan geleneğinin son döneminde, inanç ve hakikat, ölüm ve şehadet olguları daha önce hiç olmadığı kadar tartışılır hale gelmiştir. Şehitlik, inanç ve hakikat konularında ayrışan gruplar arasında "İsa'nın aşkı ve yüce bir hakikat uğruna şehit olma" idealinde bir haklılık göstergesi olarak algılanmaya başlamıştır. Kilise'ye yönelik eleştirilerin baş göstermeye, reformasyon düşüncesinin filizlenmeye başladığı 1300'lü yıllarda, Kilise tarafından sapkın addedilen pek çok Hristiyan, düşünce suçundan ötürü kitaplarıyla birlikte yakılmıştır.³⁸⁹ Orta Çağ boyunca hakikat iddiası ve şehadet istenci, yüzlercesinin hatta binlercesinin devletin bastırma politikalarıyla ya da ayrışan gruplar arasındaki çatışmalarda ölümüne sebep olmuştur. Bu yüzden hem dinî hem siyasî otorite tarafından şehitlik fikri kökten sökülmeğe çalışılsa da Orta Çağın yanık bedenlerle aydınlanması engellenememiştir.³⁹⁰

2.8. Orta Çağda Heretik Hareketler ve Grup Çatışmalarında Haklılık Nişanesi Olarak Şehitlik

Orta Çağda şehitlik terminolojisinin zenginliği dinî bir gerilimi de beraberinde getirmiştir. Bunun en açık örneği Fransisken Tarikatı içinde şehitlik terimine farklı anlamlar yüklenmesiyle, tarikatın ayrışmasına ve yüzlerce müntesibin ölümüne sebep olacak şehitlik biçimlerinin üretilmesinde görülmektedir. Aziz Francis'in misyonerlik faaliyetlerini sürdürürken gelen ölümü esnasında bedeninde beliren ve onun yaşamının bir *imita Christi* olduğunu kanıtladığına inanılan *stigmata* inancı etrafında şehitlik kültü oluşmuştur. İsa'nın en büyük *imitator*'ı olarak Francis'i takip ve taklit etmek amacıyla inzivaya çekilen Bonaventure'ı da aynı stigmatanın karşıladığı inancı bu kültü daha da güçlü hale getirmiştir.³⁹¹ Böylelikle Fransisken tarikatında, bir Hristiyan'ın, Hristiyan olmayan komşusuna dinî telkin olarak misyonerlik faaliyetleri bir tür şehitlik formu

³⁸⁹ Euan Cameron, "Medieval Heretics as Protestant Martyrs", *Studies in Church History*, S. 30 (1993), ss. 185-207, doi:<https://doi.org/10.1017/S0424208400011694>.

³⁹⁰ Rubin, "Choosing Death?", ss. 172-77.

³⁹¹ E. Randolph Daniel, "The Desire for Martyrdom: A 'Leitmotiv' of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, C. 32 (1972), s. 75.

olarak inşa edilmiştir.³⁹² Misyonerlik faaliyetleri esnasında şehit olmak da Tanrı ile birleşmenin en üst seviyesi olarak yorumlanmıştır. Ancak böyle bir yorumlama, Fransisken tarikatında yıkıcı bir bölünmeye sebep olmuştur. Tarikat üyeleri arasında farklı zaman ve mekanlarda misyonerlik vazifesi esnasında gerçekleşecek ve dinî otoritelerce intiharvari olarak nitelendirilecek çok sayıda ölüm vakası gerçekleşmiştir.

Bunlardan biri 1277 yılında misyonerlik vazifesiyle Fas'a varan, Francis'in *stigmata* tecrübesinin tesirinin verdiği coşkuyla herhangi bir tedbir almadan, dinî tebliğe başlayıp kısa sürede yönetim tarafından yakalanarak infaz edilen yedi kişilik misyoner grubudur. Onların bu eylemi her ne kadar kahramanlık ve şehitlikle eşleştirilse de böyle bir eylemin maliyeti tarikat için çok ağır olmuştur. 1300 dolaylarında, Fransisken bir Rahip olan Peter John Olivi'nin *Imitatio Christi*'yi telkininin kutsal metinler kadar belirleyici görülmesi ile yüzlerce Fransisken engizisyon ateşinde yakılmıştır. Fransisken tarikatına dair yukarıda yer verilen ve daha fazlası da mevcut olan örnekler, şehitlik dilinin zenginliğinin getirebileceği tehlikeleri ve Papalığın şehitlik konusundaki tereddütlerini anlaşılır hale getirmektedir.³⁹³

Orta Çağ boyunca Marguarite Parete (ö. 1310) gibi mistik öğretileri;³⁹⁴ Jan Hus gibi Kilise'ye yönelik eleştirileri; hatta Galileo gibi bilimsel keşifleri dolayısıyla pek çok düşünür³⁹⁵ Kilise tarafından heretik addedilerek kitaplarıyla birlikte yakılmıştır. Bu süreç Kilise'ye yönelik eleştiri ve meydan okumaları bastıramamış bilakis her infazla birlikte karşıt/ayrılıkçı söylemler daha da yükselmiştir. 1415'te reformasyonun öncülerinden olan Jan Hus'un infaz edilip Çek Halkı tarafından şehit ve milli kahraman ilan edilmesi, pek çok kaderdaşıdan farklı olarak büyük kırılmalara sebep olacak toplumsal, dinî ve politik bağlamda değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur.

M.S. XV. yüzyılın başlarında Avrupa'da Kilise'ye yönelik eleştiriler daha sert bir hale gelmiş, reform söylemleri halk tabanında da yankılanmaya başlamıştı. Oxford Üniversitesi'nde ders veren Wycliff, Kilise'ye yönelik teolojik eleştirilerini öğrencileri ile tartışıyor, öğrenciler tarafından da kabul görüyordu. Wycliff'in öğrencileri arasında

³⁹² Rubin, "Choosing Death?", s. 154.

³⁹³ Rubin, "Choosing Death?", ss. 154-60.

³⁹⁴ Rubin, "Choosing Death?", s. 173.

³⁹⁵ Orta Çağ'da bilimsel çalışmaları dolayısıyla dinî otorite kararıyla infazına hükmedilen bilim adamlarının hikâyeleri ile ilgili bir çalışma için bkz. David Brewster, *Bilim Şehitleri*, çev. İlya Duran, İzmir: İlya Yayınları, 2012.

Bohemyalılar da vardı ve reformist söylemler Bohemyalılar arasında -toplumsal koşulların da etkisiyle- çok daha hızlı kabul görüp yayılmıştı. Bu hareketliliğin etkili olması ise ancak Jan Hus'un böyle bir dinî-siyasî hareketin lideri olması ile gerçekleşecektir.³⁹⁶

Jan Hus, Wycliff'i takip ederek din adamlarının ayrıcalıklı konumu, servetleri, Kilise hiyerarşisi gibi konularda eleştiriler yöneltmiş, Kilise'nin asıl sahibinin Papalık değil İsa olması gerektiğini ve temel alınacak asıl kaynağın *Yeni Ahit* olduğunu savunmuştur.³⁹⁷ Hus, halk tarafından desteklenip büyük bir hareketin lideri haline gelince, yazdıkları ve heretik addedilen otuz düşüncesi sebebiyle Roma Kilisesi tarafından aforoz edilmiş, Wycliff ile birlikte Hus'un yazıları da yasaklanmıştır. Bu yasaklamalar, hareketi bastırmaya yetmeyince Hus, Constance Konsili'nde dinlenilmek üzere çağırılmıştır. Ancak Hus'un uzlaşmaya varmak yerine söylemlerinde ısrar ederek dinî otoriteye (Kilise'ye) meydan okumasıyla infazına hükmedilmiştir.³⁹⁸

Klausner, Hus'un şehitliğini tüm yönleriyle politik bir eylem olarak değerlendirmektedir.³⁹⁹ Ona göre *hiyerokratik* gücün olduğu yerde politik güç de fazla uzak değildir. Şehitlik, düşmanın otoritesinin dayandığı kutsal temellere meydan okumak suretiyle onun otoritesini sarsmayı amaçlar. Potansiyel şehit, aslında otoriteye talip bir rakiptir ve böyle politik bir iddianın dinî meşruiyeti olabilir. Politik çatışma, aynı inanç ve politik sistem geleneği içinde yaşayan, kurulu bir toplum ile ayrılıkçı bir grup arasında meydana gelen içsel bir çatışma olduğunda, azınlıklar heretik yahut dinî ve politik açıdan tehdit unsuru olarak görülürler. İşte Jan Hus'un şehitliği de bu açıdan, sonuçları bakımından bütünüyle politiktir.⁴⁰⁰

1415'te Jan Hus'un Prag Meydanı'nda heretik bir ayaklanmacı olarak yakılmasıyla taraflar daha da belirginleşmiştir. İlk lider olarak Jan Hus'un şehit olmasıyla grup üyelerinin bağlılığı daha da artmıştır. Hus artık, Bohemya halkı ve takipçileri için Almanya'nın dünyevî, Roma'nın dinî hakimiyetine meydan okuyarak Çeklerin ulusal ve

³⁹⁶ Resul Çatalbaş, "Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkışı ve Özellikleri", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 23.

³⁹⁷ John C. Godbey, "Jan Hus", *Encyclopedia of Religion*, USA: MacMillan, 2005, C. 6, s. 4233.

³⁹⁸ Çatalbaş, *Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkışı ve Özellikleri*, ss. 23-24.

³⁹⁹ Klausner, "Martyrdom", s. 5740.

⁴⁰⁰ Klausner, "Martyrdom", s. 5738.

dinî bağımsızlığını kazanmasının lideri haline gelmiştir. Böyle bir karizmatik liderliğin gölgesinde Hussiler toplumsal bir hareket olarak hızlıca güçlenmiştir.⁴⁰¹ Böylelikle Bohemia'daki heretiklere karşı haçlar yükseltilmiş ve on iki yıl sürecek olan Hussiler savaşı başlamıştır.⁴⁰²

Orta Çağda birkaç istisnai durum haricinde Haçlı ordularının Hristiyan olmayanlarla savaşıyor olmasına karşın Hussiler savaşı Hristiyan geleneğinde, önemli sonuçlara sebep olacak bir iç savaş olması nedeniyle bir kırılma noktasıdır. Heretiklerle savaştan Haçlı askerleri “heretic killers” olarak nitelendirilmişlerdir. Böyle bir isimlendirme ile onlar Tanrı'yı ve Kutsal Kilise'yi savunmak uğruna hayatlarını ortaya koyarak çarpışan İsa'nın askerleri *Milita Christi* ile özdeşleştirilmişlerdi; çünkü Tanrı'nın düşmanları tarafından çatışmada ölmek, şehitlik tacını kazanmak demektir.⁴⁰³ Bu savaşta her iki taraf da aynı din ve aynı Tanrı adına fakat farklı inançsal doktrinler uğruna savaşımıştır. Aslında aynı dinî geleneğin içinde yer alan her iki taraf da öldürdüklerini *maktul*, karşı taraf elinden ölen müntesiplerini *şehit* olarak niteleyerek olayın anlamını kontrol etmeye çalışmıştır.⁴⁰⁴ 1433'te Haçlılarla, Hussiler'den bir grup olan Orphans ordusunun çatışmalarına bizzat tanık olan Conrad Bitschin'in, çatışmada yer almayı “kendini feda eden İsa Mesih için bedenlerini ortaya koymak” sözleriyle nitelendirmesi,⁴⁰⁵ 1431'de Alman şair Hans Rosenblüt'ün Hussiler karşısında yenilgiye uğrayan Haçlı askerlerini azizlerle birlikte kutsaması⁴⁰⁶ bu olayın Haçlı seferleri ile eşdeğer addedildiğini göstermektedir. Benzer şekilde, karşı tarafta, Hussiler nezdinde de

⁴⁰¹ Şehitlik olgusunun toplumsal hareketlerin güçlenmesinde bir katalizör işlevi görmesi ile ilgili Weber'in karizmatik lider tipolojisi yaklaşımıyla geliştirilen bir şehitlik teorisi için bkz. Toth, “Toward A Theory of The Routinization of Charisma”, s. 95.

⁴⁰² Thomas A. Fudge, *The Crusade Against Heretics in Bohemia, 1418-1437*, New York: Routledge, 2016, s. 20.

⁴⁰³ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 119.

⁴⁰⁴ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 118.

⁴⁰⁵ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 119. Alıntıyı aktardığı yer için bkz. Conrad Bitschin, *Epistola Ecclesiae deplanctoria*, in Theodor Hirsch, *Scriptores rerum Prussicarum*, C. 6 (Leipzig, 1861–74) 3:512–18 at 517–18.

⁴⁰⁶ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 122. Aktardığı yer: Rochus von Liliencron, ed., *Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert* (Hildesheim, 1966) 1:339.

Haçlılar elinden ölenler, Tanrı adına hayatını feda eden ve öte dünyada ebedi ödülle karşılanacak, Tanrı'nın savaşçıları olarak tasvir edilmiştir.⁴⁰⁷

Sonuç olarak maktul ve şehit, heretiklere karşı Haçlı seferberliğini sağlamada özel bir fonksiyon icra etmesi gibi, karşı tarafta, heretikler için de direnişlerinde benzer işlevleri icra etmiştir. İki taraf da her fırsatta birbirini öldürmüş; her bir ölme ve öldürmede kutsal savaşın kutsal şehitleri olarak yeni şehitlik biçimleri üretilmiştir.⁴⁰⁸ Şehitlik söz konusu olduğunda, her iki taraf da şehitliğin hakikate şahitlik etmek olduğuna inanmışlardır. Onların toprağa düşen bedenleri ve akan kanlar, anlattıklarından, öğretmeye çalıştıklarından daha az önemli görülmüştür; çünkü önemli olan inançlarının, ideoloji ve doktrinlerinin kalıcı olmasıdır. Dolayısıyla her iki taraf için de Tertullian'ın şu sözü geçerlidir: “Şehidin kanı tohumdur.”⁴⁰⁹ Ayrıca bu savaşta ulusal/millî bağımsızlığın dinî inançlar kadar yüceltilerek uğruna ölünecek bir dava olarak benimsenmesi, Avrupa toplumlarındaki uluslaşma sürecinin başlaması açısından da önemlidir. Bugün Prag Meydanı'nda Jan Hus'un heykeli, ulusal bağımsızlığın sembolü olarak yükselmektedir. Bu kırılma şehitliğin de dinî alandan dünyevî, ideolojik ve politik alana genişleyerek yeniden inşa edilmesinin başlangıcıdır. Bu söylem, Anabaptist harekette de görüleceği üzere reform hareketleri boyunca güçlenerek artmıştır.

1525 yılında Zürih'te Katolik, Protestan ve sivil otoritelere karşı bir meydan okuma ile devlet kontrolünden bağımsız bir Kilise kurulmuştur. Bu Kilisenin üyeleri daha sonra Anabaptistler olarak nitelendirilmiştir.⁴¹⁰ M.S. XVI. yüzyılda, reformasyon temelli çatışmalarda öldürülen Hıristiyanların yaklaşık yarısı Anabaptistlerdir.

Anabaptistlerin İsa'yı taklit etme ve düşmana karşı mukavemet göstermeden direnme şeklindeki pasif tutumları, klasik şehitlik öğretisi ile örtüşür biçimde, inanç uğruna ölümü göze almaya varmaktadır. Maruz kaldıkları işkence ve baskıyı, mukavemet göstermeden öldürülmeyi, İncil'den referanslarla (Matta, 510-12) şehitlikle özdeşleştirerek haklılık gerekçesi/kanıtı olarak görmüşlerdir. Şehitlik olgusuna

⁴⁰⁷ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 120. Aktardığı yer: Jaroslav Boubín, *Jan z Příbramě: Život kněží Tábořských* [Podbrdsko, Fontes 1] (Příbram, 2000) 44.

⁴⁰⁸ Fudge, “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, s. 136.

⁴⁰⁹ Tertullian, *Apology*, C. 50,13 in PL 1:535.

⁴¹⁰ Resul Çatalbaş, *Radikal Reformistler, Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2015, s. 31.

dayanarak eylemlerini anlamlandıran Anabaptistler, *korkmadan ve neşe içinde* ölüme meydan okumuşlardır. İlk şehitlerin bu tutum ve eylemleri, diğer Anabaptistleri de iştiyaka getirmiştir. Durum öyle bir hal almıştır ki, Anabaptistlerle baş edemeyen yetkililer bir çare olarak silahlı askerler aracılığıyla, sorgulamadan infaz etmek üzere “anabaptist avcıları” timi kurmuşlardır.⁴¹¹ Tüm bastırmalara rağmen şehitliğin gücü ve olaylara şahit olanların zihinlerindeki etkisinin, Anabaptist hareketin daha da güçlenerek yayılmasına yol açtığı söylenebilir.

Hareketin Güney Almanya ve Avusturya’daki liderleri Hans Denck, Hans Hut, Pilgram Marpeck ve Jakob Hutter’dır. Bu isimler Anabaptist hareketin teolojik doktrinleri ve teşkilatlanması (yaklaşan krallığın kuruluşu) ile ilgili daha sonra *Şehitler Sinodu* adı verilen Augsburg’da bir konferans düzenlemiştir. Bu konferansa katılanların pek çoğu tutuklanarak hapishanelerde, kötü koşullar altında, vebadan yahut yakılarak infaz edilmek suretiyle ölmüştür.⁴¹² Aslına bakıldığında doğrudan infaz yoluyla ölmeseler dahi, inanç uğruna mücadele eden bir yaşam sürdükleri için grubun diğer üyeleri tarafından şehit addedilmişlerdir.

Şehitliğe bu denli vurgu ve çok sayıda Anabaptistin şehit olarak nitelendirilmesi, yeni şehit adaylarının hazırlanması gerekliliğini de ortaya çıkarmıştır: Anabaptistlerin varlığını sürdürebilmeleri için yeni şehitlere ihtiyacı vardı. Klasik dönem şehitlerinde olduğu gibi Anabaptistler arasında da potansiyel şehitlerin hazır hale getirilmesi, şehitlerin kontrolünün sağlanması, grup üyelerinin mektuplaşma, hapishane ziyaretleri, infazlara tanık olma gibi katılımlarla birbirleri ile sıkı etkileşimin kurulması; kutsal metinlerden referans alınması ve önceki şehitlerin tecrübelerinin hikâye edildiği *martiroloji geleneği* aracılığıyla sağlanmıştır. Özellikle martiroloji geleneği Anabaptistlerin grup içi birliğinin güçlendirilerek şehitliğe hazır hale getirilmesinde oldukça önemli bir role sahiptir.⁴¹³

Şehit hikâyeleri aslında o şehitlerin anısına yazılmış, inancı uğruna ölümü göze alanları cesaretlendirici metinler olmaktan ibaret değildir. Şehit hikâyelerini kayda alan

⁴¹¹ Harold S. Bender, “The Anabaptist Vision”, *Church History*, C. 13, S. 1 (1944), s. 6, doi:10.2307/3161001.

⁴¹² Çatalbaş, *Radikal Reformistler, Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, ss. 42-48.

⁴¹³ Lloyd K. Pietersen, “Anabaptist Martyrdom”, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, çev. Paul Middleton, John Wiley & Sons, Ltd, 2020, s. 289, doi:10.1002/9781119100072.ch17.

anlatıcılar, hem ait oldukları grubun inançsal ve ideolojik doktrinlerini muhafaza etmek ve gelecek nesillere aktarmak hem de grubun davranışlarını kontrol etmek amacıyla yazmaktadır. Hatta bazı yazarlar bunu açıkça belirtmektedir. Anabaptist martirolojilerde bu tutumun örnekleri görülmektedir.⁴¹⁴ Bu metinlerde, şehitlerin karizmatik otoritesi inşa edilerek bu karizmanın gücüyle potansiyel şehidin inancını itiraf edip otoriteye meydan okuması ve muhtemel sorgulama durumlarında nasıl davranacağı telkin edilir. Dolayısıyla şehit hikâyeleri aslında bir toplumsal kontrol unsurudur. Bu yüzden okuyucu bu metinlerde potansiyel bir şehit olarak konumlandırılır.⁴¹⁵ Şehit hikâyelerini aktaran eserler olarak martirolojiler, o toplumun norm ve değerleri aracılığıyla bireylerin tutum ve davranışlarını kontrol etme girişiminde bulunabilir. Böylelikle grup üyelerinin bağlılığı kuvvetlendirilir ve süreklilik sağlanır.⁴¹⁶

Anabaptist martiroloji geleneği de bu kontrol işlevi açısından güzel bir örnektir. 1562’de ilk basılı Anabaptist martirolojisi yazarı anonim olarak *The Sacrifice Unto The Lord* başlığıyla Hendrick van Schoonrewoerd tarafından Franeker’de basılmıştır. 1562 ve 1599 yılları arasında eserin 11 yeni baskısı yapılmıştır. Bu eserin ilk yarısında şehitlerin hikâyeleri anlatılmakta, ikinci yarısında ise şehitlere dair ilahiler yer almaktadır. Anabaptist martirolojisindeki ilahiler, şehidin hapishanedeki çilesini, sorgu-itiraf sahnelerini, inançsal doktrinlerin savunulmasını ve şehitlerin ölüm sahnelerini konu edinmektedir.⁴¹⁷

1660’ta Theileman Jans van Braght, *Bloody Theater or Martyrs’ Mirror of the Baptism-Minded or Defenseless Christians* başlığıyla daha gelişmiş bir versiyonunu ortaya koymuştur. Bu eserin ilk bölümünde İsa’dan başlayıp Hristiyan şehitler ve hikâyeleri yüzyıllarına göre sıralanmış, ikinci bölümünde ise M.S. XVI. yüzyıldan itibaren Anabaptist şehitlere yer verilmiştir. 1685’te eser anonim olarak yeniden basılmış, bu versiyona 10 bakır gravür eklenmiştir. 1837’ye kadar Anabaptist martirolojisi ilahiler, infaz görselleri, gravürler, yeni şehit isimleri ve hikâyeleri, yorumlar eklenerek her

⁴¹⁴ Böyle bir örnek için bkz. Braght, *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, s. 2.

⁴¹⁵ Maureen A. Tilley, “Scripture as an Element of Social Control: Two Martyr Stories of Christian North Africa”, *The Harvard Theological Review*, C. 83, S. 4 (1990), s. 383; Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, ss. 30-57.

⁴¹⁶ Tilley, “Scripture as an Element of Social Control”, ss. 383-84.

⁴¹⁷ Pietersen, “Anabaptist Martyrdom”, ss. 288-89.

seferinde daha da geliştirilerek çok sayıda yeni versiyonu basılmıştır. 1837’de ilk defa Almanca’dan İngilizce’ye çevrilmiş, kısaca *Martyr’s Mirror* olarak bilinen ve oldukça kapsamlı bir yapıya sahip olan bu versiyonu günümüze değin çoğaltılmaktadır.⁴¹⁸

Kitabın 1886’daki İngilizce çevirisinin sunuş yazısında bugün sahip olunan ilke ve öğretileri, değerleri, geçmişte hayatlarını inançları uğruna feda eden cedlerine borçlu olduklarını; bu yüzden İncil’in hakiki öğretisinin devamlılığının sağlanmasında, geçmiş şehitlerin tecrübelerinin ne denli bir role sahip olduğuna vurgu yapılmış ve böyle bir çevirinin Tanrı’nın ihtişamını yaymada özellikle genç erkekler için bir ışık sunacağı ifade edilmiştir. 1950 baskısının sunuş yazısında da önceki vurgulara ek olarak I. ve II. Dünya Savaşları ile Mennonit gruplarının daha önce olmadığı kadar kültürel baskıya maruz kaldıklarına dikkat çekilmiş ve böyle bir eserin muhafazasının gençlerin grup aidiyetini ve sadakatini sağlamada ne kadar önemli olduğuna işaret edilmiştir.⁴¹⁹

Kitapta yer alan bu hikâyeler, şahitler dilinden olabileceği gibi hapishane mektuplarından da oluşmaktadır. Metinlerde İsa’yı her şeyden çok sevmenin bir göstergesi olarak inanç uğruna ölümü göze almanın gerekliliği ve yüceliği İncil’den alıntılarla süslenmiş, inançsal doktrinlere ve klasik şehitlik anlatılarından olduğu gibi sorgu-itiraf ve infaz sahnelerine yer verilmiştir. Bu unsurlar, geçmiş şehitlerle kendi tecrübelerini özdeşleştirdiklerini ve böylelikle yaşananları meşru, gerekli ve erdemli hale getirdiklerini işaret etmektedir.

Okuyuculara atfen kaleme alınan 1659 tarihli *For Readers in General* başlıklı bölümde İbrahim-İshak anlatısından başlayarak Yakub’un, Musa’nın, Davut’un, İlyas’ın ve diğer peygamberlerin hakikat uğruna çektikleri sıkıntılara ve sadakatlerine dikkat çekilmekte, bu kitapta yer alan şehitlerin mücadelelerinin onlardan bile değerli olduğu, çünkü kan ve ıstırap altında mücadele ederek, hayatlarını feda ettikleri vurgulanmaktadır. *Eski Ahit*’te inançları uğruna hayatlarını feda eden, etmeyi göze alan Daniel ve arkadaşlarının; Makkabiler’de anlatılan Anne ve Yedi oğul, Yaşlı Kâtip Eleazar’ın rol model olarak sunulduğu görülmektedir. Antik Dönem anlatılarından bahsediliyor olması, Hristiyan geleneğinde şehitlik mitinin sürekliliğini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Ayrıca yazının sonunda genç, orta yaş ve yaşlı olmak üzere her yaştan insanın bu uygulama okuluna dahil olabileceği, böylelikle herkesin kendilerinden önde giden

⁴¹⁸ Pietersen, “Anabaptist Martyrdom”, s. 295.

⁴¹⁹ Braght, *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, s. 2.

yaşayan örnekleri takip ederek tanrısallığa ulaşabilecekleri belirtilmiştir.⁴²⁰ Bu tür bir uygulama ile, hem Riddle'ın hem de Tilley'in yaklaşımıyla örtüşecek şekilde, şehitlik metni olarak martiroloji aracılığıyla okuyucu da potansiyel bir şehit olarak konumlandırılmakta ve böylelikle gerekli koşullar için grup üyelerinin davranışları önceden kontrol altında tutulmaya çalışılmaktadır.⁴²¹

Orta Çağın sonlarına doğru Avrupa Hristiyan dünyasında Yahudilere yönelik soykırım politikaları ve Hristiyanlar arasındaki iç buhran ve çatışmalar, büyük bir şehitlik hareketi meydana getirerek erken Kilise dönemindeki şehitlik geleneğini yeniden gündem haline getirmiştir.⁴²² Çünkü bu dönemde Kiliseye yönelik reform talepleri ile başlayan gerilimler, dini ve politik otoritenin şiddet içeren kovuşturma politikaları ile bastırılmaya çalışılsa da zaman içerisinde Avrupa'nın pek çok bölgesinde yayılmıştır. Hussiler, Waldensiyanlar, Lutheryanlar, Calvinistler, Anabaptistler gibi pek çok farklı reformist grup hem Katolik Kilisesi'ne karşı ayaklanmış hem de birbirleriyle çatışmaya girmiştir. Papalık taraftarları heretik addettiklerine karşı (tutuklama, sorgulama, işkence etme ve şiddet içinde bir infaz gibi) geleneksel silahları kullanmış, bu tutum, reformistlerin cephesinde şehitlik eylemlerinin alevlenmesine yol açmıştır. Öte yandan Protestanlar, başta kendileri ile birlikte olduğu halde daha sonra farklı inançsal söylemlerle ayrılan radikal reformist grupları da hem dini hem de siyasî düzen için tehlike arz ettikleri gerekçesiyle heretik ilan etmişlerdir. Dolayısıyla Protestanlığın farklı inançsal söylemlere karşı tutumu, erken Kilise'nin tutumu gibi katıdır ve şehitlik de yalnızca kendilerinden olanlar için geçerlidir.⁴²³ Böyle bir çatışma ortamında Avrupa'da hiçbir dönemde olmadığı kadar çok Hristiyan, yine Hristiyan olan otoritelerce öldürülmüştür.⁴²⁴ Her bir hareket kendi davasını şehitleri aracılığıyla haklılaştırma çabasına girmiş, kendi ölüsünü şehit ilan ederken, hasmının ölüsünü *maktul* olarak

⁴²⁰ Braght, *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, s. 15.

⁴²¹ Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, ss. 30-57; Tilley, "Scripture as an Element of Social Control", ss. 383-84.

⁴²² Minois, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, s. 99.

⁴²³ Robert Kolb, "God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith", *Church History*, C. 64, S. 3 (1995), ss. 399-400, doi:10.2307/3168947.

⁴²⁴ Orta Çağ reformist grupları ve şehitlik ile ilgili kapsamlı ve öz bir çalışma için bkz. Cameron, "Medieval Heretics as Protestant Martyrs", ss. 185-207.

görmüştür. Bu yüzden şehitliğin, Orta Çağ reformist gruplarında her şeyden önce bir *haklılık nişanesi* ve meşruiyet zemini olarak görüldüğü söylenebilir.

Jan Huss'un Papalık tarafından yakılması ve şehit edilmesi Martin Luther için onun haklılığının ve gerçek bir Hristiyan olduğunun kanıtıdır. O, yalnızca entelektüel bir model değil aynı zamanda şehitlik eylemiyle de bir *memento mori* modelidir. Luther, manifestosunda reformistler olarak kendilerine "We are all Hussites" diyerek, Jan Hus'u öncü şahsiyet olarak yerleştirmektedir.⁴²⁵ Dolayısıyla Luther'in davasının haklılığı, reformun ilk şehitleri ile tasdik edilmiştir. Luther 1523'te Brussels'de yakılan iki dava arkadaşı Johann van Esschen ve Heinrich Voes'e; 1524'te infaz edilen Heinrich of Zürphen'e, 1527'de infaz edilen Georg Winkler ve Leonhard Kayser'e onları şehit olarak yücelten ilahi ve methiyeler yazarak onları yüceltmıştır.⁴²⁶ Çünkü onların bu şekildeki ölümü Luther'e göre, doğru yolda olduklarını göstermektedir. Luther'in böyle bir yaklaşımı onun *Cross Teolojisi*nde⁴²⁷ anlam kazanır. Buna göre Tanrı, evlatları aracılığıyla yeryüzünde kendini izhar ediyor; evlatlarını yükseltmek için önce düşürüyordu. Bu bağlamda papalık Hus'un öldürülmesiyle, havarilere zulmetmekle dağılmak dışında hiçbir şey elde edemeyen Yahudiler gibi, Kutsal kitabın onların kalplerinde daha fazla parlamasından başka bir şey elde edememiştir.⁴²⁸

Şehitlik, Protestanlık hareketinin oluşumunda, hareketin takipçi kazanmasında pek çok yönüyle merkezi bir yere sahip olmuştur. Hareketin lideri olan Martin Luther'in doğrudan şehitliği konu edinen bir eseri olmasa da pek çok mektubunda ve yazısında, inanç ikrarlarından dolayı Katolikler tarafından öldürülen arkadaşlarını öven methiyeler, ilahiler yer almaktadır. Bu yazılarında, erken dönem Kilise şehitleriyle birlikte onların

⁴²⁵ Bagchi, "Luther and the Problem of Martyrdom", s. 210. Aktardığı yer: Luther's letter to Spalatin of C. 14 February 1520, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, 18 vol 1930-85) [hereafter WABr], 2, p. 42, lines 22f.

⁴²⁶ Onlardan Mesih'in asil iki mücevheri olarak bahseder ve onları şöyle över: "Gerçek, kutsal ve hakiki şehitleri görmeyi ve duymayı deneyimlediğimiz için Tanrı'yı övün ve sonsuza dek kutsayın." ("Ein Brief an die Christen im Niederland. 1523", WA 12:78.6-18) Kolb, "God's Gift of Martyrdom", s. 402. Luther'in şehitlik teması taşıyan şiirleri ile ilgili kaynaklar için bkz. Bagchi, "Luther and the Problem of Martyrdom", s. 211.

⁴²⁷ Luther'in Cross Teolojisi ile ilgili bkz. Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross, Martin Luther's Theological Breakthrough*, 2. b., Oxford: Wiley Blackwell, 2011, ss. 201-33.

⁴²⁸ Bagchi, "Luther and the Problem of Martyrdom", s. 211.

şehitlikleri de yüceltilmektedir. Bu yönüyle Luther, “reformasyonun ilk şehidi olmasa da ilk martirolojisti” olarak tanımlanmaktadır.⁴²⁹

Luther’in şehitliğe yönelik tutumu değişken bir görünüm arz etmektedir. Reformasyon sürecinde sıklıkla şehitlik olgusuna başvurusu, şehitliğin Luther nezdinde politik bir kullanımı olarak görülebilir. Öte yandan bazı dönemlerde şehitliği ve şehitleri yüceltirken, bazı dönemlerde onu “şeytan işi” olarak değerlendirmiş ve yaşamı şehitlik de dahil olmak üzere her türlü ölümden üstün tutmuştur. Böyle bir tutumun sebebi, bir Aziz Kültü oluşmasını engelleme isteği olabilir. Ayrıca o dönemde çok sayıda arkadaşının ve takipçisinin ölmesi, heretik olarak addettiği radikal reformist grupların da şehitlik iddialarının olması Luther’i böyle bir yoruma sevk etmiş olabilir.

1530’lu yıllarda Luther için işler daha da karmaşık hale gelmiştir. Köylü isyanı ve Anabaptistlerin öldürülmesi ile artık yalnızca inançlılar (Godly) değil, tanrıtanımazlar da çatışmalarda ölüyorlardı. 1525’te Thomas Müntzer ve 1527’de Anabaptistler inançlarından dolayı infaz edilmişlerdi. Acı çekme ve eziyetin gerçek Kilisenin varlığının göstergesi olduğuna dair Luther’in inancı şimdi ne anlamda olacaktı? Müntzer’in de *Cross Teolojisi*’ni benimsemiş olması, durumu daha da komplike hale getirmiştir. Luther bu karmaşık durumu ayırt etmek için *sahte şehitlik* (*false martyrdom*) kavramını geliştirmiştir. Buna göre Luther için Müntzer’in ve takipçilerinin ölümleri *sahte şehitlik*dir.⁴³⁰ Bu kavramla Luther, Protestanların karşısında yer alanların şehitlik iddialarını bir nevi intihar olarak görmektedir. Luther’e göre insanın kendi elinden olan ölüm şeytani ilhamla/vesveseyle gerçekleşir. Müntzer ve takipçileri de Şeytan tarafından dürtülenmiş ve bu şeytani ilhamlar onları ölüme sevk etmiştir. Luther bu hükmünü, Müntzer’in sorgu ve işkence esnasındaki cevaplarını ve davranışlarını yorumlayarak temellendirmektedir.⁴³¹ Daha sonra sahte şehitlik kavramını davanın hakikiliği vurgusuyla genişleterek, Anabaptist ve Katoliklere karşı da kullanmıştır: “ölümü şehitlik yapan şey çekilen acının şiddeti değil, uğruna ölünen davanın hakikatidir.”⁴³²

⁴²⁹ Bagchi, “Luther and the Problem of Martyrdom”, ss. 209-10.

⁴³⁰ Bagchi, “Luther and the Problem of Martyrdom”, s. 213.

⁴³¹ Bagchi, “Luther and the Problem of Martyrdom”, s. 213.

⁴³² Bagchi, “Luther and the Problem of Martyrdom”, s. 214. Aktardığı yer: The lectures on I John 2 (20 Aug. 1527), WA 20:644.1-4 — LW 30:239; the sermon for 13 July 1539, WA 47:851.9—11,15, 29f.; the sermon for Estomihi Sunday (8 Feb. 1540), WA 49:25-9; *Kurztes Bekenntnis* (1544), WA 54:141-67 — LW 38:303f.

Luther, klasik şehitlik teolojisine dönecek şekilde, çileyi ve sorgulanmayı pasif şehitlik olarak yüceltirken aktif şehitlik biçimini şeytanileştirmiştir. Fakat bir süre sonra beklenmedik biçimde yine reform sürecindeki şehit arkadaşlarını, sebatkarlıkları ve dindarlıklarını överek duygusal bir dille yad eden yazılar ortaya koymaya başlamıştır.⁴³³

Luther'in şehitlikle ilgili istikrar arz etmeyen bu tür bir tutumunun ardında pek çok gerekçe olabilir. Ancak konumuz açısından Luther'in ölen arkadaşları için şehitlik unvanını kullanması, başlatmış olduğu toplumsal hareketin davası uğruna verilen hayatların kutsanması ile davanın haklılaştırılması ve yeni müntesiplerin cezbedilmesine hizmet ettiği söylenebilir. Ötekinin şehitlik söylemini şeytani bir yanılsama olarak yadsıması da düşmanın moralinin zayıflatılmasına ve kendi şehitlik söylem ve iddiasının güçlendirilmesine zemin sağlamıştır. Aynı zamanda bu, şehitlik söyleminin Hristiyan geleneği özelinde, bağlama göre dönüş(türül)ebilen kırılğanlığına işaret ettiği gibi dinamikliğini de açığa çıkarmaktadır. XIX. asırda Osmanlı egemenliği altındaki Hristiyanların, Athos manastırlarında geliştirdikleri yeni bir şehitlik öğretisi ve biçimi, şehitlik söyleminin bu dinamik-kırılğanlığını anlamak açısından iyi bir örnektir.

2.9. Hristiyan Şehitlik Olgusunda Değişen Paradigmalar: Athos Manastırlarında İnfaz Edilen Yeni-Şehitler

Osmanlı hakimiyeti altındaki Hristiyan din adamlarının, karşılıklı çatışmalarda ölen Hristiyanlar için *neo-martyr* unvanını başvurmak suretiyle kendilerini ilk Hristiyanlarla özdeşleştirerek erken Kilise dönemindeki şehitlik paradigmasına başvurdukları anlaşılmaktadır. M.S. XVI. yüzyıldan itibaren Ortodoks Kilisesi'nin aziz ve şehitler panteonuna pek çok yeni isim eklendiği görülür. Yeni veya tercüme eserlerle kadim şehitlik geleneğinin devamı sağlanmaktayken, öte yandan İslâm dini ile mücadele esnasında ölenlerin biyografileri oluşturularak bu geleneğin devamlılığı sağlanmaktadır.⁴³⁴ Böylelikle din adamları, kadim Hristiyan şehitlik kültürünü dirilterek, geleneksel Ortodoks kimliğin sınırlarını yeniden tanımlamaya ve Hristiyan halkın bu kimliği içselleştirmesini ve/veya muhafaza etmesini sağlamaya çalışmışlardır.⁴³⁵

⁴³³ Bagchi, "Luther and the Problem of Martyrdom", s. 217.

⁴³⁴ Nergis İmamoğlu, "Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)", *The Annual Kurultai of the Endangered Cultural Heritage*, Constanta:Romania: Anticus Press, 2019, s. 128.

⁴³⁵ İmamoğlu, "Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)", ss. 122--123.

Mevzubahis tarihsel bağlam ve din adamlarının endişeleri göz önünde bulundurulduğunda, bu şehitlere *neo-martyr* denmesinin, onların “yeni” bir bağlamda kadim şehitlerle özdeşleştirilmesine matuf olduğu söylenebilir.⁴³⁶ Nasıl ki Klasik Çağ şehitleri putperest Roma yöneticilerine karşı pasif direnişle şehit olarak mücadele ettilerse; bugün de Hristiyan neo-martyrler Müslüman fatihlere karşı benzer bir mücadele sergilemektedirler:

Fatihlerin asimilasyon politikasına en aktif karşılığını veren yeni-şehitlerdir. Bunların çoğu, kahramanlıklarında manevî destek ve cesaret buldukları Athos'tan geçmiştir... Yeni-şehitliğin, düşünsel zeminini Athos'ta bulması tesadüf değildir... Athos, Kilise Babaları'nın geleneği içinde, vatanperverliğini, İslâmiyet'ten ve Batı tehlikesinden korunarak ortaya koyar... Yeni-şehitlik, İslâm'a karşı Ortodoks Hristiyan cemaatinin kendine özgü bir ideolojik direnç biçimidir.⁴³⁷

Bu değerlendirme ilk bakışta *yeni şehitlerin* Klasik Çağ şehitleri gibi pasif direniş biçiminde şehit oldukları izlenimini vermektedir. Ancak alıntıda bahsedilen Athos hakkında bir inceleme yapıldığında, aslında klasik Hristiyan şehitlik eyleminin önemli bir değişime uğradığı anlaşılmaktadır: Dinden dönme günahına kefarete olarak keşiş tarafından infaz edilmek.

Athos bölgesindeki manastırların, şehitliği toplumsal kontrol mekanizması boyutuyla ele alan yaklaşımlardaki şehit üretme mekanizmalarını temsil eden *hücre evi* (*cell*)⁴³⁸ kavramsallaştırmasının somut bir versiyonu olduğu söylenebilir. Hristiyan geleneğinde çile ve kefarete unsurlarının temel bir doktrin olduğu, manastır hayatının da böyle bir yaşam biçimi ve dünya görüşünü sağlayan mekanlar olduğu bilinmektedir. Ancak Osmanlı Dönemi Ortodoks geleneğinde Athos'taki⁴³⁹ manastırların doğrudan

⁴³⁶ İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 129. Hristiyan tarihinde, yalnızca Osmanlı tebaası altındakilere değil, genel olarak Müslüman yönetimi altında gerçekleşen şehitliklere ve daha sonra Rus ve Çin komünist rejimler altında öldürülenlere de *neomartyr* denilmiştir. Gürkan, “Şehid”, s. 432.

⁴³⁷ Metnin tercümesi şuradan alınmıştır: İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 129. Aktardığı yer: Nihorit, K. (2006). Нихоритис, К. Малоизвестният светогорски иконописец на атонските новомъченици, Доситей от Печ.— Ниш и Византија, IV, Симпозиум Ниш 3-5 јун. 2005, Зборник Радова, 403- 424, s. 405.

⁴³⁸ Klausner, “Martyrdom”, 2005.

⁴³⁹ Aynaroz. Osmanlı dönemi Ortodoksluğu’nun en önemli merkezi olarak bilinmektedir. İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 130.

şehitlik pratiğinin yeniden üretildiği yerler olduğu, şehit üretim merkezine dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Athos'ta şehit yetiştiren pek çok manastırdan özellikle İviron Manastırı'nın Aziz Yohan hücresinin XIX. yüzyılda yoğun faaliyet gösteren ve meşhur olan şehitlik okulu/şehit eğitim merkezi olduğu belirtilmektedir. Bu yeni şehitlerin hikâyeleri incelendiğinde, efsanevî unsurlarla dolu oldukları, ya çocuk olmak, sarhoş olmak ya da çok genç olmak gibi masumiyet unsurlarının vurgulandığı görülür. Hikâyeler incelendiğinde, kişinin ya çocukken yahut da geçmişinde bir tesir altında kalıp İslâmiyet'e geçtiği ancak kısa zamanda hatasını anlayıp dönmüş olduğu yani, hal-i hazırda Müslüman olmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen anlatıların kurgusu, şehit adayının, şehitlik yoluna girmesi ve riyazet/eğitim sonucu topluluk önünde Hristiyanlığını itiraf edip sonra da keşiş eşliğinde infaz edilmesi şeklindedir.⁴⁴⁰ Böyle bir kurgunun klasik şehitlik anlatılarından önemli ölçüde farklılaştığı anlaşılmaktadır. Zira klasik şehitlik doktrininde durum, inancı uğruna baskı ve eziyetlere direnerek; eziyetten ötürü yahut putperest yönetici tarafından infaz edilmek iken; bu yeni paradigmada infaz manevî rehber olarak Hristiyan keşiş tarafından icra edilmektedir.

Bu konuda şimdiye kadarki en kapsamlı çalışma olduğu kaydedilen Nihoritis'in iddiasına göre bu bölgedeki manastırların şehit yetiştirilen, bir nevi "şehit okulu" olduğu anlaşılmaktadır. Nihoritis bu şehit yetiştirme faaliyetinin aşamalarını şu beş adımda maddelendirmektedir: 1) İslâmiyet'e geçen kişilerin Athos'a yönlendirilmesi; 2) Manevî rehberler eşliğinde sıkı bir münzevi yaşamın tatbiki; 3) Bu riyazet sonucu manevî ahengin geri kazanılması ile gelen şehitlik istenci ve şehit olma kararı; 4) Dinini ve soyunu korumak uğruna örnek bir şehitlik eylemi; 5) Hikâye, tasvir ve anma törenleri ile yeni şehitlerin kahramanlaştırılması.⁴⁴¹

Bu yeni şehitlik aslında, inanç uğruna mücadele ya da baskı ve eziyete katlanarak ölmenin bir mükafatı olmaktan ziyade, Kilise hukuku açısından suç teşkil eden din

⁴⁴⁰ Şehit hikâyeleri alıntıları için bkz. İmamoğlu, "Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)", ss. 131-32.

⁴⁴¹ İmamoğlu, "Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)", s. 130. Aktardığı yer: Nihoritis, K. (2001). Нихоритис, К. Г. Света гора- Атон и българското новомъченичество. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 64-65.

değiştirmenin kefaretinin ödenmesiyle ilgilidir.⁴⁴² Bu konuda hüküm olarak ise, İskenderiyeli Aziz Petrus'ın Sekizinci Kanunu'nun esas alındığı anlaşılmaktadır: “Hristiyan dininden dönen kişi, tövbenin ardından, “İsa’ya nerede ihanet ettiyse oraya gitmeli ve hatasını topluluk önünde itiraf edip hak dini için ölmelidir.”⁴⁴³

Anlatılarda, -kadim şehitlik anlatılarından farklı olarak- şehit Hristiyanların genelde sıradan halktan kimseler olduğu, İslâmiyet’e geçiş kararının ise acemilik ya da Müslüman arkadaşlarının tesir ya da kandırmasına maruz kalmalarından kaynaklandığı görülmektedir. Böylelikle öteki olarak Müslümana, bir Hristiyan’ı doğru yoldan saptırmak ve kötülüğe sürüklemek gibi bir potansiyel yüklediği anlaşılmaktadır, ki bu dahi kimlik farkındalığının vurgulandığını göstermektedir.⁴⁴⁴

Netice itibarıyla, bu yeni şehit biyografilerinin Osmanlı Dönemi Hristiyanları arasında dinî bilincin, kimliğin ve maneviyatın güçlendirilmesinde önemli ve tesirli bir araç olarak hizmet gördüğü anlaşılmaktadır. Anlatılar incelendiğinde, -din adamları tarafından- planlı bir “şehit üretme” politikasının işlendiği sonucuna rahatça ulaşılabilir. Türk-Müslüman hakimiyeti altındaki Hristiyan cemaatlerin yeniden inşası için *neo-martyr* kavramı ve bu kavram etrafında gelişen hafıza unsurları, yeni bir kolektif bilinç oluşturulmasında prototip haline gelmiştir. Zira XIX. yüzyılda Hristiyan şehitlik idealinde önemli bir kırılma daha yaşanmıştır. Bu yüzyılda manevî kurtuluştan ziyade millî bağımsızlık söz konusu olduğu için, şehit takvimlerinde artık din şehitlerinin yanında milliyetçi isyan liderlerinin de isimlerinin yer almaya başladığı ve yeni-şehit anlatılarının millî bağımsızlık etrafında sembolikleştiği görülmektedir.⁴⁴⁵ Ayrıca şehit unvanının Kilise onayına gerek kalmadan bu millî şehitlere halk tarafından tevdi edilmesi de önemli bir gelişmedir.⁴⁴⁶ Sonuç olarak, bu dönemde Hristiyan şehitlik olgusu, Ortodoks dogmanın ve dinî kimliğin maruz kaldığı tesirlere rağmen ortadan kalkmamış,

⁴⁴² İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 129.

⁴⁴³ İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 130.

⁴⁴⁴ İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 132.

⁴⁴⁵ Buket Kitapçı Bayrı, *Warriors, Martyrs, and Dervishes: Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th-15th Centuries)*, Boston: BRILL, 2020, s. 12.

⁴⁴⁶ İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 133.

bir yandan Hristiyan kimliğinin muhafaza edilmesinde radikal bir uygulama olarak tesis edilirken, öte yandan ulus-devletleşme sürecinde modern bir kahramanlık kültüne dönüşerek devam etmiştir.⁴⁴⁷



⁴⁴⁷ İmamoğlu, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, s. 135.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'DA ŞEHİTLİK

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK

İslâm düşünce geleneğinde şehitlik, genel haliyle “Allah yolunda ölme veya öldürülme” olarak anlaşılmaktadır.⁴⁴⁸ Bu anlayış, İslâm âlimlerinin, Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından yola çıkarak oluşturduğu literatüre dayanır. Kur'ân-ı Kerîm'de şehitliğe “Allah yolunda öldürülenler” söz öbeğiyle işaret edilmiş (Bakara, 2:154; Âl-i İmrân, 3:157-158, 169-171; Nisâ, 4:74; Hac, 22:58), bu zümrede yer alan kişiler, peygamberler, salihler, sıddîkler gibi en erdemli müminler arasında zikredilmiştir. Şehitlerin, Allah yolunda hayatlarını feda etmelerine karşılık ahirette mazhar olacakları mükâfatlarla eylemleri yüceltilmiştir.⁴⁴⁹

Hadis külliyatlarında ise şehitlikle ilgili hadisler “Fezâilü'l-Cihâd”,⁴⁵⁰ “Kitâbü'l-Cihâd”⁴⁵¹ veya cenazelere uygulanacak hükümlerle ilgili hadislerin toplandığı “Cenâiz”⁴⁵² bablarında yer almaktadır. İslâm tarih ve geleneğinde şehitlik olgusunun toplumsal düzlemde nasıl anlaşılıp yorumlandığı, şehitlik eylemlerinin icra ediliş biçim ve bağlamının mahiyeti, şehitlikle ilgili problematiklerin neler olduğu, tefsir ve hadis literatüründen hareketle toplumsal yaşama dair hükümler fıkıh geleneği üzerinden

⁴⁴⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 131; Fahrettin Atar, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 428; Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkî'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, Beyrut:Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, s. 625.

⁴⁴⁹ Şehitlerin karşılaştıkları mükâfatlarla ilgili ayetler için bkz. 2:154; 3:157,170,195; 4:69,74; 22:58; 9:111; 47:4-6. Şehitlerin ahirette mazhar olacağı mükâfatlarla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Fatih Kesler, “Kurân-ı Kerim ve Hadislerde Şehit Kavramı”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 20 (2004), ss. 104-7; M. Seyit Geçit, “Kurân'da Şehitlik”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 127-32.

⁴⁵⁰ Tirmizî, “Fezâilü'l-Cihâd”, 12, 13.

⁴⁵¹ Buhârî, “Kitâbü'l-Cihâd”, 3, 30; Nesâî, “Kitâbü'l-Cihâd”, 36, 37; İbn Mâce, “Kitâbü'l-Cihâd”, 16, 17; Dârimî, “Kitâbü'l-Cihâd” 16-18, Müslim, “İmâra”, 165.

⁴⁵² Buhârî, “Cenâiz”, 71, 73; Tirmizî, “Cenâiz”, 66; Nesâî, “Cenâiz”, 61, 83; İbn Mâce, “Cenâiz”, 15.

okunabilir.⁴⁵³ Bu yüzden İslâm geleneğinde şehitlik olgusunu incelemek için önce şehitliğin fıkıh geleneğinde nasıl bir bağlamda ele alınıp anlamlandırıldığı şu sorulardan hareketle ortaya konulacaktır: Klasik fıkıh geleneğinde şehitlikle ilgili belirlenen temel ilke ve prensipler nelerdir? İslâm geleneğinde şehitlik tek tip midir, yoksa farklı şehitlik türleri için çeşitli kategorizasyonlar var mıdır, varsa bunlar neye göre belirlenmiştir? İslâm hukuk literatüründe şehitlik -bugün tartışma konusu olduğu üzere- savaşta ölüm ve şiddetle özdeş bir kavram mıdır, öyleyse bu durum nasıl açıklanabilir? Hadis literatüründe yer alan ve İslâm düşünce tarihi boyunca aktarıla gelen savaş meydanı dışındaki şehitlik türleri ile erdemli eylemlere, çeşitli ibadetlerin, dinî vazifelerin şehitlikle müsavi tutulduğuna dair rivayetler nasıl değerlendirilmektedir?

Klasik fıkıh kaynaklarında şehitlikle ilgili fikhî hükümlere, “Kitâbü’s-Salât” bölümlerinde “Bâbü’ş-Şehîd”⁴⁵⁴ veya “Bâb-ı Ahkâmü’ş-Şehîd”⁴⁵⁵ gibi başlıklar altında yer verilmektedir. Bu başlıklar altında âlimler, öncelikle bir ölümü şehitlik yapan ön şartlar ile şehitliğin gerçekleştiği biçim ve bağlamların neler olduğu üzerinde durmuşlar, sonrasında da şehit cenazesine yönelik yıkama, kefenleme ve defin işlemleri gibi hususlar hakkında detaylıca hükümler tesis etmişlerdir. Buna göre İslâm hukukçularına göre şehitliğin iki ön koşulu vardır: “Müslüman olmak”⁴⁵⁶ ve kişinin gayesinin Allah yolunda sabit olması anlamında “niyet”.⁴⁵⁷ Allah yolunda olma kriteri ise sahabilerin cesaret gösterisi, öfke yansması, kavmine destek vermek, ganimet elde etmek gibi niyetlerle savaşanlarla Allah yolunda savaşmak arasındaki farkın ne olduğuna dair yönelttikleri sorulara, Hz. Peygamber’in verdiği cevapta açığa çıkmaktadır: “Kim Allah’ın sözü en

⁴⁵³ Şehitlikle ilgili bir kavram olarak cihad mefhumunun Fıkıh literatüründeki kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Özgür Kavak, “Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, İstanbul: İNSAMER, 2016, ss. 221-69.

⁴⁵⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı (ö. 1252/1836) İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtâr ale’d-dürri’l-muhtar*, 2. b., Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1996, C. II, s. 247; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö.483/1090) Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 1414, C. II, s. 49.

⁴⁵⁵ Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ merâkî’l-felâh şerh-i nûri’l-izâh*, s. 625.

⁴⁵⁶ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes’ud b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu’s-sinâî fî tertîbi’ş-şerâi’*, 2. b., Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1406, C. I, s. 322; İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtâr ale’d-dürri’l-muhtar*, C. 2, s. 247. Hanefiler cünüp, hayız veya nifas halinde olmamayı da şart koşarlar. Bu durumla ilgili detaylı bilgi için bkz. Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ merâkî’l-felâh şerh-i nûri’l-izâh*, s. 628.

⁴⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 51.

yüce olsun diye savaşırsa, o Allah yolundadır.”⁴⁵⁸ Bu iki ön koşuldan sonra İslâm âlimleri bir ölümün şehitlik olması için şu şartları belirlemişlerdir:⁴⁵⁹

1. Mükellef olmak. Buna göre çocuk ve akıl hastaları dünyevi hükümler bakımından şehit olmamakla birlikte ahiret sevabı bakımından şehittir.⁴⁶⁰ Ancak Hanefî fıkıh âlimlerinden Ebû Yusuf ve Muhammed⁴⁶¹ ile İmam Şâfiî’ye⁴⁶² göre mükellef şartına gerek yoktur ve çocuklar ile akıl hastaları da şehit olabilir.
2. Maktul olmak. Yani kişinin bir başkasının fiiliyle öldürülmüş olması;⁴⁶³
3. Mazlum olarak öldürülmek. Yani İslâm hukukuna göre kısas yahut recm gerektiren bir suçtan dolayı öldürülmemiş olması;⁴⁶⁴
4. Ölümünün mal türünden bir kan bedeli gerektirmemesi;⁴⁶⁵
5. Şehadetin mürtes olmaması. Yani çatışma esnasında yaralanıp, başka bir yere nakledildikten sonra tedavi sürecinde yahut birtakım dünyevi işlerle meşgul olduktan sonra ölümün gerçekleşmiş olmaması.⁴⁶⁶

⁴⁵⁸ Buhârî, “İlm”, 45; Buhârî, “Tevhid”, 28; İbn Mâce, “Cihâd”, 13; Buhârî, “Cihâd”, 25; Müslim. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Mehmet Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 46 (2011), ss. 110-11.

⁴⁵⁹ Bu sıralama, şehitlik olgusunu İslâm Hukuku bağlamında ele alan en kapsamlı ve nitelikli çalışma olarak Türkçe literatürde yer alan Mehmet Birsin’in makalesine dayanarak belirlenmiştir. Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, ss. 111-12.

⁴⁶⁰ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, s. 247.

⁴⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 322.

⁴⁶² Ebû'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, C. III, s. 36.

⁴⁶³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 52; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 320.

⁴⁶⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, ss. 320-23; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvi alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, s. 626.

⁴⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, ss. 321-23; İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, s. 249.

⁴⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 321; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. III, s. 36; İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, ss. 251-52. Hanefî hukukçulara göre mürtes olan kişi, ahiretteki şehitlik mükâfatları bakımından boğularak, yanarak yahut çeşitli hastalıklardan ölen şehitler gibi Hz. Peygamber’in şehit olarak nitelendirdikleri arasında yerini alır. Bu konudaki hüküm, her ikisinin de şehit olmasına rağmen, Hz. Ömer’in bıçaklandıktan sonra iki gün daha yaşayıp vefatından sonra yıkanması ancak Hz. Osman’ın bıçaklandığı yerde vefat ederek yıkanmadan defnedilmesine dayanmaktadır. Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvi alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, ss. 626-29; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 321.

Bu şartların savaş meydanında gerçekleşen şehitliklere matuf olduğu anlaşılmaktadır. Oysa hadis literatüründe şehitliğin yalnızca savaşta ölmek olmadığı, farklı şekillerde ölümlerin de şehitlik kapsamında olabileceğini; çeşitli erdemli eylemlerin şehitlik mükâfatını kazanmaya vesile olabileceğini işaret eden pek çok rivayet vardır. Bunun için İslâm hukukçuları Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına dayanarak şehitliği “dünya ve ahiret hükümleri bakımından şehit”, “dünya hükümleri bakımından şehit” ve “ahiret hükümleri bakımından şehit” olmak üzere üç başlıkta kategorize etmişlerdir:⁴⁶⁷

A) Dünya ve Ahiret Hükümleri Bakımından Şehit

Yukarıda bahsedilen iki ön koşulla birlikte şehit cenazesi hükümlerinin uygulanması için gerekli olan şartların tamamını taşıyan şehitlerdir. Allah yolunda mücâdele ederken gayri müslimler tarafından öldürülenlerle savaş alanında ölü olarak bulunan Müslümanlar, *eş-şehîdü'l-hakîkî*,⁴⁶⁸ *kâmil şehit* (*şehid-i kâmil*),⁴⁶⁹ *tam şehit* yahut *savaş şehidi* adı altında bu grupta mütalaa edilirler. Fıkıh literatüründe belirlenen şehitlikle ilgili şartların tamamını haiz oldukları için onların şehitlikleri hakkında İslâm hukuk âlimleri ittifak halindedir. Şehitlerle ilgili cenaze hükümleri de bu kısımdaki şehitlere uygulanır.⁴⁷⁰

İslâm geleneğinde şehitliğin parametreleri ve şehitlerin cenazelerine uygulanacak hükümler Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları esas alınarak belirlenmiştir.⁴⁷¹ Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri hakkında “onları kanlarıyla gömün, yıkamayın. Zira Allah yolunda yaralanan bir kimse, kıyamet günü yarası, rengi kan, kokusu misk kokusu olan bir şekilde kanıyor olduğu halde getirilir.”⁴⁷² buyurduğu rivayet

⁴⁶⁷ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, s. 252; Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafîî Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Dârü'l-Mağrife, 1997, C. IV, s. 569; Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 131; Ömer Nasuhi Bilmen, “*Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*, İstanbul, t.y., C. III, s. 351; Atar, “Şehid”, ss. 428-30.

⁴⁶⁸ Bilmen, “*Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*, C. 3, s. 351.

⁴⁶⁹ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. 2, s. 252.

⁴⁷⁰ Atar, “Şehid”, s. 432.

⁴⁷¹ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkî'l-felâh şerh-i nûri'l-îzâh*, s. 626; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd Begavî, *Şerhü's-Sünne*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, C. V, s. 365.

⁴⁷² Nesâî, “Cenâiz”, 82; Buhârî, Cenâiz, 74;

edilmektedir. İslâm hukukçuları bu grupta yer alan şehitlerin yıkanmayacağı konusunda ittifak halindedirler.⁴⁷³ Şehitlerin üzerindeki silah, deri, miğfer ve benzeri edevat alınır.⁴⁷⁴ Savaş meydanındaki şehidin kanlı kıyafetleri çıkarılmaz, çünkü şehitliğinin nişanesidir. Kefen olarak kısa ya da uzun geliyorsa sünnet ölçüsünde ekleme-kısaltma yapılabilir.⁴⁷⁵ Şehitliği mürtes olanlarla savaş meydanında ölü halde bulunup, üzerinde yara aldığına, çarpıştığına dair bir iz bulunmayan kişi de yıkanır.⁴⁷⁶

Hanefî, Zeydiyye ve Ca'feriyye mezheplerine göre şehitlerin cenaze namazının kılınması gerekir, Hanbelî mezhebine göre ise bu müstehaptır.⁴⁷⁷ Şafiîler ve Malikîler ise şehitlerin cenaze namazının da kılınmayacağı görüşündedirler. Bu görüşe göre şehitler Kur'an'a göre diridir ve diri üzerine namaz kılınmaz; namaz meyyitin günahlarının affı içindir ancak şehidin günahları zaten affolunmuştur.⁴⁷⁸ Hanefîler ise şehitlerin diri olmasının ahiret hükümleri bakımından olduğunu, dünyevî hükümler bakımından ölü olduğunu ve nitekim miras taksimi gibi diğer hususlarda bu hükümlerin uygulandığını; günahlarından arınmış olsalar da şehitlerin müminlerin dualarına ihtiyaçları olduğunu ve Hz. Peygamber'in de şehitlerin namazlarını kıldığını dair rivayetlerin varlığını gerekçe göstererek namazlarının kılınması gerektiğine hükmederler.⁴⁷⁹

⁴⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 51; el-Kurtubî eş-Şehîr Bâbân-ı Rüşdü'l-Hafîd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425, C. I, s. 239; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 324; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, s. 626.

⁴⁷⁴ Serahsî Câhiliye Araplarının kahramanlarını üzerindeki silahlarla gömdüğünü belirterek bunlarla gömülmenin Câhiliye adeti olduğuna dikkat çeker. Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 51.

⁴⁷⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, ss. 50-51; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 324; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, s. 627; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. 2, ss. 247-50.

⁴⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, ss. 51-52; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 321.

⁴⁷⁷ Atar, "Şehid", s. 430.

⁴⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, C. I, s. 254; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 324; Begavî, *Şerhü's-Sünne*, C. V, ss. 365-66; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. III, ss. 33-35; Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafîi eş-Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410, C. II, ss. 6-7.

⁴⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, ss. 50-51; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, s. 627; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, ss. 324-25.

Hanefî ve Zeydiyye'ye göre yol kesenlere karşı malını savunurken öldürülen ile şehirde haksız yere silah ile öldürülen de şehittir.⁴⁸⁰ Şafîî ve Malikîlere göre ise ahiret hükümleri bakımından şehit olsalar bile cenazelerine yıkanmama gibi şehit cenazesi hükümleri uygulanmaz.⁴⁸¹ Öte yandan İslâm hukukçuları Müslüman beldelerde düşman saldırısı sonucu öldürülen kadın ve çocukların da savaş meydanındakiler gibi şehit addedileceği; üzerindeki kanlı giysileri tanık olarak bırakılarak yıkanmadan defnedileceği konusunda ittifak halindedirler. Yalnızca Ebû Hanîfe çocukların yıkanması ve namazının da kılınması gerektiği görüşündedir.⁴⁸²

Buraya kadar İslâm hukukçularının genel olarak görüş birliği içinde oldukları söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra başlayan iç çatışmalarda çok sayıda Müslümanın birbirini öldürmesi; fetihlerle sınırların genişlemesi, farklı kültürlerle karşılaşılması, ayrılıkçı hareketlerin baş göstermesi gibi gelişmelere bağlı olarak cihad ve şehitlik olgusunun da mahiyet ve sınırları hakkında farklı yorumlamalar, anlam yüklemeler ortaya çıkmıştır. Ancak bu tür iç çatışmalarda ölenlerin durumu hala tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Çünkü bir Müslümanın diğerini öldürdüğünde her ikisinin de cehenneme gideceği doktrini ve ayrıca her iki tarafın da sahabeden ve hatta Hz. Peygamber'in aile üyelerinden olması, durumu dokunulmaz kılmakta, dahası ilk dönem iç karışıklıklarındaki şehitlik anlatılarının sonradan inşa edilmiş olması kurgusal olan ile realite ayrımını yapmayı zorlaştırmaktadır.⁴⁸³

Adil otoriteye karşı ayaklananların ve onların bastırılmasında ortaya çıkan çatışmalarda ölenlerin durumu ile ilgili fikhî hükümler Hz. Ali'nin Nehrevan Savaşı'ndaki uygulamalarına dayandırılmaktadır. İslâm hukukçuları Hz. Ali'yi meşru iktidarın temsilcisi olarak görmüş, onun yanında yer alanları *ehlü'l-adl* ve ona karşı çıkanları *ehlü'l-bağy* diye nitelendirerek bu topluluğu haksız bir kalkışma içinde görmüşlerdir.⁴⁸⁴ Hz. Ali, Nehrevan Savaşında kendisine karşı savaşırken ölenleri yıkatmamış ve namazlarını da kıldırmamıştır. Bunun da kafir olduklarından değil,

⁴⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 52; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fi tertibi 'ş-şerâi'*, C. I, s. 321.

⁴⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, C. I, s. 240.

⁴⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 53; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. III, s. 36.

⁴⁸³ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 96.

⁴⁸⁴ Birsin, "Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri", ss. 114-15.

isyanlarından dolayı olduğunu belirtmiştir. Kendi safında savaşırken öldürülenlerin cenazelerine ise şehit cenazesi uygulamaları ile muamele etmiştir.⁴⁸⁵

Hanefî hukukçuları meşru siyasal otoriteye karşı isyan ederek toplumda fitne çıkaranlarla mücâdele etmeyi *nehy-i ani'l-münker* olarak değerlendirerek farz olduğuna hükmetmişlerdir.⁴⁸⁶ Dolayısıyla isyan zamanlarında, meşru otorite tarafında olup, toplum içinde çıkan fitneyi ortadan kaldırmak üzere savaşırken hayatlarını kaybedenlerin, Hucûrât 49/9 ayetindeki⁴⁸⁷ anlaşmazlığa düşen iki mümin grup arasında haksızlığa sapanlarla savaşma emrine dayandırılarak Allah yolunda hayatlarını feda edenlerle bir tutularak şehit olduklarına hükmedilmiştir.⁴⁸⁸ Bu tür savaşlarda hayatlarını kaybedenlerin cenazelerine de Hanefî hukukçuları şehit cenazesi hükümlerinin uygulanmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü Hanefî hukukçulara göre şehitliğin kıyasa esas illeti kast ile mazlum olarak öldürülmektir.⁴⁸⁹ Bu illet, isyan sonucu öldürülen Müslümanlar için geçerli görüldüğü gibi, eşkıyalar tarafından yolu kesilerek, malı zorla gasp edilmek suretiyle mazlum olarak öldürülen Müslümanlara da kıyas edilmiş ve şehitlikle ilgili dünyevi hükümlerin bu kimselerin cenazelerinde uygulanması gerekli görülmüştür.⁴⁹⁰ Malikî ve Şafîiler ise, cenazelerine şehit cenazesi hükümlerinin uygulanabilmesi için kafirler tarafından savaş meydanında öldürülmüş olmayı gerekli görmüşlerdir.⁴⁹¹ Dolayısıyla *ehlü'l-bağy* ile çatışırken ölen Müslümanlar onlara göre *ahiret şehidi* olmakla birlikte dünyada şehit muamelesi uygulanmaz.

Sonuç olarak iç çatışmalarda ölenlerin şehitliği hakkında İslâm hukukçuları arasında bir görüş birliğine varılamamasının sebebi kanaatimizce dinî olmaktan ziyade ideolojik ve siyasi boyutları baskın bir mesele olmasıdır. İslâm Tarihçisi Adem Apak da iç çatışmalarda ölenlerin durumunun kişinin kendini konumlandığı tarafa göre

⁴⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 53; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 323.

⁴⁸⁶ Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, ss. 114-16.

⁴⁸⁷ “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” (Hucurât, 49/9)

⁴⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 53.

⁴⁸⁹ Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, s. 116.

⁴⁹⁰ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-îzâh*, s. 625.

⁴⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi*, C. I, s. 323.

değişeceğini belirterek bu durumu aslında siyasî olan ancak zamanla itikadileşmiş bir konu olarak değerlendirmektedir:

(iç çatışmalarda ölenlere şehit demek) o tamamen sizin pozisyonunuza göre bir durumdur. Mesela Mutezile ikisi arasındadır der, Hariciler ayetlerden yola çıkarak ikisi de kafirdir der, filanca böyle der... Bu bence ilmî veya dinî bir yorumlamadan ziyade siyasî bir yorumlamadır. Mesela eğer siz Hz. Ali'nin ordusunda savaşanı şehit sayıyorsanız, bunun karşılığı, Ayşe'nin ordusunda savaşanı da kafir saymanız gerekir. Kur'ânî ve İslâmî bakış açısıyla, Allah diyeni kafir saymamak lazım. Onun için 'bunun doğrusu şudur' dediğiniz andan itibaren, ideolojik formalardan birini giyerek konuşmanız gerekir. O nedenle bu bir hukuk konusu değildir. İki tarafta da Müslümanların olduğu bir yerde bence şehit kelimesini kullanmamak gerekir diye düşünüyorum. Çünkü her kullandığımız andan itibaren bu, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in şehit tanımlamasına uymuyor.⁴⁹²

Yine de İslâm tarihi boyunca iç çatışmalarda tarafların kendi ölümlerine şehit unvanını tevdi ettiği görülmektedir.⁴⁹³ Bu durumda, yani her iki taraf da kendi ölüsünü şehit addediyorsa durum ne olacaktır? Kişilerin niyetleri nasıl bilinebilir?

B) Dünya Hükümleri Bakımından Şehit

Şehit olmak için gerekli görülen, mükellef olmak, maktul olmak gibi şartları taşımakla birlikte şehitliğin ön şartı olan niyeti ve imanı bilinmeyen kimselerdir. Elbette bu durum kalbî olduğu için bilmek mümkün görünmemektedir. Ancak İslâm hukukçularının böyle bir ayrıma gitmelerinin sebebi, savaşta Müslümanlara fiilen yardım etmekle birlikte kendilerinde münafıklık alameti bulunanlar yahut inançları bilinmeyen kişiler içindir. Allah yolunda olma niyetinden ziyade; şan, şöhet, gösteriş, ganimet gibi dünya nimetleri için savaşanlarla, savaştan kaçarken öldürülenler bu grupta değerlendirilir. Niyetlerini yalnızca Allah'ın bildiği bu kişilere görünen durum itibarıyla şehit muamelesi yapılır, cenazelerinde şehit hükmü uygulanır.⁴⁹⁴ Bu durumun tam manasıyla bilinmesi mümkün olmadığı halde, neden böyle bir kategoriye ihtiyaç duyulmuştur? Adem Apak bu durumu Uhud Savaşı'nda cengâverce savaştığı halde, Hz. Peygamber'in kendisi hakkında "Kuzman cehennemliktir" dediği, Kuzman örneği ile

⁴⁹² Prof. Dr. Adem Apak ile görüşme (07.06.2021).

⁴⁹³ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 97.

⁴⁹⁴ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, s. 252; Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 131.

açıklamaktadır.⁴⁹⁵ Apak, Kuzman'ın durumunu Rasulullah haber vermeseydi, savaştan sonra cenazesine şehit muamelesi uygulanacağına dikkat çekerek bu anlamda şehitliğin (bir kişiye şehitlik unvanını tevdi etmenin), dünyevî bir durum olduğunu, çünkü insanların kalplerindeki bilinmesinin mümkün olmadığını vurgular:

Bence bu şehitlik meselesi ölenin akıbetini meraktan ziyade kalanın psikolojisini düzeltme (teselli verme) ile ilgili bir kavram. ... Ahiretle alakalı şey, 'insan ancak çabasının sonucunu elde eder' (Necm, 53:39) ayetindedir; Allah'la kul arasında olanın hesabıdır. ... (Kuzman örneğini anlatarak) Şimdi bu dışarıdan bakıldığında Hz. Peygamber demeseydi dünya şehidiydi değil mi? Ama Hz. Peygamber her şehidin gerçekten ne olduğunu bilecek, hepsine şahitlik edecek değil, biz de bilmiyoruz. Onun için bence dediğim gibi şehitlik dünyevi bir kavram.⁴⁹⁶

Dolayısıyla böyle bir kategori, öyle anlaşılıyor ki Müslümanlarla birlikte savaşmasına rağmen, niyetinin farklı olma ihtimali bulunanlar içindir. Ancak bir ölümün şehitlik olmasına bağlı olarak farklı hukuki ve sosyal uygulamalar, yaptırımlar gerçekleşeceği için fıkıh zahire göre hüküm vermek durumundadır. Bununla ilişkili olarak, zahirî açıdan şehit şartlarını sağlamıyor görünse de hem kişinin niyetinin Allah yolunda sabit olması ön koşuluna ve hem de hadis literatüründe savaş meydanı dışındaki diğer şehitlik türlerine dair "ahiret şehitleri" kategorisi oluşturulmuştur.

C) Ahiret Hükümleri Bakımından Şehit

Allah yolunda başlatılan bir savaşta canını ortaya koyarak mücâdele ettiği halde savaş meydanında ölmeyip, daha sonra vefat edenler (mürtes) ile Allah'ın rızasına uygun bir yaşam sürüp, hadislerde şehitlik olarak geçen salgın, ölümcül hastalık, göçük altında kalma, suda boğulma, doğum esnasında ölme, haksız yere öldürülme, mal, can ve vatan

⁴⁹⁵ Kuzman, Uhud Savaşında Müslümanların safında, müşriklere karşı çok iyi çarpışan, Müslümanların çarpışma kuvvetine ve savaşma şekline hayranlık duydukları biri olarak tarif edilir. Ancak Rasulullah'ın daha sonra Kuzman zikredildiği zaman "cehennemliktir" dediği rivayet edilmektedir. Uhud'da savaşırken çok sayıda müşriği öldürdükten sonra derin bir yara ile yaralanınca ashâbdan Ebû Katâde, ona "Şehitlik sana helal olsun" der. Ancak Kuzman" Vallahi Ya Ebû Amr! Ben bir din uğruna savaşmadım. Şehri korumak için savaştım. Kureys'in gelip hurmalarınızı çiğnemelerini istemediğim için savaştım" der. Ve yarası kötüleşince kılıcının üzerine kendini atarak intihar eder. Bunun üzerine Rasulullah "Allah fasık kimselerle bu dini destekleyecektir" demiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Vâkîdî, *Hiz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, çev. Musa K. Yılmaz, 2. b., İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016, s. 217. Bir diğer kaynaktaki ise Katâde'nin "Vallahi bugün ey Kuzman sen imtihan verdin. Sana müjdelers olsun" dediği ve Kuzman'ın da "Ne ile müjdeleniyorum? Vallahi ancak kavmimin şerefi için savaştım. Şayet bu anlattığınız için olsaydı savaşmazdım." dediği kaydedilmektedir. Cemal ed-din Ebu Muhammed Abd-Allah b. Yusuf el-Ensârî İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985, C. III, s. 118.

⁴⁹⁶ Prof. Dr. Adem Apak ile görüşme (07.06.2021)

gibi mukaddes değerleri koruma uğrunda öldürülme, ilim yolunda öldürülme, gurbette ölüm, işinden emin olunan ticaret ehli, aşık iken bunu gizleyip ölme'ye kadar varan çeşitli durumlar neticesinde hayatını kaybedenler, hadis rivayetlerine dayandırılarak bu grupta değerlendirilir.⁴⁹⁷ Bu gelenek sahabilerin şehitliği yalnızca “Allah yolunda öldürülme” olarak anladıklarını ifade etmelerine/fark etmesine karşılık Hz. Peygamberin “O zaman ümmetimin şehitleri az olur.” dedikten sonra, göçük altında kalarak, boğularak, yanarak, doğum esnasında, salgın hastalıktan, akciğer ve bağırsak hastalıklarından ölenlerinden de şehit olduğunu belirttiği hadis rivayetlerine dayanır.⁴⁹⁸ Hadis literatüründe farklı versiyonlarla rivayet edilen bu hadislerle dayanarak İslâm alimleri pek çok erdemli fiili, dinî yükümlülükleri de şehitlikle müsavî tutmuşlardır. Celaleddin es-Suyutî, şehitlikle ilgili bu hadis rivayetlerini bir araya toplayarak altmışa yakın şehitlik türünden söz etmektedir.⁴⁹⁹ Bu durumlarda, başa gelen kötü ve zor durumlara sabır, şehit ecriyle mükâfatlandırılır.⁵⁰⁰ Ayrıca, iyi bir müezzin olan, işinin ehli tüccar, eşine ve çocuklarına düşkün olan, ailesini gözetan, sözünde sadık olan gibi erdemli davranışlarla mücehhez müminler kıyamet gününde şehit derecesiyle mükâfatlandırılacaktır.⁵⁰¹ Bunun yanında günlük tesbihâtlarda bulunmak, her ayın üç günü oruç tutmak, Duha namazı kılmak gibi ibadetlere de şehit sevabı verileceğine,⁵⁰² Müslümanların kutsal günü olan Cuma günü

⁴⁹⁷ Şehitliğin hadis geleneğindeki geniş yelpazesi ve kategorilendirme ile ilgili bkz. Fatih Büyükyıldız, "Hadislerde Şehitlik Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss. 50-66; Ethan Kohlberg, "Shahîd: a Framework on Islamic Martyrdom", *Cristianesimo nella Storia*, S. 27 (2006), ss. 134-38; Yaran, "Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler", ss. 217-19; Dağlıoğlu, *Hükmî Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki*.

⁴⁹⁸ Hadis literatüründe, savaş şehitliği haricindeki şehitlik türleri ve hadis külliyatlarındaki yerlerinin kapsamlı bir derlemesi için bkz. Yaran, "Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler", ss. 217-19.

⁴⁹⁹ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyuti, *Ebvabü's-saade fî esbabî's-şehade*, Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, ss. 36-37; Begavi, *Şerhü's-Sünne*, C. V, s. 370.

⁵⁰⁰ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, s. 252.

⁵⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 51; Ka (ö. 587/1191)sani, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 321; Begavi, *Şerhü's-Sünne*, C. V, ss. 369-70; İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, ss. 249-52.

⁵⁰² Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, ss. 628-29.

ölenlere şehit ecri yazılacağına dair rivayetler vardır.⁵⁰³ Bu gruba girenlere şehit cenazesi hükmü uygulanmaz ancak ahiret sevabı bakımından şehit addedilir.⁵⁰⁴

Sonuç olarak, İslâm hukuku literatüründe savaş meydanında gerçekleşen şehitlik durumları, şehit olmak için gerekli görülen şartlar, şehidin gerçekleştirdiği eylemin hukuki sınırları ve şehit cenazelerine uygulanacak hükümler gibi hususlara odaklanılmıştır. Bunun yanında, hadis geleneğinde çok çeşitli ölüm biçimlerini de şehitliğe dahil eden ve hatta çeşitli ibadetleri, ilim yolunda olmak gibi erdemli eylemleri şehitlik mükâfatıyla taçlandırarak bir nevi sembolik şehitlik formları da mevcuttur. Bu durum İslâm'da şehitlikle ilgili güncel çalışmalarda bir yandan İslâm hukukçularının savaş ve şiddet eğiliminin yansıması olarak telakki edilirken, öte yandan İslâm âlimlerinin şehitliğin şiddetle özdeşleştirilmesinin Müslümanlara verdiği zararları bertaraf etmek için şehitliği *demilitarize* etme çabası olarak değerlendirilmektedir.

Örneğin David Cook'a göre hadis külliyyatlarında bu denli farklı şehitlik türlerinin yer alması, Müslümanların şehitlik arzusu ile savaşta ölme iştiağının bir tezahürüdür.⁵⁰⁵ Hz. Peygamber'in bu doğrultudaki hadisleri ve daha sonra âlimler tarafından bu hadislere dayanılarak şehitliğin sembolik formlarının da üretilmesi, ona göre şehit olma iştiağında olan herkese şehitliğin kapılarını açmaya yönelik toplumsal bir çabayı gösterir.⁵⁰⁶ Öte yandan Cook, hadislerdeki doğum esnasında ölen kadının şehit olduğuna dair rivayetlerin, doğumun yüceltilerek teşvik edilmesi suretiyle gelecek savaşçıların artırılması için bir yönlendirme olarak yorumlamıştır.⁵⁰⁷ Ayrıca Cook hadis literatüründeki oldukça zengin şehitlik türlerinin sıralanmasına ve şehitlere yönelik ahiret mükâfatlarının yoğun tasvirine karşın, fıkıh literatüründe savaş meydanındaki şehitlik

⁵⁰³ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafii eş-Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410, C. I, s. 536.

⁵⁰⁴ Rahmi Yaran, savaş şehitlerinin yıkanmadan ve kefenlenmeden defnedilmesindeki gerekçeyi “sayılarının çok olmasından veya yaralı olmalarından kaynaklanan meşakkat” olarak belirlemelerine dayanarak savaş, salgın hastalık yahut deprem gibi çok sayıda insanın öldüğü ve yıkanma ve kefenlenmelerinde meşakkat oluşacağı takdirde, hadislerde şehit kapsamına dahil edilen bu ölümlere de yıkanmadan ve kefenlenmeden defnedilebileceği yönünde bir içtihat geliştirilebileceğini öne sürer. Yaran, “Şehitlikle İlgili Fıkıhî Hükümler”, s. 220.

⁵⁰⁵ Cook, *İslam'da Şehitlik*, ss. 78-79.

⁵⁰⁶ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 79.

⁵⁰⁷ Cook, *İslam'da Şehitlik*, ss. 77-79.

durumu üzerinde durulmasını, fakihlerin dikkatlerini savaş meydanındaki şehitlikten ayıramadıkları şeklinde yorumlamaktadır:⁵⁰⁸

Es-Suyutî'nin özetlediği hadis literatürü şehitin tanımını anlamsız bir noktaya getirebilecek kadar genişletiyor gibi görünse de fakihlerin dikkatlerinin hiç de bu tür ikincil kaynaklar tarafından dağılmadığı gözüküyor. Onlar için her zaman şehit, savaşta ya da savaşırken aldığı yaralar sonucunda ölen birisidir. Onlar her zaman cihatın haricindeki dinsizlere karşı olan şiddetine odaklanmışlardır.⁵⁰⁹

Oysa fakihlerin savaş şehitliği üzerinde daha detaylı durmalarını savaş yanlılığı gibi açıklamak hukuk ilminin mahiyet ve amacını göz ardı etmek olur. Ahiret şehitliği olarak nitelendirilen diğer şehitlik türleri genellikle dünyevî durumlarla; hukuk, siyaset ve sosyal politikalarla doğrudan ilişkili olmayıp daha ziyade erdemli davranışların desteklenmesi yahut sabrın tavsiyesi ve teselli bağlamındadır. Buna karşın savaş meydanında gerçekleşen şehitlik dinle olduğu kadar siyaset, hukuk ve devletin sosyal politikaları ile de ilişkilidir. Hukuk da bu tür durumlarda bağlayıcı bir konuma sahiptir. Nitekim İslâm hukukçusu Salih Kumaş, hukukun zahiri olanla ilgilendiğine, dünyevî problemlere çözüm getirme misyonunun olduğuna dikkat çekerek mevzubahis tartışmaya İslâm hukuku açısından şu ifadelerle açıklık getirmiştir:

Fıkıh diyanî/uhrevî olanla değil, dünyevî boyutla ilgilenir. Fakihler, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına bakarak şehitliği savaş ortamındaki bağlam ve manasında anlamışlardır. Benzer şekilde asilerle (ehlü'l-bağy) savaşmayı da düzeni, huzuru, birliği bozdukları için kafirle savaşmakla bir görmüşlerdir. Billhasa hadislerde fakihlerin amel etmediği pek çok hadis vardır. Örneğin hadiste 'gıybet edenin orucu bozulmuştur' denir. Ancak hiçbir fakihin buna dayanarak gıybetin oruç bozduğuna hükmettiği görülmemiştir. Benzer şekilde, suda boğulan, yanan, doğumda ölen şehittir gibi hadislerle, hükümler bakımından amel edildiği görülmemiştir. Fakihler bu tür diyanî durumlarla ilgilenmez.⁵¹⁰

Ayrıca bu çalışma için incelenen klasik fıkıh kaynaklarında, savaş meydanındaki şehitlikle ilgili durumlar hakkında detaylıca hükümler verildikten sonra, ahiret şehitleri kapsamındaki şehitlik türlerine de muhakkak yer verildiği görülmüştür.⁵¹¹ Dolayısıyla

⁵⁰⁸ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 87.

⁵⁰⁹ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 94.

⁵¹⁰ Salih Kumaş ile Görüşme (30.05.2021)

⁵¹¹ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, C. II, ss. 249-52; Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 51; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâî fî tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 321; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-îzâh*, ss. 628-29; eş-Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, 1410, C. I, s. 536.

Cook'un mevzubahis değerlendirmeleri, ana akım İslâm düşüncesindeki şehitlikle ilgili yoğun literatürle ters düşen aşırı yorumlar olduğu söylenebilir.

Lewinstein ise, savaş şehitliği dışındaki farklı şehitlik türlerinin genişletilmesini, İslâm âlimlerinin şehitliği *aktif mücâdele* (active struggle) olarak savaşla özdeşleştiren tutumdan uzaklaştırma arzusunun bir yansıması olarak değerlendirir. Buna göre *sükûnet yanlısı* (quieteist) İslâm âlimleri, geçmişteki iç çatışmaların, Haricîler ve İbadîler tecrübesinin Müslüman toplumuna verdiği zararın bilinciyle, Müslümanların şehitliğe yönelik arzusunu *şehitlik arayışında olmak* (tâlibu's-şehâdet/seeking martyrdom) idealinden, *şehitlik için dua etme* (pray for martyrdom) idealine dönüştürerek şehitliği *demilitarize* etmek ve böylelikle toplumsal sükûneti tesis etmek istemektedirler.⁵¹² Lewinstein, hadis geleneğindeki savaş şehitliği dışındaki, şehitlik olarak nitelendiren rivayetlerin tümünü fetih sonrası Müslüman toplumlarında şehitliği daha fazla insana ulaşılabilir kılma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılabileceğini savunur.⁵¹³ Ona göre İslâm âlimleri bu tür erken kayıtlı rivayetlere dayanarak çeşitli ibadetlerle, dinî vazifeleri icra etmeye şehitlik mükâfatını müsavi tutarak, sükûnetli şehitlik idealini bir adım daha ileri götürmüşlerdir. Lewinstein İslâmî şehitlik idealinin, statik bir olgu olmayıp, Hz. Peygamber ve sahabilerinde şekillenen aktivist şehit modeli ile daha sonra İslâm âlimlerinin tesis etmeye çalıştıkları bu sükûnetli şehitlik idealinin geriliminde anlaşılması gerektiğini öne sürer.⁵¹⁴

Asma Afsaruddin ise, İslâm tarih ve düşünce geleneğinde şehitliğin en erken anlamlarının bugünkü savaşla özdeşleşmiş, militarist bağlamda anlaşılmadığını, sabırla ilişkili etik boyutu baskın olan bir olgu olduğunu öne sürer. Buna göre şehitliğin savaş dışındaki türlerine dair rivayetler şehitliği militarist bağlamda kristalleştiren rivayetlerden daha erkendir. Ancak hicrî II. asırdan itibaren şehitlik, sabır ile ilişkili manasından saptırılmış; daha önce müminler arasında ahiret mükâfatları açısından bir ayrım olmadığı halde *Allah yolunda öldürülenler* olarak şehitler, İslâm âlimleri tarafından diğer

⁵¹² Keith Lewinstein, "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 84. Benzer bir görüş için bkz. Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 78; Meir Hatina, *Martyrdom in Modern Islam: Piety, Power, and Politics*, Cambridge University Press, 2014, ss. 50-55.

⁵¹³ Lewinstein, "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", s. 82.

⁵¹⁴ Lewinstein, "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", s. 86.

Müslümanlardan daha üstün olarak konumlandırılmıştır.⁵¹⁵ Şehitliğin diğer türlerini içeren manalar da hukuk literatüründeki militarist şehitlik altında gömülü kalmış, ancak edebiyat ve tarih literatüründe yer almaya devam etmiştir.⁵¹⁶

Sonuç olarak yukarıda yer verilen görüşlerin, ya İslâm hukukçularını savaş yanlılığına hapsedmek yahut da diğer şehitlik türlerinin varlığı aracılığıyla İslâm âlimlerinin, İslâm'ın cihat boyutunu silikleştirme, şehitliği pasifize etme istenci olarak değerlendirmek, Kur'ân-ı Kerîm'in, Sünnetin ve bu ikisine dayanarak teşekkül eden bütün bir geleneğin yapısı ve ruhu göz önünde bulundurulduğunda makul bir değerlendirme olarak görünmemektedir.⁵¹⁷ Adem Apak da bu durumu fikhin sosyo-politik ve hukukî bağlayıcılığı ile İslâm'ın cihatla bütünleşik özüne dikkat çekerek açıklar:

Tarih hüküm vermez, tasvir eder, değerlendirir. O nedenle İslâm tarihinin şehit literatürü hadis gibi geniştir. Ama fıkıh zahire göre hüküm verdiği ve neticede bir karar vermek durumunda kaldığından, daha gerçekçi, daha rasyonel bir değerlendirme yapar. ... Fıkıhçının önüne gelen problemi, hatta bazen farazi bir problemi çözmek gibi bir misyonu vardır...Yani bir ölüme şehit muamelesi yaparsanız onunla ilgili hüküm değişir. Ama hukuk veya devlet şehit yakınlarına birtakım sosyal yardımlarda bulunuyor. Hukuk buna bakmak durumundadır. Neticede bu hukukun kurallarını da belirleyen devlettir, siyasettir. O nedenle hukukun bu yönünün ve pratik hüküm verme misyonunu, İslâm'ın cihatçılık anlayışından uzak tutmak için yapılan değerlendirmeyi pek makul görmemek gerekiyor.⁵¹⁸

Klausner, şehidin, ait olduğu toplumun değerlerini temsil eden bir *örnek model* olduğuna dikkat çeker. Bu değerlerin yaygınlaşması için şehitlik metaforu aracılığıyla erdemli eylemler sembolik şehitlikler olarak üretilebilir. Bu bağlamda örneğin şehidin “Allah yolunda” ölmesi metaforik olarak sadaka vermeye, şehidin “düşman ile mücadele ederek kendini/nefsini feda etmesi” de mücahede ile nefsinin öldürmeye uygulanır.⁵¹⁹ Benzer şekilde literatürde şehitlik mükâfatıyla ecirlenen günlük tesbihatlarda bulunmak,

⁵¹⁵ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, ss. 16-32.

⁵¹⁶ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 157.

⁵¹⁷ Şunu belirtmek gerekir ki, Türkçe literatürde şehitliğin geniş yelpazesi olarak nitelendirdiğimiz, bu şehitlik türleri ile ilgili kapsamlı bir çalışma bulunmakla birlikte, bu çalışmada yalnızca hükmi şehitlik kapsamındaki hadislerin derlendiği, tasnif edildiği ve kendi içinde değerlendirildiği; ancak bu değerlendirme yapılırken yukarıdaki tartışmalardan hiç söz edilmediği görülmüştür. Örneğin bkz. Dağhoğlu, *Hükmi Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki*.

⁵¹⁸ Prof. Dr. Adem Apak ile Görüşme (07.06.2021)

⁵¹⁹ Klausner, “Martyrdom”, s. 5742.

belirli günlerde oruç tutmak, Duha namazı kılmak gibi dinî vazifelerle, sözünde sadık olmak, ilim yolunda olmak, aile efradına düşkün olmak gibi erdemli davranışlar Klausner'in öne sürdüğü gibi şehitliğin sembolik formları olarak anlaşılabilir.

Öte yandan Klausner, toplumların askerî birliklerini kontrol altında tutmaları gibi şehitlerini de kontrol altında tutmak zorunda olduklarına dikkat çekmektedir. Aksi halde, şehitliğin kontrol edilememesi o toplumun varlığına yönelik öldürücü bir tehlikeye dönüşebilir. Örneğin politik istikrarın tam manasıyla hakim olmadığı toplumlarda bazı üyelerin plansızca bir ayaklanma başlatması muhtemeldir. Şehitlik de böyle bir ayaklanmaya ivme kazandıracak etkili bir eylem, hatta geçici bir alternatiftir. Ancak topluluğun diğer üyelerinin böyle bir girişimi desteklemeye hazır olmaması durumunda, M.Ö. 70 yılındaki Bar Kohba isyanında Yahudi toplumunda yaşandığı gibi, toplumun varlığını tehdit eden yıkıcı bir hezimete dönüşebilir. Bu sebeple Klausner'e göre toplumlar şehitlerini kontrol edebilmek için uğruna ölünecek değerlerin neler olduğu, kimlerin şehit olabileceği (şehitliğin şartları), hangi koşullarda şehit olmanın meşru olduğu, şehit olma durumlarının sınırları gibi ilke ve prensipler belirler.⁵²⁰

İslâm hukukçularının savaş meydanı şehitliğine dair detaylı ve çok boyutlu hükümler tesis etmesindeki asıl sebebin savaş yanlılığı yahut şehitliği savaş ve ötekine yönelik şiddetle özdeşleştirme arzusu değil, Müslüman toplumları muhtemel tehlikelerden muhafaza etmek ve bir yönüyle de bu tür bir kontrol aracılığıyla toplumun politik olarak yönetimini güçlendirmek olduğu söylenebilir. Çünkü böyle bir kontrol, şehitliklerin beklenmediği durumlarda politik yönetimin konusu olmaktadır.⁵²¹ Lewinstein'in, Hatina'nın sükûnetli şehitlik ideali oluşturma çabası olarak değerlendirdiği, *şehitliğini aramanın yasaklanması* ve daha mistik, sembolik formlarının üretilmesi, kanaatimizce böyle bir kontrol politikasına matuftur. Nitekim önceki bölümlerde yer verildiği üzere, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde de dini otoriteler kimi zaman şehitliğin mahiyet ve sınırlarını yeniden belirleyerek insanların kendilerini tehlikeye atacak fiillerde bulunmalarının önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Dünyevî bir hüküm belirtmediği için doğrudan İslâm hukukunun ilgi alanında olmadığı halde, fıkıh literatüründe ahiret şehitliği olarak tanımlanan şehitlik türlerine de

⁵²⁰ Klausner, "Martyrdom", s. 5742.

⁵²¹ Klausner, "Martyrdom", s. 5742.

genişçe yer verilmesi, bu doğrultuda, Müslümanların savaş durumu olmadığı zamanlarda ya da şehitlik için gerekli şartlar haiz olunamadığında⁵²² şehitliğe yönelik iştiyaklarının kendilerini ölüme sevk etmek yerine, farklı yollarla şehitliğe ulaşmanın kapılarını açar.⁵²³ Öte yandan bu diğer şehitlik türleri incelendiğinde bireysel, ahlakî ve dinî olgunluğun geliştirilmesine, toplumsal iyyinin gözetilmesine ve yaygınlaştırılmasına matuf olduğu görülmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde şehitlik ideali ile ilgili belirlenen bu ilkeler ve mevzubahis değerlendirmeler, vahiy ve sünnetin yanında elbette Müslüman toplumların şehitlikle ilgili tarihsel tecrübeleri zemininde bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu sosyo-politik ve kültürel zemin ile vahiy ve sünnet ekseninde şehitlik idealinin nasıl şekillendiğine dair literatürde muğlak bir görünüm söz konusudur. İslâmî şehitlik ideali birdenbire nev-zuhur bir olgu olarak mı ortaya çıkmıştır, değilse Fıkıh literatüründe çerçevesi sunulan İslâmî şehitlik idealinin sosyo-kültürel ve politik kök uzantıları nereye ulaşmaktadır? İslâmî şehitlik idealinin yapı taşlarını belirleyen kırılma niteliğindeki tarihsel tecrübeler nasıl gerçekleşmiştir; ilk şehitlik vakaları nasıl bir sosyo-politik ve tarihsel zeminde cereyan etmiştir; bu ilk şehitlik eylemlerinin ve şehit tiplerinin mahiyeti nedir? Şehîd kelimesinin terim anlamını yüklenmesinde ve İslâmî şehitlik idealinin kendine özgü bir olgu olarak şekillenmesinde vahiy ve sünnetin belirleyiciliği nasıl gerçekleşmiştir?

2. ŞEHİTLİK OLGUSU ETRAFINDA GELİŞEN LİTERATÜRE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Yahudi geleneğinde şehitlik olgusunu karşılayan *Kidduş Ha-Şem*⁵²⁴ ya da Hıristiyan şehitlik idealini temsil eden *martyrdom*⁵²⁵ kavramlarının tarihsel arka planına, terim anlamlarını kazanma sürecine dair bilgilere ulaşmak mümkün ve kolay iken, İslâm

⁵²² Örneğin, şehit olmanın şartları arasında “erkek” olmak gibi bir şart bulunmasa da Müslüman toplumlarda kadınların cihada katılması yaygın bir durum değildir. Dolayısıyla başta doğumda ölüm olmak üzere farklı şehitlik türleri, kadınlara da şehitlik mertebesini yakınlaştırmaktadır. Cook, *İslam’da Şehitlik*, ss. 76-77.

⁵²³ Benzer bir görüş için bkz. Şafak Aykaç, *Şehitlik ve Türkiye’de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 26.

⁵²⁴ Bkz. “Yahudi Geleneğinde Şehitlik” bölümü.

⁵²⁵ Bkz. “Hıristiyan Geleneğinde Şehitlik” bölümü.

geleneginde böyle bir araştırma yapılmak istenildiğinde muğlak bir tablo ile karşılaşilmektedir.⁵²⁶ Bu durumun iki sebebi olabilir. Bunlardan ilki Batı literatüründe İslâmî şehitlik idealinin cihad söylemli terörizm bağlamında intihar eylemlerine dinî meşruiyet zemini sağlayan bir olgu olarak ele alınmasıdır. Böylelikle İslâm'ı ötekine yönelik şiddetle özdeşliğe mahkûm eden bir algı oluştu(ruldu)ğu görülür. David Cook'un ideal İslâm şehidi tanımlaması bu tutumu yansıtmaktadır:

İdeal bir İslâm şehiti, genellikle halis bir niyetle aktif olarak savaş, kuşatma, sınırları koruma gibi birtakım şiddet içerikli durumlarda yer alan ve bu hal üzere öldürülen kişidir ve bu kişi de büyük çoğunlukla erkektir. Şehit edilen kişinin sözkonusu durumlardaki tüm hareket ve tercihleri cesaret, düşmana karşı koyma, İslâm'a karşı sadakat ve Allah rızasını kazanma niyetinde olmak olarak ifade edilir; çünkü mübah olan, Allah yolunda yapılan cihattır.⁵²⁷

Aynı literatürde *şehîd* teriminin vahiy ve sünnet temelli aşkınlığı ile kendine özgü sosyo-kültürel ve politik tecrübesinin terimin inşasındaki tesiri yadsınmakta; Grek-Helen ve Yahudi-Hristiyan geleneklerinden devşirildiği iddiasının ön kabul olarak benimsendiği görülmektedir. Bu tutumunun klasik oryantalist paradigmanın İslâmî olgulara dair *ödünç alma* (*borrowing*) yaklaşımının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır.⁵²⁸ Buna göre *şehîd* kelimesinin Arapça kökeninde şüphe olmamakla birlikte kavramın terim anlamıyla ilişkilendirilmesi *martyr* kelimesinin kullanımından gelişmiştir. Süryanilerin ilgili kavramı *sohda* olarak tercüme etmesi gibi Müslümanlar da *şehîd* olarak tercüme etmişler, ancak daha sonra bu kökensel devralınmayı unutmuşlardır. Bu iddia, *Kur'an-ı Kerîm*'deki *şehîd* kelimesinin ve türevlerinin terim anlamını Tefsir geleneği sayesinde kazanmış olması; Müslümanların *Kelime-i şehadet* okurken yani inançlarını ikrar ederken “eşhedü” diyerek başlaması ve iki kelime arasında

⁵²⁶ Türkçe literatürdeki çalışmalardan Şafak Aykaç, şehitlik olgusuna dair bizim de vurguladığımız, etimolojik ve terminolojik bağlamdaki muğlak görünüme dikkat çekmiştir. Ancak Aykaç bu durumu açıklığa kavuşturmak için İslâm'ın birincil kaynaklarına başvurmadan Lewinstein ve Björkman'ın yaklaşımlarıyla yetinmektedir. Aykaç, *Şehitlik ve Türkiye'de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999*, ss. 23-26.

⁵²⁷ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 69.

⁵²⁸ Oryantalistlerin “kültürel ödünç alma” yaklaşımı ile ilgili bir çalışma için bkz. Fatma Kızıl, “Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan ve Toplum*, C. 3, S. 6 (2013), ss. 323-32.

“tanıklık/şahitlik” manasında etimolojik benzerliğin olmasıyla temellendirilmektir.⁵²⁹ Fakat bu devralınmaya dair herhangi bir metinsel kanıt gösterilmemektedir.

Batı literatüründe benimsenen bu yaklaşımın temel referans kaynağının Wensinck’in 1921 tarihli “The Oriental Doctrines of Martyrs”⁵³⁰ yazısı olduğu söylenebilir. Wensinck, şehitlik idealini kültürel etkileşim ve devralınma ile şekillenen bir olgu olarak ele almaktadır. O, antropolojik verilerden hareketle pek çok ilkel toplumda, *Gılgamış Destanı* gibi arkaik anlatılarda ve hatta Arap şiirinde savaşta ölen askerlerin öte dünyada imtiyazlı bir yere sahip olduklarına dair inanç izlerinin varlığına dikkat çekmektedir. Böylelikle Wensinck, şehitlik olgusunu monoteist geleneğe özgü olmayıp, en eski kültürel geleneklerde ortaya çıkan ancak zamanla yeni unsurlarla donatılmış -ya da donatılmamış- idealler ve ritüellerle devredilerek monoteizme miras kalan sosyo-kültürel bir olgu olarak değerlendirmektedir.⁵³¹ Buna göre *martyr* terimi Helenistik gelenekten Eski Ahit metinlerine; oradan da Yeni Ahit metinlerine aktararak Hıristiyan geleneğinde terim anlamında kristalleşmiştir. Wensinck, dinlerdeki şehit tipinin de Helenistik gelenekteki korkusuz, sabırlı, sebatkar ve heroik unsurları haiz asketik filozof tipinde temellendiğini öne sürmektedir. O bu iddiasını, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerindeki şehitlik anlatılarının Yunan tragedyaları ve Grek-Helen arena anlatılarıyla kurgusal ve terminolojik açıdan örtüşmesine dayandırır.⁵³²

Böyle bir yaklaşım, şehitlik olgusunun kültürler üstünlüğünü ortaya koyması açısından önemli ve değerli olmakla birlikte şehitlikle ilgili, kültürlerin kendi içindeki özgünlüğünü yadsımaktadır.⁵³³ Wensinck’in, İslâmî şehitlik olgusu hakkındaki değerlendirmeleri, yaklaşımının mevzu bahis zayıf yönünün bir tezahürüdür. Wensinck, Hıristiyan ve İslâm geleneğinin şehitlik doktrinleri arasındaki etimolojik,⁵³⁴ teolojik⁵³⁵ ve

⁵²⁹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber, S. M. Stern, London: George Allen & Unwin LTD, 1969, C. II, s. 350.

⁵³⁰ Arent Jan Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, *Semietische Studien Uit De Nalatenschap*, Leiden: A. W. Sijthoff’s Uitgeversmaat Schappij N. V., 1941.

⁵³¹ Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, s. 108.

⁵³² Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, s. 106.

⁵³³ Şehitliğin kültürel benzeşme ve taklit etme üzerinden geliştiğine yönelik teorilere dair benzer bir eleştiri için bkz. Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 15.

⁵³⁴ Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, s. 98.

⁵³⁵ Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, ss. 90-98.

hukuki ilkeler⁵³⁶ boyutlarındaki paralellikler üzerinden İslâmî şehitlik idealini bütünüyle Hıristiyan geleneğine borçlu kılmaktadır. Ancak bunu yaparken Yahudi-Hıristiyan şehitlik anlatılarının kurgusal, terminolojik, metaforik ve sembolik yönlerden birbiriyle örtüşmesine karşın, İslâm geleneğindeki şehitlik anlatıları ve idealiyle benzerlik taşımadığını görmezden gelmektedir.

Batı literatüründeki pek çok çalışmada bu yaklaşımın takip edildiği görülmektedir.⁵³⁷ Örneğin Bowersock, herhangi bir metinsel kanıtı işaret etmeden, bu devşirmenin VII. yüzyılda Müslümanların Filistin’i fethinde, oradaki Hıristiyanlarla ilişkileri esnasında gerçekleştiğini öne sürmektedir.⁵³⁸ Bilhassa 11 Eylül saldırısından sonra ortaya konulan çalışmalarda devşirme iddiasının benimsenmesinin yanında, şehitliğin ötekine yönelik aktif şiddet boyutunun İslâm’a özgü olduğu iddia edilmektedir. Böylelikle İslâmî şehitlik olgusu, intihar eylemlerinin dinî meşruiyet zemini ve hatta motive edici gücü olarak değerlendirilmektedir.⁵³⁹ Buradaki temel hareket noktaları ise Hıristiyan geleneğindeki şehitlik idealinin ilk örneklerinin pasif direniş eylemleriyle temsil edilmesine karşın İslâmî şehitlik idealinin aktif şehitlikte kristalleşmesidir.

⁵³⁶ Wensinck, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, ss. 95-100.

⁵³⁷ Shalom Spiegel, *The Last Trial: On The Legends and Lore of The Command to Abraham To Offer Isaac as A Sacrifice*, Jewish Lights, 1993, ss. 57-61. Walther Björkman, “Şehid”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Basımevi, 1979, C. 11; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Leiden: Brill, 2007; Klausner, “Martyrdom”, 2005; Kohlberg, “Shahid: a Framework on Islamic Martyrdom”, ss. 129-41; Ethan Kohlberg, “Shahid”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E. van Donzel v.dğr., Leiden: Brill, 1997, C. 9, ss. 203-7; Ethan Kohlberg, “Medieval Muslim Views on Martyrdom”, *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Mededelingen van de afdeling letterkunde, S. 60 (1997), ss. 281-307.

⁵³⁸ Bowersock, *Martyrdom and Rome*, s. 19. Asma Afsaruddin’in de aynı yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Asma Afsaruddin, “Competing Perspectives on Jihad and ‘Martyrdom’”, *Witnesses to Faith? Martyrdom Christianity and Islam*, ed. Brian Wicker, New York: Routledge, 2016, ss. 25-26; Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 95.

⁵³⁹ Lewinstein, “The Revaluation of Martyrdom in Early Islam”, ss. 78-117; Brown Daniel W., “Martyrdom”, *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, ed. Richard C. Martin, New York: Macmillan Reference USA, 2004, C. II, ss. 431-34; Bonner, *Jihad in Islamic History*, s. 76; Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, s. 337; Kirwan, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”; Hatina, *Martyrdom in Modern Islam*, ss. 36-40; Brian Wicker, “Still a ‘Noble Army’ after 11 September 2001?”, *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, ed. Brian Wicker, New York: Routledge, 2016, s. 88; Adam R. Gaiser, Frederick M. Denny, *Shurat Legends, Ibadi Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community*, Columbia: University of South Carolina Press, 2016, ss. 11-28; Costica Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, çev. Kübra Oğuz, 2. b., İstanbul: Can Yayınları, 2018, ss. 151-53.

İslâmî şehitlik olgusunun kökenine dair muğlak görünümün ikinci sebebinin Türkiye’deki çalışmaların mahiyetinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. İlgili literatürde, mevzubahis iddia ve ön kabullere bir inceleme ve tartışma konusu olarak yeterince değinilmediği görülmektedir. Sosyoloji, siyaset bilim ve antropoloji disiplinlerinde yoğunlaşan çalışmalarda, İslâmî şehitlik idealinin kökenine dair bu algı ve iddiaların kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁵⁴⁰ Şehitlik olgusunu teolojik açıdan ele alan çalışmalarda ise kavramın kökenine ve bu manayı kazanma sürecine yönelik kapsamlı bir analiz yapılmadığı; ancak Arapça sözlüklerdeki etimolojik karşılıklarına, İslâm alimlerinin “şehide niçin bu isim verilmiştir” başlıklı açıklamalarına, şehitlikle ilgili ayet ve hadislerle yer verilmekle yetinildiği görülür.⁵⁴¹ Bazı çalışmalarda Batı’daki iddialara çok kısa işaret edilse de herhangi bir değerlendirme ve yoruma yer verilmemiştir.⁵⁴²

⁵⁴⁰ Saime Tuğrul’un kurbanlık mekanizmaları üzerinden kültürel bir gerçeklik olarak “şehitlik ve feda” eylemini inceleyen çalışmalarında, şehitlik olgusunu antropolojik, siyasi ve sosyo-kültürel boyutlarıyla ele alıp arkaik anlatılardan bu yana insanlık tarihinde (kültüründe) geçirdiği serüveni ortaya koyarak kapsamlı bir araştırma sunmaktadır. Ancak bu çalışmada şehitlik, Hristiyan geleneğinden devralınan bir olgu olarak kabul edilirken yalnızca Batı literatürüne başvurulmakla yetinilmekte, İslâm’ın birincil kaynaklarına başvurulmadığı görülmektedir. Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, İstanbul: İletişim, 2010, ss. 192-94; Saime Tuğrul, *Canım Sana Feda: Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 166-68. Türkçe literatürdeki farklı çalışmalarda da Saime Tuğrul’un çalışmalarının ve yaklaşımlarının takip edildiği; İslâmî şehitlik olgusunun Hristiyanlık’tan devralındığını ya da en azından etkilendiğini ön kabul eden bir tutumun benimsendiği görülmektedir. Önen Cemri, *Milletin Ölümsüzlük Stratejileri: Kutsal ve Kurbanın Modern Biçimi Olarak Şehitlik*, ss. 104-6. Meral Durmuş’un araştırmasında İslâmî şehitlik olgusu, Lewinstein, Björkman ve Afsaruddin’in çalışmalarına referansla, İslâm’ın birincil kaynaklarına başvurulmadan şehit teriminin İslâm kültürüne Grek-Hristiyan geleneğinden geçtiği görüşü benimsenmiştir. Durmuş, ““Siyasal Kültürel Türk(iye) İslam’ı” Toplum Haritasında Üç Kuşak Şehitlik-Gazilik Kök Paradigması”, ss. 89-92. Güler Özdemir de şehit kelimesindeki tanıklık ortak anlamından hareketle, yukarıda yer verdiğimiz Batılı kaynaklara referansla *şehid* kelimesinin *martyr*’den tercüme edildiği ve şehidin konumu ve uhrevî mükâfatların benzerliğinden hareketle olgusal olarak da Hristiyan geleneğinden etkilenecek inşa olduğunu kabul eder. Güler Özdemir, “Ölümün Kutsallaştırılmasının Sosyolojik Temelleri”, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, ss. 25-27.

⁵⁴¹ Dağlıoğlu, “Hükmî Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki”, ss. 4-7; Şengüllendi, “Hz. Peygamber Döneminde Şehitlik”, ss. 4-9; Ali Can, “Kur’an ve Yeni Ahit’e Göre Şehitlik”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 37 (2015), s. 1037; Yaran, “Şehitlikle İlgili Fıkıhî Hükümler”, s. 214; Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, ss. 164-71; Enes Esinti, “İlahi Dinlerde Şehitlik”, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, ss. 71-77; Mustafa Görgün Bulut, “Dini Motifli Terör Örgütlerinin “Şahadet” (Şehitlik) Kavramını Anlama Biçimlerinin Felsefi Açıdan İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, ss. 74-80.

⁵⁴² Şengüllendi, “Hz. Peygamber Döneminde Şehitlik”, s. 9; Can, “Kur’an ve Yeni Ahit’e Göre Şehitlik”, s. 1046; Sema Balci, “15 Temmuz Şehit ve Ailelerinin Sosyo-Ekonomik ve Dindarlık Durumları Üzerine İnceleme”, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, s. 5. Yalnızca Ayşenur Harman’ın çalışmasında, şehitlik olgusunun etimolojik ve terimsel karşılıklarının yanı sıra, şehitlik eyleminin İslâm geleneğinde toplumsal bir olgu haline geliş sürecine yer verdiği görülmektedir. Şehitliği toplumsal bağlamı ve tarihsel arka planı ile ele alması açısından Türkçe literatürde önemli bir boşluğa tekabül etmekle birlikte, birincil kaynaklara başvurmayıp, güncel

Sonuç olarak sosyoloji disiplini içerisinde gerek Batı literatüründe gerekse Türkiye’de ortaya konulan çalışmalarda şehitliğin tek bir boyutuna odaklanıldığı ve bunun da çoğunlukla intihar ve terörizm bağlamında ele alınmaya dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca sosyologların, toplumsal bir olgu olarak şehitliği doğrudan inceleme konusu yapmadığı, şehitlik olgusuna başka araştırmalarının bir alt başlığı olarak değindiği görülmektedir. Weiner & Weiner’in çalışması⁵⁴³ şehitlikle ilgili bir sosyal teori geliştirme teşebbüsünde olduğu için bu değerlendirmenin dışında tutulabilir. Benzer şekilde Klausner’in *Encyclopedia of Religion*’daki “martyrdom”⁵⁴⁴ maddesi şehitlik hakkında genel bir sosyolojik çözümleme sunmayı hedeflemektedir. Ancak çalışmalardan ilkinde İslâmî şehitlik idealinden neredeyse hiç söz edilmemekte, ikincisinde ise yüzeysel ve birkaç tikel örneği geçmeyecek şekilde işaret edilmektedir. Bu iki çalışmada olduğu gibi çeşitli boyutlarıyla şehitlik olgusuna dair sosyolojik bir çözümleme sunmayı hedefleyen diğer çalışmaların da dinî gelenekleri kapsayan bir iddiada olsa dahi Hristiyan-Yahudi ve Grek-Helen şehitlik geleneğinden hareket ettikleri görülmektedir. Bu durum İslâm geleneğindeki şehitlik olgusuna dair kapsamlı ve geniş perspektiften bir sosyolojik çözümleme yapma imkânını kısıtlamaktadır. Bu bölümde İslâmî şehitlik idealinin teolojik, tarihsel, toplumsal, kültürel ve politik parametrelerinin ortaya konulması ile İslâmî şehitlik idealini anlamaya yönelik bir sosyolojik çözümleme geliştirilmesine katkı sağlanması umulmaktadır.

İslâmî şehitlik olgusuna dair birincil kaynaklardan hareketle geriye doğru kazıyarak yapılacak bir araştırma ile şehitlik olgusunun kök uzantılarının tespit edilmesi; dinî, kültürel ve sosyo-politik bağlam ve boyutlarıyla *şehîd* teriminin bugünkü manayı yüklenme sürecinin ortaya konulması bu muğlak görünümün açıklık kazanmasına katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda böyle bir çalışma ile İslâmî şehitlik idealinin esasını teşkil eden vahiy boyutunu ve kendine özgü sosyo-politik tecrübesini yadsıyarak şehitlik aracılığıyla İslâm’ı şiddet ve terörizmle özdeşleştiren güncel tartışmalara da tarihsel gerçekliklere dayanan açıklayıcı bir perspektif sunulması beklenmektedir. Bunun için

kaynaklarla yetinmesi çalışmanın niteliğini zayıflatmaktadır. Harman, "Modern Ulus-Devlette Şehitlik".

⁵⁴³ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*.

⁵⁴⁴ Klausner, "Martyrdom", 2005.

öncelikle İslâmî şehitlik idealinin tohumlarının atıldığı sosyo-kültürel, dinî ve politik tarihsel arka planı anlamak gerekir. Bu da bizi vahyin geldiği ortama yönlendirmektedir.

3. İSLÂMÎ ŞEHİTLİK İDEALİNİN ORTAYA ÇIKTIĞI SOSYO-POLİTİK, DİNÎ VE KÜLTÜREL ARKA PLAN

Arap yarımadasında İslâm'ın doğduğu tarihsel zeminde, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîlik ve Mecûsîliğin temsil ettiği geniş bir inanç yelpazesinin mevcudiyetine rağmen, toplumsal düzeni sağlayacak prensipleri belirleyecek, ahlâki ve medeni yönden olgunlaşmasını sağlayacak yerleşik bir inanç sisteminin olmadığı, en yaygın inanç biçiminin putperestlik olduğu bilinmektedir.⁵⁴⁵ Bu dönemde yaşayan Arapların değer dünyasını ve ilgi alanlarını eğlence kültürüne dayalı yaygın dünyevî eylemler ile yine dünyevî değerlere hizmet eden kahramanlık, cesaret, yiğitlik, özgürlüğe düşkünlük gibi müspet tutumlar belirlemekteydi.⁵⁴⁶

İslâmiyet öncesi Arap toplumunda inanç kültürünün asıl boyutunu, atalardan aktarılagelen inanç ve değerlerin benimsenip muhafaza edilmesine dayan, Animizm olarak bilinen atalar ruhunun kutsanması oluşturmaktadır. Bu anlamda putperestliğin Araplar nezdinde, doğru ve hakikat olduğu için değil sırf atalardan devralındığı için önemli olduğu söylenebilir.⁵⁴⁷ Bu bağlamda onların bireysel ve toplumsal ilişkilerini,

⁵⁴⁵ Adem Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2011, ss. 94-97. Aslında Hz. İbrahim’in Mekke’de Kâbe’yi inşa etmesiyle, bölgede yaşayan Araplar arasında tevhid inancı kabul edilmiş, Mekke de bu inancın merkezi olmuştur. Mekke’de putperestlik inancının yaygınlaşması daha sonra, Huzaa kabilesinin Mekke’de üstünlüğü ele geçirmesi ile olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, ss. 97-98. Kur’an-ı Kerîm’deki bazı ayetlerden de (Ankebût, 29/61; Zuhruf, 43/9; Hûd, 11/7.) anlaşılacağı üzere, Arap toplumundaki putperestlerin bir kısmı Tanrı kavramını bütünüyle reddetmesine karşılık bir kısmı ise ahiret inancı, ibadetler gibi bir akide sistemi olmadan evrenin yaratıcısı olarak Allah’ı kabul etmekteydiler. Ancak mevzu bahis Allah inancı çok muğlak, silik ve geri planda kalmaktadır. Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, s. 100.

⁵⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 3. b., İstanbul: KURAMER, 2020, ss. 123-61.

⁵⁴⁷ Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, ss. 102-3. Kur’an-ı Kerîm’de pek çok ayette bu duruma atıfta bulunulmuştur: Bakara, 2/170; En’âm, 6/148; Nahl, 16/35; Sebe, 34/43; Zuhruf, 43/22.

tutum ve değerlerini, velhasıl bütün bir dünya görüşlerini belirleyen temel unsurun atalar kültürünün kurumlaşmış toplumsal tezahürü olan *Kabilecilik* olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁸

Kabilenin her bir üyesi varlığını, yaşama hakkını, hayat garantisini kabilesine borçlu olduğunun bilincinde olarak kabilesinin geleneklerine ve ilkelerine tereddütsüz tâbi olmaktadır. Aksi halde kişi, kabilesi tarafından dışlanacağını ve kabile himayesinden mahrum edileceğini bilir. Böyle bir durum çöl koşullarında maruz kalılabilecek en büyük felaket olarak telakki edilir.⁵⁴⁹ Bu yüzden her bir üye gerekli olduğunda kabilesi ve onun değerleri uğruna hayatını feda etmeye hazırdır. Eğer yerleşik bir inanç sistemi yoksa, insanları bir arada tutan, kutsal ve değerli addedilen; dahası uğruna insanların hayatlarını feda etmeyi göze alacakları manevî ideali ne sağlamaktadır?

Bu sorunun cevabı olarak karşımıza *asabiyet* kavramı çıkmaktadır.⁵⁵⁰ Asabiyet, kişinin bireysel ve toplumsal ilişkilerinde olduğu gibi, siyasi, düşünsel ve hatta edebî yönelimlerinde dahi belirleyiciliği olan mutlak bir otoritedir.⁵⁵¹ Bireylerin can, mal ve namus güvenliğine dair siyasi ve hukuki alanlardaki otorite boşluğu da yine asabiyetle giderilebilmektedir. Bu yönüyle asabiyet mevzubahis hayati değerlerin muhafazasında, “gerektiğinde kişilerin kendini feda etmelerini sağlayan bir kuvvet” olarak değerlendirilmektedir. Zira mücadele, cengâverlik, karşı koyma, ancak asabiyetle mümkün olmakta; asabiyet içerisinde yer alan herkesin birbiri uğruna gönüllü olarak hayatını feda etmesi de bu suretle mümkün olmaktadır.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Kabilecilik olgusunun mahiyeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Casim Avcı, Recep Şentürk, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, s. 30; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, ss. 161-97.

⁵⁴⁹ Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, s. 86.

⁵⁵⁰ Asabiyet kavramının tanımı ve geniş bilgi için bkz. Adem Apak, “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1 (2017), s. 76; Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3. S. 453.

⁵⁵¹ Apak, “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, s. 86.

⁵⁵² Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 10. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, C. I, s. 374. İbn Haldun asabiyet kavramına toplumsal işlevleri; oluşma, çalışma ve zayıflama mekanizmaları; siyasi örgütlenmelerdeki hayati rolleri başta olmak üzere farklı boyutları ile başvurmuştur. Geniş bilgi için bkz. Bahram Hasanov, “İbn Haldun’da Asabiyet Kavramı: Maurice Halbwachs’ın ‘Kolektif Hafıza’ Kavramı ile Bir Karşılaştırma”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 15, S. 59 (2016), s. 201, doi:10.17755/esosder.263245; Akif Kayapınar, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 (2006), ss. 87-88. Asabiyetin ne olduğunun anlaşılmasını sağlayacak bu işlevlerin genel bir derlemesi

Cahiliye Devri Arap toplumu asabiyet denen bu manevî kuvvet ile birbirine bağlanmakta, kabile asabiyeti etrafında şekillenen değerler uğruna savaşırken hayatlarını feda etmek asil bir eylem olarak algılanmaktadır. Zira coğrafi koşulların, hayat şartlarının ve maişet kaygısının bir sonucu olarak Arap kabileleri arasındaki iletişim düşmanlık zemininde gelişmiştir. Kabileler arası baskınlar, yağmalamalar ve bu çatışmalarda doğan kan davaları, kabile savaşları günlük hayatın bir parçası haline getirmiştir. *Eyyâmü'l-Arab* olarak adlandırılan bu savaşlar Cahiliye hayatındaki en önemli toplumsal olaylardır.⁵⁵³ Bu savaş kültürü aynı zamanda cesur ve savaşçı olmayı idealize edip; cesaret, yiğitlik, kahramanlık gibi değerlerin en üst toplumsal değer olarak inşa edilmesini sağlamıştır.⁵⁵⁴

Bu savaşların ve kahramanlık ideallerinin muhafazası ise kendileri de savaşa katılarak bir yandan okudukları şiirlerle savaşçıları kışkırtan ve aynı zamanda yaşananları şiirlerde kaydederek toplumsal hafızaya aktaran şairler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Antere b. Şeddâd (ö. 614?), Âmir b. Tufeyl (ö. 11/632?), Hansâ (ö. 24/645), Hassân b. Sâbit (ö. 104/722-23) gibi Arap kültür ve tarihinin muhafazasını sağlayan şairlerin şiirlerinde kabile atalarının ne kadar şerefli ve asil oldukları; geçmişteki savaşlarda ne tür kahramanlıklar sergiledikleri ve bugün de kabileleri, şerefleri ve asaletleri uğruna aynı cesareti göstererek kahramanca savaşıp ölmekten kaçmayacaklarını vurgulayan yansımalar görülür.⁵⁵⁵ Zira Araplar arasında savaştan çekinmek, yatağında

için bkz. Ali Çiftçi, Nihat Yılmaz, "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması", *Turkish Studies*, C. 8 (2013), ss. 105-8. Behçet Batur da İbn Haldun'un asabiyet kavramının çok boyutlu olarak anlaşılması gerektiğini/anlaşılabileceğini belirterek kavramı; nesep bilinci, milli bilinç, dini (ideolojik) bilinç, siyasi bilinç, küresel bilinç ve toplumsal düzenin sağlayıcısı boyutlarıyla sosyolojik bir analizini yapmıştır. Behçet Batur, "İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 46 (2021), ss. 152-61, doi:10.52642/susbed.902524.

⁵⁵³ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, ss. 190-95. Ayrıca Cahiliye dönemindeki savaşlar ve savaş kültürü ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cafer Acar, "Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, ss. 13-180.

⁵⁵⁴ Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Kahire, t.s, III, 224. Çeviri A. Lütfi Kazancı'ya aittir. Ahmet Lütfi Kazancı, "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 1 (1986), s. 108.

⁵⁵⁵ Eyyâmü'l-Arab'la ilgili rivayetler II. (VII.) yüzyıldan itibaren tedvin edilmeye başlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 194. Cahiliye şiiri, Cahiliye kültürünü anlamak ve o çağ hakkında bilgi sahibi olmak için temel bir kaynak olarak kabul edilir/başvurulur. Nitekim bu durum İslâmiyet'in ilk yıllarında da devam etmiştir. Ancak sözlü geleneğe dayanması sebebiyle Cahiliye şiir koleksiyonunun tarihsel gerçekliği ve intikali konusunda tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmaları ilgili makalesinde değerlendiren Mehmet Yalar, Hz. Ömer ve İbn

ölmek utanç verici, aşağılık bir tutum olarak görülmesine karşın savaş meydanında vurularak ölmek şereflik ve asillik nişanesi addedilmiştir.⁵⁵⁶ Yahudi şair Semev'el el-Ezdi'nin (ö. 560?) şiirinde bu algının akisleri görülebilir.⁵⁵⁷

Her ne kadar ganimet elde etmek savaşın önemli bir gayesi olsa da Şair Antere b. Şeddâd'ın bir şiirinde de görüleceği üzere şan ve şeref uğruna savaşmak daha üstün bir mertebe addedilir.⁵⁵⁸ Muallaka şairlerinden Tarafe b. Abd (ö. 564?), ahiret inancı olmadığı ve ölümün de engellenemez bir durum olduğu bağlamında, savaşa girmeyi, dünyada ebedileşmenin yolu olarak işaret etmektedir.⁵⁵⁹

Abbas gibi hüccet durumundaki şahsiyetlerin neredeyse her konuda Câhiliye şiirine başvurmayı adet haline getirmiş olmaları ve bunlara başvurmayı özendirmelerini; bazı şiir örneklerinin ait oldukları dönemin olaylarını konu almalarını Cahiliye şiirinin tarihsel gerçekliği ve önemli bir bölümünün İslâmiyet sonrası döneme intikal ettirildiğinin yeterli delil olarak görür. Dolayısıyla bizim çalışmamızda da İslâmiyet öncesi Arap kültüründe şehitliğin yapısal unsurlarından izler aramak için Cahiliye şiirine başvurmamız, tarihsel gerçeklik açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Cahiliye şiirinin tarihsel gerçekliği ile ilgili tartışmaların kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2 (2008), ss. 95-120. Câhiliye şiirinin intikalindeki orijinalliği ve tarihsel gerçekliği hakkında bir şüphe olmadığına dair bir başka çalışma için bkz. Musa Alak, "Fuat Sezgin'e Göre Eski Arap Şiirinin Intikali ve Orijinalliği", *Darülfunun İlahiyat*, S. 30, 'Fuat Sezgin Özel Sayısı' (2019), ss. 93-127, doi:10.26650/di.2019.30.2.0044.

⁵⁵⁶ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 141.

⁵⁵⁷ و ما مات منا سيد في فراشة ... ولا ظلّ منا حيث كان قتيل
تسيل علي حد الظبابة نفوسنا ... و ليست علي غير الظبابة تسيل
Bizden hiçbir soylu kişi yatağında ölmemiştir.
Bizden hiçbir kimsenin kanı, vurulduğu yerden başka yere akmamıştır.
Bizim kanlarımız ancak kılıçların keskin ağzından akar,
Kılıçların keskin ağızlarından başka yerden kan akmaz.
Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 141. Aktardığı yer: Nüveyri, Ahmed b. Abdülvehhab, Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-edeb, Kahire, t.s, III, 225.
Şu şiir de aynı minvaldedir:
نصينا مثل رهوة ذات حد
محافظه وكنا السابقينا
بشبان يرون القتل مجدا
و شيب في الحروب مجرينا
Biz, şerefimizi korumak için, Rehve Dağı gibi güçlü bir ordu kurar, galip gelen de biz oluruz,
Ölümü şeref sayan gençler ve savaşta deneyimli yaşlılar sayesinde. İmru'l-Kays v.dğr., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları: el-Muallakatu's-Seb'*, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, 2. b., Ankara: Ankara Okulu, 2010, s. 125.

⁵⁵⁸ يخبرك من شهد الواقعة أنني
أعشي الوغي و أعف عند المغنم
Savaşa tanık olanlar şunu söylerler ki ben;
Savaş sırasında ortaya çıkarım; sıra ganimetin paylaşılmasına gelince ise görünmez olurum.
Tercüme Adem Apak'a aittir. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 141. Ayrıca burada "şhd" fiil kökünün kullanılmış olması da dikkat çekicidir; çünkü daha farklı şiirlerde de savaşa katılmak yahut savaşa tanık olmak şhd ile ifade edilmiştir.

⁵⁵⁹ ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغي
وأن أشهد اللدات هل أنت مخلدي

İslâmiyet öncesi Arap kültürüne ışık tutan bu şiir literatüründen anlaşılacağı üzere savaştaki kahramanlık, bu dönemde yerleşik bir ahiret inancı olmadığı için şan, şeref, ganimet ve kabile üstünlüğünü gösterme gibi dünyevî motivasyonlarla gerçekleştirilmekteydi.⁵⁶⁰ Savaş meydanında kahramanca çarpışırken ölmenin şereflik nişanesi olarak tesis edilmiş olması, İslâm ile birlikte gelen şehitlik idealinin temel unsurlarını da akla getirmektedir. Bu arka planın şehitlik idealine kaynaklık ettiği söylenebilir mi? İslâm'ın ilk şehitlerinin şehitlik anlatıları bu hamaset unsurlarını taşıyor muydu?

3.1. İslâm'ın Doğuşu ve İlk Şehitler

İslâm'ın doğduğu zemin, yaklaşık bir buçuk asırdan beri Mekke toplumunda sıkı cemaat bağlarının bilhassa sosyo-ekonomik yönelimin değişmesiyle gevşemeye başladığı, şehir hayatına özgü bireyselleşmenin baş gösterdiği; İbn Haldun'un terminolojisiyle bedevî toplumdan hadarî topluma geçişin sancılarının yaşandığı bir dönemdir.⁵⁶¹ Mekke'nin ticaret merkezi olarak gelişmesiyle birlikte, geçmişten gelen kabile değerlerinin toplumsal düzlemdeki işlev güçleri zayıflamaktaydı. Kabile ve soy teşkilatı pek çok bakımdan kuvvetini muhafaza etmekle birlikte, servet birikiminin öne çıkmasıyla kabilecilik değerleri zayıflamış; “şerefte üstünlük ülküsünün yerini servette üstünlük ülküsü”⁵⁶² almaya başlamış, bu da bireyselleşme eğilimlerini hızlandırmıştır.⁵⁶³

Bu tür toplumsal buhran ortamlarında şehitlik eylemleri, eski düzeni bertaraf ederek, gelenek zincirlerinden kurtulmuş yeni bir kültürel ve ahlaki düzeni tahkim edecek karizmatik bir otoritenin oluşturulmasında önemli bir itici güç olabilir.⁵⁶⁴ Müslümanların ilk şehitlik eylemleri, böyle bir toplumsal buhran ortamında doğan İslâmiyet'in kabul ve teşrii bağlamında gerçekleşmiştir. Zira şehitlikle ilgili teorilerde din, ideoloji, kültür ya

Ey, savaşa girdim ve zevk safa sürdürdüm diye beni kınayan kişi,
(eğer ben bunları yapmazsam) sen beni ebedileştirebilir misin?
İmru'l-Kays v.dğr., *Yedi askı*, s. 58.

⁵⁶⁰ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 140.

⁵⁶¹ Abdurrahman Kurt, “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. X, S. 2 (2001), s. 18; Adnan Demircan, “Hz. Peygamber'in (S. A. S.) Hicreti”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1 (2017), s. 14.

⁵⁶² Kurt, “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, s. 18.

⁵⁶³ Kurt, “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, ss. 18-19.

⁵⁶⁴ Klausner, “Martyrdom”, 2005, s. 5738.

da değerlerin ancak uğruna ölme olasılığı ile inandırıcı hale gelecekleri kabul edilmektedir.⁵⁶⁵

İslâm tarihindeki ilk şehitlik vakalarını temsil eden ve proto-şehit tiplerini oluşturan Müslümanların eylemleri, kabilenin değer ve prensiplerine itaatın bireysel varlığın yegâne garantisi olduğu bir toplumsal bağlamda, bir inanç ikrarından çok daha fazlasını ifade etmektedir. Özellikle toplumun zayıf kesimde yer alanların şehitler olması, eylemlerinin biçimi pasif de olsa, dinî, sosyo-kültürel ve politik boyutlarda, aslında düşmanla manevî bir çarpışmayı sergilemektedir. Böyle bir eylem, düşmanın politik otoritesinin dayandığı kutsal zemini de sarsacak bir söylemi dile getirdiği için nihayetinde politik bir meydan okumayı da içermektedir.⁵⁶⁶

Bu doğrultuda, ilk Müslümanların benimsedikleri yeni ilkeler, dinî, kültürel ve ekonomi-politik açıdan Mekke'deki mevcut toplumsal gerçekliğe ters düşmekte, dinsel ve ahlâkî bir meydan okumayı içermektedir.⁵⁶⁷ Vahiyle gelen bu yeni din; her ne kadar sistemli bir yapı arz etmese de toplumsal yapının temelini teşkil ediyor olması açısından mevcut putperest-atalar kültü inancına, dolayısıyla toplumsal yapının bizzat kendisine yönelik bir tehdit olarak algılanabilecek mahiyetteydi.⁵⁶⁸ Kabilecilik sisteminin katı bir toplumsal tabakalaşmayı içermesi, bu çatışmanın Müslümanlar arasında, toplumsal tabakanın en zayıf halkasını teşkil eden köleler üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 85-86.

⁵⁶⁶ Klausner, "Martyrdom", 2005, s. 5739.

⁵⁶⁷ Mehmet Evkuran, "Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite: Hz. muhammed'in Liderlik Tecrübesi Üzerine Bir Analiz", *İslami İlimler Dergisi*, C. 1, S. 1 (2006), s. 61; İzzet Er, "Sosyo-Kültürel Yönüyle Hicret", *Diyanet Dergisi: Dinî, İlmî, Edebî Üç Aylık Dergi*, C. 24, S. 4 (1988), s. 22; İlyas Akyüzöğlu, "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11 (2016), s. 210, doi:10.17828/yalovasosbil.286936.

⁵⁶⁸ Apak, "Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam", s. 104. Benzer bir görüş için bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslami Bilince Doğru", *Akademik Siyer Dergisi*, C. 1, S. 1 (2020), s. 60. İlk Müslümanlar arasında eziyete maruz kalanlar için bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslâm Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020, C. 1, ss. 192-231.

⁵⁶⁹ Benzer bir görüş için bkz. Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 39. Ayrıca, pek çok toplumda olduğu gibi o dönemin Arap toplumunda da kölelerin varlıklarına dair hiçbir hakları yoktu; efendilerinin alıp-satabilecekleri, hibe edebilecekleri hatta istediklerinde öldürebilecekleri malları olarak görülmekteydiler. Yine de efendilerinin himayelerinde olarak ait oldukları kabile onların çöl şartlarında ve diğer (dışsal tehlikeler karşısında) kabilelerin tehlikesi karşısında yaşam garantisini oluşturmaktaydı.

Arap toplumu içinde söz sahibi olan ve maddi imkânı da bulunan bazı Müslümanlar, eziyete maruz kalan bu ilk Müslümanların azad edilmesini sağlayarak eziyetten kurtarmıştır. Bu hususta özellikle Hz. Ebu Bekir'in Bilâl b. Rebâh (Bilal-i Habeşî) başta olmak üzere çok sayıda Müslüman köle ve cariye'nin azat olunmasını sağladığı bilinmektedir.⁵⁷⁰ Bu Müslümanlardan yalnızca Yasir ile eşi Sümeyye b. Hubbât'ın efendileri tarafından maruz kaldıkları uzun eziyet sürecinin neticesinde şehit oldukları bilinmektedir.⁵⁷¹

İslâm tarihinde ilk şehitlik vakaları böyle bir toplumsal bağlamda pasif biçimde gerçekleşmiş olmakla birlikte, İslâmî şehitlik ideali aktif mücâdelede kristalleşmiştir. Pasif direnişe dayanan bir şehitlik paradigmasının oluşmamasının, aslında İslâm dininin yaşamayı önceleyen, ölümü kutsamayan bir dünya görüşü sunmasından kaynaklandığı söylenebilir. İslâm tarihi kaynaklarında yer aldığı haliyle, Kureyşlilerin zayıf kimselere yönelik işkence ve eziyetlerinin şiddeti arttığında Hz. Peygamber onlara bir yandan sabrı tavsiye ederken, eziyetten kurtulmak için kalplerindeki imandan emin oldukları halde, düşmanın istediği sözleri dile getirmelerini caiz görmüştür.⁵⁷² Hz. Peygamber'in bu tutumu şehitliği yüceltmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Yasir ailesini kızgın kumlar üzerinde işkence halinde görünce onlara “Sabır ya Yasir ailesi, sabır. Gideceğiniz yer Cennet'tir.”⁵⁷³ buyurması onların bu eylemlerini şehitlik olarak yücelttiğini göstermektedir.

Dolayısıyla herhangi bir düşman saldırısında ya da bir çatışma ortamında kabilenin diğer üyeleri ile birlikte köleler de kabilesinin menfaatine ve onu müdafaa etmek adına diğer üyeleriyle birlikte hareket etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, s. 177; Mehmet Âkif Aydın, Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 453-60.

⁵⁷⁰ Cemal ed-din Ebu Muhammed Abd-Allah b.Yusuf el-Ensârî İbn Hişam, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006, C. I, ss. 429-32; Muhammed İbn İshak, *Siyer*, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 250.

⁵⁷¹ İbn İshak, *Siyer*, s. 252; İbn Hişam, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 2006, C. I, s. 432.

⁵⁷² İbn Hişam, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 2006, C. I, s. 433; İbn İshak, *Siyer*, ss. 252-53. Ammar b. Yasir, müşriklerin eziyetlerinden kurtulmak için onların istediklerini söylediğini Hz. Peygamber'e endişe ile dile getirince Hz. Peygamber'in kalbindeki imandan emin olduğu takdirde “şayet bir daha böyle yaparlarsa sen de aynısını yap” dediği rivayet edilmektedir. Nahl Suresi'ndeki “... kalbi imanla dolu olduğu halde (inkara) zorlanan” (Nahl, 16/106) ifadesiyle işaret edilenin Ammar b. Yasir olduğu rivayet edilmektedir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslâm Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, C. I, s. 196; İbn İshak, *Siyer*, s. 252.

⁵⁷³ İbn İshak, *Siyer*, s. 252; İbn Hişam, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 2006, C. I, s. 432.

Öte yandan İslâm tarihinde pasif şehit vakalarının bu tikel örneğin ötesine geçmemesi, şehitlik idealinin aktif savaşçı tipinde kristalleşmesi, Hristiyan geleneği ile karşılaştırılarak İslâm'ın ötekine yönelik aktif şiddeti yücelten bir öze sahip olduğu şeklindeki yorumlamalara kanıt olarak gösterilmiştir. Cook, bu tür bir şehitlik kategorisinin (savaşçı-mücahit) İslâm'a özgü olduğunu ne Budizm'de ne de Hristiyanlık'ta böyle bir unsura rastlanmadığını iddia etmektedir. Ona göre Budist ya da Hristiyan din adamları her ne kadar dinî savaşçı oluşturma teşebbüsünde bulunmuşlarsa da başarılı olamamışlardır. Bu yüzden ona göre şehitliğe yönelik arzunun eyleme dönüşmesi, diğer misyonerlik dinlerinden çok daha fazla İslâm'a ait bir özelliktir.⁵⁷⁴ Bu yaklaşıma göre Hristiyan tecrübesinin aksine, ilk Müslümanlar arasında inanç için mücadele etmek ve zaferin meyvelerini bu dünyada karşılamak, inanç için ölmekten daha parlak bir idealdir. Dolayısıyla cihadçı-şehitlik sayesinde İslâm, mazlum bir topluluk olarak değil, fetih ve politik zaferlerle ortaya çıkan bir topluluktur.⁵⁷⁵

Daha yakın çalışmalarda da benimsenen bu tür bir yaklaşım bir yönüyle İslâm'ın zaferlerle dolu tarihine işaret ederek değerini takdir ederken öte yandan İslâm'ın bugünkü terörizm ve intihar eylemlerine zemin ve meşruiyet sağlayan; ötekine yönelik şiddeti ve kutsal addedilen ideal uğruna saldırganca ve şehitliği arzulayan bir tutumla (*talab al-shahada/seeking martyrdom*) intihar eylemlerine motivasyon sağlayan bir din olarak sunulmaktadır.⁵⁷⁶

Hristiyan ve İslâm geleneği arasında yapılan böyle bir karşılaştırmanın temel bir bilimsel zayıflığı içerdiği kanaatindeyiz. Her şeyden önce karşılaştırma yapılan durumların sosyo-politik ve tarihsel bağlamı aynı zeminde değildir. Hristiyanlık ancak Hz. İsa'dan sonra yayılmasına karşın İslâm tarihinde Hz. Muhammed hayatta iken, hicretle birlikte devlet sistemine geçilmiş; sosyo-politik yapı ve zeminin değişmesiyle birlikte şehitlik biçimleri ve şehit tipleri de değişmiştir.

⁵⁷⁴ Cook, *İslam'da Şehitlik*, s. 57. Oysa Budistler, Hint Dinleri ya da Hristiyan tarih ve geleneğinde de çeşitli koşullarda savaşçı şehitliğin kutsandığı bilinen bir durumdur. Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, ss. 179-80.

⁵⁷⁵ Lewinstein, "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", s. 80; Bonner, *Jihad in Islamic History*, s. 81.

⁵⁷⁶ Hatina, *Martyrdom in Modern Islam*, ss. 43, 230; Bonner, *Jihad in Islamic History*, ss. 72-81; Michael Berenbaum, Reuven Firestone, "The Theology of Martyrdom", *Martyrdom: The Psychology, Theology, and Politics of Self-Sacrifice*, Westport, United States: CT: Praeger Publishers, 2004, ss. 140-42.

Bu yanlış ve akademik açıdan zayıf duruşu İslâm'da ve Hristiyanlık'ta cihad ve şehitlik olgularını karşılaştırmalı olarak inceleyen Albrecht Noth'un (1937-1999) iddia ve değerlendirmeleri de teyit etmektedir. Noth, şehitlik olgusunun ötekine yönelik aktif şiddet boyutunun ise İslâm'a özgü olduğunu öne sürerken, Hristiyan geleneği söz konusu olduğunda Haçlı seferlerindeki martirolojik dilin kaynağını da İslâm'a yüklemektedir. Buna göre Hristiyan din adamları Müslümanların cihad ve şehitlik olgularından aldıkları güçle elde ettikleri başarılarından etkilenerak aynı yola başvurmak istemişlerdir. Bu iddiasını, Bernhard'ın konuşmalarındaki bazı ifadelerin Kur'an'daki cihad ve şehitlikle ilgili ayetlerle benzerliğine ve Haçlı seferine katılan savaşçılar hakkındaki uhrevi mükâfatlar ile hukuki ilkeler arasındaki benzerliklere dayanarak temellendirmektedir.⁵⁷⁷ Oysa Hristiyanlar arasında daha VII. asırda politik savaşlarda verilen zayıflara *kutsal şehitler* (*holy martyrs*) unvanının tevdi edildiği görülmektedir.⁵⁷⁸ Ancak Noth bu örnekleri, Avrupa Hristiyanlığında, konsensüs oluşmuş şehitlik olgusundan başka bir şehitlik idealinin gelişmiş olması ile açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁷⁹

Bu değerlendirmeler bir yandan şehitlik olgusunun aktif şiddet boyutunu İslâm'a yükleme niyetinde iken, öte yandan aslında çalışmamızın temel argümanını da destekleyen bir örnek durumu işaret etmektedir. Buna göre şehitlik olgusu her toplumda, her kültürde, farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda; bazen aynı toplum içinde aynı zamanda farklı şekillerde icra edilen, anlam ve işlev yüklenen dinler ve kültürler üstü bir olgudur. Siyasi alanını genişletmek için devlet olma yolundaki her yapılanma savaşa başvurur. Savaş durumu ise şehitlik eylemini kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla savaş esnasındaki şehitlik eylemlerinin politik boyutu çok kuvvetlidir. Fakat aynı zamanda, kutsal bir boyutu olan şehitlik aracılığıyla dünyevî eylemler de (savaş da/savaşta ölüm de) kutsallıkla aşılanır.⁵⁸⁰

Şehitliğin aktifliğini ya da pasifliğini belirleyen asıl etmen ise, daha önce de bahsedildiği üzere şehidin ait olduğu toplumun göreceli politik gücü ve bağımsızlık

⁵⁷⁷ Albrecht Noth, *Müslümanlıkta ve Hristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele*, çev. İhsan Catay, İstanbul: Özne Yayınları, 1999, ss. 170-76.

⁵⁷⁸ Bkz. Hristiyan Geleneğinde Şehitlik Bölümü, 170-174'üncü Dipnotlar.

⁵⁷⁹ Noth, *Müslümanlıkta ve Hristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele*, s. 128.

⁵⁸⁰ Klausner, "Martyrdom", s. 5738.

durumudur. Bu noktada, politik olarak kendi kaderini tayin edebilen toplumların şehit tipi aktif mücâdelede biçimlenen savaşçı-asker kahraman şehitlerdir. Bu tür toplumlarda şehitler aktiftir; düşmanlarla savaşır, fetihler icra eder, dinî-millî propagandalarda bulunur ve henüz mühtedi olmayanlara misyoner olarak gönderilirler.⁵⁸¹ İslâm tarihinde kısa sürede devlet sistemine geçildiği için ilk şehitlik vakaları da politik olarak kendi kaderini tayin eden toplumun (self-determining society) şehit tiplerini üretmiştir. Öte yandan şehitlik eyleminin anlamı ve şehitlerin toplumsal rol ve işlevleri açısından ise, henüz yeni bir din ve toplumsal hareketi temsil etmesinden dolayı, politik güç olarak gelişmekte olan (crescive) toplumdaki işlevlerine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda İslâm'ın şehitlik idealine ilk örnekleri teşkil edecek şehit tiplerini, Bedir, Uhud ve Mûte Savaşlarındaki şehitlik eylem ve tiplerinde temellendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu ilk şehitlerin aktif şehitlik eylemlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, hicretle birlikte inşa edilen yeni toplumsal yapı ve devletleşme sürecinin oluşturduğu sosyo-politik zemin göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁸²

Müslümanların toplum yapısında meydana gelen dönüşümler ve özellikle devlet sistemine geçilmesi,⁵⁸³ Arapların gündelik hayatının bir parçası olan savaşların mahiyetinde de özsel bir kırılmayı meydana getirmiştir. O zamana kadar savaş ve çatışmalar kabile üyeleri ve kabilenin değerleri uğruna; şan, şeref ve kahramanlık gayesiyle gerçekleşirken hicretten sonra, aynı kabile üyeleri birbirleri ile savaşmıştır. Bu

⁵⁸¹ Klausner, "Martyrdom", s. 5740.

⁵⁸² Adem Apak, "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, ss. 320-22; Fatih Açık, "Hicret Sonrası İlk İslam Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, S. 52 (2015), ss. 294-98; Bodur, "Medine Şehir Devleti", ss. 50-62; Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 9 (2000), ss. 589-602; Mehmet Azimli, "Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. III, S. 6, İbn Rüşd ö.s. (2010), ss. 35-48; Mehmet Azimli, "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 1 (2008), ss. 32-34; Akyüzoğlu, "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı", ss. 200-232.

⁵⁸³ Devlet örgütlenmesinin İslâm tarihinde ne zaman ortaya çıktığı hakkında Müslüman düşünürler veya Şarkiyatçılar arasında farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan bir kısmı devletleşmenin hicretle birlikte başladığını savunurken bir kısmı ise İslâm'ın ilk devrinde basit bir siyâsî teşkilatlanmanın yeterli kaldığını, devletleşmenin Hulefâ-i Râşidîn'den sonra başladığını savunmaktadır. Bu konudaki görüşlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Akyüzoğlu, "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı", ss. 201-3.

savaşlarda, savaşın sebebi ve amacı “Allah yolunda, din uğrunda” idealleşmiş, şehitlik olgusu da bu uğurda hayatını feda etmek anlamıyla ortaya çıkmıştır.⁵⁸⁴

Hicretten sonra Müslümanların yeni bir toplumsal yapıya geçme teşebbüsleri, politik olarak gelişmekte olan toplum (crescive society) kavramlaştırmasını akla getirmektedir. Bu kavram aslında yeni yeni filizlenmeye başlayan bir topluluğun politik bağımsızlık durumunu ve toplumsal yapısını işaret etmektedir. Daha önce bahsedilen Hristiyanlığın ilk dört yüzyılındaki tecrübeleri ya da II Makkabiler’de yer alan Yaşlı Eleazar’ın pasif şehit tipleri bu tür bir toplumsal yapının şehit tipine karşılık gelmektedir.⁵⁸⁵ Ancak İslâm tarihi söz konusu olduğunda Mekke döneminde İslâm’ın ortaya çıkışına bağlı olarak martirolojik hesaplaşma süreci çok kısa olduğu için İslâm toplumunun asıl oluşum sürecini hicret sonrası dönemde ele almak daha tutarlı olacaktır. Dolayısıyla politik olarak gelişmekte olan toplumun şehit tipinin toplumdaki rol, anlam ve işlevleri, ilk Müslüman şehitlerinin eylemlerini anlamak ve İslâmî şehitlik idealinin oluşum sürecini ortaya çıkarabilmek adına açıklayıcı bir perspektif sunmaktadır.

Politik olarak gelişmekte olan toplumlarda grubun hukuku, değerleri ve varoluşu bireysel çıkarlardan önce gelir. Böyle bir toplumda şehitlik, din, ülkü ya da kutsanan değerler olarak inanç ve/veya ideolojiyi fiziksel hayatta kalmanın önüne koyar. İnanç ile özdeşleşmenin sağlanması için ise şehitlik bir ön koşuldur. Hicretten sonra ilk savaşlarda Müslümanların savaşa katılmaya ve şehit olmaya yönelik iştiaqları da bu doğrultuda daha iyi anlaşılabilir.

Hiz. Muhammed tarafından Bedir için seferberlik ilan edildiğinde sahabilerin büyük bir iştiaqla savaşa katılmayı arzuladıkları anlaşılmaktadır. Hayseme ile Sa’d örneğinde olduğu gibi babayla oğul arasında şehitlik arzusu temelinde kimin savaşa çıkıp kimin kadın ve çocuklar ile kalacağı konusundaki anlaşmazlığa ancak kura ile çözüm bulunması;⁵⁸⁶ Uhud Savaşı’nda çok yaşlı ve sakat olan Amr b. Cemuh’un savaşa katılma arzusunu oğullarının engellemesi üzerine Hiz. Peygamber’in “Sizin de onu menetmeniz

⁵⁸⁴ İbn Haldun, ilk Müslümanların kısa sürede savaşlarda önemli başarılar kazanmalarını dinî renk (sıbgayı din, dinî hava, *religious coloring*) ile açıklamaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 379.

⁵⁸⁵ Klausner, “Martyrdom”, s. 5739.

⁵⁸⁶ Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 56.

gerekmez. Umulur ki Allah onu şehadetle rızıklandırır.”⁵⁸⁷ diyerek savaşa katılmasına müsaade etmesi ve bilhassa Uhud Savaşı’nda sahabenin meydan savaşı yapılmasına yönelik iştiağı, şehitliğe yönelik bu arzuyu göstermektedir.⁵⁸⁸ Müslüman toplumu daha yeni teşekkül etmeye başlamasına rağmen Müslümanların savaşımaya ve şehitliğe yönelik bu arzusunun motivasyon kaynağı nereden gelmektedir?

Bu iştiağın her şeyden önce, Müslümanları ortak bir idealde birleştiren din ülküsünün benimsenmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Mekke sürecinde inanç uğruna çekilen eziyetler ve bu uğurda verilen ilk şehitler de din ülküsünün içselleştirilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Nitekim İbn Haldun’un şu değerlendirmesi de bu durumu teyit etmektedir:

Dinî renk, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakk’a çevirir. Bunun neticesinde, durumları hakkında kendileri için ileriye görme hali hasıl oldu mu, artık önlerinde hiçbir şey duramaz, çünkü hedef birdir, aynı şeyi herkes müsavi surette istemekte ve onun için canlarını da feda etmektedir ...⁵⁸⁹

Hiz. Peygamber ile sahabe arasında geçen bazı diyaloglarda sahabenin *şehid* kelimesinin ve şehitlik olgusunun mahiyetine tam manasıyla vakıf olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁹⁰ Sahabilerin, cesaret gösterisi, konumunu göstermek, öfke yansıması, kavmine destek vermek, ganimet elde etmek gibi niyetlerle savaşanlarla Allah yolunda savaşmak arasındaki farkın ne olduğuna dair sorular yöneltmeleri ve Hiz. Peygamber’in de bu soruları “Kim Allah’ın sözü en yüce olsun diye savaşırsa, o Allah yolundadır.”⁵⁹¹

⁵⁸⁷ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 121. Ayrıca bkz. Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 247.

⁵⁸⁸ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 87; Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, ss. 199-209.

⁵⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 378.

⁵⁹⁰ Hiz. Peygamber’in insanlara yönelerek “Muhammed’in nefsi elinde olana yemin ederim ki, bu gün herhangi bir adam sabrederek ve sevabını bekleyerek gidip de geri dönmezse Allah onu cennetine sokacaktır” demesi üzerine elindeki hurmaları yemekte olan Umeyr b. el-Hümmam’ın “bakın, bakın, benimle cennete girmenin arasında ancak onların beni katletmeleri vardır” deyip elindeki hurmaları atarak savaşa katılıp, katledilmesi, sahabenin şehitliğe yönelik arzusunun göstergesi olduğu gibi şehitlik idealinin inşa sürecinin de bir göstergesidir. Bu anekdot ve Hiz. Peygamber’in sahabilere şehitlik olgusunu açıkladığı başka bir örnek diyalog için. Cemal ed-din Ebu Muhammed Abd-Allah b. Yusuf el-Ensârî İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985, C. II, s. 363.

⁵⁹¹ Buhârî, “İlm”, 45; Buhârî, “Tevhid”, 28, Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâra”, 149; Müslim, “Kitâbü’l-İmân”, 165, 226; İbn Mâce, “Cihad”, 13. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, ss. 110-11.

şeklinde cevaplaması, sahabilerin şehitlik olgusunu Hz. Peygamber vasıtasıyla süreç içinde öğrendikleri şeklinde bir değerlendirmeye açıktır.

İslâmiyet'ten önce de savaşmak ve savaşta kahramanca ölmek idealinin şerefli bir eylem olarak idealize edilmesinin ilk Müslümanların savaşa katılmaya yönelik bu iştiaqlarında etkili olabileceği düşünülebilir. Ancak, dünyevî hamaset duygularından kaynaklanan böyle bir arzusun Hz. Peygamber tarafından onaylanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Uhud Savaşı öncesinde seferberliğe hazırlanan bazı Müslümanların silahlarını kuşanmış bir halde böbürlenerek kılıçlarını birbirlerine göstermelerinden Allah Resûlü'nün hoşnut olmadığı kaydedilmektedir.⁵⁹²

Müslümanların hayatlarını feda etme iştiaqlarındaki asıl motivasyonun teolojik zeminde temellendiği söylenebilir. Bedir Savaşında, böyle bir çatışmayı boş yere ölüme sürüklenmek olarak algılayan ve bu yüzden seferberliğe katılmak istemeyenlerin mevcudiyeti Kur'an-ı Kerîm'de şöyle işaret edilmektedir: “Nitekim müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde rabbini seni, doğru bir kararla evinden savaşa çıkarmıştı. Doğru olan apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki gözleri göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi bu konuda seninle tartışıyorlardı.” (Enfal, 8/5-6) Devamındaki ayetlerde de savaşa katıldıkları takdirde, Müslümanlara Kureyş kervanını ele geçirme ya da Kureyşlileri yenme olarak iki zaferden birini vaad edildiği (Enfal, 7/7); Allah'ın böyle bir mücâdele aracılığıyla “hakkı hâkim, bâtılı geçersiz kılmayı” irade ettiği (Enfal, 7/7-8); bu uğurda, Allah yolunda savaşanlara Allah'ın melekleri aracılığıyla doğrudan yardımda bulunacağı (Enfal, 8/9, 10, 11, 12, 17, 65-66);⁵⁹³ savaşta sabırlı ve sebatkar olmanın gerekliliği ile savaşta düşmanla karşılaşınca dönüp kaçanın yerinin cehennem olduğu (Enfal, 8/15-16, 45-46) bildirilmiştir. Bu ayetlerle böyle bir ölümün boş yere olmayacağı ve Allah yolunda mücâdele etmenin Müslümanlar için bir mesuliyet olduğu ilâhî müdahale ile açıklanarak şehitlik idealinin temel parametreleri belirlenmiştir.

Benzer bir durumun Uhud Savaşı esnasında da gerçekleştiği görülür. Münafıkların, savaş öncesinde ve sonrasında “Eğer yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve

⁵⁹² Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 208.

⁵⁹³ Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanlara doğrudan yardımı ile ilgili bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 145-46.

öldürülmezlerdi” şeklindeki söylemlerine⁵⁹⁴ ve oğulları Müslüman olup savaşta şehit olan bazı müşriklerin, Müslümanları, evlatlarını boşu boşuna ölüme sürüklemekle itham etmelerine⁵⁹⁵ yönelik “Andolsun, eğer Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, Allah'ın bağışlaması ve rahmeti onların topladıkları (dünyalıkları)ndan daha hayırlıdır.” (Âl-i İmran, 3/157) ayeti ile Allah yolunda ölme ve öldürülmenin yani şehitlik olgusunun boş yere bir ölüm olmadığının ilan edildiği görülmektedir.⁵⁹⁶ Netice itibariyle Âl-i İmran Suresi'ndeki ayetlerle (3/169-171) birlikte İslâmî şehitlik olgusunun temel parametreleri vahiy ile sabit olmuştur.⁵⁹⁷

Sonuç olarak sahabilerin sorularına karşılık Allah Resûlü'nün verdiği cevaplarla ve nazil olan ayetlerle İslâmî şehitlik olgusunun çerçevesinin çizildiği, temel parametrelerinin vahiy, sünnet ve Müslümanların sosyo-politik tecrübeleri ekseninde belirlendiği söylenebilir. Bu durumda, dinî ve sosyo-kültürel bir olgu olarak ortaya çıkan şehitlik, Müslümanlar için sosyo-politik realitede üstlendiği rol ve işlevleri bağlamında nasıl anlamlandırılmıştır?

İslâm tarihinde yeni bir sosyo-kültürel düzenin tesis edilmesi sürecinde şehitlerin hayati rol ve tesirlerinin yanı sıra Müslümanların dinî bir iddia ile ortaya çıkmalarının, müşriklerle aralarındaki çatışma zeminini zamanla politik bir boyuta taşıdığı görülmektedir. Bedir ve Uhud savaşlarında Hz. Peygamber'in Müslümanları cihad ve şehitlik aracılığıyla savaşa teşvik etmesine karşılık, müşrikler tarafında da kendi

⁵⁹⁴ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 169.

⁵⁹⁵ Hatib b. Ümeyye'nin Uhud'a katılıp yaralı bir halde evine getirilen oğlunu görünce “Vallahi oğluma bunu siz yaptınız!” “Onu kandırdınız; o da çıktı ve öldürüldü. Sonra başka bir konuda sizden olmaya başladı; ona, gireceği üzerlik tohumundan bir cennet vaad ediyorsunuz.” şeklinde tepki göstermesi bkz. Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 246; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 118. Kuzman'ın da kahramanlık için savaşıp, ölmek üzere iken sahabenin şehitlik dilini kullanmasına karşılık verdiği benzer cevap da aynı meyandandır. Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 246.

⁵⁹⁶ Âl-i İmran Suresinde başka ayetlerde de Uhud'da şehit olan Müslümanlara dair bazı münafıkların “Eğer yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi” benzeri konuşmalarına dair, ölümün ancak Allah'ın takdirinde olduğu ve böyle bir ölümün ahirette mükâfatlandırılacağı bildirilmiştir. (Âl-i İmran, 3/145, 158, 168).

⁵⁹⁷ Ayrıca, bu ayet, İslâm geleneğinde şehitlerin ahiretteki durumunu açıklayan “yeşil kuşlar hadisi” ile açıklanmaktadır. Abdullah b. Mes'ud'a bu ayetler sorulduğunda, bu ayetlerin *Yeşil Kuşlar Hadisi* ile açıklandığını ifade etmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, ss. 170-71.

düzenlerini savunan ve çatışmanın politik bir zemine taşındığını gösteren bir dil kullanıldığı görülür.

Savaş öncesinde Allah Resûlü'nün Müslümanları şehitlik aracılığıyla savaşa katılmaya teşvik etmesine dair Umeyr b. el-Hümmam örneği öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in insanlara yönelerek "Muhammed'in nefsi elinde olana yemin ederim ki, bu gün herhangi bir adam sabrederek ve sevabını bekleyerek gidip de geri dönmezse Allah onu cennetine sokacaktır." demesi üzerine elindeki hurmaları yemekte olan Umeyr b. el-Hümmam "Bakın, bakın, benimle cennete girmenin arasında ancak onların beni katletmeleri vardır." deyip elindeki hurmaları atarak savaşa katılmış ve savaşta katledilerek şehit olmuştur.⁵⁹⁸ Bir diğer durum olarak Avf b. Haris'in Hz. Peygamber'e: "Yâ Resûlallah, kulun hangi ameli Rabbini râzı eder?" diye sorması üzerine Hz. Peygamber'in "Düşmana süngüsüz ve miğfersiz saldırması ve onun üzerindeki zırhı çıkarması ve onu atması, sonra onun kılıcını alması ve kavim ile katl olununcaya kadar savaşması kulun Rabbini razı eden en birinci fiildir."⁵⁹⁹ cevabı, Hz. Peygamber'in şehitlik aracılığıyla Müslümanları savaşa teşvik etmesinin öne çıkan örnekleridir.⁶⁰⁰

Uhud ve Bedir'de savaş esnasındaki kritik anlarda Allah Resûlü'nün savaşan Müslümanları şehitlik ile cesaretlendirdiği anlaşılmaktadır. Uhud'da üstünlük Müslümanlarda iken, okçular tepesinin boş bırakılmasıyla yeniden başlayan çatışmalarda gruplar halinde gelen müşrikler için Allah Resûlü'nün "Bu grubun hakkından kim gelecek?" diye sorması üzerine el-Müzenî'nin "Ben Ey Allah'ın Resûlü" demesine karşılık Resûlullah da "Kalk ve cennetin müjdesini al!" diyerek onu cesaretlendirmiştir.⁶⁰¹ Bedir'de yaralanan Ubeyde b. Hairis'in yaralı iken Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resûlü! Ben şehit değil miyim?" sorusuna Resûlullah'ın

⁵⁹⁸ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. II, s. 363.

⁵⁹⁹ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. II, s. 363.

⁶⁰⁰ Benzer başka bir örnek olarak Uhud'da şehit olan Nu'man b. Mâlik b. Sa'lebe ile Hz. Peygamber arasındaki konuşma için bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 208. Benzer bir başka örnek için bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 209.

⁶⁰¹ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 255. Yine Müzenî'nin şehitliği farklı bir rivayette anlatılırken Türkçe ve Arapça şöyle ifade edilmiş: Bu öyle bir adamdı ki Uhud'da onda gördüklerimi hiç kimsede görmedim." شَهِدْتُ مِنْهُ يَوْمَ أُحُدٍ مَشْهُدًا مَا شَهِدْتُهُ مِنْ أُحُدٍ. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 255. Benzer başka örnekler için bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 265, 266, 267, 284.

“Evet, şehitsin.” demesi de ölmek üzere olan bir sahabiye şehitlikle müjdeleyerek teskin etmesinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.⁶⁰²

Bu örnekler aynı zamanda sahabe bilincinde şehitlik olgusunun, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları aracılığıyla inşa olma sürecini açığa çıkarmaktadır. Öte yandan müşriklerin bu savaşlarda takındıkları tutum ve kullandıkları dil aralarındaki çatışmanın politik bir bağlama taşındığına işaret etmektedir. Müşriklerin Müslümanlarla savaşmayı nasıl anlamlandırdıkları ise adet olduğu üzere, savaşçıları teşvik etmek ve düşmana karşı kızıştırmak için Bedir ve Uhud Savaşlarında kadınların söylediği şarkı ve şiirlerde yansımaktadır.⁶⁰³ Bedir Savaşı’nda kadınların söyledikleri kaydedilen mısralar⁶⁰⁴ ya da Uhud Savaşı’nda, şarkı söyleyen kadınların lideri olan Ebu Şeybe’nin söylediği şiirler⁶⁰⁵ savaşta ölmeye ve öldürmeye yönelik tutumu açığa çıkarmaktadır.

Uhud Savaşı’nda Ebu Süfyan’ın, müşrik kabileler arasında, sancağı kimin taşıyacağı tartışmasına bir son vermek ve aynı zamanda savaşmaya teşvik etmek için söylediği kaydedilen şu sözler bu politik zemini yansıtmaktadır:

“Ey Abdüddâroğulları! Biz sizin, sancak için bizden daha layık olduğunuzu biliyoruz. Bize Bedir günü de sancak verilmişti. İnsanlara, sancakları sebebiyle gelinir. Sancağınıza yapışın ve onu koruyun. Bizi Muhammed’le baş başa bırakın. Biz ölümü arzulayan gergin insanlarız. Yakın zamanda olanlar sebebiyle intikamımızı almak istiyoruz.”⁶⁰⁶

Bedir Savaşı’nın sonunda Mekke’ye dönen müşriklerin kendi ölümlerini haber vermeleri üzerine bu savaşta ölenler hakkında söylendiği rivayet edilen şu şiirde onların bu eylemleri yüceltildiği gibi savaşta ölenler de şerefli olmakla nitelendirilmiştir:

Kendi sahiplerini öğüttü, Bedir değirmeni...

⁶⁰² Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 95.

⁶⁰³ Bedir Savaşı sonrasında müşriklerin ölümlerine söylediği şiirler için bkz. Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, C. I, ss. 361-65.

⁶⁰⁴ “Açlık bizim için gece uykusunu bırakmadı.

Mutlaka, ya ölmeli ya da öldürmeliyiz.” Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 84.

⁶⁰⁵ “Sancak sahiplerinin üzerine haktır,

Mızrağın ucu ya kana boyanmalı ya da kırılmalıdır” Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 219.

⁶⁰⁶ Vâkıdî, *Hiz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 215. İbn Hişam ise bu ifadeyi şu şekilde nakletmiştir: “Ey Benî Abdiddâr, şüphesiz Bedir gününde sancağımızı siz üstlendiniz. Gördüğünüz gibi o musibet bize isabet etti. Milletler, bayraklarıyla yaşarlar. Bayrakları zâil olduğu zaman onlar da zâil olurlar. Ya sancağımızı siz taşırsınız veya bizim ile onun arasından çekilirsiniz, biz onu taşıyoruz.” İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 92.

Kılıç çıkarılır ve gözyaşı dökülür, Bedir gibi olaylara.
İnsanların şereflipleri öldürüldü, şerefleri uğruna.
(...)
Şeref için, ancak şerefli ve heybetli olanlar uğraşır.⁶⁰⁷

Müşriklerin savaş öncesindeki bu tutumları ve sözleri, müşrikler tarafında da politik güç dengesini belirleyecek böyle bir savaşta ölmenin yüce, şerefli ve kutsal boyutu olan bir eylem olarak algılandığını işaret etmektedir. Bu durum, martirolojik idealin dinler ve kültürler üstü bir olgu olduğunu göstermektedir. İslâmiyet öncesi Arap toplumunda olduğu gibi İslâm'ın geldiği dönemde müşrikler arasında da savaşmak ve savaşta ölmek asil bir eylem; savaşta ölenler ise asillik timsalleri olarak algılanmaktaydı. Ancak İslâm'ın, getirdiği evrensel değerlerle insanların kabilecilik, kan davası, şan, şeref ve hamaset gibi dünyevî sebepler uğruna birbirilerini öldürmesi yasaklanmıştır. Savaş ise *cihad* temelinde, ancak Allah yolunda olması ile kayıtlanmış; böyle bir savaşta meydana gelebilecek ölüm olarak şehitlik ise çeşitli ilkelerle sınırları belirlenerek müstesna bir merteye olarak konumlandırılmıştır.

Daha önce, fıkıh literatürü bağlamında yer verilen *iman* ve *niyet* başta olmak üzere yaş, mükellefiyet gibi unsurlardan oluşan mevzu bahis ilkelerin bilhassa Bedir ve Uhud savaşlarında vahiy, sünnet ve Müslümanların sosyo-politik tecrübesi ekseninde temellendiği görülmektedir. Allah Resûlü'nün yaşı henüz küçük oldukları halde Bedir ve Uhud Savaşları'na katılmayı isteyen Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Üsame b. Zeyd gibi gençlere müsaade etmediği bilinmektedir.⁶⁰⁸ Bedir seferberliğinde, kabilelerinin dini üzere oldukları halde Hz. Peygamber ile akrabalık bağından dolayı ve ganimet kazanmak için sefere katılmak isteyen Hubeyb b. Yesaf ve Kays b. Muharris'e Allah Resûlü'nün önce Müslüman olmalarını şart koşması;⁶⁰⁹ Uhud Savaşı'nda anlaşmalı Yahudilerin de savaşa katılmak üzere hazırlanıp gelmelerine karşın "Müşriklere karşı müşriklerden yardım istenilmez." diyerek onları reddetmesi Uhud'da cengâverce savaştığı halde, din

⁶⁰⁷ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 137. Şiirin Ka'b b. Eşref'e ait olduğu bildirilmektedir.

⁶⁰⁸ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 57, 211; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, ss. 90-91; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, C. I, s. 340.

⁶⁰⁹ Bunun üzerine Hubeyb Müslüman olarak savaşa yetişir, Kays b. Muharris ise geri dönmüştür. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 77-78; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, C. I, s. 339.

için değil kavminin şerefi için savaştığını söyleyen Kuzmân hakkında Allah Resûlü'nün "Kuzman cehennemliktir." demesi⁶¹⁰ ya da Müslüman olarak bir ömür geçirmemesine rağmen, Uhud günü Müslüman olduğunu beyan ederek savaşa katılan ve savaşa katledilen Amr b. Sabit b. Vakaşa hakkında da Allah Resûlü'nün "O cennet ehliendir." ⁶¹¹ diyerek onu şehit addetmesi şehitlikle ilgili fikhî ilkelerin tarihsel tecrübedeki temelini göstermektedir. Buradan hareketle, şehitliğin ötekine yönelik aktif şiddet içeren boyutu; çatışan gruplar arasındaki kızışmayı artıran işlevleri şehitlik idealinin inşa süreci özelinde nasıl anlaşılmalıdır?

Çalışmanın çeşitli yerlerinde ifade edildiği üzere, şehitlik olgusunun, insanları karizmatik bir otorite altında toplayarak, grup dayanışmasını güçlendirmesi;⁶¹² grubun davasında başarıya ulaşmasını destekleyen hayati fonksiyonları icra etmesi ilk Müslümanların tecrübesi için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in şehitlik aracılığıyla sahabileri savaşa katılmaya teşvik etmesi yahut savaş esnasında cesaretlendirmesi şehitliğin bu fonksiyonunun ilk Müslümanlar arasında da geçerli olduğunun bir tezahürüdür. Ancak, İslâm tarihi kaynaklarında bu tür rivayetlerin işaret ettiklerimizle sınırlı kalması da dikkate değer bir durumdur.

Hz. Peygamber'in gerek savaş öncesinde ve gerek savaş esnasında iki tarafın birbirine karşı aşırı kışkırtılmasını istemediği, savaş öncesinde sahabilerin savaşımaya ve şehitliğe yönelik aşırı iştiaqlarından hoşlanmadığı, bu tür durumları önlemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Uhud Savaşı öncesinde, sahabenin önde gelenleri ve yaşlıları ile birlikte

⁶¹⁰ Bkz. Fıkıh geleneğinde şehitlik, 50. Dipnot. Başka bir rivayette, bu olay Hz. Peygamber'e aktarıldığında "Allah fasık kimselerle de bu dini destekleyecektir" diyerek onun eylemine değer takdir etmesi konumuz açısından önemlidir. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 217. Yine Uhud Savaşı'na katılıp öldürülen Muhayrik'in haberi Hz. Peygamber'e iletildiğinde "Muhayrik Yahudilerin en hayırlısıydı" dediği kaydedilmektedir. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 245; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 119. İkinci rivayet, bugün Çanakkale Savaşı'na katılarak hayatını kaybeden Yahudiler için "şehitlik unvanının tevdi edilmesi"ne yönelik talebin kabul edilmesini akla getirmektedir. Ayrıca 2006 yılında bu şehitlerin dinî açıdan hükmü konusunda eski diyanet Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın "Şehitlik İslâmî bir kavramdır. Bu itibarla, Çanakkale'de ölen gayri müslim vatandaşlarımıza şehit diyemeyiz. Vatanlarını müdafaa maksadıyla can verdikleri için Allah onların mükâfatını ayrıca verecektir." "Gayrimüslim Şehitlerimiz" <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/gayrimuslim-sehitlerimiz-4102588> (26.02.2022) şeklindeki ifadeleri ve Hayrettin Karaman'ın onlar hakkında "vatan şehidi" ile ilgili ifadenin kullanılmasına dair değerlendirmesini akla getirmektedir.

⁶¹¹ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 245.

⁶¹² Klausner, "Martyrdom"; Michael Toth, "Toward A Theory of The Routinization of Charisma", *Rocky Mountain Social Science Journal*, C. 9, S. 2 (1972), ss. 93-98; Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis.*, ss. 17-24.09.09.2022 15:42:00

Allah Resûlü'nün de savunmada kalınma yanlısı olmasına karşın bilhassa Bedir'e katılmamış olanlarla gençlerin meydan savaşı yapma yönündeki ısrarlarına karşılık "Kuşkusuz ki, ben sizin hezimete uğramanızdan endişe ediyorum."⁶¹³ diyerek endişesini dile getirmesi bu hassasiyetini göstermektedir. Malik b. Sinan'ın Uhud seferberliğinde zafere yahut şehadete yönelik arzusunu dile getirdiğinde Hz. Peygamber'in cevaben bir şey demediği, sükût ettiği kaydedilmektedir.⁶¹⁴ Resûlullah Uhud Savaşı için yola çıktığı sırada Cüayl b. Sürâka sıkıntıyla nefes alıp verir bir halde "Ey Allah'ın Resûlü! Bana, 'Yarın öldürüleceksin' denildi" dediğinde, eliyle göğsüne vurarak "Zaman hep yarından mı ibarettir?"⁶¹⁵ diye karşılık vermiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumları şehitliği bir hedef olarak konumlandırmadığı, yaşamayı ve yaşatmayı öncelediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Hız. Peygamber'in savaş öncesinde sahabe ile savaşın mahiyeti ve uygulanacak taktikler ile ilgili istişare etmeye özen gösterdiği bilinen bir durumdur.⁶¹⁶ Bedir ve Uhud Savaşları başlamadan önceki hitapları incelendiğinde savaşta sabırla ve sebatla mücâdele edilmesi, taşkınlık yapmamaya özen gösterilmesini vurguladığı görülmektedir.⁶¹⁷

Bedir Savaşında, savaş başlamadan önce ilk düellolarda Mekkeli müşriklerin karşısına üç Medineli Müslüman çıkmak istediğinde Hz. Peygamber'in buna izin vermemesi bir yönüyle, -anlaşma gereği- Ensar'a böyle bir yük yüklemek istememesinden kaynaklanmakla birlikte, aynı zamanda savaşın kızışmasını ve farklı kabilelerin çatışması neticesinde aralarında bir kan davasının ortaya çıkmasını engellemek için olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹⁸ Öte yandan aynı kabilelerden olanlar arasında

⁶¹³ Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 209-10; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, ss. 87-88.

⁶¹⁴ Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 208. 207-209 arasında ashabın şehitliğe iştîyakı ve şehitliğin mahiyetine dair ilksel bilgilerine dair ifadeler çokça mevcuttur.

⁶¹⁵ Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 208-209.

⁶¹⁶ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. II, s. 348; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, s. 87; Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 78, 207-8; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslâm Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, C. I, s. 345.

⁶¹⁷ Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 86-87, 215-16.

⁶¹⁸ Vâkıdî, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 94-95.

baba ile oğulun birbirini öldürmesi gibi durumların gerçekleşmesine de müsaade etmediği görülmektedir.⁶¹⁹

Bedir ve Uhud Savaşları'nın kaydedildiği ilgili metinlerde, Hz. Peygamber'in sözlerinde şehitliğin, savaşa teşvik etmenin yanında, şehit yakınlarına teselli bağlamında yer aldığı görülmektedir. Bedir'de şehit olan Harise b. Süreka'nın annesine;⁶²⁰ Uhud Savaşı'nda kocası, oğlu ve kardeşi şehit olan Hind'e;⁶²¹ babası Uhud'da şehit olan Cabir'e⁶²² ve daha pek çok şehit yakınına⁶²³ Allah Resûlü'nün onların cennette, diri ve mutlu bir halde olduklarını bildirerek şehitlik aracılığıyla yakınlarını teselli ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in şehitlikle ilgili bu söz ve tutumları elbette şehitliği yüceltmediği anlamına gelmemektedir. Aksine yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere, Allah yolunda savaşmaya teşvik etmesi; böyle bir savaşta ölünceye kadar mücâdele etmenin Allah'ı razı edecek birinci fiil olarak konumlandırması; meydana gelebilecek ölümün de ayetlerde görüleceği üzere uhrevi mükâfatlarla karşılanacağını bildirilmesi ve hadislerde de bunun detaylandırılması ilk Müslümanların din idealinde bir araya gelip, grup kimliği kazanmalarında ve İslâm dininin çatısı altında toplanarak hedefe ulaşmalarında hayati bir yere sahip olmuştur. Öte yandan, Hz. Peygamberin mevzu bahis tutumlarında, İslâm dininin şehitliği hedef olarak belirlemediği, Allah yolunda yapılacak bir savaşta meydana gelebilecek ölümün mükâfatı olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır.

İslâmî şehitlik idealini Hristiyan ve Yahudi geleneklerinin şehitlik ideallerinden ayıran temel farkın da bu olduğu söylenebilir. Hicretten sonra toplumsal yapıda devletleşme yolundaki hızlı ve köklü gelişmeler aktif şehit tipini ortaya çıkarmakla birlikte toplumsal realitede savaşta ölmenin ya da öldürülmenin amaç değil, araç olarak yer edindiği anlaşılmaktadır. Kısa süre içerisinde ensar ve muhacir arasında *Kardeşlik*

⁶¹⁹ Bedir Savaşı'nda Utbe b. Rebîa ve Ebu Huzeyfe ile Uhud Savaşı'nda Hz. Ebu Bekir ile oğlu Abdurrahman b. Ebu Bekir'in çarpışmak istemelerini Allah Resûlü'nün engellediği kaydedilmektedir. Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 96, 241.

⁶²⁰ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 115.

⁶²¹ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 247-48.

⁶²² Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, s. 249.

⁶²³ Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, ss. 265-68, 284-85.

Anlaşmasının, Medine’deki diğer dinî ve etnik unsurları kapsayan *Medine Vesikası*’nın ve Nihayet *Hudeybiye Anlaşması*’nın tesis edilmesiyle bölgede İslâm’ın bir din olarak kabul edilmesinin sağlanması, İslâm’ın savaştan ziyade politik hamlelerle gerçekleştirilen barışla kurumsallaştığının, yayıldığıının, geliştiğinin göstergesidir.⁶²⁴

İslâm geleneğinde şehitlik idealinin kendine özgü boyutları ortaya konulduğuna göre, *şehîd* kelimesinin bu terim anlamı yüklenmesi nasıl gerçekleşmiştir? Müslümanlar, Batılı kaynakların iddia ettikleri gibi bu kavramı Hristiyan geleneğinden mi tercüme etmişlerdir, buna dair deliller nelerdir? Değilse, Hristiyanların yaşadığı bölgelerin fethinden önce *şehîd* kelimesinin terim anlamıyla sahabe arasında kullanılmakta olduğuna dair Hadis geleneği dışında deliller mevcut mudur?

3.2. Şehîd Kelimesinin Semantik Anlam Gelişimi

Kur’an-ı Kerim’de *şehîd* terimi tekil olarak doğrudan şehitliği işaret edecek şekilde yer almamakla birlikte biri ikil ve diğerleri çoğul olmak üzere elli altı defa geçmektedir.⁶²⁵ Bu ayetlerin çoğunda *şehîd* kelimesi tanık anlamında, bazılarında *Esmâ-i Hüsnâ*’dan bir isim olarak⁶²⁶ ve bazı ayetlerde ise “Allah’ın iradesine uygun biçimde yaşayan kâmil insan, örnek kişi, önder” (Bakara, 2/143, el-Hac, 22/78) manasında yer almaktadır.⁶²⁷ Müfessirler üç ayette yer alan (en-Nisâ 4/69; ez-Zümer 39/69; el-Hadîd 57/19) *şühedâ* kelimesini Allah yolunda canını feda eden şehitler olarak yorumlamışlardır. Ancak Kur’an-ı Kerim’de şehitlik olgusu daha ziyade “Allah yolunda öldürülenler” söz öbeğiyle işaret edilmiştir (Bakara, 2:154; Âl-i İmrân, 3:157-158, 169-171; Nisâ, 4:74; Hac, 22:58). Allah yolunda mallarını ve canlarını feda edenler, ahirette vaad edilen ebedi hayat, günahların affı; peygamberler, salihler ve siddîklar olarak en

⁶²⁴ Azimli, “Hikmet Yurdu”, s. 46. Şunu da belirtmek gerekir ki vahiy, sünnet ve sosyo-politik tecrübenin etkisiyle İslâmî küresel bilinç fikri nesnelleşmiş olsa da; Hz. Peygamber’den sonra meydana gelen bazı gelişmelerle daha Emevîler döneminde gerçekleşmekten uzaklaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in bu yöndeki çabaları, Emevîler döneminde neo-kabilecilik denebilecek bir yapılanmaya yeniden dönülmesiyle, küresel İslâmî bilince dayanan bir İslâm toplumu oluşturma hedefi karşılık bulamamıştır. Bodur, “Medine Şehir Devleti”, s. 58.

⁶²⁵ Abdalbaki el-Mucem, “şhd” md.

⁶²⁶ Bekir Topaloğlu, “Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 428.

⁶²⁷ Atar, “Şehid”, s. 428.

faziletli zümre arasında yer alıp cennet nimetlerinden pek çok rızka mazhar olan şehitler olarak yüceltilmektedir.⁶²⁸

Şehîd kelimesinin Arapça sözlüklerdeki etimolojik karşılıkları ile ilgili değerlendirmeye daha önce yer verilmişti. Buna göre tekrar hatırlamak gerekirse *şehîd*, “bilmek, duymak, görmek, bildiğini söylemek, bir yerde hazır bulunmak, şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, yemin etmek” gibi anlamlara gelen “ş-h-d” (شهد) fiil kökünden türetilmiş bir sıfattır.⁶²⁹ *Şehîd* kelimesinin terim anlamını yüklenmesinin muhtemel gerekçeleri de yine bu sözlüklerde açıklanmıştır. Bu açıklamalar incelendiğinde, *şehîd* kelimesinin terim anlamını yüklenme sürecinin Müslümanların sosyo-politik tecrübeleri zemininde Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları ile vahiy ekseninde yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Bu durum ilk Müslümanların *şehîd* kelimesinin terim anlamıyla kullanımına ve şehitlik olgusunun mahiyetine aşina olmadıklarını teyit etmektedir. Zira daha önce de bahsedildiği üzere, sahabenin nasıl bir ölümün Allah yolunda olduğunu sormaları;⁶³⁰ Hz. Peygamber’in sahabilere, “neye şehitlik diyorsunuz?” diye sormasına cevaben “Allah yolunda öldürülmeye” cevabını verdiklerinde Hz. Peygamber’in “... o zaman ümmetimin şehitleri az olacak demektir: Allah yolunda öldürülen şehittir. Allah’ın yolunda ölen şehittir. Mide ve bağırsak hastalıklarından ölen şehittir. Vebadan ölen şehittir...”⁶³¹ diyerek şehitliği fıkıh literatüründeki geniş yelpazesine temel sağlayacak farklı biçimleriyle açıklaması, ilk Müslümanlar arasında *şehîd* kelimesinin terim anlamıyla kullanımının Hz. Peygamber aracılığıyla yerleştiğinin bir delili olarak değerlendirilebilir.⁶³²

Uhud ve Bedir Savaşları’nda, gerek Hz. Peygamber’in sözlerinde ve gerek sahabenin kendi arasındaki diyaloglarda doğrudan *şehîd* kelimesinin ya da türevi bir

⁶²⁸ 2:154; 3:157,170,195; 4:69,74; 22:58; 9:111; 47:4-6. Şehitlerin ahirette mazhar olacağı mükâfatlarla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kesler, “Kurân-ı Kerim ve Hadislerde Şehit Kavramı”, ss. 104-7; Geçit, “Kurân’da Şehitlik”, ss. 127-32.

⁶²⁹ Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat*, s. 564-565.

⁶³⁰ Buhârî, “İlm”, 45. Aynı zemindeki başka hadisler için bkz. Buhârî, “Tevhid”, 28, Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâra”, 149; İbn Mâce, “Cihad”, 15. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, ss. 110-11.

⁶³¹ Müslim, “İmâra”, 165; İbn Mâce, “Cihad”, 17; Nesai, “Cihad”, 36; Müsned, XIII/456.

⁶³² Hasan Hâlid, *eş-Şehid fi’l-İslâm*, 3. b., Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1985, s. 31.

kelimenin kullanımından ziyade şehitliğin “cennet ehli olmak, cenneti aramak, cennete nail olmak” gibi ifadelerle işaret edildiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in Bedir Savaşı’nda Ukkaşe hakkındaki sözleri,⁶³³ İbnü’l-Dahdâha,⁶³⁴ Useyrem,⁶³⁵ ve Amr b. Sabit b. Vakaşa’nın⁶³⁶ şehitliklerini cennet ehli olmakla ifade ettiği kaydedilmektedir. Benzer şekilde Nu’mân b. Mâlik b. Sa’lebe’nin şehitliğe yönelik arzusunu “Allah’a yemin ederim ki, ben cennete gireceğim.”⁶³⁷ sözleri ile dile getirmesi; Hz. Ali’nin Uhud’da şehit olan Haris b. Sımme için irad ettiği rivayet edilen şiirde “Cenneti arıyor, emelini gerçekleştirmek üzere”⁶³⁸ mısrası, sahabe arasında da şehitliğin cennet ehli olmak, cennete vasıl olmak ifadeleriyle dile getirildiğini göstermektedir.

İslâmiyet öncesi Arap şiirlerinde, ş-h-d fiil kökünün doğrudan terim anlamıyla ilişkilendirilebilecek bir anlamda yer almamasına karşın Antere b. Şeddad’ın yukarıda yer verilen şiirinde ş-h-d fiilinin “savaşa tanık olmak”⁶³⁹ manasında; Tarafe b. el-Abd’in şiirinde ise “savaşa katılmak”⁶⁴⁰ anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Şehîd kelimesinin dilbilimi açısından semantik kökenini inceleyen İspir Kurun ve Yıldız’ın çalışmasında, en eski tarihli sözlük olarak *Kitabü’l-Ayn*’da *şehîd* kelimesine şahit, istişhâd eden manasının verildiğini ve savaşta ölmek ile ilgili bir anlam verilmediğini ancak daha sonraki sözlüklerde *Cevheretü’l-Lüga*’dan itibaren (yaklaşık

⁶³³ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. II, s. 376.

⁶³⁴ Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 259.

⁶³⁵ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, ss. 120-21.

⁶³⁶ Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 245.

⁶³⁷ Nu’mân b. Mâlik Uhud’da şehit olanlar arasındadır. Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 208. Benzer bir başka örnek için bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 209.

⁶³⁸ Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 264. Ayrıca Allah Resûlü’nün Hz. Hamza’nın şehitliğine dair de “gök ehli” ifadesi ile cenneti işaret ettiği görülmektedir: “Müjdeler olsun size! Cibrîl geldi; Hamza’nın yedi gök ehlinin arasında, ‘Allah ve Resûlü’nün arslanı’ olarak yazılmış olduğunu bana söyledi.” Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 265.

⁶³⁹ Ayrıca, İspir Kurun & Yıldız da benzer bir sonuca ulaşmıştır. Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur’an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, ss. 250-51.

⁶⁴⁰ Benzer şekilde bu çalışmanın veri kaynağını oluşturan İslâm tarihi metinlerinde de “savaşa katılma”nın ş-h-d fiil köküyle ifade edildiği görülmüştür. Bazı örnekler için bkz. İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. II, s. 369. Yine bazı sahabilerin Bedir’e katıldıklarını ifade ederken “şhd” ile ifade ettikleri görülmektedir. İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. 2, s. 370. Meleklerin Bedir’e katılmaları ile ilgili bkz. Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, ss. 101-5. Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, s. 207; İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. III, ss. 87, 121, 374.

hicrî IV. asır), Allah yolunda öldürölmek anlamının da verildiği sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁴¹ Bu çalışmada incelenen Cahiliye şiirlerinde *şehîd* kelimesine tek bir yerde rastlandığı belirtilmiştir. Hâris b. Hilize'ye ait olan bu beyitte, el-Hiyareyn yurduna düzenlenen saldırıdan bahsederken “er-rabb” kelimesini “efendi” “kral” manasında, *şehîd* kelimesini de o saldırıya katılan, tanıklık eden manasında kullandığı görölmektedir:

وهو الرب والشهيد علي. يوم الحيارين والبلاء بلاء

“O ki kavminin efendisi Hiyareyn gününün tanığı, zorlu imtihana göğüs geren”⁶⁴²

Burada tanıklık etmenin, tanık olmanın kişinin görüş sahibi, erdemli ve asil bir mertebeye sahip olduğunun nişanesi olarak anlamlandırıldığı anlaşılmaktadır. Aynı çalışmada Teebbata Şerran'a ait bir beyitte *şehhâd*/شهد kelimesinin meclislere tanıklık eden anlamında kullanılması bu anlamlandırmayı desteklemektedir.⁶⁴³ Dolayısıyla *şehîd* kelimesinin terim anlamının, Arap şiirlerindeki kullanımı ve Kur'an-ı Kerîm'deki anlam bağlamı göz önünde bulundurulduğunda “bir mertebe olarak tanıklık” manasından geliştiğı söylenebilir. Konu ile ilgili uzman olarak görüşü alınan Mehmet Yalar da aynı doğrultuda fikir belirtmiştir:

Şehîd kelimesi Cahiliye toplumunda da mevcuttu ve “tanıklık” anlamında kullanılmaktaydı. Tanıklıkta da bir mertebe vardı aslında. Çünkü herkesi tanık konumunda konumlandırmıyorlardı. Ayet-i Kerimeye de baktığınız zaman, -çünkü ayeti kerimeler de biraz da cahiliye toplumunun algısını dikkate alarak inmiştir-Cenab-ı hak “sizi şehitler olarak yani insanlar üzerine şahitler olarak gönderdi” diyor. Demek ki sizin bir mertebeniz, bir konumunuz var ki siz insanlara tanıklık edersiniz. Yani sizin yargıda, mahkûm etmede, ödüllendirmede veya cezalandırmada şahitlikleriniz çok etkilidir. (...) İslâm hukukunda da zaten herkesin şahitliğı geçerli değildir. Şahitliğın belli kural ve kriterleri vardır. Güvenilir olacaktır, yalan söylememiş olacaktır, çıkarıcı olmayacaktır. Bir sürü

⁶⁴¹ Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, s. 247.

⁶⁴² Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, s. 250. *Şehhâd* kelimesine de meclislere tanık eden kişi manasında, bu kişi erdemli, asil, soylu biri olarak sunulur anlam verilmektedir. Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, s. 251.

⁶⁴³ Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, s. 251.

ahlaki ve sosyal ilkeleri vardır. *O yüzden şehitliğin itibar ve saygınlık bakımından, lafız üzerinden şehadetle (şehitlikle) bir benzerliği vardır.*⁶⁴⁴

Şehitlik olgusunu fikhî boyutlarıyla ele alan Mehmet Birsin de şehîd/şâhid kavramlarının özünde tanıklık boyutunun olduğunu, tanıklığın da nesnel hedefinin Hak ve hakikat olduğuna dikkat çekmektedir. Hakikate tanıklık ise iman ile alakalı olup tüm Müslümanların genel sorumluluğu dahilindedir. Buradan hareketle Birsin şehitliği, bu tanıklık yükümlülüğünü ifa vazifesi zemininde ortaya çıkmış bir olgu ve şehidi de “tanıklık görevini yaşamı pahasına ifa eden kişi” olarak değerlendirmektedir.⁶⁴⁵ İspir Kurun ve Yıldız’ın ulaştıkları şu sonuç da aynı doğrultudadır:

Tüm bu veriler incelendiğinde “şehit” kelimesinin Kur’an dünyasına girerek anlam genişlemesi yaşadığı görülmüştür. Anlam genişlemesi ise kelimenin temel anlamı olan “görmek, şahitlik etmek” anlamından hareketle “hakka şahitlik etmek” anlamı kazanması şeklinde gerçekleşmiştir. Kur’an’da tüm şehit olarak nitelenenlerin nihayetinde hakka şahitlik ettiği sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁴⁶

Netice itibariyle, *şehîd* kelimesinin terim anlamı yüklenmesi ile aynı kökten gelişen türevlerinin İslâmiyet öncesi dönemde ve vahiy ortamında etimolojik kullanımı arasında müstesna bir mertebe olarak “tanıklık” anlamında kuvvetli bir bağ olduğu söylenebilir. Kur’an-ı Kerîm’de de kelimenin çoğul kullanımı olarak *şühedânın* peygamberlerle birlikte özel bir zümre olarak sıralanması, bu anlamsal gelişimi teyit etmektedir. Özellikle Âl-i İmrân Suresi’nde (3/140),⁶⁴⁷ Uhud’da çok sayıda şehit verilmesine teselli bağlamında “şühedâ” kelimesinin yer alması *şehîd* kelimesinin terim anlamı yüklenmesindeki vahiysel etki olarak değerlendirilmektedir.⁶⁴⁸

İslâmiyet’le birlikte, Arap toplumunda inançsal, ahlaki ve sosyo-kültürel yapıda gerçekleşen pek çok değişim ve dönüşüme ek olarak bazı lugavî tabirler de mevcut kullanımlarında özsel dönüşümler gerçekleşmiştir. *Salât*, *hac*, *zekât* ve *savm* gibi bilinen lafızların çoğunun, yaygın kullanımından Arapların daha önce bilmediği terimsel bir

⁶⁴⁴ Arap Dili ve Belagati uzmanı Mehmet Yalar ile görüşme (24.08.2021).

⁶⁴⁵ Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, ss. 119-20.

⁶⁴⁶ Yıldız, İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur’an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, s. 257.

⁶⁴⁷ “Eğer siz (Uhud’da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz ki Allah gerçek müminleri ortaya çıkarsın ve uğrunda şehitleri olsun diye. Allah, zalimleri sevmez.”

⁶⁴⁸ Cook, *İslam’da Şehitlik*, ss. 45-50.

anlam bağlamına taşınması gibi *şehîd* teriminin de böyle bir anlam dönüşümüne uğradığı anlaşılmaktadır.⁶⁴⁹

Bu sonuç, *şehîd* kelimesinin Hristiyan geleneğinden tercüme edilerek İslâm’a devşirildiği yönündeki yaklaşımı zayıflatmaktadır. Her iki kelime de etimolojik olarak tanıklık anlamını içermektedir. Ancak, Hristiyan *martyr* terimindeki tanıklık anlamı, ilk Hristiyanların Romalı yöneticiler tarafından sorgulanmalarında, mahkeme salonlarındaki “tanıklık tecrübesine” gönderme yaparken, *şehîd* kelimesinin daha soyut ve daha genel, “bir tanıklık mertebesi”ne matuf olduğu söylenebilir.

Bu sonuç, İslâmî şehitlik olgusunun teolojik ilkelerden ve sosyo-politik tarihsel tecrübenin ortaya çıkardığı dinamiklerinden hareketle kendine özgü olarak geliştiğini, Hristiyan geleneğinden devralındığı yönündeki mevzu bahis iddiaların sağlam temellere dayanmadığını göstermektedir. Buradan hareketle, *martyr* kelimesi ile *şehîd* kelimesi arasında “tanıklık” ortak anlamı, *şehîd* kelimesinin Hristiyan bölgelerin fethinden sonra *martyr* kelimesinden tercüme edildiği yönündeki ön kabulleri geçerli kılmak için yeterli midir, sorusu akla gelmektedir.

İlk Müslümanların şehitlik tecrübeleri ile ilgili birincil kaynaklar incelendiğinde, Mûte Savaşı’nda (8/629), Bedir ve Uhud Savaşı’ndaki diyaloglara nazaran şehitlik olgusunun daha yoğun yer aldığı ve *şehîd* teriminin çok daha sık kullanıldığı görülmektedir. Bu durum şehitlik olgusunun mahiyetinin sahabe tarafından tam manasıyla içselleştirilmesi olarak yorumlanabilir. Bedir ve Uhud, birbirini çok iyi tanıyan iki “kardeş” zümrenin savaşı iken Mûte Savaşı’nın Bizans ordusuyla ilgili yapıyor olmasının da kavramın içselleştirilmesinin daha kolay olmasında tesiri olabilir.

Savaş başlamadan önce yahut savaş esnasında karşılaşılan zorluklarda, sahabilerin birbirlerini doğrudan *şehîd* terimini kullanarak savaşmaya cesaretlendirdikleri ya da teselli ettikleri anlaşılmaktadır.⁶⁵⁰ İlgili literatürde, Bedir ve Uhud başta olmak üzere, Müslümanların ilk savaşları hakkında irad edildiği kaydedilen şiirler incelenmiş

⁶⁴⁹ Hâlid, *eş-Şehid fi'l-İslâm*, s. 32. Bunun yanında, kelimenin savaşa katılmak anlamıyla kullanımı, İslâmiyet öncesi Arap toplumunda savaşa katılmanın soyluluk ve erdemlilik nişanesi olarak görülmesi ve ona üstün bir toplumsal değer addedilmesi ile birlikte, kavramın gelişim sürecinde göz ardı edilmemelidir. Benzer bir görüş ve bu görüşün hadis literatüründe temellendirmesi için bkz. Şengüllendi, *Hz. Peygamber Döneminde Şehitlik*, s. 4.

⁶⁵⁰ Cemal ed-din Ebu Muhammed Abd-Allah b.Yusuf el-Ensarî İbn Hişam, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, C. IV, ss. 24, 28-29; Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*, s. 640.

ve ş-h-d kökünden bir kelimenin şehitlik terim anlamıyla ilk kez Mûte Savaşı için kullanıldığı tespit edildi. Hassan b. Sabit'in Mûte'de şehit düşenler hakkında irad ettiği şiirde, Cafer'in şehitliğinden söz ederken bu şehitleri *müsteşhidîn* kelimesi ile ifade ettiği görülmektedir:

فصار مع المستشهدين ثوابه جنان و ملثف الحداق أخضر
Böylece şehîd düşenlerle birlikte oldu ki onun sevabı-mükâfatı
Bahçeleri girift yeşili cennetlerdir.⁶⁵¹

Bu sonuç, Batı literatüründe iddia edildiği üzere, *şehîd* kelimesinin terim anlamında kullanımının Filistin'in fethinden sonra, Hıristiyanlarla etkileşim neticesinde *martyr*'den tercüme edilmek suretiyle geliştiği iddiasına, bir diğer metinsel karşılık olarak değerlendirilebilir. Bir geleneği diğerine borçlu kılan böyle bir yaklaşım şehitlik olgusunun evrensel mahiyetinin ve kültürel kendine özgülüğünün göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Öte yandan bu konuda detaylı ve kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Bu bölümle birlikte, önceki iki bölümde ortaya konulan veriler neticesinde şehitlik olgusunun, monoteist geleneklerin kendi tarihsel tecrübesi ve kültürel kodları ile kendine özgü olarak geliştiği; şehitliğin ötekine yönelik şiddet boyutunun da herhangi bir dini geleneğe özgü olmadığı, sosyo-politik bağlam tarafından belirlendiği anlaşılabacaktır.⁶⁵² Bu durumda, Hz. Peygamber'den sonra, Müslümanlar arasında şehitlik eylemi nasıl bir sosyo-politik düzlemde anlamlandırılmıştır? Allah yolunda, din uğruna girilen bir savaşta ölümle ilişkilendirilen şehitlik, bu ideali muhafaza etmeye devam etti mi yoksa değişen bağlamlarda farklı anlam ve roller üstlendi mi?

4. TOPLUMSAL KRİZ ZAMANLARI VE ŞEHİTLİK

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile birlikte Müslümanlar arasında iç çatışmalar meydana gelmeye başlamıştır. Sünnî kaynaklarda her iki tarafın da Müslüman olmasından dolayı bu çatışmalarda ölenler hakkında doğrudan şehit ifadesinin kullanımından kaçınıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'de (Hucurât, 49/9) Müslümanlardan iki grubun çatışması halinde aralarının düzeltilmesi; biri diğerinin

⁶⁵¹ İbn Hişam, *İslâm Tarihi: Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1985, C. 4, s. 36.

⁶⁵² Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, s. 151.

hakkına tecavüz ediyorsa, Allah'ın emrinden sapan bu kişilerle adalet tesis edilene kadar savaşılmamasının emredilmesi fıkıh literatüründe *ehlü'l-adl* ve *ehlü'l-bağy* kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Daha önce yer verildiği üzere, *ehlü'l-bağy* ile mücâdelede ölenlere Hanefî fakihlerin şehit cenazesi hükümlerinin uygulanması yönündeki hükümlerinin mevcudiyetiyle birlikte fukaha arasında bu konuda bir konsensüs oluşmadığı görülmektedir.⁶⁵³

Teorik ilkelerdeki bu çerçeveye rağmen toplumsal realitede, Müslümanlar arasındaki iç çatışmalarda, kendini mazlum addeden tarafın ölülerini şehitlikle ilişkilendirerek tazim ettiği anlaşılmaktadır. Bu tutum, fıkıh kaynaklarından ziyade, tarih kaynağı niteliğindeki eserlerde açığa çıkmaktadır. Bilhassa Hz. Osman'ın ve Kerbelâ'da ehl-i beytin katledilmesinin kaydı, zamanla müstakil bir eser türü olarak *maktel* yazım geleneğini ortaya çıkarmıştır.⁶⁵⁴ Bu tür eserlerde doğrudan şehit terimi kullanılmasa dahi, sembolizmler ve tazim ile şehitlik diline başvurulduğu ve dolayısıyla konu edilen ölümün şehitlik olarak yüceltildiği anlaşılmaktadır.⁶⁵⁵

Maktel yazımının ilk dört asrı Hz. Ali'nin ve ehl-i beytin katledilmesini anlatmaktadır.⁶⁵⁶ Bundan sonra Şîî geleneğinde devam eden maktel geleneği, Hz. Hüseyin ile Kerbelâ'daki arkadaşlarının şehitliğini anlatan eserlere dönüşmüştür.⁶⁵⁷ Bunlardan *Ravzatü's-Şüheda*⁶⁵⁸ ve *Hadikatü's-Şüheda* diğerlerini temsil eder niteliktedir. Daha sonra Osmanlı Devleti ile Safevîler çatışmasında bir dönem *maktel* yazımının

⁶⁵³ Bkz. Fıkıhta şehitlik başlığı

⁶⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Şeyma Güngör, "Maktel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, s. 455.

⁶⁵⁵ Örneğin İbn Ebü'd-Dünya'nın Hz. Ali'nin katledilmesini anlattığı *Maktelü'l-İmam Emîrü'l-Mü'minîn* adlı eserinde Hz. Ali'nin ölümü yalnızca bir alt başlıkta (s. 96) doğrudan şehitlikle nitelendirilmekle birlikte, eserin tamamı incelendiğinde onun ölümüne dair mucizeler, rüyalar ve şiirler aracılığıyla ölümünün şehitlik olarak yüceltildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eser isminin Türkçe'ye tercümesinin "Rivayetlerde Hz. Ali'nin Şehit Edilmesi" şeklinde yapılması dikkate değerdir. İbn Ebi'd-Dünya, *Rivayetlerde Hz. Ali'nin şehit edilmesi: Maktal el-İmam Ali b. Ebi Talib*, çev. Abdüsselim Yaşar Güngör, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.

⁶⁵⁶ Güngör, "Maktel", s. 455.

⁶⁵⁷ Orta Çağ İslâm Dünyasında, Şîî geleneğin Ehl-i Beyt'in şehitliği ile ilgili *makâtıl* literatürü hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Sebastian Günther, "'Maqâtil' Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature*, C. 25, S. 3 (1994), ss. 192-212.

⁶⁵⁸ Saykalı, *Ravzatü's-şüheda: İnceleme-Metin-Dizin (I. bölüm 1-236)*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016; Kenan Özçelik, "Aşık Çelebi: Ravzatü's-şüheda Tercümesi (İnceleme Metin)", (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

yasaklanması, şehitlik söyleminin anlatılar aracılığıyla gelişen politik işlev boyutunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Sünnî paradigma içinde ise maktel geleneğinden farklı olarak, öncelikle cihad ve şehitliğin faziletlerini ayet ve hadislerle temellendirilen; fikhî meselelere yer verilen ve şehitlik anlatıları ile cihad ve şehitliğe teşvik edecek şiirleri de içeren *fezâilü'l-cihâd* adı verilen bir yazın geleneği gelişmiştir.

4.1. Müslüman Toplamlarının Kriz Zamanları ve Şehitliği Anlamlandırma Biçimi

İslâm düşünce geleneğinde, şehitlik olgusunun öncelikle savaşıla ilgili bağlamda anlamlandırılmasının Emevîler döneminde başlayan cihad ve şehitlikle ilgili hadislerin müstakil eserlerde derlenmesi sayesinde geliştiği düşünülmektedir.⁶⁵⁹ Zira bu vurgunun yükselmesi, Emevîlerin özelde Bizans'a genelde gayri müslimlere karşı askerî seferlerde öncelikli saldırı hakkı için dinî meşruiyet zemini sağlamaktaydı. Bu zemin daha sonra Abbasiler ve sonraki Müslüman hanedanlıkların askerî-politik uygulamaları için de geçerli olacaktı.⁶⁶⁰ İşte bu sürecin bir ürünü olarak, hicrî II. asırdan itibaren Müslüman hanedanlıkları içinde kendine özgü kültürel unsurları ve tarihsel koşulların izlerini üstlenerek gelişen ve bilhassa toplumsal kriz zamanlarında sayıca arttığı gözlemlenen fezâilü'l-cihâd türü eserlerin geliştiği gözlemlenmektedir.

Bu eserlerde yer alan rivayetlerin Emevîlerin askerî bölgesi olan Humus'ta temellenmesi ve aralarında zayıf yahut uydurma rivayetlerin de mevcut olması; dönemin koşullarına bağlı olarak askerî bağlamdaki cihad ve şehitlik eylemlerinin öte dünya mükâfatları açısından yüceltilip, eylemin dünyevî boyutu küçültülerek insanları seferberliğe teşvik edecek bir *düzmece* olarak dahi değerlendirilmesine sebep olmuştur.⁶⁶¹ Bu rivayetlerin zayıflığı yahut uydurma olasılığı konumuzun dışında kalmaktadır. Fakat konumuz açısından önemli olan, gerek fetih politikalarının güçlendirilmesinde ve gerek saldırılara karşı Müslüman toplumunun muhafaza edilmesini gerektiren kriz zamanlarında insanları şehitlik ve cihad söylemi aracılığıyla seferberliğe teşvik eden bir

⁶⁵⁹ İlgili müfessirlerin eserleri üzerinden konu hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, ss. 1-65, 95-115.

⁶⁶⁰ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, ss. 16-32.

⁶⁶¹ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, ss. 284-88.

yazın geleneğinin yükselmesidir.⁶⁶² Nitekim Müslüman toplumların tarihsel tecrübesinde, sosyo-politik olayların şehitlik olgusu ile karşılıklı ilişkisi ve Müslümanların şehitliğe yönelik algılarının mahiyeti, fezâilü'l-cihad türü eserlerin izi sürülerek okunabilir.

Böyle bir durum, önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere İslâm'a özgü değildir. Yahudi geleneğinde, sürgün hayatının yazılı bir geleneğin oluşmasına izin vermemesine rağmen bilhassa baskı ve mezalim koşullarının belirlediği kriz zamanlarında şehitliği yücelten şarkılar ve halk hikâyeleri aracılığıyla kitlelerin kimlik bilincinin taze tutulduğu ve şehitliğe mobilize edildiği anlatılmıştı.

Bu tür bir literatürün insanları sahip oldukları değerler uğruna baskılara karşı direnmeye, mücadele etmeye ve gerektiğinde hayatını feda etmeye hazırlayan pek çok boyutu vardır.⁶⁶³ Geçmişteki şehitlerin anlatıları ve kutsal metinler aracılığıyla uğruna ölünecek ülküyü belirleyip kutsallaştırarak hitap ettiği kitlenin benimsemesini sağlayabilir.⁶⁶⁴ Mevzubahis ülkü, Yahudi geleneğinde *Yasa uğruna ölmek*; Hristiyan geleneğinde şehit mektuplarında ya da martirolojilerde *inanç uğruna acı çekerek ölmek* (*suffering*) iken İslâm geleneğinde *Allah yolunda cihad etmek* olarak belirlemektedir. Şehitlik de böyle bir mücadele yolunda meydana gelebilecek ölümdür.

Şehitlikle ilgili bu tür bir literatür, şehit olmanın makul, meşru ve mesul olunma koşullarını belirlemektedir. Bunlardan özellikle üçüncüsü toplumsal kriz zamanlarına karşılık gelir. Bu yüzden İslâm geleneğinde insanları cihad ve şehitlik söylemiyle seferberliğe teşvik eden yazın geleneği, eserlerin yazıldığı tarihsel arka plan bağlamında anlaşılmalıdır. Zira bugün İslâm'da şehitlikle ilgili çalışmaların temel referans kaynağının bu eserler olması ve bağlamı göz ardı edilerek değerlendirilmesi, İslâm'ı şiddetle özdeşleştirmeye yönelik yorumlara dayanak sağlayabilmektedir.⁶⁶⁵

⁶⁶² Fezâilü'l-cihad eserleri üzerine bir tasnif çalışması yapan Akpınar'ın görüşü de aynı doğrultudadır: "Cihad rivayetlerini toplayan eserler İslâm coğrafyasında savaşın yoğun olarak etkili olduğu dönemlerde sayıca çoğalmaktadır. Haçlı seferleri boyunca ve Osmanlı Devleti'nin duraklamadan sonraki dönemlerinde bu açıkça görülür." Ömer Faruk Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihad'ların Muhteva Gelişimi", *Savaş ve Edebiyat Sempozyum Bildirileri*, ed. Yılmaz Daşcıoğlu, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2014, C. II, s. 278.

⁶⁶³ Klausner, "Martyrdom", 2005, s. 5737.

⁶⁶⁴ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 79-81.

⁶⁶⁵ Cook, *İslam'da Şehitlik*, ss. 81-86.

Afsaruddin'in fezâilü'l-cihâdlarla ilgili değerlendirmesi bu durumu vurgulaması açısından önem arz etmektedir:

Fezâilü'l-cihad (geleneği), Müslümanları en mükemmel ahlaki eylem olarak özellikle kara ve kıyı ribatına askerî cihad yükümlüğünü almaya teşvik eder. (Bu) özellikle, devam eden Haçlı ve Moğol saldırılarıyla karakterize olmuş Memlûkler döneminde daha ses getirir hale gelmiştir. Bu geniş tarihsel bağlamlar fezâilü'l-cihaddan koparıldığında, onların içerikleri, hal-i hazırda olduğu gibi, İslâm'ın doğası gereği militan olduğu yönündeki özcü (essentialist) görüşlere yol açabilir.⁶⁶⁶

Savaş, istila ve felaketlerin temsil ettiği toplumsal kriz dönemlerinde bir organizma olarak toplum denge durumuna yeniden dönebilmek için toplumun parçalarını birbirine bağlayan ortak değerlere ve kabul edilmiş standartlara başvurma eğilimindedir.⁶⁶⁷ Kriz zamanlarında eski kahramanlık ve şehitlik anlatıları, millî ve manevî değerlerin yeniden hatırlatılarak toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir işlev üstlenebilirler. Bu koşullarda şehitlik, dinî ya da politik otoritenin bilinçli ya da bilinçsiz olarak başvurabileceği, şehitlik merkezinde ve grup aidiyeti etrafında gelişen bir toplumsal kontrol aracı olarak anlamlandırılabilir. Burada liderlerin konumu belirleyicidir.⁶⁶⁸ Bu yüzden dinî ya da politik liderler, gerekli koşullarda halkı şehitliğe teşvik edecek motivasyon unsurlarını yani bu tür bir literatürün gelişimini destekleyebilir.

İslâm tarihinde fezâilü'l-cihâd türü eserlerin kimi zaman devlet ricalinin eliyle yazdırıldığı; kimi zaman da alimlerin spontane olarak bu tür eserler kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ancak hemen hepsinde ortak olan bir husus bu tür eserlerin yazarlarının aynı zamanda savaşçı yönlerinin de olması yahut vaizlik gibi çeşitli vazifelerle de olsa bizzat savaşlara katılmış olmalarıdır. Bu bağlamda Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'l-cihâd* adlı eseri, fezâilü'l-cihâd geleneğinin ilk örneği olarak kabul

⁶⁶⁶ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 177.

⁶⁶⁷ Alison Wolf, Ruth A. Wallace, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin İyileştirilmesi*, çev. Mehmet Rami Ayas, Leyla Elburuz, 4. b., Doğu Batı Yayınları, 2012, ss. 44, 52-53. Toplumsal kriz dönemlerinde toplumsal bütünleşmenin sağlanması ve muhafaza edilmesi için cihad ve şehitlik söylemine başvurulması ile ilgili bir çalışma için bkz. Gürkan Şevket Avcioğlu, "Kriz Dönemlerinde Sosyal Bütünleşme: Milli Mücadele Örneği", *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-*, S. 10 (2013), s. 157.

⁶⁶⁸ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis.*, s. 85; Toth, "Toward A Theory of The Routinization of Charisma", ss. 93-98; Donald W. Riddle, *The Martyrs, A Study in Social Control*, Chicago: Chicago Press, 1931, ss. 30-57.

edilmektedir.⁶⁶⁹ Eserde, cihadla ilgili ayetler, cihad ve şehitliğe teşvik eden hadislerle sahabe ve tabiûna ait rivayetler de yer almaktadır.⁶⁷⁰ Şehitlik olgusunun mahiyeti, şehitlere verilecek uhrevî mükâfatlar, şehitliğe özendirme ve davet etme, şehidin taşıdığı/taşıması gereken özellikler, şehit olmanın şartları ile Hz. Peygamber dönemindeki bazı savaşlardan sahneler anlatılarak sahabenin şehit olmaya yönelik arzu ve gayretleri konu edilmiştir. Şair yönü de olan Abdullah b. Mübarek'in, insanları cihada teşvik edecek şiirlerine de eserinde yer verdiği görülmektedir. Bu da mevcut durumda, insanların duygularına hitap ederek savaşmaya teşvik etmek, cesaretlerini artırmak için sözün gücüne başvurduğu şeklinde yorumlanabilir.

Abdullah b. Mübarek'ten sonra da İslâm alimleri tarafından bu tür eserler ortaya konmaya devam etmiştir. Özellikle hadis derlemesi etrafında geliştirilen eserlerin bir tasnifini yapan Akpınar, İbnü'l-Mübarek'ten sonra yazılan 127 çalışma tespit etmiştir.⁶⁷¹ Bu tür eserlerin özellikle hicrî IV. asırdan itibaren olgunlaştığı ve hicrî VII. yüzyıla gelindiğinde, sayılarında dikkate değer bir artış olduğu görülmektedir. İlk dört asır boyunca toplamda yirmi bir eser ortaya konulmuşken, yalnızca VII. asırda on beş eser yazılmıştır.⁶⁷² VII. asırda Müslüman toplumların içinde bulunduğu sosyo-politik koşullar göz önüne alındığında bu literatür yoğunlaşmasının Haçlı seferleri, Moğol istilas ve İspanya'daki *reconquista* hareketleri ile ilişkili olabileceği düşünülebilir.⁶⁷³ Akpınar, İslâm alimlerinin bu tür müstakil eserler ortaya koymalarını bilhassa Haçlılarla mücâdelede Müslümanların cesaret ve iştiağını kuvvetlendirmek gayesiyle açıklamaktadır:

Anlaşılan o ki Müslüman bilginler, ehl-i salibe karşı zafiyetlerini hissettikleri Müslümanları galeyana getirmek, onları Allah yolunda mal ve candan geçmeye teşvik etmek, ele geçirdikleri topraklarda yaşayan gerek Müslüman gerekse diğer milletlerden olan vatandaşlara şiddet ve zulüm uygulayan haçlılarla mücadeleye sevk etmek için irili ufaklı eserler telif etmişlerdir.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ Güler, Zekeriya, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, s. 111. Eserin Türkçe versiyonu için bkz. Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'l-Cihad*, Konya: Hüner Yayınevi, 2012.

⁶⁷⁰ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'l-Cihâd*, Cidde: Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîs, s.87, 94, 129-130

⁶⁷¹ Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", ss. 261-73.

⁶⁷² Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", ss. 263-64.

⁶⁷³ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 290.

⁶⁷⁴ Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", s. 276.

Mevzubahis eserlerin muhtevası ve yazarları hakkında detaylı bilgiye ulaşmak çalışmamızın sınırlarını aşacak olmakla birlikte, eldeki veriler bu ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Örneğin Kasım b. Asâkir'in (ö. 600/1203) iki ciltlik *Kitâbü'l-cihad/Fezâilü'l-cihâd* eserini, 576 yılında Selahaddin Eyyubî'ye sesli okuyarak takdim ettiği, eserin başında ve sonunda Kudüs'ün fethi için niyazda bulunduğu kaydedilmektedir.⁶⁷⁵ Ayrıca, milâdî XIII. asırda Makdisî mahlaslı başka müelliflere ait fezâilü'l-cihâd eserlerinin mevcudiyeti,⁶⁷⁶ özellikle Kudüs'te yaşayan alimlerin Kudüs'ün geri alınması için halkı Haçlılara karşı seferberliğe teşvik etme gayelerinin bir yansıması olarak yorumlanabilir.⁶⁷⁷

Dışarıda Haçlı ve Moğol saldırıları, içeride iç çatışma ve ayaklanmalarla mücâdele edilen Memlûkler periyodunda fezâilü'l-cihad türünün zirve örneklerinin ortaya çıkması tesadüf değildir.⁶⁷⁸ Bunlardan ilk bahsedilmesi gereken İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-İctihâd fî Talebi'l-Cihâd* adlı eseridir. Yaşadığı dönemde devlet erkânı tarafından teveccüh gösterilen ve toplum tarafından itibar edilen biri olduğu anlaşılan İbn Kesîr'in mevzubahis eserini politik otoritenin talebi üzerine yazdığı kaydedilmektedir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", s. 264. Aktardığı yer, Zehebî, Siyer, XXI, 411. Bu eserin asıl önemi ise daha sonra yeniden tanzim edilip geliştirilerek farklı kişiler tarafından muhtasarlarının yahut güncellenmiş versiyonlarının ortaya çıkarılmış olmasıdır. Zehebî'nin bu eserin muhtasarını neşrettiği bilinmektedir (Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1348), İhtisârü Kitâbi'l-cihâd). İbnü'n-Nehhas ilgili eseri *Meşairü'l-Eşvak* adıyla yeniden neşretmiş ve bu versiyon daha sonra beylikler döneminde ve Osmanlı döneminde Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

⁶⁷⁶ Takıyüddîn Ebû Muhammed Abdulgânî b. Abdülvâhid b. Alî el-Makdisî (600/1203), Fazlu'l-cihâd; Şemsüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülvâhid ed-Dimeşkî el-Makdisî el-Buhârî (623/1223), Fazlu'l-cihâd ve'l-mücâhidîn; Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülvâhid b. Ahmed (643/1245), Fezâilü'l-cihâd. Geniş bilgi için bkz. Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", ss. 263, 264, 265.

⁶⁷⁷ Bu yüzyılda dönemin *fezâilü'l-cihadl* türü eserleri politik otoriteye takdim etmenin Kasım b. Asâkir'e özgü olmadığı görülmektedir. Mecdüddîn Tahir b. Nasrullah'ın (596/1200) *Kitâb fî fazli'l-cihâd* adlı eserini Sultan Nureddin Zengî için; Ebu'l-Avâlî ed-Dimeşkî'nin (547/1249) *Sübülü'r-reşâd fî fazli'l-cihad* eserini Salahaddin Eyyubî'nin babası Nureddin Eyyüb için telif ettiği; Nâsıhuddin el-Ensârî'nin (634/1236) de *el-İncâd fî'l-cihâd* adlı eserini Selahaddin Eyyubî için telif ettiği kaydedilmektedir. Böyle bir gelenek daha sonra yer verileceği üzere, Anadolu'daki Türk Beyliklerinde; Osmanlı dönemi boyunca da görülmeye devam etmiştir. Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", ss. 275-76.

⁶⁷⁸ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, ss. 90-92.

⁶⁷⁹ Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 20, s. 132; Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", s. 266. Değerlendirme için bkz. Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 172.

İbn Kesîr ile aynı dönemde ve aynı devletin hakimiyeti altında yaşamış başka alimlerin de fezâilü'l-cihâd eserlerinin olduğu görülmektedir.⁶⁸⁰ Bu durum fezâilü'l-cihâd türü eserlerin politik otorite aracılığıyla yazılarak toplumsal kontrol unsuru olabileceği gibi; toplum içinde spontane olarak geliştiğini de gösterir. Nitekim kendisi de Haçlılara karşı mücâdele eden bir savaşçı olan İbnü'n-Nehhâs ed-Dımeşkî'nin (ö. 814/1411) *Meşâriü'l-Eşvâk* adlı eseri içerik ve yapısının mahiyeti ile kendisinden sonra gördüğü yoğun ilgi açısından bu türün zirvesi addedilmektedir.⁶⁸¹

Mücâhid bir alim olarak nitelendirilen İbnü'n-Nehhâs, Moğol ve Haçlı saldırıları ile mücâdele edilen bir ortamda, Memlûk Devleti idaresindeki ordularda savaşırken Dimyat geçidinde Franklarla yapılan bir çatışmada şehit olmuştur.⁶⁸² *Meşâriü'l-Eşvâk* adlı eserini de böyle bir tarihsel bağlamda, Müslümanları cihada teşvik etmek için yazdığı bilinmektedir.⁶⁸³ Nehhâs, içinde bulundukları zorlu koşullarda Müslümanların muhafazasının sağlanması için savaş alanında cihad etmeyi toplumsal bir yükümlülük (*farz-ı kifâye*) ve bir Müslüman için en faziletli amel olarak konumlandırmıştır.

M.S. XIII. asırdan itibaren şiddetlenen *reconquista* hareketleri Endülüs'te yaşayan Müslüman toplumunu politik olarak zayıflamaya sevk etmişti. Bu yüzyıllarda Gırnatî ve Kurtubî mahlaslı müelliflerin fezâilü'l-cihâd türü eserleri ortaya koymuş olmaları, alimlerin cihad ve şehitlik aracılığıyla, toplumsal bütünlüğün muhafazasına ve Müslümanları topyekûn savunmaya teşvik etme çabaları olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla Endülüs'teki bu zayıflama durumunda dahi Müslümanların politik açıdan çökmeye yüz tutmuş (*decaying*) toplumun şehit tipi olan kurban-şehit tipi üretmediği

⁶⁸⁰ Zehebî'nin, Bahâüddin İbn Asâkir'in eserini *İhtisâru Kitâbi'l-cihâd* adıyla muhtasar olarak neşrettiği; aynı zamanda bir Memlûk silahşörü olan Tayboğa el-Eşrefî'nin /797/1395) *el-Cihâd ve'l-fürûsiyye ve fûnûni'l-âdâbi'l-harbiyye* başlıklı bir fezâilü'l-cihâd eserinin olduğu kaydedilmektedir. Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", s. 266. Ayrıca Tayboğa'nın okçulukla ilgili bilgiler içeren bir "*Kavsnâme*"sinin de olduğu bilinmektedir. Necip Fazıl Şenarslan, "Mahmud b. muhammed b. Hasan el-Ezherî, es-Sarayî ed-Derbendî Bugyet'ül-Merâm Gâyetü'l-Garâm Şerhi: Kavsnâme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 64 (2018), ss. 412-26.

⁶⁸¹ Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 290.

⁶⁸² Ferhat Koca, "İbnu'n-Nehhâs ed-Dımaşkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, s. 176.

⁶⁸³ Nihal Çağman Türkmen, "Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 41; Koca, "İbnu'n-Nehhâs ed-Dımaşkî", s. 177. Değerlendirme için bkz. Afsaruddin, *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, s. 174.

görülmektedir. David Cook'un Müslümanların İspanya'daki tecrübelerini, IX. asırda Hıristiyanlar arasında gerçekleşen *Kurtuba Şehitleri Hareketi* ile karşılaştırarak, Müslümanların pasif şehitliğe yönelmemesini şiddetle özdeş bir şehitlik ideali, karamsarlık ve güçsüzlükle açıklamaya çalışması tersten bir bakışla, bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir:

Öte yandan, İspanya Müslümanlarına baktığımızda, teslim olmamak için iman edenleri bir araya toplamayı amaçlayan herhangi benzer bir tahrik edici hareketle karşılaşmayız. Muhtemelen bunun altında yatan sebep şehitliğin İslâm'da savaşla özdeşleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. ...Granada Krallığı'nın çöküşünden sonra, kripto-Müslümanlar durgun ve karamsar bir topluluğa dönmüştür. Dokuzuncu yüzyıldaki Hıristiyanların aksine, belli bir lidere sahip olmamış ve belki de şehitlik için yeterli istek ve azmi kendilerinde bulamamıştır.⁶⁸⁴

Müslümanların, Endülüs'teki zulüm sürecinde *Kurtuba Şehitleri* olayı gibi bir eylemde bulunmamalarının sosyolojik açıdan iki sebebi olabilir. İlk olarak karşılaştırma yapılan bağlamlar farklıdır. Daha önce ilgili başlıkta bahsedildiği üzere *Kurtuba Şehitleri Hareketi*nin ortaya çıkışı bir zulüm ortamından kaynaklı değildir. Aksine, zimmî statüsündeki Hıristiyanlara genel olarak toleranslı bir tutum sergilendiği kendi yazarları tarafından dahi teyit edilmektedir. Zira yaklaşık yedi yıl boyunca pasif şehitlik eylemleri sürecinin gerçekleşmesi için nisbî bir tolerans ortamının mevcudiyeti gereklidir. Oysa Müslümanların İspanya'daki son dönemleri söz konusu olduğunda, mal ve can güvenceleri ellerinden alındığı gibi zamanla dinî inançlarından da vazgeçmeye zorlandıkları; nihayetinde bizatihi varlıklarının tehdit olarak görüldüğü bilinmektedir.⁶⁸⁵ Dolayısıyla sosyolojik açıdan, böyle bir ortamda *Kurtuba Şehitleri* gibi bir hareketin olması beklenemez.

İkinci olarak, politik manada çürümekte olan toplumlarda şehitlik eylemleri vurgulu olmayabilir. Hatta hayatta kalmak uğruna şehitlik ve direniş reddedilerek çeşitli tavizler verilebilir.⁶⁸⁶ Endülüs'te hayatta kalmak uğruna, anlaşma gereği din değiştiren ancak aslında inancını muhafaza eden *Moriskolar* bunun örneğidir.⁶⁸⁷ Endülüs'teki Müslümanların Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettikleri *feryatnâmelerde*, yaşadıkları

⁶⁸⁴ Cook, *İslam'da Şehitlik*, ss. 168-69.

⁶⁸⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, ss. 153-63.

⁶⁸⁶ Klausner, "Martyrdom", 2005, s. 5741.

⁶⁸⁷ Özdemir, *Endülüs*, ss. 164-67.

zulüm ortamının şiddeti tasvir edilmektedir.⁶⁸⁸ Ölümle yüz yüze bulunulan bir sosyal gerçeklikte, kendini ölüme sevk edecek eylemlerde bulunmak bir direniş olarak algılanmayacaktır. Böyle bir ortamda asıl direniş; hayatını feda etmekten çok hayatta kalmak için mücâdele etmek olarak algılanabilir. Nitekim, Müslümanların 750 yılından itibaren başlayan *reconquista* sürecinde canları pahasına mücâdele ettikleri bilinen bir durumdur. Mevzubahis fezâilü'l-cihâd eserlerinin mevcudiyeti de *mücâdeleyle direniş* tutumunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Endülüs'teki Müslümanları Cook'un işaret ettiği türden bir eylemden alıkoyan asıl hususun böyle bir eylemin İslâm'ın yaşamayı ve yaşatmayı önceleyen dünya görüşü ve şehitlik öğretisiyle örtüşmemesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Hz. Peygamber'in yaşadığı ortamda da görüleceği üzere, çatışmaların diplomatik yollarla çözülmeye çalışılması; pasif şehitliklerin yüceltilmesinden hicret gibi bir çıkış noktası bulunarak yaşamının öncelenmesi Müslüman şehitlik idealinin inşası açısından önemlidir. Endülüs'te yaşayan Müslümanların *reconquista* sürecinde çatışmanın çözüm getirmediği yerde politik ve hukuki yollar vasıtasıyla ikili anlaşmalar düzenleyerek çözüme ulaşmaya çabaladıkları; fakat anlaşmalar yapılsa da Hristiyan idarecilerin bunlara riayet etmedikleri görülmektedir.⁶⁸⁹ Politik girişimlerin ve fiziksel çatışmaların sonuçsuz kalıp eziyetin doruğa ulaştığı noktada önce inancını gizleyerek, “onların söylediğini söyleme”ye, bunun da sonuçsuz kaldığı yerde hicret etme yoluna başvurdıkları anlaşılmaktadır.⁶⁹⁰ Onların bu tutumu, Mekke döneminde ilk Müslümanların kendilerine uygulanan eziyetten kurtulmak için müşriklerin istediklerini söylemelerine Hz. Peygamber'in cevaz vermesini; bu eziyetlerin devam etmesi üzerine kısa süre içinde hicret girişimlerinde bulunup, nihayetinde Medine'ye hicret etmelerini akla getirmektedir. Netice itibarıyla Müslüman toplumlar arasında, politik bağımsızlık açısından zayıflamış olsalar dahi, İslâm'ın ölümü kutsamayan, mücâdele ederek

⁶⁸⁸ Lütfi Şeyban, “Zirvenin İhtişamı ve Düşüşün Çılgılığı: Endülüs'ten Bir Güzellik Şiiri Bir de Feryatnâme”, *Kültür Sanat Araştırma Dergisi*, S.8 (2007) ss. 8-15.

⁶⁸⁹ Osmanlı Padişahlarından yardım istemek için yazdıkların *feryatname*'de de bu girişimlerinden söz etmektedirler. Şeyban, “Zirvenin İhtişamı ve Düşüşün Çılgılığı: Endülüs'ten Bir Güzellik Şiiri Bir de Feryatnâme”, s. 13.

⁶⁹⁰ Feryatname'deki şu ifadelerde görüldüğü gibi: “(97) Bu da olmazsa, artık bu topraklardan Mağrib'teki sevdiklerimizin yanına göçmemize izin versinler. (98) Hicret etmemiz, burada kimliksiz kâfir olarak kalmamızdan daha iyidir!” Şeyban, “Zirvenin İhtişamı ve Düşüşün Çılgılığı: Endülüs'ten Bir Güzellik Şiiri Bir de Feryatnâme”, s. 14.

yaşamayı önceleyen dünya görüşünün etkisiyle pasif direnişçi şehit ya da kurban şehit tipinin gelişmediği söylenebilir.

Endülüs'te Müslüman hakimiyetinin son zamanlarına dair şehitlik anlatılarının mevcut olmamasının bir diğer sebebi de kanaatimizce, İslâm alimlerinin ve tarihçilerin bu tür elim hadiseleri gelecek nesillere aktarmada istekli olmamaları ile açıklanabilir. Müslümanların Avrupa fetihleri esnasında yaşadıkları en büyük mağlubiyeti temsil eden, *Belâtüşşühedâ* (*Şehitler Düzlüğü*) ismiyle anılan yerdeki savaşı İslâm tarihçilerinin çok kısa ifadelerle geçiştirmelerini ve büyük ölçüde suskun kalmayı tercih etmelerini Mehmet Özdemir, “Müslüman tarihçilerin gelecek nesillerin böyle elim bir hadiseden haberdar olmalarını istememiş olmaları” ile açıklaması, bu görüşü destekler niteliktedir.⁶⁹¹

4.2. Anadolu’da Müslüman Türkler ve Şehitlik İdealine Katkıları

Şehitlik eyleminin toplumsal anlamı, içinde gerçekleştiği toplumun kültürel kodlarına, mevcut tarihsel ve sosyo-politik koşullara göre değişebilir. Benzer şekilde şehitlikle ilgili literatürün, içinden çıktığı geleneğin kültürel unsurlarını taşıyarak kendine özgü bir formda geliştiği görülmektedir. Fezâilü'l-cihâd türü eserlerin Anadolu’da yaşayan Müslümanlar tarafından yazılmaya başlanması ile *cihad* kavramının yerine daha ziyade *gazâ* kelimesinin kullanılması bu durumun bir örneğidir. İbnü'n-Nehhâs'ın *Meşâriu'l-Eşvâk* adlı eserinin bilhassa Anadolu’da yaşayan Müslüman Türkler arasında oldukça rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Yazılışından 10-15 yıl gibi oldukça kısa bir süre sonra Türkçe’ye tercüme edilmiş ve kısa zamanda farklı nüshalarla çoğaltılmıştır. Bilinen ilk Türkçe tercümesi, 1422-1425 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen ve müellifi tespit edilemeyen *Minhâcü’ş-Şehâdet* isimli eserdir.⁶⁹² Mütercim, eserin başında, *Meşâriu'l-Eşvâk*’ın muhtasar bir tercümesi olduğunu ve Aydınoglu Cüneyd Bey’e takdim edildiğini belirtmiştir.⁶⁹³

⁶⁹¹ Özdemir, *Endülüs*, s. 34.

⁶⁹² Bu eser hakkında eseri dil özellikleri açısından inceleyen iki tez çalışması bulunmaktadır. Sinan Uyğur, “Minhâcü’ş-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)”, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 9; Yasemin Kocabaş, “Minhâcü’ş-Şehâde (Dil Özellikleri-Metin)”, (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

⁶⁹³ Uyğur, “Minhâcü’ş-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)”, s. 182. Büyük bir beylik olan Aydınogulları’nın bir uç beyliği olması açısından gayri müslimlerle çatışmanın neredeyse gündelik hayatın bir parçası olduğu söylenebilir. Feridun Emecen, “Cüneyd Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 8,

Mütercim bu eseri ele alma sebebi olarak, Hz. Peygamber'in gazâ ile ilgili hadisleri Arapça olduğundan Türk gençlerinin bunların manasını anlayamadıklarını, bu yüzden gazâyâ özendiren bazı hadisleri tercüme etmek istediğini işaret etmiştir. Böylelikle bir yandan kendisinin sünnet ile amel edenlerden olacağını ve öte yandan Arapça bilmeyenlerin de gazilerin mertebelerini ve amellerinin sevaplarını bilmelerini; okuyanların gazâ ile meşgul olup şehitliğe rağbet etmelerini dilediğini ifade etmiştir.⁶⁹⁴ Eserin adının *Minhâcü's-Şehâdet* olmasını ise "Tevakku' oldur ki mütâla'a idenler Hak Teâlâ şehâdet yolını müyesser ide"⁶⁹⁵ ifadeleriyle açıklamaktadır.

Dönemin tarihsel koşullarının ve toplumsal gerekliliklerin de eserlere yansıdığı görülmektedir. *Minhâcü's-Şehâdet*'in sonunda mütercim, hâl-i hâzırda Müslümanların kafir karşısında zayıf konuma düştüğünü; bunu da Müslümanların gazâdan geri kalmaları ve dünyevî olanlara meylederek rehavete düşmeleri ile ilişkilendirmektedir. Geçmişteki fatihlerin İslâm dinini onca geniş bir sahaya yaymış olmalarına ve Müslümanları kuvvetli kılmalarına karşın mevcut halde Müslümanların hazır buldukları nimet içinde gazâdan uzaklaştıklarını ve bunun da zayıf düşmeyi getirdiğinden hayıflanmaktadır.⁶⁹⁶ Eserde, şehitlikle ilgili hususlara sona doğru yer verildikten sonra,⁶⁹⁷ gazâda iken ölen günahkarların da şehit olabileceği vurgulanmıştır.⁶⁹⁸ Bu detaylı bilgiler şehitliği günahlardan arınmaya kesin bir çıkış kapısı olarak konumlandırarak seferberliğe katılmaya teşvik etmek olarak yorumlanabilir. Öte yandan bireysel, toplumsal ve politik (savaş ortamı) açıdan zarara sebep olabilecek eylemlerin şehitliğe dahi engel teşkil edeceğinin vurgulanması ile erdemli bir toplum inşasına matuf bir niyetin olduğu düşünülebilir.

Meşâriu'l-Eşvâk'ın Türkçe'ye başka tercümeleri de yapılmaya devam etmiştir. Bunlardan Sokullu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) tarafından Bâkî'ye (ö. 1008/1600)

s. 122. Nitekim eserin girişinde, Cüneyd Bey'in cihad ve gazâyı bir yaşam biçimi haline getirmiş; küffar ile savaşı, deniz aşırı seferler tertip eden biri olarak yüceltildiği görülmektedir.

⁶⁹⁴ Uyğur, *Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, s. 183.

⁶⁹⁵ Uyğur, *Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, s. 184.

⁶⁹⁶ Uyğur, *Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, s. 402.

⁶⁹⁷ Uyğur, *Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, ss. 331-35.

⁶⁹⁸ Uyğur, *Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, ss. 373-84.

yaptırılan *Fezâilü'l-Cihâd*⁶⁹⁹ adlı tercüme hem içeriği hem de tesiri bakımından öne çıkmaktadır.⁷⁰⁰ Bâkî, eseri tercüme etme sebebi olarak tarihe ilgisi olan Sokullu Mehmed Paşa'nın talebini işaret etmekte ve herkesin anlayabilmesi için sadeleştirerek tercüme ettiğini belirtmektedir.⁷⁰¹ Eserde, *Minhâcü's-Şehâdet*'te de olduğu gibi *cihâd* kelimelerinin *gazâ* olarak ifade edildiği görülmektedir.

Şehitlik olgusu ekonomik-politik bir çatışmayı kutsal ile aşılayarak dünyevî eyleme dinî boyut kazandırabilir. Böylelikle devletin politik gaye ve uygulamaları dinî meşruiyet zemininde temellendirilerek halkın desteği sağlanabilir.⁷⁰² Dönemin tarihsel koşullarının ve toplumsal gerekliliklerinin fezâilü'l-cihâd eserlerinde yansımaları bu durumun bir göstergesidir. Nitekim 1566'daki Zigetvar Seferi, hem devletin içinde bulunduğu zorlu koşullara rağmen böyle bir sefere çıkılması hem de Zigetvar Kalesi'nin yapısal ve coğrafi açıdan fethinin oldukça zor olması; padişahın katıldığı son sefer olması; sefer esnasında ölmesi ve bu ölüme rağmen Sokullu Mehmet Paşa'nın durumu yöneterek seferden zaferle dönülmesi gibi pek çok açıdan kritik bir önemi haizdir.⁷⁰³ Bâkî'nin de bu sefere bizzat katıldığı ve tercümeyi Zigetvar Seferi'nden bir yıl sonra tamamladığı bilinmektedir. Bu arka plan göz önünde bulundurulduğunda, eserin yazılmasının yalnızca edebî ve ilmî ilgiden ibaret olmadığı düşünülebilir. Mütercim'in, eserin ana metne sadık kalmakla birlikte "Mukaddime" kısmını geniş tutarak Zigetvar

⁶⁹⁹ Koca, "İbnu'n-Nehhâs ed-Dımaşkî", s. 176. Bugün bir nüshası da Ali Emiri Kütüphanesinde mahfuz olan eser, Cevdet Dadaş tarafından tercüme ve tahkik edilmiştir. Cevdet Dadaş, "Bâkî Fezâilü'l-Cihâd (değerlendirme-metin-indeks)", (Doktora Tezi), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

⁷⁰⁰ Osmanlı Devleti'nde halkı seferberliğe teşvik ve askerleri şevklendirmek maksadıyla fezâilü'l-cihâd yazımı İbnü'n-Nehhâs'ın bu eserin tercümesiyle gelişmiş değildir. Kutbüddinzâde İznîkî'nin *Risâle-i Fazileti'l-Gazâ ve'l-cihâd* (885/1480) adlı eseri Osmanlı döneminde karşılaştığımız ve Türkçe yazılmış ilk fezâilü'l-cihâd türü eser olarak görünmektedir. Fatih Sultan Mehmed dönemindeki Eğriboz (875/1470) ve Boğdan (881/1476) Seferlerine bizzat katılmış olan Kutbüddinzâde'nin, bu eserini Rodos adasının fethindeki askerleri teşvik etmek için yazdığını, eserin girişinde belirtmektedir. Reşat Öngören, "Kutbüddinzâde İznîkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 489-90. Orijinal nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 1802, 97b-113b. Ayrıca Akpınar'ın tasnifinde Molla Arap'tan önce Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (901/1496) *Risâletü'l-cihâd / Fezâilü'l-cihâd* eseri ile Kirmastili Yusuf Efendi'nin (920/1514) *Risâle fi'l-cihâd / Risâle fi fezâil-i cihâd* adlı eserleri mevcuttur. Akpınar, "İslam Edebiyatında Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi", ss. 267-68.

⁷⁰¹ Dadaş, "Bâkî Fezâilü'l-Cihâd (değerlendirme-metin-indeks)".

⁷⁰² Klausner, "Martyrdom", s. 5738.

⁷⁰³ Mücahit Kaçar, "Bâkî'nin Dilinden Kanûnî'nin Son Seferi: Fezâil-i Cihâd'da Yer Alan Sigetvar-nâme", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, C. 1, S. 1 (2015), s. 40, doi:10.20322/lt.41478.

Seferi'ni tasvir etmesi,⁷⁰⁴ bunu yaparken de Sokullu Mehmed Paşa'nın askerî ve siyâsî dehasını vurgulayıp mücâhid ve gazi olarak nitelendirmesi, savaşta yer alan askerlerin de takdir edilmesi, bu yorumu desteklemektedir.⁷⁰⁵ Kanaatimizce bu vurgu, dönemin politik ve toplumsal koşullarının, seferberliğe katılımı teşvik etme gerekliliğine matuf bir maksadı içermektedir. Eserin herkesin anlayacağı türden basit bir üsluba sahip olması, dinî ve millî duygulara hitap edecek manzum bir yazım biçiminin benimsenmiş olması ve tercümenin iki asır içinde 25 civarında nüshasının bulunması bu maksadı teyit etmektedir.⁷⁰⁶

Çalışmanın farklı yerlerinde işaret edildiği üzere şehitlik eylemi çatışan iki topluluk arasındaki ilişkiyi politikleştirebilir. Bir şehidin verilmesi; onun intikamı çağrısı altında topluluğun mensuplarını düşmana karşı mobilize eder. Şehitliğin dünyevî bir eylem olarak politik çatışmayı kutsallıkla aşılması, eyleme ve ülküye dinî meşruiyet kazandırarak daha güçlü ve tesirli hale getirebilir. Burada dinî sınıfın (hierocracy) müdahalesi belirleyici bir etkiye sahip olabilir. Zira hierokratik gücün belirdiği yerde politik güç de fazla uzak değildir, bazen biri diğerine dönüşebilir.⁷⁰⁷ Osmanlı-Safevî çatışmalarında da politik güç ile dinî sınıfın yönlendirmesinin içiçeliği görülmektedir.⁷⁰⁸

Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) saltanatı döneminde (1512-1520) İran'da başlangıçta bir tarikat olarak ortaya çıkan Safevîlerin zamanla güçlenip hanedanlığa dönüşmesi, özellikle Şah İsmâil'in (ö. 930/1524) başa geçmesi (1501-1524) ile birlikte Osmanlı Devleti'nin Doğu'daki hakimiyetine tehdit oluşturacak hale gelmiştir.⁷⁰⁹ Safevî propagandalarının taşındığı şiîrsel metinlerde Safevîler için bu çatışmanın yalnızca iki devletin politik çatışmasından ibaret olmayıp temelde Kerbelâ şehitleri paradigmasına

⁷⁰⁴ Bu kısım, daha sonra Zigetvar kuşatmasına dair yazılacak Zigetvarnâmelerin ilki olarak kabul edilmektedir. Kaçar, "Bakî'nin Dilinden Kanûnî'nin Son Seferi", s. 28.

⁷⁰⁵ İlgili kısmın çevrimyazısı için bkz. "Bakî'nin Dilinden Kanûnî'nin Son Seferi", s. 42.

⁷⁰⁶ Dadaş, *Bakî Fezâilü'l-Cihâd (değerlendirme-metin-indeks)*, s. XXXV. Mevcut yazma nüshalarının künyesi için bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, "I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", *Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi: 100. yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası*, ed. Halil Çetin, Lokman Erdemir, İstanbul: Çanakkale Valiliği Yayınları, 2015, C. I, s. 158.

⁷⁰⁷ Klausner, "Martyrdom", ss. 5737-38.

⁷⁰⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dinî Araştırmalar*, C. VII, S. 21 (2005), ss. 179-96.

⁷⁰⁹ Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü", s. 181.

dayandırıldığı;⁷¹⁰ Hz. Hüseyin'in Yezid'e karşı mücâdelesinin bir devamı olarak algılandığı anlaşılmaktadır.⁷¹¹ Nitekim bir şiirinde Şah İsmail kendisinden "Hüseyin-i Kerbelâidür Hatâyî" diye bahsetmektedir. Bu yolda can vermeyi yolda olmanın erkânı; şehitlik ve gaziliği de Şiîliğin nişanesi olarak görmektedir: "Biz imâm kullarıyuz şadıkâne, Şehîdlik gâzilik nişânumuzdur."⁷¹²

Osmanlı-Safevî çatışmalarında Şah İsmâil'in Şii-Safevî propagandalarına karşı Osmanlı Devleti'nin de daha ziyade fikhî hükümlerle karşılık verdikleri anlaşılmaktadır.⁷¹³ Sık sık baş gösteren isyanlarla Osmanlı devlet bütünlüğünü ve toplumun güvenliğini tehdit eden Safevî problemine kesin ve kökten bir çözüm bulmaya karar veren Yavuz Sultan Selim, bu mücâdeleye dinî meşruiyet zemini sağlamaya yönelmiştir.⁷¹⁴ Bu amaçla Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522) ve İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520) gibi alimlerden fetva istemiştir.⁷¹⁵ Bu fetvalarda doğrudan şehitlikten bahsedilmemekle birlikte, Safevîlerle mücâdelenin bir farz-ı ayn olarak kurulması ve cihadla ilgili tüm fikhî hükümlerin bu mücâdeleye tatbik edilmesi bu mücâdelede hayatını kaybedenlerin şehit addedileceği şeklinde yorumlanmaya açıktır.⁷¹⁶

⁷¹⁰ Doğukan Oruç, "Hatâyî'nin Şiirlerinde Siyasî Söylem", *Millî Mecmua*, (2019), ss. 157-63.

⁷¹¹ "Yezîd ü Şemr u Mervânûn elinden

Yüküş gâzîlerüm efgâr olupdur

Mevâlî leşkeri geldi cihana

Hüseyin-i Kerbelâ ser-dâr olupdur"

Şah İsmâil, *Hatâyî Divanı: İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım*, çev. Muhsin Macit, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 364.

⁷¹² Şah İsmâil, *Hatâyî Divanı*, s. 295.

⁷¹³ Osmanlı-Safevî çatışmalarının kendi döneminde yazın geleneğine yansımaları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar)", *BELLETEREN*, C. 66, S. 246 (2002), ss. 503-16.

⁷¹⁴ Burada çatışmanın kaynağı Sünnî ve Şiî ihtilafından kaynaklanan teolojik meseleler üzerinde temelleniyor gibi görünmesine karşın aslında Osmanlılarla Safevîleri karşı karşıya getiren temel sebebin, iki devletin fetih politikalarının Anadolu'da çakışmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Fuad Köprülü, W. Barthold, "İzahlar", *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 245.

⁷¹⁵ Bu konuda ilgili fetvaların tercüme ve geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihî-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015, ss. 167-69; Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü", ss. 179-96; Özgür Kavak, "Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazlî'l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim'in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi", *Millî Mecmuâ*, (2019).

⁷¹⁶ Daha sonra da devam eden bu tür fetvalardan Kanûnî döneminde Ebu'suûd Efendi'nin fetvası bunu teyit eder niteliktedir: "Mes'ele: Kızılbaş tâifesinin şer'an kâtîli helâl olup, katl eden gazi ve kızılbaş

Bu fetvalar aracılığıyla İran'a yapılacak sefere de dinî ve hukûkî meşruiyet sağlanmıştır. Bunun yanında, Molla Arap'ın (ö. 938/1531), *es-Sedâd fî Fazlî'l-Cihâd*⁷¹⁷ adlı eserini Osmanlı tebaasını Safevîlere karşı seferberliğe katılmaya teşvik etme amacıyla yazdığı kaydedilmektedir.⁷¹⁸ Müellifin vaizlik yönünü de ortaya çıkaracak şekilde, zaman zaman geniş kitlelere hitap ettiği anlaşılan bir üslupla, şehitliğin uhrevî mükâfatlarını güçlü tasvirlerle resmeden hikâye ve şiirlerle cihada teşvik edilmiştir.⁷¹⁹

Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti boyunca fezâilü'l-cihâd geleneği, edebî üslûbun öne çıktığı ve Türk-İslâm tarihinden kahramanlık ve şehitlik anlatıları ile kendine özgü bir mahiyet kazanarak gelişmiştir. Bunlardan biri de XVI. yüzyılda II. Selim'in saltanatı döneminde (1566-1574) yazıldığı anlaşılan Ali Dede Bosnevî'nin⁷²⁰ (ö. 1007/1598) *Fezâilü'l-Cihâd* adlı eseridir.⁷²¹ Müellifin devlet adamları ile yakın ilişkisi olması; asker kökenli olup hayatı boyunca seferlere katılması ve bu seferlerde iken öldüğü göz önünde bulundurulduğunda, eserin bir devlet adamının talebi üzerine yazılmış olduğu düşünülebilir.⁷²²

taifesinin ellerinde maktul olanlar şehid olurlar mı? *Elcevap*: Olur, gazâ-i ekber ve şehâdet-i azîmedir. (A.255 b)" M. Ertugrul Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussuud Efendi Fetvaları: Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 135. Osmanlı Devleti'nde, bu tür politik uygulamalara fetvâlar ile dinî dayanak sağlama yalnızca Safevîlerle çatışmaya mahsus değildir. Bundan önce, I. Murad zamanında kafirlerle iş birliği yaptığı haberi alınan Karamanoğulları üzerine sefere çıkmak için de "nifak çıkardıklarından dolayı bunlarla savaşmak kâfirlerle savaşmaktan evlâdır" fetvası alınmıştır. Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, çev. İsmail Erünsal, Tercüman, t.y., C. I, s. 102.

⁷¹⁷ İlgili eserin içerik değerlendirmesi için bkz. Kavak, "Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazlî'l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim'in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi", ss. 6-11.

⁷¹⁸ Molla Arap'ın Yavuz Sultan Selim'i Kızılbaşlara karşı uyararak İran'a karşı sefer düzenlenmesini teşvik ettiği ve bu sefere katılıp, cihadla ilgili vaazlar vererek askeri cesaretlendirdiği bilinmektedir. Tahsin Özcan, "Molla Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 240-41; İmamoğlu, "I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", s. 156. Ayrıca, bu süreçte Şah İsmâil'in propaganda tekniklerinin halk nezdinde çok etkili olması ve Osmanlı Devleti içindeki Şah İsmâil yanlısı propagandacıların mevcudiyeti Osmanlı için önemli bir tehdit oluşturuyordu. Bu duruma bağlı olarak, Molla Arap'ın *Maktel-i Hüseyin* okunmasını yasakladığı da kayıtlarda mevcuttur. Mustafa Altuğ Yayla, "Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, İstanbul, 2015, C. III, ss. 155-56.

⁷¹⁹ Kavak, "Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazlî'l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim'in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi", s. 7.

⁷²⁰ Geniş bilgi için bkz. Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*, ss. 10-18.

⁷²¹ Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*, s. 40.

⁷²² Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*, ss. 41-48.

Eseri kendine özgü kılan yönü ise cihad ve şehitlikle ilgili hadislerin önce Arapça metninin, sonra Türkçe tercümesinin verilmesi ve sonra da mesnevî nazım şekliyle manzum olarak tercüme edilmesidir. Birinci babda cihad ve şehitlikle ilgili kırk hadise yer verilip; her biri mansur ve manzum olarak yazılmıştır. İkinci babda, sahabilerin cihada ve şehitliğe iştiaklarından başka, Sultan Alp Arslan⁷²³ ile *Battal Gazî Destanı* gibi Türk-İslâm tarihindeki kahraman-şehitlik anlatıları da dahil olmak üzere 40 farklı cihad-şehitlik hikâyesine yine mensur ve manzum olarak yer verdiği görülmektedir. İkinci babın sonundaki şehitlerle ilgili “fî medhi şühedâ” başlıklı şiir, bir yandan fıkıh geleneğinde şehitlikle ilgili temel ilkeleri vurgularken aynı zamanda duygulara hitap eden, iştiağa getiren bir mahiyet taşımaktadır.⁷²⁴ Üçüncü babdan on ikinci baba kadar ise, cihad, gazâ ve şehitliğin mahiyeti, hukuki ilkeleri, sınırları; günahkarlığın ve intiharvari eylemlerin şehitliğe engel teşkil edip etmeyeceği gibi şehitliğin sosyo-kültürel, ekonomik ve ahlaki boyutlarına dair meselelere ayet, hadis ve düşünce geleneğinde hareketle yer verdiği görülmektedir.⁷²⁵ Bosnevî’nin askerlik karşılığında devletten ücret almanın şehitliğe yahut gaziliğe engel teşkil edip-etmeyeceği konusuna değinmesi de dikkat çekicidir. Bu durumu, Hz. Musa’nın annesinin oğlunu süt annesi olarak emzirmesi ve bunun karşılığında Firavun’un kendisine ücret ödemesi istiaresi ile açıklamaktadır. Yani askerlerin aldıkları ücretin de “silah pahası” olup gazilik sevabına ve şehitliğe mani olmayacağını ifade etmektedir.⁷²⁶ Bu değerlendirme, halkın seferberliklere katılmaya yönelik muhtemel çekince yahut isteksizliklerine karşı, manevî destek sağlayarak insanları sefere katılmaya teşvik etme, askeri kontrol altında tutma ve savaşmaya şevklendirme gayesi olarak yorumlanabilir.

Osmanlı Devleti bünyesinde yazılan sonraki fezâilü’l-cihâdların da dönemin sosyo-politik koşullarından bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılda Mirzâzâde Mehmed Emîn Sâlim Efendi’nin (1152/1739) *Neylû’r-Reşâd fî Emri’l-Cihâd* adlı risalesi, eserin yazılış amacı, padişaha ithaf edilmesi (I. Mahmud) ve ele alınan konular açısından kendinden önceki geleneği takip etmekle birlikte, Bosnevî’ninki gibi

⁷²³ Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü’l-Cihâd*’ı, s. 165.

⁷²⁴ Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü’l-Cihâd*’ı, s. 188.?

⁷²⁵ Muhtevâsının değerlendirmesi için bkz. Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü’l-Cihâd*’ı, ss. 43-45.

⁷²⁶ Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü’l-Cihâd*’ı, s. 202.

farklı kaynaklardan yararlanılan telif bir eser olması ve mevcut problemlere değinmesi açısından dikkat çekicidir.⁷²⁷ 1145/1732’de yazıldığı kaydedilen bu eserin, bir sonraki nüshasının Osmanlı Rus Harbine yakın bir zamanda (1294/1877) basılmış olması, diğer örneklerde olduğu gibi kriz zamanlarında bu tür eserlere başvurulduğunun bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁷²⁸ Zira bu dönemde Şem’î Mehmed Efendi’nin (ö. 1272/1855) Sultan Abdülmecid’e ithaf ettiği *Râyâtü’n-Nasr ve’l-İrşâd fî Fezâilü’l-Cihâd* adlı eserinin önsözünde Osmanlı-Rus Savaşları’na katılmada insanları gayrete getirmek için yazdığı kaydedilmektedir.⁷²⁹ Aynı asırda, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî’nin (ö. 1311/1893), 1276/1859’da yazdığı *Kitâbü’l-Âbir fî’l-Ensâr ve’l-Muhâcir ve’l-Cihâd ve’l-Gazv ve’s-Şühedâ ma’a Ahkâmihâ ve Hakâikihâ ve Dekâyikihâ ve Tefâsirihi ve Envâihâ ve Fezâilihâ*⁷³⁰ başlıklı bir fezâilü’l-cihâd eseri bulunmaktadır. Gümüşhanevî 93 *Harbi* olarak bilinen Osmanlı-Rus Savaşı’na (1877-1878) gönüllü olarak müridleriyle birlikte katılıp cephede savaşmış olması açısından bu eser önem arz etmektedir.⁷³¹

XX. asırda, yani I. Dünya Savaşı’nın yaşandığı yıllarda cihadla ilgili literatürün çok daha yoğunlaştığını tespit etmek güç değildir.⁷³² Mevcut süreli yayınlarda, müstakil risalelerde yahut doğrudan savaş dolayısıyla çıkarılan yeni yayınlarda cihad hakkında yazılar yayınlanmıştır. Bu asırda müstakil eser olarak on beş cihad risalesinin yazıldığı kaydedilmektedir.⁷³³ Bunlardan Şeyhü’l-İslâm Musa Kâzım Efendi’nin *İslâm’da Cihad*

⁷²⁷ Eserin yazma nüshası, İstanbul Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi, T.Y., 2143 numarada kayıtlıdır. Eserle ilgili geniş bilgi için bkz. Şule Eraslan, “18. Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Nazarında Cihâd: Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi ve Neylû’r-Reşâd fî Emri’l-Cihâd İsimli Risâlesi”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 2 (2017), ss. 63-104.

⁷²⁸ Eraslan, “Akademik-Us”, s. 77.

⁷²⁹ Selahattin Yıldırım, “XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 13 (2004), s. 285.

⁷³⁰ İstanbul’da basılmış ve 52 sahifeden oluşan eserin tercümesi için bkz. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, “Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, çev. Ömer Faruk Habergetiren, C. II, S. 4 (2013), ss. 232-69.

⁷³¹ İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı’na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı’da Cihad Risaleleri”, s. 162.

⁷³² Tercümesi mevcut olan bazı örnekler için bkz.. Hasan Fehmi, “Cihat Hakkında Ehl-i İslama, Asker-i İslama Kürsi-i İslam’dan Bir Hitap”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, çev. M. Sami Çöllüoğlu, C. III, S. 1 (2014), ss. 149-64; Gümüşhanevî, “Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında”, ss. 232-69. Ya da savaş yıllarındaki bir süreli yayında savaşın yansıması Alim Yıldız, “Savaş Yıllarında Çıkan Bir Dergi: Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası (1916-1919)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15 (2002), ss. 179-89.

⁷³³ İlgili eserlerin tasnifi için bkz. İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı’na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı’da Cihad Risaleleri”, ss. 163-65.

eserinin Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından ücretsiz olarak dağıtıldığı bilinmektedir.⁷³⁴ Bu yazılarda askere ve halka cihadın ve şehitliğin faziletleri açıklanmakta, cihadın Müslümanlardan başlamasının *farz-ı kifâye* ancak saldırı durumu söz konusu olduğunda kadınların ve kölelerin dahi eşlerinden izin almadan cihada çıkmalarının *farz-ı ayn* olduğu vurgulanır.⁷³⁵ Yine cihad ve şehitlik hakkındaki mevcut gelenek muhafaza edilmekle birlikte “vatan uğruna şehit olma” vurgusunun daha belirgin hale geldiği görülmektedir.⁷³⁶

I. Dünya Savaşı yıllarında bu eserlerden başka *Beyânü'l-Hak* gazetesinde 8; *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlü'r-Reşad* dergilerinde 52 adet cihadla ilgili makale yayınlanmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin dinî kurumlarından biri olan Bâb-ı Meşihat'ın fetvalarının ilan edildiği *Ceride-i İlmiye*'de Kasım 1914'te yayınlanan cihad fetvasının Arapça, Urduca, Tatarca ve Farsça tercümeleri de yayınlanmıştır. *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuâsı*'nda da “Tarih-i Harb”, “Haftalık Tarih-i Harb” gibi başlıklar altında, I. Dünya Savaşı süresince toplam 56 yazı yayınlanmıştır.⁷³⁷

Osmanlı'da yazılan cihad risaleleri ile ilgili ilk tasnif çalışmasının Bursalı Mehmed Tâhir (1861-1925) tarafından yapıldığı bilinmektedir. *Sebîlü'r-Reşad/Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınladığı “Fezâil-i Cihad Hakkında Müellefât-ı Osmaniye”⁷³⁸ başlıklı makalesinde, Müslümanlara cihadın mahiyetinin öğretilmesi ve tesirli bir dil ile açıklanmasının önemini vurguladıktan sonra 24 risalenin künyesini vermiş;⁷³⁹ daha sonra *Menâkıb-ı Harb* adlı eserinde bu sayıyı 38'e çıkartmıştır.⁷⁴⁰ *Menâkıb-ı Harb* adlı eseri,

⁷³⁴ İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, s. 164.

⁷³⁵ Örneğin Gümüşhanevî, “Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında”, s. 265.

⁷³⁶ Hasan Fehmi, “Cihat Hakkında Ehl-i İslama, Asker-i İslama Kürsi-i İslam'dan Bir Hitap”, ss. 161-63. Benzer şekilde Bursalı Mehmed Tahir de cihadın mahiyetinin Müslümanlara öğretilmesi gereğinin sebebi olarak “din, namus, ve vatan gibi revâbât-ı muazzezinin hıfz u teyidine müteallik” olmasını işaret etmektedir. Çevrimyazısı için bkz. İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, s. 174.

⁷³⁷ I. Dünya Savaşı yıllarında cihadla ilgili yayınların tasnifi ve geniş bilgi için bkz. İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, ss. 163-73.

⁷³⁸ Mehmed Tâhir, “Fezâil-i Cihad Hakkında Müellefât-ı Osmaniye”, *Sebîlü'r-Reşad (Sırât-ı Müstakîm)*, C. II-IX, 10 Kanunisanı 1328/23 Ocak 1913, S. 46-228, s. 347-348. Çevrimyazısı için bkz. İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, ss. 174-77.

⁷³⁹ İmamoğlu, “I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, s. 174.

⁷⁴⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb-ı Harb*, Dersâdet: Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1333/1917

Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti⁷⁴¹ tarafından “Cihan harbine giren Osmanlı Devleti’nin savaşçı unsurlarını gazâ fikri etrafında toplamak için” 1933/1914-1915 yılında ücretsiz olarak basılmış ve dağıtılmıştır.⁷⁴²

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı’da fezâilü’l cihâd eserlerini telif ettiği makalesinin girişinde, bu tür eserleri Müslümanların dinî ve vatanî vazifelerde önemli tesirleri olacak kahramanlık hislerini uyandıran, doğru ve hikmetli sözler olarak değerlendirmektedir.⁷⁴³ Kendisinin de Türk-İslâm tarihine ait kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı eserleri tasnif eden bir çalışma ortaya koymasını şöyle açıklamaktadır:

Târîh gülşenlerden toplanılacak ezhâr-ı ‘ulviyyetin râihâ-i saâdet bahşâsı vatan fedakârlarını sermest iderek ânları nazîre teşkîl ider sûretde meâlî-i kahramâne göstermelerine sâik olan hamîyyet-i fitriyyelerini galeyâna getirecek mâhiyetde olduğu içün bunları cem’ ve neşr, rûh-ı milleti ikâz ve tenvîr eyler i’tikâdındayım.⁷⁴⁴

Buradan anlaşılmaktadır ki I. Dünya Savaşı yıllarında ortaya konan bu tür eserler, müellifleri tarafından da milletin içinde bulunduğu kriz ortamında, Türk İslâm toplumunu cihad idealiyle düşman tehditlerine karşı birlik ve beraberlik içinde harekete sevk etmeye, askerlere manevî destek sağlama gayesine matuf olduğu değerlendirilebilir.⁷⁴⁵ Eserin Müdâfaa-i Milliye tarafından ücretsiz olarak basılıp dağıtılması da bunu teyit etmektedir.⁷⁴⁶ Böylelikle, askerlere manevî güç ve bilinç sağlanmakta; savaştaki cesaret ve iştiaqları desteklenmekte ama aynı zamanda İslâm savaş hukukunun ilkelerini hâiz olmaları da sağlanmaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir’den sonra Osmanlı’da yazılan fezâilü’l-cihâd türü eserler üzerine yapılan bir çalışmada, Osmanlı döneminde yazılan toplam 55 fezâilü’l-cihâd

⁷⁴¹ Balkan savaşlarının olumsuz sonuçlanması neticesinde, başta Padişah Sultan Mehmet Reşad olmak üzere üst düzey yönetim kadroları tarafından 1914’te İstanbul’da kurulmuştur. Temel amacı, şartlar ne olursa olsun milleti topyekûn birleştirmek ve orduya destek olmak olarak belirlenmiştir. Nazım H. Polat, *Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991, ss. 184-85.

⁷⁴² Ali Kozan, Ali Çakırbaş, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 9 (2013), ss. 53-54.

⁷⁴³ Bursalı Mehmed Tâhir’in “Menâkıb-ı Harb” makalesinin çeviri metni, Kozan, Çakırbaş, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, s. 55.

⁷⁴⁴ Kozan, Çakırbaş, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, s. 57.

⁷⁴⁵ Kozan, Çakırbaş, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, s. 53.

⁷⁴⁶ Kozan, Çakırbaş, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, s. 57.

kaydına ulaşılmıştır. Bunun yanında I. Dünya Savaşı esnasında çıkan neşriyatlarda cihad ve şehitlikle ilgili 70 makaleyi tespit edilmiştir.⁷⁴⁷

Sonuç olarak, fezâilü'l-cihad eserlerinin yazıldığı sosyo-kültürel ve tarihsel-politik bağlam eserlerin içeriğinin, kullanılan terminolojinin ve edebî yapısında önemli dönüşümler meydana getirirse de esas ideal aynıyla muhafaza edilegelmiştir: *Allah yolunda cihad etmek*. Şehitlik ise, hedef olarak konumlandırılmamakla birlikte, bu yolda meydana gelebilecek ölümün, kişiyi müstesna bir mertebeye ulaştıracak ilahî bir mükâfat olarak gösterilmiştir. Öte yandan bu tür eserler yalnızca kriz zamanlarında ortaya çıkmış değildir. Aksine, İslâm tarihi boyunca yazılmaya devam etmiştir. Zira, Müslümanların tarihi, cihad ülküsünün verdiği güçle elde edilen siyasi başarılar tarihidir.

Bilhassa Osmanlı döneminde yazılan fezâilü'l-cihâd eserlerinde, tüm Müslümanların üzerinde farz-ı kifâye olan cihad ameliyesinin, özellikle Haçlılara karşı yapılan mücâdeleyle Osmanlılar tarafından ifa edilerek tüm Müslümanlara ve ülkelere karşı üstün konumun tahkim edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁴⁸ Eserlerde seferler için gazâ, savaşçılar için gazi, ordu için ise guzât-ı İslâm ifadelerinin kullanılması da bu bağlamda daha anlamlı hale gelecektir. Arap-İslâm dünyasında mücâhid ve murâbit kavramları kullanılmaktayken, gazâ ve gazilik kavramları daha ziyade Türk-İslâm dünyasında kullanılmaktadır.⁷⁴⁹

5. OSMANLI TOPLUMUNDA ŞEHİTLİK VE ŞEHİTLİKLE İLGİLİ YAZIN GELENEĞİ

Osmanlı geleneği içerisinde gazâ vurgusundan hareketle, Osmanlı Devleti'nin tarihsel tecrübe ve sosyo-kültürel ruhuyla örtüşecek kendine özgü başka bir yazın türünün daha geliştiği görülür. Gazânâme yahut gazavâtnâme olarak adlandırılan efsanevi/mitik anlatı türündeki bu tarihî-edebî eserlerin, millî ve manevî duygulara hitap eden yönüyle,

⁷⁴⁷ İmamoğlu, "I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", ss. 173-74.

⁷⁴⁸ Kavak, "Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazlî'l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim'in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi", s. 9. Aktardığı yer: Saîd Aksaryî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Akşehir, nr. 228), vr. 11b. Ayrıca, gazâ ülküsünün daha Osmanlı'nın kuruluşunda belirleyici bir unsur olduğu ile ilgili önemli bir değerlendirme için bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 12.

⁷⁴⁹ Konunun fikhî boyutuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Kavak, "Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazlî'l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim'in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi", s. 10.

Osmanlı askerleri ve tebaası arasında yaygın ve güçlü bir tesire sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁵⁰

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, gazavâtnâme türü eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserleri özgün kılan unsur ise, herhangi bir metnin tercümesi olmayıp, doğrudan Türkçe yazılmış olmalarıdır. Beylikler devrinde, Osmanlı'nın kuruluşunda ve gelişme dönemlerinde var olagelen bu eserlerin, "savaşçıların dinî heyecan ve çabalarını kamçılayarak vuruşma güçlerini artırmak için" yazıldıkları düşünülmektedir.⁷⁵¹ Zira metinlerde oldukça sade bir dil kullanıldığı görülmekte ve metin içindeki bazı ifadelerden bu eserlerin, geniş halk kitlelerine periyodik olarak okunduğu anlaşılmaktadır.⁷⁵²

Dursun Fakih'in (ö. 726/1326'dan sonra) *Gazâvat-Nâme*'si eski Anadolu Türkçesi'nin ilk örneklerinden olmakla birlikte Osmanlı Dönemi'nin de ilk gazavâtnâme eseri sayılmaktadır.⁷⁵³ Muteber İslâm tarihi kaynaklarında yer almayan olayların anlatıldığı bu eserin, Anadolu'nun Müslümanlaştırılması ve Türk birliğinin sağlanması için mücadele edilen bir dönemde dinî heyecan ve cihad bilincinin güçlendirilmesi için yazılmış olması muhtemeldir.⁷⁵⁴ Ancak Osmanlı geleneğinde gazavâtnâme denildiğinde

⁷⁵⁰ Agâh Sırrı Levend, *Gazavâtnâmeler ve Mihalioglu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi*, 2. b., Türk Tarih Kurumu, 2000, ss. 1-5.

⁷⁵¹ Sâdettin Buluç, "X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler", *Dursun Fâkih'in Gazâvat-Nâmesi*, 1964, s. 17. Sadettin Buluç bildiri metninin sonunda Beylikler döneminde tespit edilen sekiz Gazavâtnâme'nin bir listesini vermiştir.

⁷⁵² Dursun Fakih'in Gazavâtnâme'sindeki bazı ifadeler, meclis içinde okunduğuna ve devamının bir sonraki mecliste olacağını işaret etmektedir. Buluç, "X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler", s. 19.

⁷⁵³ Dursun Fakih'in Gazavâtnâme'sinin tanıtılarak özetinin verildiği bir tebliğ bulunmaktadır. Buluç, "X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler", ss. 11-22. Ayrıca konu hakkında iki yüksek lisans tezi bulunmaktadır: Mustafa Özyurt, "Dursun Fakih ve gazavâtnâmesi (tenkitli metin)", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995; Hatice Şahin, "Tursun Fakih Gazavat-Name (dil özellikleri-metin sözlük)", (Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

⁷⁵⁴ Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, ss. 7-8.

akla *Battalnâme*,⁷⁵⁵ *Saltuknâme*⁷⁵⁶ ve *Danişmendnâme*⁷⁵⁷ gelir. Bu üç destan da Müslüman kollektif belleğindeki erken dönem kahramanlık ve şehitlik anlatılarını taşıyan bir mahiyete sahiptir.⁷⁵⁸ Bu destanlar, inançları uğruna savaşarak bireyler yahut gruplar halinde ölen Müslüman şehitlerin hikâyelerini anlatır.⁷⁵⁹

Battalnâme, VIII. yüzyılda Emevîlerin Bizans'la yaptıkları savaşa katılıp, kahraman manasındaki el-Battâl lakabıyla tanınan, cengâverliğiyle meşhur olan bir savaşçının hikâyeleridir.⁷⁶⁰ *Battalnâme* 'nin XI ila XIII. yüzyıl arasında yazıya geçirildiği düşünülmektedir.⁷⁶¹ Her ne kadar kahramanı Arap asıllı olsa da Türk muhayyilesi ile yeniden inşa edilmiş bu eser, Anadolu'da oluşmuş, Türkçe yazılan destan zincirinin ilk halkası kabul edilmektedir.⁷⁶²

Üç büyük gazavâtnâmeden ikincisi olan *Danişmendnâme*, *Battalnâme*'den yaklaşık bir asır sonra, Anadolu Selçuklu hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un (1238-1278) emriyle, İbn Alâ tarafından 642/1245 tarihinde yazılmıştır. Bu ilk nüshası mevcut değildir. İkinci yazılışı ise XIV. yüzyılın sonu ya da XV. yüzyılın başlarında, II. Murad devrinde ve onun teşvik ve himayesi ile Arif Âli (XV. asır) tarafından 762/1360-1361'de gerçekleştirilmiştir.⁷⁶³ Sonraki versiyonları bu ikinci nüshadandır. Eserin kahramanı

⁷⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem (ed.), *Battal-nâme: Eski Türkiye Türkçesi*, Ankara: Hece Yayınları, 2006, ss. 16-25.

⁷⁵⁶ Ebu'l-Ĥayr Rûmî, *Saltuk-Nâme*, ed. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, C. III, ss. 367-69. Saltuk-name ile ilgili tenkitli bir değerlendirme için bkz. M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *Belleten*, C. 7, S. 27 (1943), ss. 433-36; İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 195.

⁷⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Danişmendnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 8, ss. 478-80. Geniş bilgi için bkz. Necati Demir (ed.), *Dânişmend Gazi destanı*, Ankara: Hece Yayınları, 2006, ss. 170, 177, 197, 255, 283, 284, 285, 288, 287.

⁷⁵⁸ Kitapçı Bayrı, *Warriors, Martyrs, and Dervishes*, s. 25.

⁷⁵⁹ Kitapçı Bayrı, *Warriors, Martyrs, and Dervishes*, s. 96.

⁷⁶⁰ Demir, Erdem, *Battal-nâme*, s. 25.

⁷⁶¹ Demir, Erdem, *Battal-nâme*, s. 16.

⁷⁶² Demir, Erdem, *Battal-nâme*, s. 21.

⁷⁶³ Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", s. 427. Arif Âli'nin yaşamı hakkında çok az bilgi mevcut olup, bu eseri de Sultan Murad'a ilgili tarihte takdimi kesin olmakla birlikte hangi Murad olduğu kesin değildir. Fuad Köprülü'nün de dahil olduğu araştırmacıların çoğu onun II. Murad olduğunu kabul etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa İsmet Uzun, "Molla Arif Âli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, ss. 362-63.

Danişmend Gazi olup, eser ilk Türk-Müslüman destanı özelliğini taşımaktadır. Eserde Danişmend Gazi, Battal Gazi'nin torununun yakın arkadaşı olarak sunulmuş; *Battalnâme*'deki bazı hikâyelerin kahramanı Danişmend Gazi olarak yer değiştirmiştir.⁷⁶⁴ *Danişmendnâme*'de Hristiyanlarla çatışmalar neticesinde yüzlerce ve hatta binlerce Müslümanın şehit olmasından söz edilmesi dikkat çekicidir.⁷⁶⁵

M.S. XIII. yüzyıl alp-erenlerinden Sarı Saltuk'un hayatını ve katıldığı savaşları efsanevî mahiyette anlatan *Saltuknâme*, Cem Sultan'ın emriyle Ebülhayr Rûmî tarafından yedi yılda (1473-1480), Anadolu ve Rumeli'deki gazilerin dilinden dinlenerek derlenmiştir.⁷⁶⁶ Eserde alp-eren rolünde destansı bir kahraman olarak ortaya çıkan Sarı Saltuk, Anadolu'da Türklerin kendi aralarındaki kıran kırana savaşı bırakıp Avrupa tarafında kafirle savaşmayı öğütleyen bir alp-eren olarak betimlenmektedir.⁷⁶⁷ *Saltuknâme* ile bir yandan uç beyliklerindeki alperenleri iştiyaka getiren bir anlatı diğer yandan onları temsil eden bir kahraman yaratılmıştır.⁷⁶⁸

Saltuknâme'nin yazıldığı dönemde Anadolu'da Türk Beylikleri arasında iç çatışmaların da yükseldiği bilinmektedir. Sarı Saltuk'un Türklere kendi içlerinde savaşmayı bırakıp Hristiyanlara karşı savaşmalarını öğütlemesi de bu sosyo-politik zeminin bir yansımasıdır.⁷⁶⁹ Bu tür eserlerin politik otoritenin desteğiyle yazılmış olması iç çatışmaların verdiği zararın bertaraf edilerek Müslümanların gücünün topyekûn Bizans ve Haçlılara yöneltilmesine matuf olduğu söylenebilir.

Eserlerin kahramanlarının tarihsel gerçekliği hakkında kesin bilgilere ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, bu efsanevî anlatılarda sunulan karizmatik kahramanlar aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin gazâ mefkûresi ve dünya hakimiyeti idealini toplumun

⁷⁶⁴ Ocak, "Danişmendnâme", ss. 478-80.

⁷⁶⁵ Demir, *Danişmend Gazi destanı*, ss. 170, 177, 197, 255, 283, 284, 285, 288, 287.

⁷⁶⁶ Rûmî, *Saltuk-Nâme*, C. III, ss. 367-69. Saltuk-name ile ilgili tenkitli bir değerlendirme için bkz. Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", ss. 433-36.

⁷⁶⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 195.

⁷⁶⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 196.

⁷⁶⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 195.

kültürel belleğinde nakşettiği anlaşılmaktadır.⁷⁷⁰ Nitekim bu anlatılarda gazilerin hikâyelerinin geniş bir coğrafyada geçmesini Ocak şöyle değerlendirmektedir:

Sarı Saltık'ın bu kadar geniş bir coğrafyada cihad ve gazalarda bulunuyor gösterilmesinin sebebi, herhalde XV. yüzyılda Osmanlı devletinin takip ettiği cihad ve gazâ ideolojisinin bir belirtisi olmalıdır. Sarı Saltık bütün bu ülkelerde dolaştırılmak suretiyle âdetâ buraların fethi için bir mesaj veriliyor gibidir.⁷⁷¹

Eserlerdeki anlatılarda gazânın ülkü olarak benimsendiği, bu yolda meydana gelecek ölümden de şehitlik makamıyla karşılandığı için korkulmadığı; aksine gazilerin bu yolda can fedâ etmeye hazır oldukları anlaşılmaktadır. Sûzî Çelebi'nin (ö. 931/1524), Mihaloğlu Ali Bey'in gazâlarını anlatan gazavâtnâmesi'ndeki manzumeler bu tutumu aksettirmesi açısından güzel bir örnektir.⁷⁷² Ansızın düşmanla karşılaşmaları üzerine Ali Bey'in gazilerine hitabı şöyle aktarılmıştır:

Ki iy cânân yolında cân virenler
Bu 'ide kendüzin kurbân virenler
Cihânda cân hemîn cânân içündür
Belî erkek kuzı kurbân içündür
(...)
Sonı her bir vücudun çün 'ademdür
Şehîd olmak bugün demdür kademdür
Şehîd için bezendi bâg-ı Rızvân
Şehîd olmak için tonandı hûr u gılmân
(...)
Şehîdün türbesi kandilidür mâh
Şehidin nûr iner kabrine her gâh
Gelün cân ü cihân fikrin koyalum
Bu yolda çün Halilüz put sıyalum⁷⁷³
(...)
Gaziler buna şöyle cevap verir:
Bizim dahi budur Hakdan recâmuz
Sen âmîn it kabul olsun du'âmuz
Bu yolda kimse yok kim tartınur cân

⁷⁷⁰ Benzer bir görüş için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002, ss. 125-27; Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", s. 428.

⁷⁷¹ Ocak, *Sarı Saltık*, s. 8.

⁷⁷² Ağâh Sırrı Levend, Mihaloğlu Ali Bey'in gazâlarını anlatan Sûzî Çelebi'nin *Gazavâtnâme*'sini, tarihsel gerçeklikleri, kahramanlıkların gereksiz öykünmeye pirim vermeden anlatılmasını ve güçlü bir edebi dilin kullanılması ve tamamen epik olması açısından orijinal ve türünün en iyi örneği olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden biz de buradan bir örnek vermeyi tercih ettik.

⁷⁷³ (795 vd.) Levend, *Gazavâtnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi*, s. 211. Şehitliği öven, şehitliğe teşvik eden bu coşkulu mısraların eser boyunca yer yer tekrar edildiği görülür. Levend, *Gazavâtnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi*, ss. 287-88.

Kabûl eylerse cânân üşde kurbân⁷⁷⁴

Bu şiirde de görüldüğü üzere, şehitlik aracılığıyla ortak bir ülkü ve inançta birleşildiği, iştiyaka getiren bir karşılıklı ikrar ile vurgulanmaktadır. Böylelikle Türk-Müslüman-gazi kimliği vurgulanmakta; bu eserleri okuyanlar aynı ülkü ve hedefte vazifelerini içselleştirmektedir.

Osmanlı'nın kuruluşundan başlayarak önemli olayları, fetihleri, gazilerin kahramanlıklarını gazâ ve şehitlik motifleriyle işleyerek anlatan, genel olarak *Vekâyi'nâme/Vak'anüvis*⁷⁷⁵ yahut *Tevârih-i Âl-i Osmân*⁷⁷⁶ denilen pek çok eser türü mevcuttur. İlk örnekleri XV. yüzyılda görülen bu tür eserlerin devletin gazâ politikaları hakkında halkı bilgilendirmek ve aynı zamanda gazâyâ teşvik etmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷⁷

Osmanlı'nın kuruluşunu anlatan ilk tarih eseri olarak Yahşi Fakih'in *Menâkıbnâme*'si gösterilebilir.⁷⁷⁸ Bu eserde gazâ mefkûresi Osmanlıların omuzuna yüklenmiş bir vazife olarak konumlandırılmaktadır. Eserde, kuruluştan kendi dönemine kadar fetihlerde yer alan ve gaziyan-ı Rûm olarak bahsedilen savaşçıların gazâları ve şehitlikleri anlatılır. Uclara gelip yerleşen bu derviş-alp zümrelerinin belli bir sosyal tipi⁷⁷⁹ ve dolayısıyla belli bir şehit tipini temsil ettiği anlaşılmaktadır.

Vekâyi'nâme niteliğindeki eserlerin öne çıkanları arasında bu ikisinden başka *Neşrî Tarihi*, Oruç Bey'in *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı; Ahmedî'nin *İskendernâmesi* de sayılabilir.⁷⁸⁰ Bundan başka Osmanlı'nın kuruluşunda yer alan, tahta kılıçlarıyla savaşan dervişlerin hikâyelerini efsanevî mahiyette anlatan *vilâyetnâmeler* de gazâ ve şehitlik

⁷⁷⁴ (817 vd) Levend, *Gazavâtnâmeler ve Mihlioğlu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi*, s. 211.

⁷⁷⁵ Bekir Kütükoğlu, "vak'anüvis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 457-61.

⁷⁷⁶ Abdülkadir Özcan, "Tevârih-i Âl-i Osmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 579-81.

⁷⁷⁷ Selahattin Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", *Belleten*, C. 72, S. 265 (2008), ss. 824-25, doi:10.37879/belleten.2008.817.

⁷⁷⁸ Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", ss. 825-27.

⁷⁷⁹ Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", s. 828.

⁷⁸⁰ Bu eserlerin mahiyet ve içeriği hakkında bir geniş bilgi için bkz. Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", s. 831.

motiflerini işlemesi açısından gazavâtnâmelerden aşağı kalmaz.⁷⁸¹ Belli bir yerin fethini haber veren, müjdeleyen *fetihnâme* veya *zafernâmeler*,⁷⁸² Hz. Hamza'nın şehit-kahraman rol modeli olarak anlatıldığı *Hamzanâmeler* de Osmanlı'nın ilk dönemlerinden itibaren seferlerde, çeşitli meclislerde -yaygın eğitim gibi- kahvehanelerde okunarak askerlerin yahut asker adaylarının gazâyâ teşvik edilmesi açısından önem arz etmektedir.⁷⁸³ Bu tür eserler zamanla gazavâtnâme geleneği içinde değerlendirilmiştir.⁷⁸⁴

Bu eserler, kendi çağlarında Anadolu'da yaşayan Müslüman toplumlara gayri müslime, Haçlılara ve Moğollara karşı savaşmada güç ve cesaret vermiş; gerek Selçuklu'da gerek Osmanlı'da sınır boylarındaki savaşçılara millî ve manevî duygularla coşku, cesaret ve motivasyon sağlayarak fetihlerin gerçekleşmesinde önemli bir manevî destek hizmeti üstlenmiştir.⁷⁸⁵

Osmanlı tarihi özelinde ilgili literatürün belli bir sosyal zümrede temsil edilen kendine özgü şehitlik eylemi biçimi ve şehit tipini ortaya çıkardığı düşünülmektedir. Bu da Anadolu ve Rumeli'de Bizans askerleri ve Haçlı orduları ile cenk eden alp-gazi-dervişler zümresinde temsil edilmektedir.⁷⁸⁶

5.1. Kendine Özgü Bir Şehit Tipi Olarak Alp/Derviş/Gazi Şehit

Alp kelimesini Köprülü, "Eski ve yeni birçok Türk lehçesinde kahraman, cesur, yiğit, zorlu mânalarında bir kelimedir ki, şahıs ismi olarak kullanıldığı gibi, bir sıfat, bir unvan ve kabîle teşkilâtı içinde askerî bir asalet zümresinin adı olarak da kullanılır."⁷⁸⁷ ifadeleriyle tanımlamaktadır. Buna göre alp unvanının kökeninin Orta Asya'ya, İslâmiyet öncesi Türk kahramanlarına kadar uzandığı anlaşılmaktadır.⁷⁸⁸

⁷⁸¹ *Vilayet-i Otman Baba, Vilayetname-i Seyyid Sultan* bilinen örnekleridir. Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", s. 11.

⁷⁸² Hasan Aksoy, "Fetihnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 470-72.

⁷⁸³ Geniş bilgi için bkz. Lütfi Sezen, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991, ss. 20-25.

⁷⁸⁴ Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", s. 834.

⁷⁸⁵ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 196.

⁷⁸⁶ Demir, Erdem, *Battal-nâme*, s. 26.

⁷⁸⁷ Köprülü, Barthold, "İzahlar", s. 341.

⁷⁸⁸ Köprülü, Barthold, "İzahlar", s. 342; Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 35.

İslâmiyet öncesi Türk destanlarındaki alp karakterlerinin, hem bozkır yaşamının gerektirdiği sert yaşam koşullarına adapte olabilmek hem de herhangi bir çıkar amacı gütmekten ziyade şan, şeref, asalet ve kahramanlık göstergesi olarak böyle bir karakteri benimsedikleri anlaşılmaktadır.⁷⁸⁹ Alp unvanını almak için birtakım kahramanlıklarla bu unvanın hak edildiğinin kanıtlanması beklenir.⁷⁹⁰ Alp unvanının ve alplık tipinin İslâmiyet öncesi Türkler arasında özel ve kutsal bir ideal olarak algılandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹¹ Çünkü eski Türkler arasında kahramanlığın bizatihi kendisine kutsallık atfedilmektedir. Nitekim eski Türklerin boyun eğmeyi ve yatağında ölmeyi utanç sayarken, savaşta ölmeyi kahramanlık nişanesi addettiklerine dair pek çok veri mevcuttur.⁷⁹² Bazı araştırmalara göre eski Türk inanışlarında, yatağında hasta olarak ölenlerin yer altına ineceğine veya altında kalacağına; başka birisi tarafından öldürülen ya da kahramanca ölmüş olanların ise göğe çıkacağına inanılmaktadır.⁷⁹³

Eski Türk geleneklerinde, alpların cenazelerine uygulanan merasimler savaşta ölenlerin öte dünyada müstesna bir makama sahip olacaklarına yönelik bir inancın var olduğunu göstermektedir. Alpların at ve silahları ile gömülmeleri, öte dünyada da savaşçılığa devam edeceklerine dair inancın delili olarak değerlendirilmektedir.⁷⁹⁴ Yine özellikle politik gücü de temsil eden alplar için özel bir mezar yapıldığı ve bu mezarın etrafında çeşitli seremoniler gerçekleştirildiği bilinmektedir. Mezarın önüne balbal dikilmesi bunlardan biridir. Balbalların anlamı hakkında henüz kesin bilgilere ulaşılmış olmasa da genel kanaate göre, ölen kahramanın hayatta iken öldürdüğü ve kendisine öte dünyada hizmet edeceği kişileri temsil etmektedir. Böyle bir gelenek bir yandan alpin

⁷⁸⁹ Kürşat Koçak, “Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 1, S. 2 (2012), s. 126.

⁷⁹⁰ Alplik unvanının kazanılması ile ilgili gelenekler için bkz. Koçak, “Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi”, ss. 129-33.

⁷⁹¹ Osman Turan, *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 2. b., İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969, ss. 39-41.

⁷⁹² Örneğin bkz. Turgun Almas, *Uygurlar*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2010, s. 80; Doğuş, “Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları”, s. 864.

⁷⁹³ Mircea Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, ss. 238-39.

⁷⁹⁴ Turan, *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, ss. 39-41; Koçak, “Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi”, s. 101; Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, s. 28.

kahramanlığını simgelerken aynı zamanda genç nesilleri alplığa teşvik edecek bir gösterge olarak değerlendirilmektedir.⁷⁹⁵

Bir başka araştırmaya göre ise balballar, Antik Çin geleneklerinin bir benzeridir. Buna göre, ölen imparatora öte dünyada eşlik etmesi için askerler feda edilmekteydi. Balbal geleneği bu kanlı ritüelin sembolik bir versiyonu olabilir.⁷⁹⁶ Bu durumda her bir balbal taşı, yerel kabile tarafından kahraman/alp için öte dünyada ona hizmet etmesi ve onu koruması için sunulan bir armağan olarak tek bir askeri sembolize etmektedir.⁷⁹⁷ Her iki durumda da balbal geleneği, kahramanca bir hayat yaşayıp, savaş esnasında ölenlerin öte dünyada ayrıcalıklı bir yere layık olduğu ve ölümden sonra yeni bir yaşamda diri olacakları şeklinde bir inanın işaretleri olarak yorumlanabilir.

İslâmiyet’le birlikte alpların cihad/gazâ ülküsü ile şehitlik idealini kolayca içselleştirmelerinde böyle bir dünya görüşünün sağladığı zeminin etkili olduğu düşünülmektedir. Cihad esasına dayalı bir din olan İslâm’ın Türkler arasında yerleşmesi Türkleri daimi bir savaş ve mücâdele hayatı içerisinde bulundurarak bu kahramanlık, alplik geleneklerinin asırlarca canlı bir toplumsal boyut olarak kalmasını sağlamıştır.⁷⁹⁸ Bu unvanın İslâmiyet’ten sonra da Türkler arasında, devlet yöneticilerinden birtakım kahramanlara yahut ordudaki küçük kumandanlara kadar, gerek has-isim ve gerek şeref unvânı olarak kullanımının devam ettiği çok sayıdaki tarih kaynağında, pek çok örnekte görülmektedir.⁷⁹⁹ Selçuklular arasında, “alp”ın yanında alp-gazi şeklinde bir kullanımı yaygınlaşmıştır. Anadolu Selçuklu ricali arasında nadiren ama uç beylikleri arasında daha ziyade alp unvanının kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ Koçak, “Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi”, s. 130; Saadettin Yağmur Gömeç, “Eski Türk Dininin Temel Özellikleri”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 1 (2019), s. 98; Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 121.

⁷⁹⁶ Anıl Yılmaz, “Some Remarks on the Term Balbal of Ancient Turks”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 1 (2018), ss. 9-10, doi:10.30517/cihannuma.441630.

⁷⁹⁷ Yılmaz, “Some Remarks on the Term Balbal of Ancient Turks”, s. 16.

⁷⁹⁸ Köprülü, Barthold, “İzahlar”, s. 348.

⁷⁹⁹ Köprülü, Barthold, “İzahlar”, s. 343.

⁸⁰⁰ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, 4. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 84.

Osmanlı döneminde yazılan tarih kaynaklarında da Osman Gazi ile birlikte olan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu gerçekleştiren pek çok kumandanın ismine alp unvanının eklendiği görülmektedir.⁸⁰¹ Alplıktan, alp-erenliğe ve özellikle Osmanlı ile birlikte kullanımı yaygınlaşacak olan gaziliğe geçişi Köprülü şu şekilde açıklar:

İslâmiyet'ten önceki Türk *alplar*'ı, İslâmiyet'in cihad ve gazâ mefhumları Türkler arasında yerleştikten sonra, önce *alp-gâzî*, yâni Müslüman-Türk kahramanı mâhiyetini almışlar, tasavvuf cereyanı ve muhtelif tasavvuf tarikatleri halk arasında yerleşince de *alp-erenler*, yâni savaşçı dervişler, şekline girmişlerdir.⁸⁰²

XI. yüzyıldan özellikle Osmanlı'nın kuruluşu zamanını da kapsayan ve Anadolu'nun Müslümanlaşması/Türkleşmesindeki kırılma teşkil eden bu süreçte alp, gazi ve derviş tiplerini birbirinden tam anlamıyla ayırmak mümkün değildir, bu bir geçiş dönemidir. Alp hem gaziye hem dervişe kaynaklık ederken, derviş, alpin İslâmiyet'le, özellikle tasavvufla boyanmış versiyonudur. Gazi unvanının ise, daha özel bir zümreyi işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰³ Gazilik bu alp-derviş tipinin önce Selçuklu'da ama daha ziyade Osmanlı'da temsil edilen ve kendine özgü bir teşkilat/zümre haline gelen versiyonudur. Osmanlı Devleti'nin savaşlarının kahramanları ve onların anlatıldığı gazavâtnâmelerin kahramanları alplık geleneğinden gelen bu gazilerdir. Osmanlı Devleti'nin sultanlarının da Orhan Gazi'den itibaren *Sultânu'l-guzât ve'l-mücâhidîn* unvanını benimsedikleri bilinmektedir.⁸⁰⁴

XI. asırda, Selçuklu hakimiyetindeki bölgelere göç eden Türklere İbrahim Yıнал'ın yönlendirmesi, aynı zamanda Anadolu'nun İslâmlaşma sürecinin ivmesini hızlandırmıştır.⁸⁰⁵ 1071'de Alp Arslan'ın Bizans ordusuna karşı kazandığı Malazgirt zaferiyle, Anadolu'ya akınlar hızlanmış ve bundan sonra Anadolu'nun doğusundan

⁸⁰¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 88; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s. 244.

⁸⁰² Köprülü, Barthold, "İzahlar", s. 348. Ayrıca, İslâmiyet öncesi Orta Asya Türk toplumunda bir sosyal tabaka olarak alplar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Köprülü, Barthold, "İzahlar", ss. 348-50.

⁸⁰³ Bu tür teşkilatlanmaların farklı isimlerle Abbâsî hanedanlığında *Ayyârlar* teşkilatında olduğu gibi, Samanoğulları devrinde, Maveraünnehir'de, hudutlardaki kafirler yani putperest Türklere karşı cihad ettikleri için dinî bir paye de olan *Gaziler* adını taşıyan bir teşkilatın varlığı bilinmektedir. Zamana ve mekâna göre değişen ama benzer mahiyette teşkilatlanmış bu tür zümrelere Köprülü şu isimlerle karşılaştığını zikretmektedir; Harâfişa, Ayyârân, Sattârân, Muttavvia, Cuaydiya, Zanâtira, Fityân, Futuvvetdârân, Runûd. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, ss. 84-86.

⁸⁰⁴ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 36.

⁸⁰⁵ Turan, *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 74.

başlayarak Balkanlara doğru hızlı bir Türkleşme ve İslâmlaşma başlamıştır.⁸⁰⁶ Selçuklu Devleti bu süreçte, Orta Asya'dan gelen Türkmen aşiretlerini sınır boylarına yerleştirmek suretiyle bir yandan sınırlarının muhafazasını sağlarken aynı zamanda oluşturulan bu uç teşkilatları ile Bizans topraklarının fethini hedeflemiştir.⁸⁰⁷ Bu uç beylikleri genel kaide olarak merkeze bağlı bulunmakla birlikte daha XII. asırdan beri Bizanslılara karşı kendi başlarına hareket edip, Bizans ordularını Selçuklu ordusundan ziyade hırpalayıp, büyük ganimetler ve binlerce esirler aldıkları bilinmektedir.⁸⁰⁸ Anadolu'da Moğol baskısı altındaki Selçuklu hakimiyeti zayıfladıkça ve İznik'in de Bizans hakimiyetinden alınmasıyla, uç beylikleri de sınırlarını Batı'ya doğru genişletmiştir.⁸⁰⁹

Buradan da anlaşılacağı üzere, Selçuklu Devleti'nin alp-eren zümrelerine destek olmasına karşın, resmî bir bağlılığın olmadığı görülmektedir. Bu husus da alp-eren şehit tipinin kendine özgü boyutunu oluşturur. Zira çalışmanın farklı yerlerinde değinildiği üzere şehit tipleri, içinde yaşadıkları toplumun politik bağımsızlık durumu ile belirlenmektedir. Politik olarak gelişmekte olan (*crescive*) toplumlar pasif şehitler üretirken, kendi kaderini tayin eden toplumlar savaşçı-fatih şehitler üretirler. Yıkılmaya yüz tutmuş politik yapılanma ise, kurban/mağdur şehit tipi üretir. Ancak alp-eren şehit tipinin bunlardan hiçbirine uymadığı görülmektedir. Ne Moğol istilasının mağdur kurbanları olmuş, ne de Bizans topraklarında yeni ortaya çıkan bir zümre olarak pasif şehit tipi üretmişlerdir. Şehit tipi olarak savaşçı-fatihler olsalar da herhangi bir politik yönetimin yani Selçuklu Devleti'nin ordusuna dahil olmamışlardır. Alp-erenler, Orta Asya'dan getirdikleri alplık özellikleri ve İslâm'la birlikte benimsedikleri cihad ülküsü ile *göçebe tip/akıncı tip* gazi ve şehitler olarak nitelendirilebilir.

Şehitlikle ilgili teorik çalışmalarda Müslüman-Türk şehitlerden neredeyse hiç bahsedilmediği görülmektedir. David Cook'un *İslâm'da Şehitlik* başlıklı çalışması İslâmî şehitlik olgusunu güncel çalışmalarda olduğu gibi intihar eylemleri ve terörizm bağlamına hasretmemesi ve oldukça geniş bir tarihsel zeminde konuyu ele alması

⁸⁰⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, ss. 184-88.

⁸⁰⁷ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 73.

⁸⁰⁸ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 34.

⁸⁰⁹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 75; Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, ss. 67-102. Anadolu'da Beyliklerin oluşumu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1937.

açısından oldukça kapsamlı ve objektif bir çalışmadır. Fakat bu eserde de konuya “Orta Asya, Anadolu ve Güneydoğu Avrupa’daki Türk Şehitler”⁸¹⁰ alt başlığında kısaca değinmekle yetinildiği görülmektedir. Dahası, başlığın sonunda Cook, “Öte yandan, sûfilerin aksine, Türk tarihindeki şehitlerin oynadığı rol çok da büyük değildir.”⁸¹¹ ifadesi ile bir nevi bu konuya yer vermemesinin sebebini açıklamaktadır. Böyle bir yaklaşımın, göz ardı etmek yahut yok saymak niyetine matuf olduğunu söylemek ileri bir yorum olsa da akademik bir zayıflığı içerdiği rahatlıkla söylenebilir. Zira Türk-İslâm tarihi boyunca şehitlerin nihayetinde İstanbul’un fethine ulaşarak tarihte bir dönüm noktası teşkil eden kırılmaları ortaya çıkardığı malumdur.

6. TASAVVUF GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK

Tasavvuf tarih ve geleneğinde şehitlik üç paradigmada ele alınabilir. Bunlardan ilki, tasavvuf henüz kurumsallaşmamış iken, zühd hayatı yaşamayı tercih eden proto-sûfilerin şehitlikleridir. Onlar, münzevi bir hayat yaşama imkânı veren, Emevî-Abbâsî hanedanlıklarının sınır boylarında kurdukları ve ribat adı verilen askerî teşkilatlanma bölgelerine yerleşmişlerdir.⁸¹² Bu yüzden bir deniz seferinde Bizanslılarla yapılan çatışmada vefat ettiği kaydedilen İbrahim b. Edhem⁸¹³ (ö. 161/778), proto-sûfi hareketinin ilk şehidi olarak kabul edilir.⁸¹⁴ Bundan sonra Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Abdullah b. Mübarek⁸¹⁵ (ö. 181/797) gibi isimlerin, ribat bölgelerinde zahid bir yaşamı benimseyip bir yandan da cihad ile meşgul olurken şehit oldukları bilinmektedir.⁸¹⁶

⁸¹⁰ Cook, *İslâm’da Şehitlik*, ss. 163-66.

⁸¹¹ Cook, *İslâm’da Şehitlik*, s. 165.

⁸¹² Cook, *İslâm’da Şehitlik*, ss. 127-28. Cook, İslâm tarihinin ilk sûfilerinin idam edilmesine yol açan sebepleri de onların sınır boylarındaki bu kanunsuz yaşamlarına bağlamaktadır. Belki tikel örneklerde bu da mevzubahis olabilir. Ancak bu olayların yaşanmasındaki asıl sebep yukarıda bahsettiğimi sosyo-kültürel ve politik arka plandır.

⁸¹³ Reşat Öngören, “İbrahim. b. Edhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 293-295.

⁸¹⁴ Cook, *İslâm’da Şehitlik*, s. 130.

⁸¹⁵ Fezâilü’l-cihâd eserinin ilk örneğinin de Abdullah b. Mübarek tarafından ortaya konulması bu açıdan önemlidir.

⁸¹⁶ Cook, *İslâm’da Şehitlik*, ss. 130-31.

Tasavvuf tarihinde ikinci şehitlik paradigması ise ölümsüz, sembolik bir şehitlik idealidir. Sûfiler, cepheye düşman ile yapılan çatışmayı *cihâd-ı asgar*; insanın en azılı düşmanı olarak nefsanî arzulara karşı verilen savaşı da *cihâd-ı ekber* olarak nitelendirmektedirler. Kötülüğü emreden nefse ve şeytana karşı verilmesi gereken böyle bir savaş tasavvuf literatüründe *mücâhede* olarak terimleşmiştir.⁸¹⁷ Sûfilere göre *mücâhede* halinde bir yaşam sürenler nihayetinde peygamberlerle birlikte olup sıddık mertebesine;⁸¹⁸ Hakk'a vuslat ile *müşâhede* makamına erişir.⁸¹⁹ Böyle bir cihadın şehitlikle neticelenmesi için illa da fiziksel ölüm şart görülmemektedir, nefsi öldürmek yeterlidir ki bu daha zor addedilir.⁸²⁰ Netice itibarıyla manevî şehitliğin, nefisle mücâdele edip onu öldürerek *müşâhede* makamına ulaşmak anlamına geldiği söylenebilir.

Tasavvuf geleneğinde kişinin nefsî arzulardan, dünyevî ilgi ve heveslerden kendini arındırarak olgunlaştırması ve ilahî aşka yönelmesi temelinde gelişen manevî şehitlik ideali hadis geleneğinde temellenip fıkıh literatüründeki ahiret şehitleri/hükmî şehitlik kategorisine karşılık gelmektedir. Genel olarak *aşk şehidi* diye anılan bu şehitler, ya dünyada iken nefsî arzulardan arınıp fenâfillah makamına erenleri; ya ilahî aşk ve muhabbet sebebiyle vefat edenleri yahut da yine ilahî aşk sebebiyle cezbeye gelip bir daha kendilerine gelemeyecek hale dönmüş kişileri -meczuplar gibi- kapsamaktadır.⁸²¹

Bununla birlikte tasavvuf geleneğinde, düşmanla savaşarak değil de bu şekilde, zahid bir yaşam biçimiyle ölenlere *şehîd* unvanının verilmesi çok nadirdir. Bunlardan biri Râbiatü'l- Adeviyye olup *Şehîdetü'l-ışk* (*aşk şehidi*) olarak anılmaktadır. Bu unvanın verilme sebebi ne düşmanla çatışma esnasında öldürülmesi ne de Hallâc-ı Mansur gibi idam edilmesidir. Nefisle mücâdele halinde zahidane bir hayat yaşayıp, muhabbet ve aşkı merkeze alan bir tasavvuf anlayışı geliştirmesi onun *aşk şehidi* olarak anılmasına sebep

⁸¹⁷ Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 440-41. Sûfilerin mücâhede ile ilgili şahsi tecrübe ve görüşleri için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978, ss. 193-98.

⁸¹⁸ Atar, "Şehid", s. 430.

⁸¹⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 8. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 41.

⁸²⁰ Uludağ, "Mücâhede", s. 440.

⁸²¹ Uludağ, "Aşk şehidi".

olmuştur.⁸²² Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde, manevî şehitlik idealinin ilahî aşk etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.

Mevlanâ da *Mesnevî*'de aşk yolunda ya da aşk yüzünden gelen ölümün ebedî yaşamı getireceğini işaret ederek ölüme yönelik arzuyu yüceltir. Ona göre doğal yolla ölen kişiler bir defa ölürlerken aşıklar defalarca kez ölür. Mevlâna, sûfiyi öldürerek şehit edenin aşkın kendisi olduğu zannedilmesine rağmen aslında aşığı şehit edenin, aşkın da varlık sebebi olan Hakk'ın olduğunu işaret eder:

Adâlet sahibi olan Hakk'ın sevgi kılıcı ile öldürülen kişi, şikâyet şöyle dursun;
'Vur, vur, bir daha vur!' diye yanar, sızlanır durur.

Allah'a yemin ederim ki, can bağışlayan Hakk'ın aşkıyla öldürülen, şehit edilen kişi, ikinci defa öldürülmeye çok daha âşıktır.⁸²³

Mevlanâ'nın aşk ve ölüm arzusu arasındaki bu özdeş ilişkiye yönelik vurgusu,⁸²⁴ en azından tasavvufi yorumlama sahasında, şehitliğin savaş meydanında cihaddan ziyade Allah aşkı etrafında, bir an önce Allah'a kavuşma arzusunda idealleştiği şeklinde yorumlanmaktadır. *Mesnevî*'de yer alan Hz. Hamza'nın bir an önce Allah'a kavuşma arzusu ile zırhsız savaşa girmesi ile ilgili anlatıya,⁸²⁵ tasavvufi yorumlamada şehitlik idealinin savaş meydanında cihaddan ölümü arzulamaya doğru bu kırılmanın kanıtı olarak işaret edilmektedir.⁸²⁶ Buna göre şehitlik, Hz. Hamza gibi mücahitlerle değil, İsa gibi inancı için kendini feda edenlerde sembolikleşmiştir. Artık cihad, savaş meydanındaki çarpışmalarda değil, nefis mücâdelesinde inşa edilir olmuştur.⁸²⁷ Öte yandan ölüme yönelik böyle bir arzu, Durkheim'ın çeşitli şekillerde mistik-manevî bir

⁸²² Süleyman Uludağ, "Aşk şehidi", *İnsan ve İrfan Vakfı | Human and İrfan Foundation*, 20.03.2022, <https://www.insanveirfan.org/e-arsiv/ask-sehidi-suleyman-uludag-43>.

⁸²³ Muhammed b Muhammed b Hüseyin Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997, C. 1 c.'de 5-6. c., s. 457.

⁸²⁴ *Mesnevî*'de aşk ve ölüm arzusu arasındaki özdeşliğe vurgu pek çok kısımda yer almaktadır. Bunlardan biri de sevgilisine karşı yaptığı hizmetleri sayıp döken aşığa sevgilisinin, yaptığı bu şeylerin teferruat olup "aşkın ve sevginin aslının aslı olan şey"i yapmadığını söylemesinde görülür: "Âşık; 'O bahsettiğin sevginin aslının aslı olan nedir?' diye sordu. Sevgilisi de; 'Ölmektir, yok olmaktır.' diye cevap verdi. 'Sen dediklerinin hepsini yaptın, fakat ölmedin, hâlâ dirisin. Canı ile oynayan, aşk uğrunda ölümü göze alan bir âşık isen, hemen kendini öldür.' Rumi, *Mesnevi tercümesi*, 1997, C. 5-6, s. 107.

⁸²⁵ Muhammed b Muhammed b Hüseyin Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997, C. 3-4, ss. 271-72.

⁸²⁶ Cook, *İslâm'da Şehitlik*, ss. 140-45.

⁸²⁷ Genel değerlendirme için bkz. Cook, *İslam'da Şehitlik*, ss. 140-45.

motivasyon ile ölümü arayan *sözde din şehitleri* ya da Orta Çağ Hristiyan manastırlarındaki dinî coşku ile kendini ölüme atan şehit keşişlerin *bilenmiş durumda yahut akut diğergam intihar* değerlendirmesini akla getirmektedir.⁸²⁸ Fakat *Mesnevî*'de ölüm arzusu ve şehitlik ilişkisi bir bütün olarak incelendiğinde, bu ölüm arzusunun nefisle mücâdelenin sembolik bir boyutu olarak yer aldığı anlaşılmaktadır. Mevlanâ, Ayyâzî isimli bir sûfinin şehit olmak ümidi ile zırhsız olarak doksan kere savaşa girdiğini ve vücudunun ok yaralarından kalbura dönmesine karşın hiçbirinin ölümüne sebep olacak bir yere gelmediğini anlatır. Küçük savaşta şehitliğe nail olamayıp nefisle mücâdeleye başvurduğunu Ayyâzî şu sözlerle dile getirir:

Fakat oklar, beni öldürecek bir yerime gelmedi. Şehitlik bir baht işi, nasip işi; yiğitlik işi, akıl ve anlayış işi değil. Şehitlik nasip olmayınca, acele halvete girdim. Çile çekmeye koyuldum. Bedenimi en büyük savaşa attım, kendimi riyâzata verdim.⁸²⁹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, savaş meydanındaki cihad ile şehitlik gerçekleşmediği takdirde büyük cihad olarak adlandırılan nefisle mücâdele şehitliğe nail olmak için bir alternatif olarak konumlandırılmaktadır. Aynı zamanda savaş meydanındaki şehitliğin her ne kadar küçük cihad olarak nitelendirilse de herkese nasip olmayacak bir merteye olarak yükseltildiği anlaşılmaktadır.

Müminin dünyevî ilgilerden ve nefsanî arzulardan sıyrılıp yalnızca Hak aşkı ile meşgul olarak “ölmeden ölmek” idealinde temellenen böyle bir şehitlik anlayışının Yahudi ve Hristiyan geleneklerindeki mistik-sembolik şehitlik idealleri ile benzerlikleri olduğu görülmektedir. Şehitlik idealleri arasındaki benzerliklerde kültürel tesirler olabilir; ancak bu durumun herhangi bir dinî-kültürel geleneğin diğerine borçlu kılınmasını gerektirmeyeceğini düşünmekteyiz. Farklı dinî ya da kültürel geleneklerde benzer şehitlik ideallerinin mevcudiyeti; şehitliğin dinler ve kültürler üstü bir olgu olduğunun bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir. Süleyman Uludağ da bu benzerlikler ile ilgili aynı doğrultuda görüş beyan etmiştir:

Diğer dinlerde mistik şehitlik denince, elbette özellikle İslâm'ın ilk üç yüzyılında Arabistan, Mezapotamya bölgesinde, Zerdüştlük, Mecusilik gibi dinlerin yanında

⁸²⁸ Durkheim, *İntihar*, ss. 222-25.

⁸²⁹ Rumi, *Mesnevi tercümesi*, 1997, C. 5-6, s. 300.

Yahudi ve Hristiyanlarla da yoğun bir kültürel etkileşim olmuş. Ancak böyle bir etkileşim, tesir ön kabulüne biz tereddütle yaklaşmalıyız. Bunu doğrudan ve bütünüyle kabul edemeyiz. Burada evrensellik dediğimiz şey ortaya çıkıyor. İnsani bir durum var. Senin bahsettiğin Grek Roma’da Sokrates’in Baldıran zehiri içmesi ya da askerlerin savaşta ölümünün yüceltilmesi, böyle bir şehitlik ideali gidersiniz Hindistan’da da var, Zerdüştlük, Mecusilik, Yahudilik’te de var. Mistik boyutunun olması da bu olgunun evrenselliğinin bir göstergesi.⁸³⁰

Böyle bir benzerliğin yanında, tasavvuf geleneği içinde gelişen manevî şehitlik idealinin Yahudi ve Hristiyan mistik-sembolik şehitlik ideallerinden ontolojik olarak farklı olduğu görülmektedir. Yahudilik’te oldukça detaylı, kozmolojik teori içerisine yerleştirilmiş ezoterik/ruh göçü mahiyetinde bir sembolik şehitlik ideali varken; İslâm’da çok daha basit, dünyadan yüz çevirmeyi ve Allah’a olan aşırı sevgiyi merkeze alan bir şehitlik ideali söz konusudur. Hristiyan mistik geleneğinde ise her ne kadar yukarıda bahsedildiği üzere manevî bir şehitlik ideali geliştirilmek istendiyse de manastır hayatında mistik şehitlik genelde, riyazet yolculuğunun intiharvari eylemlerle neticelendirilmesinde kristalleşmiştir. VII. asırda Papa Büyük Gregoryus’un bu çabalarına rağmen, XIX. asırda dahi Athos’taki manastırların birer şehitlik okuluna dönüşmesi ve şehitlik eyleminin “riyazet sonunda keşiş tarafından infaz edilmek” biçimini alması bu durumun bir göstergesidir.⁸³¹

Tasavvuf geleneğinde aşk şehitleri denince akla en çok da cezbe halinde iken dile getirdikleri sebebiyle ulema fetvası ile idam edilen sûfîler gelmektedir. Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) ve Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) en bilinenleri olmakla birlikte aşk şehitliğinin Hallâc-ı Mansûr’da (ö. 309/922) sembolikleştiği söylenebilir. Sûfîler, ulemanın verdiği fetvalara saygı göstermekle beraber, infaz edilen bu sûfîleri *şehîd-i Hakk’* yahut *şehîd-i aşk* olarak nitelendirmişlerdir.⁸³² Politik otorite tarafından idam edilen bu sûfîler tasavvuf geleneğinde şehitliğin üçüncü paradigmasını temsil etmektedir.

Tasavvuf, kurumsallaşma sürecinde Müslüman toplumu arasında kolay yayılsa da bilhassa fakihler arasında kabul görmesi kolay olmamıştır. Abbâsîler yönetiminde olduğu

⁸³⁰ Süleyman Uludağ ile görüşme (21.11.2021)

⁸³¹ Bkz. “Hristiyan Şehitlik Olgusunda Değişen Paradigmalar: Athos Manastırlarında İnfaz Edilen Yeni-Şehitler” başlığı.

⁸³² Uludağ, “Aşk şehîdi”.

gibi Selçuklu ve Osmanlı yönetimlerinde de söylemlerinden ötürü kovuşturmaya tabi tutulup alimlerin fetvasıyla zındıklıkla suçlanarak infaz edilen sûfiler mevcuttur.⁸³³ Sûfiler ile ulema/otorite arasındaki bu süreç, zahirde teolojik söylem temelli bir çatışma olarak görünmektedir. Ancak politik otoritelerin bu tür söylemlere sert bir karşılık vermesi, onların daha ziyade politik muhalefeti ve siyasi ihtilal potansiyelini taşıyan bir tehdit olarak görülmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁸³⁴ Zira bu sûfilerin, geniş bir taraftar kitlesine sahip olmaları da bu yorumu desteklemektedir. Politik otorite ile sûfiler arasındaki çatışmanın, “ene’l-Hak” sözü ve kendisine nispet edilen bazı fikirleri ulema tarafından kabul görmeyerek idamına hükmedilen Hallâc-ı Mansûr’da somutlaştığı söylenebilir.⁸³⁵

Hallâc-ı Mansûr’un asıl etkisinin ölümüyle başladığı söylenebilir. Hallâc-ı Mansûr’un idamından itibaren fikirleri ve inançsal söylemleri gerekçe gösterilerek kovuşturmaya maruz kalma yahut idam edilen sûfilerin kendilerini Hallâc-ı Mansûr ile özdeşleştirerek bir “aşk şehitliği” paradigması oluştuğu anlaşılmaktadır. Massignon da Hallâc’ın şehitliğini ve onun şehitliği ile ilgili menkıbeleri “İslâm’da velayetle hâlelenmiş bir şehit efsanesi” olduğunu ve bu menkıbelerin inancından ötürü darağacına mahkûm edilen *Tanrı aşığı* tipini temsil ettiğini vurgulamaktadır.⁸³⁶ Yunus Emre’nin *Dîvan*’ında

⁸³³ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, 4. b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, ss. 52-53.

⁸³⁴ Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlâhla Suçlanan İlk Sufiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Abdurrezzak Tek, C. XII, S. 2 (2003), ss. 361-84.

⁸³⁵ Yaşamı, sorgulanması ve eziyet içindeki infazı yani onun şehitlik anlatısı Louis Massignon tarafından 4 ciltlik bir eser olarak ortaya konulmuştur. Hallac’ın şehitliği ile ilgili menkıbeleri detaylı bir kritiğe tabi tutarak derlemiştir. Louis Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi.*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006, C. 1, ss. 673-750. Sûfilerin Hallac-ı Mansur hakkındaki görüşleri ile ilgili bkz. Betül Gürer, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 47 (2017), ss. 171-97; Mustafa Kara, “Hallâc ve Yunus”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXXII (2021), ss. 302-4. Günümüzde yalnızca tasavvuf çevrelerinde değil, İslâm dünyasında sünî çevrelerce de Hallac’a karşı bir tazim ve ilgi söz konusudur. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 56. Öte yandan felsefi düşüncede de bugün önemli bir ilgi konusudur. Ferhat Ağırman, Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası (Dergi)*, S. 55 (2012), ss. 84-98; Pakize Aytaç, “Hallac-ı Mansur’un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, C. I (2011), ss. 205-22.

⁸³⁶ Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi.*, C. 1, ss. 9-11.

yer alan pek çok mısra'da “Yunus’un gönlündeki Hallâc”ın şehitlik eylemiyle özdeş olduğu anlaşılmaktadır.⁸³⁷

XII. asırdan başlayarak büyük tarikatların teşekkül etmesiyle birlikte tasavvufi yaklaşımlar ehl-i sünnet arasında kabul görmeye başlamış,⁸³⁸ Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şehâbeddin Sühreverdî gibi büyük mutasavvıf ve sûfilerin eserleriyle tasavvuf ehl-i sünnetin bir parçası haline gelmiştir.⁸³⁹ Bundan sonra sünnî otoriteler tarafından idamına hükmedilen sûfiler giderek azalmıştır. Yine de Selçuklu yöneticileri tarafından idamına hükmedilen Aynülkudât el-Hemedânî⁸⁴⁰ ile Selahhadin-i Eyyûbî devrinde idam edilen Şihabüddîn Sühreverdî⁸⁴¹ (ö. 1191) hem tasavvuf büyüğü olmaları hem de trajik şehitlik anlatıları sebebiyle meşhurdur.

Bu iki şehitlik vakası da dönemin ulemasının tasavvufa yönelik olumsuz bakış açılarının bir sonucu olarak görünmektedir. Ancak hem Selçuklu hem de Abbâsî hanedanlığı, Sünnî İslâm’ı devletin politik ideolojisi olarak konumlandıkları için bu ideolojiye muhalif söylemler aynı zamanda politik bir muhalefet olarak da algılanabilmekteydi. Zira bir liderin etrafında teşekkül eden bu tür hareketlenmeler

⁸³⁷ Yunus’un şiirlerinde Hallâc’ın yansıması ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Kara, “Hallâc ve Yunus”, ss. 301-7.

⁸³⁸ İlk kurulan tasavvuf tarikatları ile ilgili bilgi için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 218-37.

⁸³⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 53.

⁸⁴⁰ Hallâc-ı Mansur’un idamına sebep olan şathiyelerini te’vil ve tefsir etmesi, aleyhinde faaliyette bulunacak bşr zümrenin teşekkülüne sebep olsa da kendi etrafında geniş bir taraftar kitlesi olduğu bilinmektedir. Şehitlik anlatılarında, derisi yüzülmek, cesedinin ders verdiği medresenin kapısına asılması gibi trajik unsurlar mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Nurettin Bayburtlugil, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, ss. 280-82; Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudat al-Hamadani*, Richmond: Curzon Press, 1999, ss. 586-651.

⁸⁴¹ 1234’te vefat eden mutasavvıf ve alim Şehâbeddin Sühreverdî ile aynı kişi değildir. Sühreverdî’nin şehitliği ile ilgili anlatılar trajik unsurlarla dolu olup, anlatıcıların dünya görüşüyle şekillendiği için hakikati anlayabilmek mümkün görünmemektedir. Sühreverdî’nin idam edildiği bağlam ve şehitlik anlatıları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Shihabuddin Yahya Suhrawardi, Wheeler M. Thackston, *Suhrawardi - The Philosophical Allegories and Mystical Treatises: A Parallel Persian-English Text*, 2nd b., Mazda Publishers, 1999, s. I-XXXIII; Eyüp Bekir Yazıcı, “Sühreverdî’nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Ankara: Otto, 2014.

iktidarın merkezi otoritesini sarsabilecek; devletin bütünlüğüne ve bekasına tehdit oluşturacak bir duruma dönüşebilmektedir.⁸⁴²

Politik otoritenin sûfilere/tasavvufî görüşlere yönelik katı tutumlarına rağmen tasavvufî düşüncenin kurumsallaşarak ehl-i sünnet akidesi içerisinde muteber/önemli bir yer edinmesinde bu şehitlik vakalarının da tesiri olduğu düşünülebilir. Zira politik otorite tarafından infaz edilen sûfiler, ölümlerinden sonra müntesipleri tarafından şehit addedilerek daha geniş kitlelere dönüşebilmişlerdir. Nitekim Osmanlı döneminde devlet ricalinin ve ulemanın tasavvuf ve tarikatlara yakın alaka duymalarına rağmen idam edilen tarikat şeyhlerine dair kayıtlar mevcuttur.⁸⁴³

Osmanlı toplumundaki bu vakaların arka planında Osmanlı-Safevî çatışması ve Sünniliğin devletin resmî ideolojisi olarak tahkim edilmesi olduğu kabul edilmektedir.⁸⁴⁴ Vakaların XVI-XVII. yüzyıllar arasında yoğunlaşması da bu bağlamı teyit etmektedir. Osmanlı-Safevî çatışmasında, Safevîlerin Şiîliği bir silah olarak kullanması ve Kızılbaşların burada araç-hedefe dönüşmesi bu gerilim ortamını meydana getiren başlıca unsur olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴⁵ Zira Safevîlere ve içerideki propagandacıları olarak Kızılbaşlara karşı cihad edilen böyle bir ortamda Kalenderî, Melamî ya da Bektaşî olarak bilinen heterodoks zümrelere mensup kişiler ya da bu yönde dile getirilen söylemler mevzubahis vakaların arka planını teşkil etmektedir.

Osmanlı'da bu bağlamdaki ilk vakanın, Şeyh Bedreddin (ö.823/1420) Hareketi olduğu söylenebilir.⁸⁴⁶ Hareket başlangıçta zayıf bir yapı arz etmesine karşın, hareketin lideri olarak Şeyh Bedreddin'in politik otorite tarafından infaz edilmesiyle dinî-mistik bir

⁸⁴² Mahmut Kırkpınar, “Abbâsîler'in Dinî Politikası: Mihne: Dinî-Siyasî Bir Çekişme”, *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Edebiyat Dergisi*, S. 2 (2000), ss. 5-11; Muharrem Akoğlu, “Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, 2015, ss. 149-73; Sebhattin Çelik, “Abbâsîler döneminde Hurremiye Mezhebi ve Babek İsyanı”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. IX, S. 15 (2006), ss. 95-106.

⁸⁴³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, ss. 189-91.

⁸⁴⁴ Köprülü, Barthold, “İzahlar”, s. 245.

⁸⁴⁵ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, ss. 189-90.

⁸⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak'a göre Şeyh Bedreddin hareketinin kökü Hallâc-ı Mansur'a kadar uzanmakta olup, Osmanlı tarihinde kendisinden sonra ortaya çıkacak bu tip şahsiyetlerin önderi, ser-çeşmesidir. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 232-34; Mevlüt Uyanık, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili”, *BELLETERN*, C. LV, S. 213 (1991), ss. 341-49.

harekete dönüştüğü görülmektedir. Bu dönüşümde Şeyh Bedreddin'in müridleri tarafından şehit addedilmesinin tesiri de söz konusu olabilir. Şeyh Bedreddin'in şehit olarak Hz. Ali ile özdeşleştirildiği şu mısralar bu bağlılığı göstermektedir:

Ali gibi şehîd oldu fenâda
Melekler âh ider cümle semâda
Bugün bunda yarın yevm ül-cezâda
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür⁸⁴⁷

Kanûnî döneminde Kızılbaşlarla mücâdelenin gazâ; böyle bir gazâda meydana gelecek ölümün de şehitlik olduğuna dair Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd Efendi'den fetva alınarak dinî meşruiyetinin sağlanması tarikat şeyhlerinin idam edilme vakaların çoğalması ile neticelenmiştir. Bunlardan Oğlanlar Şeyhi olarak bilinen İsmâil Ma'sukî'nin (ö.935/1529) idamı, dönemin sosyo-politik bağlamı ve idam edilme şekli ile ilgili bilgiler açısından oldukça trajiktir. İsmail Maşukî hulul ve panteizm başta olmak üzere kendisine isnad edilen fikir ve inançlarından ötürü tutuklanarak sorguya çekilmiştir. Şeyhü'l-İslâm'ı olan Kemal Paşazâde'nin fetvasınca, 1539'da henüz yirmili yaşlarda iken 12 müridiyle birlikte At meydanında idam edilmiştir.⁸⁴⁸ Onun trajik infazı, müridleri tarafından Hallâc-ı Mansur ile özdeşleştirilerek aşk şehidi yahut ene'l-Hakk şehidi olarak görülmesine zemin sağlamıştır.⁸⁴⁹

İsmâil Ma'sukî'nin idamından sonra kendisine velayet nispet edenler hakkında da Ebüssuûd Efendi tarafından idam fetvası/kararı çıkartılmıştır:

Mes'ele: "Sâbıkan katl olunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs, zulmen katlolundu" diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

Elcevap: Anın mezhebinde ise katlolunur. (B. 322 a)⁸⁵⁰

Bu fetvadan meşruiyet alınarak tanrısız bir rafızî ilan edilip, idam edilen bir diğer Melamî şeyhi Bosnalı Hamza Bâlî'dir (ö. 969/1561-62).⁸⁵¹ Hamza Bâlî'nin hem zındıklık

⁸⁴⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *Sımavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966, s. XXXVII.

⁸⁴⁸ Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü", s. 187; "İsmâil Mâ'sukî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, ss. 112-14; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 324-41.

⁸⁴⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 324.

⁸⁵⁰ Düzdağ, *Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Efendi*, s. 261.

⁸⁵¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 200.

ve mülhidlik gerekçesiyle hem de müridlerinin sayıca çok olmasından ötürü saltanata karşı ayaklanmaya teşebbüs etmek suç isnadıyla tutuklanıp sorgulandığı anlaşılmaktadır.⁸⁵² Ebüssuûd Efendi'nin yukarıdaki fetvasına dayanılarak Hamza Bâlî yakınındaki dervişleriyle beraber Tahtakale'de bir meydanda boyunları vurulmak suretiyle infaz edilmişlerdir. Ancak bu olay, hareketi söndürmenin aksine, Hamza Bâlî ve müridlerinin şehit addedilmesiyle daha da güçlenmesine yol açmıştır.⁸⁵³ Bu şehitlik vakasıyla birlikte uzun yıllar devletin kovuşturmasına maruz kalacak Hamzavîlik diye anılan çok daha geniş bir harekete dönüşmesi ivme kazanmıştır.⁸⁵⁴

Bu olaydan yaklaşık bir asır sonra başka bir Melâmî şeyhi, Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa (ö. 1661-1662) da benzer bir akıbetle uğramıştır. Doksanlı yaşlarda, birtakım söylentilerle Şeyhül-İslâm Sun'îzâde'ye şikayet edilmesi üzerine, fazla bir teftiş yapılmadan alelacele boğdurularak katledildiği; hatta bu durumu protesto etmek için Sun'îzâde'ye gidip bu durumda kendilerinin de idam edilmesi gerektiğini söyleyen müritlerin de idam edildiği kaydedilmektedir.⁸⁵⁵ Bu olayın ulema ve tarikat şeyhleri tarafından tepkiyle karşılandığı da bildirilmekte olup Lâ'îzâde'nin (ö. 1159/1746) kendisinden “cihad-ı ekber şehidi, şehid sultan” olarak bashettiği görülmektedir:

Şems-i felek-i cezbe-i Rahmânî, beşîr-u nezîr-i şerî'at-ı rûhü'l-ekvânî-i vâlâ-mekânî, şehîd-i cihâd-ı ekber, vahîd-i hakikat-i insân-ı enver, şerâb-ı aşk-ı Yezdân, Hazret-i Beşîr-i Şehîd Sultan.⁸⁵⁶

Osmanlı Devleti'nin potansiyel ayaklanmalara karşı devletin bekası ve toplumun muhafazasını önceleyen bu tür uygulamaları kimi zaman ilim adamlarına da yansımıştır.⁸⁵⁷ Molla Lutfi'nin (ö. 900/1495) idamı, ulemaya yönelik böyle bir tutumun sembolikleşmiş örneğidir denebilir.

⁸⁵² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 349-50; Reşat Öngören, “Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. 1, S. 1 (1996), ss. 131-32.

⁸⁵³ Gölpınarlı, *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 46.

⁸⁵⁴ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 350-57.

⁸⁵⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 357-58.

⁸⁵⁶ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 357. Aktardığı yer, La'îzâde 'Abdülbâkî, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayramiyye* (Sergüzeşt), İstanbul, 1156, s. 53.

⁸⁵⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, ss. 189-90.

Molla Lutfi, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) öğrencisi olup bizzat Fatih Sultan Mehmed saray kütüphanesine hafız-ı küttab olarak tayin edilmiştir. Bu süreçte Fatih ile de arasında yakın bir dostluk kurulduğu da bilinmektedir. Ancak bu dostluğun Molla Lutfi'ye isnad edilen çeşitli suçlamalarla sona ermiş ve 1494 yılında İstanbul At Meydanı'nda boynu vurularak idam edilmiştir. Bu olay hakkında bir yandan dinî bağnazlık, ulema arasındaki rekabet ortamından kaynaklandığı⁸⁵⁸ ve sistemin kurbanı olduğu⁸⁵⁹ düşünülürken, bazı araştırmacılar da Molla Lutfi olayında fikrî suçlamalar dışında onu idama götüren başka suçlamaların da mevcudiyetine işaret etmektedir.⁸⁶⁰ Ancak dönemin önde gelenleri ve şairlerinin onun ölümünü şehitlik olarak nitelendirmeleri, Molla Lutfi'nin kamuoyu tarafından "hak yolunda şehit" olarak görüldüğünü⁸⁶¹ işaret etmektedir:

İftihâr-ı fudalâ Lûtfî-i maktul ki o
Bûd der cümle fezâil be-heme milk ferîd
Çünkü ehl-i hased orâ ez-ta'assub küştend
Geşt târîh-i vefâteş 've le-kad mâte şehîd'⁸⁶²

Sonuç olarak Molla Lutfi'nin klasik fıkıh geleneğindeki şehit tanımına uymasa da halk tarafından ya da en azından takipçileri tarafından "hak yolunda" olduğu ve zulmen öldürüldüğüne inanılarak onun ölümü şehitlikle nitelendirilmiştir. Benzer şekilde idam edilen sufilerin müritleri, kendisini şehit addetmiş ve bu şehitlik aynı zamanda o hareketin daha da büyümesine yol açabilmiştir. Dolayısıyla fikhî ilkelerle örtüşmese dahi toplumsal

⁸⁵⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 185.

⁸⁵⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 384.

⁸⁶⁰ İsmail E. Erünsal, "Molla Lûtfî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2008), ss. 179-96.

⁸⁶¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 186; İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lûtfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 14 (2003), s. 120. Molla Lûtfî'den şehit olarak bahsedilmesi ile ilgili bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1971, C. 2, s. 1253, 1716, 1783; Mecdî, a.g.e., s. 297. Molla Lutfi'ye ait yazma eserlerin nüshalarının çoğunun ilk sahifesinde, müstensihler tarafından, "el-maktûl, eş-şehîd" tabirleri zikredilmektedir. *Hâşiyetü Tefsîri Âyâtî'l-Hac mine'l-Keşşâf*, müst. yok, Şehid Ali Paşa (Süleymaniye) 2844, vr. 42 (a)- 42 (b); *Taz'îfü'l-Mezbah*, Esat Efendi (Süleymaniye) 3596, müst. Muhammed b. Hasan b. Said, vr. 1 (b).

⁸⁶² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 247. Aktardığı yer: Taşköprülüzâde, eş-Şakâyikü'n-Nu'mâniyye (*Mecdî terc.*), İstanbul, 1296, s. 297 Ocak, günümüz Türkçesine şu şekilde aktarmıştır: "Faziletli kişilerin övüncü olan Maktul Lûtfî hemen bütün Osmanlı ülkesinde her erdemde biricikti. Ne yazık ki çekemeyenler onu taassup yüzünden öldürdüler. Onun vefatının tarihi 'Hiç şüphesiz şehit olarak öldü' cümlesidir." (vurgular Ocak'a aittir.) Ayrıca, Molla Lutfi'nin vefatına dair düşünülen notların bir kısmı da şurada mevcuttur. "Fatih'in Hususi Kütüphanesi İlk Hafızı Kütübü Molla Lutfi'nin Vefatında Söylenen Tarihler Üzerinde", *Tarihten Sesler*, C. I, sayı 8/9 (Ağustos-Eylül 1943), ss. 11-13 .

hareketlerin ya da çatışan iki grubun kendi söylemini şehitlikle meşrulaştırma ve güçlendirme temayülü olduğu anlaşılmaktadır. Zira şehitlik, görünüşte dünyevi olan bir eylemi (ölmek ya da öldürülmek) kutsalla aşılır. Dinî gelenek içerisinde meydana gelen şehitliklerin bu kutsallık boyutu anlaşılabilir. Ancak la-dinî geleneklerde, kendini dinî bir geleneğin içinde tanımlamayan toplumsal hareketlerde de şehitlik benzer anlam ve işlevleri hâiz midir? Savaş meydanlarında, fikir ya da düşünceleri uğruna, mazlum bir toplumun kurbanları olarak ya da kişinin kendini adadığı yüce değerler uğruna ölmesi dinî geleneklerin tecrübelerine özgü bir durum mudur? Bu soruların cevabı her şeyden önce bizi Grek-Roma toplumundaki *asil ölüm* (*noble death*) idealine götürecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GREK ROMA *ASİL ÖLÜM* İDEALİNDEN MODERN POLİTİK SÖYLEMLERE ŞEHİTLİK

1. MODERN ŞEHİTLİK İDEALİNİ ANLAMA BİÇİMİ OLARAK KURBANLIK VE KUTSALLIK MEKANİZMALARI

Carl Schmitt, “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır”⁸⁶³ demektedir. Ona göre ilahiyattan devlet kuramına aktarılan bu kavramlar yalnızca tarihsel olarak değil, sistematik yapıları açısından da dünyevileştirilmişlerdir; her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşürken, hukuk için olağanüstü hâl kavramının taşıdığı anlam da mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama evrilmiştir.⁸⁶⁴

Schmitt’in bu yaklaşımı, Weber’in Protestan ahlakının sekülerleşmesi ile ilgili ünlü tezinde öne sürdüğünün tam tersidir. Weber için sekülerleşme, modern dünyanın giderek büyüünün bozulması ve teolojiden arındırılması sürecinin bir yönüken, Schmitt’e göre modernitede teoloji belirgin ve aktif bir biçimde varlığını devam ettirmektedir. Ancak bu durum, teolojik ve politik kavramlar arasında tam bir özdeşlik olduğu anlamına gelmemektedir. Bu, daha ziyade, politik kavramları işaretleyen ve onları teolojik kökenlerine geri gönderen belirli bir stratejik ilişkiyle ilgilidir.⁸⁶⁵

Bu bağlamda Agamben sekülerleşmenin bir kavramdan ziyade, bir simge ya daolguda, yeni bir anlam oluşturmak üzere, o simge ya da olguyu belirleyici bir yoruma ya da alana geri göndererek işaretleyen ve aşan bir *imza (signature/signatura)* olduğunu öne sürmektedir. Buna göre *imzalar*, farklı alan ve zamanları birbirine bağlayan saf tarihsel unsurlar olarak işlev görmektedir. Eğer imzaları algılayamaz ve onların düşünce geleneğindeki yer değiştirmelerini ve hareketlerini takip edemezsek, yalın kavramlardan ibaret bir tarih, kimi zaman bütünüyle yetersiz kalabilir. Bu doğrultuda sekülerleşme,

⁸⁶³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 41.

⁸⁶⁴ Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 41.

⁸⁶⁵ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Standford: Stanford University Press, 2011, s. 3.

modern kavramların teolojik geçmişine/kökenine işaret eden bir *imza* olarak işlemektedir. Nasıl ki sekülerleşen/Kiliseden ayrılan bir rahip ait olduğu tarikatın sembolünü bir ömür üzerinde taşımak zorundaysa, sekülerleşmiş kavram da geçmişteki teolojik aidiyetini bir *imza* gibi üzerinde taşımaktadır.⁸⁶⁶

Schmitt'in öne sürdüğü ve Agamben'in de bir adım daha ileri götürdüğü yaklaşıma göre, kutsal ve kurban kavramlarında olduğu gibi şehit kavramının da seküler dünya görüşü içinde yer aldığına teolojik imzasını üstünde taşımaya devam ettiği söylenebilir. Yeni anlamlarının oluşumunda bu imzanın işaret ettiği alan (teoloji) belirleyiciliğini sürdürmektedir.⁸⁶⁷

Bu çerçeveden hareketle modern şehitlik olgusu, arkaik kurban-kutsal ilişkisinde köklendirilmektedir. Modernliğin eşiğinde ortaya çıkan ulus-devletleşme sürecinde *pro patria mori* (vatan uğruna ölmek) ideali, arkaik kutsallık ve kurbanlık ilişkilerinden kopuk görülemez; ulus devletlerin politik savaşlarında ölen askerlerin eyleminin kutsanması, Agammemon'un kızı Iphigenia'yı Yunanistan için kurban etmesinden çok da farklı değildir. Her ikisi de nihai kerte de vatani korumak için feda edilmiş kurbanlardır.⁸⁶⁸

Batı dillerinde kutsal (sacred) kavramı, “dokunulmaz” anlamına gelen ve aynı zamanda aziz/kutsal ve murdar/lanetli gibi ikili bir anlamı olan *sacer* kelime kökünden türemiştir.⁸⁶⁹ Kurbanı işaret etmek üzere “feda edilen” anlamında kullanılan *sacrifice* ise yine *sacer* kelimesinin bir türevidir: *sacre facere*, yani kutsallaştırma eylemi, kutsallaştırmanın uygulanması. Bu yönüyle *sacrifice* olarak kurban etme/feda etme eylemi tanrılar için ve kutsallık adına gerçekleştirilen, işlevselliğini de bu teolojik yapı içinde gösteren bir olgudur.⁸⁷⁰

⁸⁶⁶ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, s. 4.

⁸⁶⁷ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 17.

⁸⁶⁸ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 201.

⁸⁶⁹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 99.

⁸⁷⁰ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 15. *Sacrifice* Türkçe’de kurban olarak karşılanmaktadır. Ancak *kurban* kelimesi öldürülme eylemini içerse de öldürme eylemini de içeren anlamını kapsamamaktadır. Bu yüzden Saim Tuğrul, *sacrifice* karşılığı olarak *kurban edimi* ve *kurban verme* kavramlarını, *victime*’in karşılığı olarak da *kurban* kelimesini ve yerine göre *mağdurlar* ya da *mazlumlar* kelimelerini kullanmayı teklif eder. Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 15.

Öte yandan, *sacer/sacratio*'nun aziz/kutsal ve murdar/lanetli çift anlamlılığı kutsalın müphemliği öğretisi içinde tartışılmış ve bu müphemlik, *homo sacer* (kutsal insan) kavramında temellendirilmiştir.⁸⁷¹ *Homo sacer*, Roma ceza hukukunun en eski cezası olarak düşünülen kanunun öznesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu şahsiyet aynı zamanda bir insana kutsallık özelliğinin atfedildiği ilk kişiliktir. Agamben, Pompeius Festus'un, *Sözcüklerin Anlamı Üzerine (On the Significance of Words)* kitabından alıntıyla bu şahsiyeti açıklar:

Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de tribuna hukukunun ilk yasasında şöyle denmektedir: 'Birisinin, plebisite/kamu oylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz.' Bundan dolayı da kötü ya da murdar (*impure*) bir adama kutsal demek âdettendir.⁸⁷²

Dolayısıyla *homo sacer*'ı kendine özgü kılan iki özelliği vardır: Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilmesinin yasak olması. Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi özelliğiyle *homo sacer*, efsanevi Roma kralı Numa Pompilius'un "Özgür bir insanı kasten öldüren kişi katil sayılır." yasasının askıya alındığı bir istisna biçimini ortaya çıkarmaktadır. Zira *homo sacer*'ı öldüren kişi mahkemede yargılanmayı reddedebiliyordu. Öte yandan *homo sacer* hakkında "Bu kişiyi kurban etmek meşru değildir." ilkesi de onun kurban olarak her türlü törensel öldürme biçiminden de dışlanmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla bu iki istisna durumu *homo sacer*'ı hem insanî hukukun (*ius humanus*) dışında bırakmakta hem de ona uygulanan şiddetin dinsel bir saygısızlık teşkil etmemesi ile ilahi (*ius divinum*) olanın dışında bırakmaktadır. Bu yönüyle "Kutsal hayat, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen hayattır."⁸⁷³ Dolayısıyla öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan-kurban olarak *homo sacer* egemen yasaklamayla zapt edilmiştir.⁸⁷⁴

Burada egemen istisna ile *homo sacer* şahsiyetinde *sacratio* arasındaki simetrik benzerlik açığa çıkmaktadır: "Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines*

⁸⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, ss. 94-100.

⁸⁷² Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 90.

⁸⁷³ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 103.

⁸⁷⁴ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, ss. 92-104.

sacri olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir.”⁸⁷⁵ *Sacratio* ile egemenlik arasındaki bu simetrik ve müphem ilişkinin açığa çıkarılması siyasal sistemin başlangıçtaki teolojik karakterinin basit bir sekülerleşmiş kalıntısı olduğunu iddia etmediği gibi, politik iktidarı teolojik bir zemine oturtma çabası da değildir. Bu yaklaşıma göre hayat, ancak egemen istisna alanında kaldığı müddetçe kutsaldır ve bu da hukuk düzeni bağlamında *çıplak hayat* kavramını ortaya çıkarmaktadır. Zira Numa’nın *homo sacer*’ın öldürülebilirliğine dayanan cinayet yasası, egemen iktidarın tesisini sağlayan ilk yapıyı teşkil etmektedir.⁸⁷⁶

Agamben’in *çıplak hayat* kavramsallaştırması, egemen iktidarın yaşam ve ölüm üzerindeki hak sahipliğini işaret etmektedir. Hukuk tarihinde ilkin, Romalı aile reisi olarak babaya çocuklarının ve kölelerinin yaşamı üzerinde tasarruf hakkı veren *patria potestas*’tan gelişen bu hak, yumuşatılmış biçimde de olsa, hükümdarın tebaası üzerinde -mutlak ve koşulsuz olarak değil ancak- kendi hayatı tehlikede olduğu durumlarda hükümdarın savunulması için hayatlarını ortaya koymalarını talep etmesine aktarılmıştır.⁸⁷⁷ Nitekim her zamanda ve toplumda egemenlik yetkisiyle donatılmış liderler için “halkın babası” ya da benzeri nitelendirilmelerin kullanılması bu bağlamda daha anlamlı hale gelmektedir. Foucault’nun *patria potestas*’tan hareketle “Uzun süre egemen iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklardan biri yaşam ve ölüm üzerindeki haktır.”⁸⁷⁸ ifadesiyle dikkat çektiği bu tespit, aynı zamanda egemen iktidar mitinin bir soykütüğünü sunmaktadır. Buna göre yönetici egemenin tebaası üzerindeki yetkisi, *patria potestas*’ın tüm vatandaşlara teşmil edilmesinden ibarettir. Buradan hareketle Agamben’e göre “Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilme, öldürülebilme özelliği ile siyasallaştırılan insandır.”⁸⁷⁹

Agamben, *patria potestas*’ın esasında doğan her erkek vatandaş için geçerli olmasına dikkat çekerek onun siyasal iktidar modelinin bir formülü gibi görüldüğünü öne sürmektedir: “İlk olarak ortaya çıkan siyasal unsur, yalın doğal hayat değil; ölüme

⁸⁷⁵ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 105.

⁸⁷⁶ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 106.

⁸⁷⁷ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 99.

⁸⁷⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 99.

⁸⁷⁹ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 110.

*maruz bırakılan hayattır (çıplak hayat ya da kutsal hayat).*⁸⁸⁰ Agamben'e göre erkek vatandaşlar, politik yaşama katılabilmenin bedeli olarak sanki mutlak bir öldürme yetkisinin nesnesi olmak zorundadır ve egemenlik açısından bu "çıplak hayat" durumu siyasetin ilk unsurudur.⁸⁸¹

Agamben'e göre *sacrifice*, yani kurban verme edimi topluluğa ve henüz oluşmamış yasama organına, temelsiz bir toplumsal varoluşa köken kazandırmanın yolu olarak bir başlangıç hikâyesi sağlar.⁸⁸² İnsanın aktif eylemini de içeren bu kurban verme hikâyesi, mitolojinin de yardımıyla bir kutsal şiddeti (ya da kurucu şiddet) içermektedir.⁸⁸³ Bu sonuç bizi toplumsalın kökeninde bir kutsal/kurucu şiddet olduğu yargısına götürecektir. Bu noktada kurbanlık mekanizmasının kökenlerini irdeleyen René Girard, "mitlerin neden hep aynı öyküyü, örneğin mitik bir yapının içinde hep gizli kalmasına karşın, kültürün kökeninde bulunan gerçek kurucu bir cinayet öyküsünü, anlattığını açıklamaya"⁸⁸⁴ girişmektedir.

Girard'a göre -dinî gelenek içinde ya da mitlerde- kökenlerle ilgili her anlatı, toplumun bir cinayetle kurulduğundan bahsetmektedir.⁸⁸⁵ Buna göre monoteist geleneğin kutsal metinlerinde de kozmos ve dolayısıyla kültür, Habil-Kabil kardeşlerin hikâyesiyle, bir kurucu cinayetle başlamaktadır.⁸⁸⁶ Burada Kabil, ilk kültürün kurucusudur, bir yasanın ortaya çıkmasına sebep olur: "Şayet birisi Kabil'i öldürürse onun da öcü yedi kez alınacaktır" (Tekvin, 4, 15).⁸⁸⁷

Girard'ın işaret ettiği ve dinsel inancın kökenini oluşturan kurban, bir "ikame kurban"dır. İnsanların anlaşılmaz hale gelip toplumsal düzenin bozulduğu bir kargaşa ortamında kurban sunumu, topluluk içindeki her türlü kin, rekabet, haset gibi kötü

⁸⁸⁰ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 109.

⁸⁸¹ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 112.

⁸⁸² Eagleton, *Radikal Kurban*, s. 19.

⁸⁸³ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 109.

⁸⁸⁴ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 15.

⁸⁸⁵ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 147.

⁸⁸⁶ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 12; Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 21.

⁸⁸⁷ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 64.

hasletlerin tüm toplulukça kurban aktarılması işlemidir.⁸⁸⁸ Bu yönüyle “kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek iddiasındadır.”⁸⁸⁹ Bu yönüyle arkaik toplumlardaki kurban sunumu, bugünkü yargı mekanizmasının işlevlerini görmektedir. Girard’a göre dinsel inancın bu noktada işlevi, ikame kurban mekanizmasının etkilerini sürdürüp yenilenmesini sağlayarak şiddeti toplumun dışında tutmaktır.⁸⁹⁰

İkame kurbanı uygulanan oybirliğine dayalı şiddet mevzubahis toplumsal bunalıma son veriyorsa, yeni bir kurban sisteminin başlangıcında bu şiddetin yer alması gerektiği açıktır. Bu da şiddetin köklü bir kurucu niteliğini açığa çıkarmaktadır: “İkame kurban, şiddet kısırdöngüsüne son verirken aynı anda yeni bir kısırdöngünün, kurban ayini döngüsünün başlatıcısı olmaktadır; kurban ayini döngüsü ise bütün bir kültürün başlatıcısı olabilir.”⁸⁹¹ Dolayısıyla kurucu işlevi açısından ikame kurban, şiddete son verdikten sonra ritüellerin ortaya çıkışına zemin hazırlamaktadır. Bunlar yalnızca kurbanla ilgili ritüeller olmayıp, kültürün unsurlarını oluşturan kurallar ve yasakları, yani insanı insan yapan bütün bir kültürü doğurmaktadır.⁸⁹²

İkame kurbanın, yarattığı tek şiddet eylemiyle toplumun bütünü şiddetten ve buhrandan arındıran bir rolü vardır. Ancak ikame kurbanın bu arındırıcı işlevselliği kurbanın, o toplum içinde hem benzer hem ayrı olabilme niteliğine bağlıdır ve “bu nedenle, içerisi ile dışarı arasında olması gerekir; içeridendir ama aslında yabancısıdır, ya da dışarıdandır ama topluluğun içine alınmıştır.”⁸⁹³

Girard, ikame kurbanın bu ikili yönünü Grek-Roma’da var olan *Pharmakos* uygulaması ile örneklemektedir. *Pharmakoslar*,⁸⁹⁴ Atina kentinde, kıtlık, savaş, doğal

⁸⁸⁸ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 16.

⁸⁸⁹ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 17.

⁸⁹⁰ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 134.

⁸⁹¹ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 134.

⁸⁹² Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 135; Girard, *Kültürün Kökenleri*, ss. 60-63.

⁸⁹³ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 121.

⁸⁹⁴ *Pharmakoslar*, sakat, kimsesiz, yabancı, yalnız çocuk ya da kadın gibi marjinallerden oluşan, yani toplumun hem içinde hem dışarıdan olanlardır. Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 122.

afet, iç ayaklanma gibi toplumsal bunalıma sebep olabilecek ihtimallere karşı tedbiren hazır tutulan kurban adaylarıdır. Kent bu türden bir tehdit ile yüz yüze kaldığında, topluluğun emrine amade bir *Pharmakos*, kirler, kötülükler onun üzerinde toplansın diye kentin her yanında dolaştırılmakta, daha sonra da tüm halkın katılımıyla gerçekleştirilen bir törenle kovulmakta ya da öldürülmekteydi.⁸⁹⁵

Pharmakos, kelime kökenindeki ikili anlama⁸⁹⁶ benzer şekilde, bir yandan aşağılık, şüpheli ve hatta suçlu görülerek hakaret ve şiddete hedef kılınırken, ayinsel bir törenle kurban edilmesi aracılığıyla adeta bir kült objesi haline gelerek kutsallaştırılır.⁸⁹⁷ Bu yönüyle kurbanın her türlü kötücül şiddeti üstüne çekerek, ölümüyle bu şiddeti iyiliğe, barışa ve huzura dönüştürmesi beklenmektedir.

İkame kurbandan, -Girard’la özdeşleşmiş bir kavram olan- günah keçisine geçiş yine bir ince sınır meselesidir. İkame kurban, ilk aşamada kolektif şiddetin ve kötülüğün kurbanı yüklenmesidir. İkinci aşamada kurban yok edildikten sonra barış ve sükûnetin sağlanmasıyla kurbanın kutsallaştırılması söz konusu iken günah keçisinde bu son aşama yoktur. Yalnızca toplumun başına gelen felaketlerin sorumlusu olarak belirlenen kişi(ler) veya nesne öldürülmeye açık kurbanlar olarak yer almaktadır.⁸⁹⁸

Günah keçisi bu bağlamıyla ilk kez Eski Ahit’in Levililer kitabında geçmektedir (Levililer, Bab 16, 5-9). Bu durum aynı zamanda arkaik gelenekten monoteist geleneğe geçişi temsil etmektedir; burada Hz. İbrahim-İshak/İsmail anlatısıyla belirlenen, hayvan kurbanların insan kurbanların yerini aldığı bir sembolizme geçiş söz konusudur. Yeni Ahit’te ise kurban verme eyleminden bütünüyle vazgeçilir, öldürmek kınanır (Matta 23, 34-36). Ancak bu esnada yeni bir şiddet ve günah keçisi doğar: Yahudi.⁸⁹⁹

Bu durumun tezahürleri ise geç Orta Çağ Avrupa toplumlarında Yahudilere uygulanan şiddette açığa çıkmaya başlamıştır. Kara veba salgınından sorumlu tutulmaları

⁸⁹⁵ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, ss. 136-37.

⁸⁹⁶ Kelimenin kökeni olan *pharmakon* sözcüğünün hem zehir hem panzehir olması ve onu kullanan kişinin becerisine göre çok yararlı etkileri olan bir maddeye dönüşebileceği gibi çok zararlı etkileri de olabilecek her maddeyi kapsamaktadır. Bu yüzden *pharmakon* rahip, sihirbaz, şaman, hekim gibi mahir ellere bırakılmak zorundadır. Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 137.

⁸⁹⁷ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 137.

⁸⁹⁸ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 123.

⁸⁹⁹ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 190.

başta olmak üzere Yahudiler, çocuk katli, büyücülük, içme sularına zehir karıştırmak gibi pek çok suçtan sorumlu tutulmuştur. Toplumdaki mevcut buhranın, çeşitli suçlamalarla Yahudilere yüklenmesi ve onlara uygulanan kolektif şiddetle topluluğun yeniden sükûnet haline kavuşması beklenmiştir.⁹⁰⁰ Günah keçisi yaklaşımına göre bu durum ne arkaik toplumlara ne de XV. yüzyıl Avrupa toplumlarına özgüdür; her toplumda ve her dönemde farklı şekillerde ve farklı isimlerde kendine yer bulabilir.⁹⁰¹

Sonuç olarak Girard'ın modern şehitlik tartışmalarına katkısı, Hristiyan ve Yahudi kutsal metinlerini göz önünde bulundurarak ve Nietzsche ile Hegel'i dikkate alarak geliştirdiği kurucu cinayet, günah keçisi dizgesi ve mimetik arzu kuramıdır.⁹⁰² Nasıl ki, kurban edimi kültürün başlangıcını oluşturduysa, şehitlik sosyolojisi ile ilgili yaklaşımlarda da şehidin kurban edilişinin toplumsal hareketlerin başlangıcını oluşturması⁹⁰³ ve bunun toplumsal kriz anlarıyla ilişkili olması aynı doğrultuda görülmektedir.⁹⁰⁴ Öte yandan bu iki teoride genel olarak tartışılan şey esasında, “üstün konumculuk/seçilmişlik” (supersessionism) olarak tanımlanabilir. Buna göre -genellikle Hristiyanlığın Yahudilik karşısında- üstünlüğün vurgulanması, Yahudilere karşı yüzyıllardır süren Hristiyan düşmanlığını ve nihayet XX. asrın ilk yarısında yaşanan Soykırımı, dini meşruiyet de sağlayacak şekilde, tarihsel olarak kolaylaştırmıştır.⁹⁰⁵ Girard'a göre yaşadığımız zamanın günah keçileri Nazi Almanyası'nda dönemin Yahudileri, Fransa'da Dreyfus olayı, Avrupa'da bugünkü Afrika göçmenleri ve son yıllarda terör olayları ile ilişkilendirilen Müslümanlardır.⁹⁰⁶

Bu yaklaşıma göre monoteist gelenekle birlikte, arkaik dinlerdeki kurban kavramının yerini şehit kavramı almıştır. Bu kırılma, aynı zamanda arkaik kurban mitlerindeki şiddet hikâyesini de tersine çevirmektedir; şehit olmak, arkaik kurbanlık gibi kolektif bir şiddetin/öldürmenin sonucudur. Ancak ilkinde öldürmeye eşlik eden

⁹⁰⁰ Girard, *Günah Keçisi*, ss. 159-76.

⁹⁰¹ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 124.

⁹⁰² Kirwan, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”, s. 478.

⁹⁰³ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 54-55.

⁹⁰⁴ Kirwan, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”, s. 481.

⁹⁰⁵ Kirwan, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”, ss. 492-93.

⁹⁰⁶ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 65.

ritüellerle kurban kutsallaştırılırken ikincisinde genel söylem, şehit olanın masumiyeti, onu öldüren düşmanların hedef gösterilmesi ve şehidin uğruna öldüğü değerın yüceliğı üzerine kurulmaktadır.⁹⁰⁷

Şehitlikle ilgili bir diğerk önemli kırılma ise modernite ve onunla beraber gelen ulus-devletleşme sürecidir. Ulus-devletin oluşma süreciyle birlikte şehitlik de *pro patria mori*, yani vatan uğruna ölüm idealinde kristalleşmiştir. Vatan uğruna kahramanlık yapanlar için özel mezarlıklar inşa edilmektedir. Şehit askerler için anıtlar dikilmekte, okullara ve önemli yerlere isimleri verilmekte, onlar için törenler düzenlenmektedir. Böylelikle toplumsal hafızada, vatan uğruna cephede hayatını feda etme eylemi, sıradan bir yaşamdan çok daha üstün bir yere konumlandırılır. Şehit, kutsallıkla aşılırken, tüm vatandaşlar varlıklarını onlara borçlu olduklarının idrakiyle şehitlere olan minnettarlığını çeşitli vesilelerle göstermektedir.⁹⁰⁸

Modern şehitlik olgusunu kurban mekanizmalarında köklendirmek, şehitliğin belli bir boyutunu açıklasa da kanaatimizce onun aslî unsurlarından biri olan irâdi, rasyonel ve gönüllü olarak gerçekleştirilmesini yadsımaktadır. Elbette tarihin farklı zamanlarında ve farklı toplumlarda mazlum ve mağdur olarak ölen ya da öldürülenlerin şehitlikle ilişkilendirildiğı sayısız örnek vardır. Hatta işlevsel açıdan da toplumsal fonksiyonlarını aynıyla icra edebilirler. Fakat şehit, benimsediğı ölkü ile bütünleşerek bu yolda iradî ve gönüllü olarak ölümü göze alan rasyonel bir kişiliktir.⁹⁰⁹ Şehidin bu motivasyonu, ideolojik bir toplumsal gruba aidiyetle gerçekleşebileceğı gibi, ulus-devletle özdeşleşen vatan uğruna ölmek idealinden de kaynaklanabilir. Dolayısıyla ister asker olsun ister sivil, vatan uğruna ölümü de içine alacak şekilde şehitlik olgusunu salt ve mutlak kurbanlık mekanizmalarıyla açıklamak kısıtlayıcı olmaktan daha çok indirgemeci bir yaklaşımdır. Vatan ve onu çevreleyen değerler uğruna ölmek ne bugüne ne de içinde yaşadığımız topluma özgü bir durumdur. Tarihin farklı zamanlarında farklı toplumlarda bu unsurun daima mevcut olduğı çalışma boyunca incelenen durumlarda da görölmüştür.

⁹⁰⁷ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s. 194.

⁹⁰⁸ Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, ss. 201-2.

⁹⁰⁹ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 71.

Günümüze ulaşmış en eski destan olarak bilinen, Mezopotamya kökenli Gılgamış Destanı'nda⁹¹⁰ savaşta vurularak ölmek asil bir eylem olarak görülürken, yatağında ölmenin utanç verici olarak algılandığı motifler mevcuttur.⁹¹¹ Benzer şekilde, İslamiyet öncesi Türk anlatılarında da savaşta ölümün kahramanlık olarak algılandığı ve savaşta ölenlerin, doğal yollarla ölenlerden farklı olarak ölüm sonrasında mükafatlandırılacağı inancının izlerinden bahsedilmiştir.

Arkaik anlatılarda olduğu gibi, Grek-Roma tragedyalarında, cenaze töreni söylevlerinde, biyografik anlatılarda, çeşitli felsefi metinlerde kişinin kendi hayatına asil/şerefli addedilen yollarla son vermesi ya da benimsenen, kutsal ve değerli addedilen ilkeler uğruna hayatını tehlikeye atacak eylemlerde bulunmasının çok çeşitli anlam ve biçimleri olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹² Dolayısıyla oldukça geniş bir anlam yelpazesine yayılan şehitlik olgusunu daha iyi anlayabilmek/soykütüğünü çıkarabilmek için Grek-Roma ortamına yönelmek gerekecektir.

2. GREK-ROMA GELENEĞİNDE ASİL ÖLÜM (NOBLE DEATH) İDEALİ

Grek Roma'da ölümle ilgili algı, bugünün insanına yabancı gelecek şekilde, genel olarak arzulanan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹¹³ Savaş meydanında, ülkenin savunması ve iyiliği için kahramanca ölmenin yüceltilmesinin yanı sıra -Sokrates örneğinde olduğu gibi- kişinin değerli addettiği ilkeler ve fikirler uğruna hayatına son

⁹¹⁰ Gılgamış Destanı'nın günümüze aktarılışı ile ilgili geniş bilgi için ilgili eserin "Giriş" bölümüne bakınız. Teoman Duralı (çev.), *Gılgamış Destanı*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1992, ss. 1-11.

⁹¹¹ Destana göre, hasta halde ölmek üzere olan Enkidu, Gılgamış'a şöyle seslenir: 'Arkadaşım, ulu tanrıça bana beddua etti. Demek ki utanc içerisinde öleceğim. Savaşta vurulan er kişi gibi ölmeyeceğim. Vurulmaktan korkuyordum. Halbuki vuruşma sırasında ölene ne mutlu! Yazıklar olsun, ben, utanc içerisinde can vereceğim.' Duralı, *Gılgamış Destanı*, s. 47.

⁹¹² Grek-Roma ortamında gönüllü ölüm kapsamında addedilebilecek anlatı türlerinin piramit şeklinde bir sınıflandırması ve genel değerlendirme için bkz. Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, s. 6.

⁹¹³ Eric Robertson Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 135. Batı toplumlarında ölümün, çeşitli biçimleriyle farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda bugünden oldukça farklı anlamlandırılışıyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Philippe Aries, *Batı'da Ölümün Tarihi*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Everest Yayınları, 2020.

vermesi de asaletle ilişkilendirilmekteydi.⁹¹⁴ Nitekim Aristoteles, erdemli bir bireyi, gerekli koşullarda arkadaşları ve vatani için hayatını feda etmeye bile hazır olan; uzun yıllar sıradan bir hayat yaşamaktansa, tek bir yıl asil ve güzel yaşamayı üstün tutan kişi ile karakterize etmektedir.⁹¹⁵

Antik Çağ filozofları arasında asil ölüm/gönüllü ölüm ideali filozofların felsefi sistemlerinin ya da dünya görüşlerinin tamamlayıcı bir unsurudur. Nitekim bazı filozoflar bu tür bir asil ölüm idealini kendi yaşamlarına da uygulayarak, kendi felsefi sistemleri ve dünya görüşlerinin yücelttiği değerleri onlar uğruna ölere tahkim etmişlerdir.⁹¹⁶ Helenistik ve Roman periyodunda asil ölüm idealini besleyen, filozofların ölümüyle ilgili çeşitli gelenekler de mevcuttu. Esasında Antik Roma'da filozofun ölümü doğal gidişatında olsa dahi onların hayatları boyunca, gençleri yetiştirerek, kendi yaşamı ve öğretileri ile örnek olarak erdemli bir hayat yaşadıkları için Atina halkı ve yöneticiler tarafından çeşitli ritüellerle ve şiirlerle onurlandırıldıkları anlaşılmaktadır.⁹¹⁷ Bunlardan Zenon⁹¹⁸, Elealı Zenon⁹¹⁹ ve Anaksarhos'un⁹²⁰ ölümünün asil ölüm idealiyle ilişkilendirildiği ve ölümünden sonra halk tarafından onurlandırıldıkları kaydedilmektedir.

Örneğin Kinik filozoflar, yaşam biçimiyle örtüşecek şekilde ölüme karşı son derece umarsızdır. Ölüm, doğaya uygun bir hayat yaşamaya engel olan her şey için bir deva/çare olarak görülmektedir. Bu düşünce Kinikler arasında pek çok kişinin kendini öldürme eyleminde anlaşılabilir. Örneğin Diogenes, 90'lı yaşlara geldiğinde -

⁹¹⁴ Jan Willem van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, ss. 4-5.

⁹¹⁵ Aristoteles (Aristo), *Nikomakhosa Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s. 192. (1169a)

⁹¹⁶ Jan Willem van Henten, *Avemarie, Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, s. 11.

⁹¹⁷ Platon'un şu ifadelerinde böyle bir geleneğin mevcudiyeti anlaşılır, "... Sonra da güzel mezarlar yaptıracağız bu uğurlu varlıklara. Hayatlarında büyük bir değer gösterip de ihtiyarlardan ya da başka bir yüzden ölenleri de gene böyle kutlayacağız." (469a-b)

⁹¹⁸ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y., 1127-1130, 1154-1156.

⁹¹⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 1635-1638.

⁹²⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 1733-1738.

muhtemelen çok uzun yaşamın doğaya aykırı olacağı düşüncesi ile- nefesini tutarak hayatına son vermiştir.⁹²¹

Benzer şekilde, Kiniklerden Protus Peregrinus'un kendini yakarak;⁹²² Demonax of Cyprus'un uzun yaşamından ötürü kendini aç bırakarak⁹²³ hayatına son verdiği kaydedilmektedir. Demonax'ın, hayatında Atina halkının ona kutsiyet atfedecek nitelikte hürmet göstermeleri, ölümünde de devam etmiştir. Onun için büyük ve görkemli bir cenaze töreni düzenlenmiş, uzun süre yas tutulmuş; hayatta iken, yorulunca dinlenmek için uzandığı taş sediri dahi kutsanarak onu onurlandırmak için üzerine çelenkler koyup saygı duruşunda bulunmuşlardır.⁹²⁴

Kinikler gibi Epikürcüler de etiği önceleyen felsefi sistemlerinin bir yansıması olarak şartlar gerektirdiğinde kişinin kendi hayatına son vermesini bireysel bir hak olarak görmüşlerdir. Ancak onlara göre böyle bir eylem mantıksızca, aniden ve irrasyonel bir tutumla yapılmamalıdır.⁹²⁵

Stoikler ise kişinin hayatına son vermesini bireysel bir hak olarak görmektedirler. Fakat onlar bu eylemin kendisinden ziyade, bağlamı ve gerçekleştirilme biçimi ile ilgilenmişlerdir. Her şeyden öte bir kişinin hayatına son vermesi rasyonel (eulogos) olmalıdır.⁹²⁶ Mutluluk, Stoikler için, doğaya uygun hayat anlamındadır. Şartlar böyle bir hayatın daha fazla sürmesini mümkün kılmadığında bilge insan hayatına son vermek isteyecektir. Asıl ölüm, bu yüzden, “doğru zamanı yakalamak” meselesidir.⁹²⁷ Bu noktada Antikçağ filozofları, gönüllü ölümü ancak “geçerli sebepler”e dayanması durumunda erdemlilik ve asaletle ilişkilendirmişlerdir.

Grek-Roma düşüncesinde kendi hayatına son vermenin çeşitli biçimlerine değer atfedilmekle birlikte, eğer böyle bir ölüm “geçerli” sebeplere dayanmıyorsa her şeyden önce devlete karşı işlenen ve cezalandırılması gereken bir suç olarak algılanmaktaydı. Bu

⁹²¹ Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, s. 24.

⁹²² A. M. Harmon, *Lucian, Volume V*, Great Britain: Harvard University Press, 1962, C. 5, ss. 22-45.

⁹²³ A. M. Harmon (ed.) (çev.), *Lucian*, Great Britain: Harvard University Press, 1961, C. 1, s. 173.

⁹²⁴ Harmon, *Lucian*, C. 1, s. 173.

⁹²⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 10.125-16.

⁹²⁶ J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, ss. 238-55.

⁹²⁷ Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, s. 30.

geçerli sebepler ise, üzerinde konsensüs oluşan ortak gerekçelerin yanında filozofların felsefî sistemlerinin belirlediği dünya görüşleri doğrultusunda çeşitlenebiliyordu. Örneğin Aristoteles, geçerli sebeplere dayanmaksızın kendini öldürmeyi, kişinin öncelikle kendisine bir haksızlık, ancak bundan daha fazla devlete/kente/içinde yaşadığı topluma karşı işlenmiş bir suç olarak görmektedir. Zira böyle bir eylemde bulunmak yasaların yasakladığı bir işi yapmaktır. Bu yasağa rağmen aklı selim olduğu halde bir kişi kendine zarar veriyorsa bu, içinde yaşadığı topluma karşı bir haksızlıktır. Bu yüzden toplum da onu onursuzlukla cezalandıracaktır (1138a9-13).⁹²⁸

Platon da asil bir ölümü yüceltmekle birlikte, kişinin kendini öldürmesini, devlet tarafından alınan bir karar ya da kaderin getirdiği acı veren bir talihsizliğe maruz kalmadığı ve çaresiz, dayanılmaz bir utanca duçar olmadığı müddetçe korkakça ve alçakça bir eylem olarak görmektedir. Kişinin kendine karşı böyle bir eylemde bulunması aynı zamanda devlete karşı işlenmiş bir suçtur da. Ona göre böyle bir ölü cezalandırılmalıdır; meşru bir gerekçesi olmadan kendini öldürenlerin mezarları ıssız ve bilinmeyen, normal vatandaşların mezarlarından ayrı bir yerde olmalı, yanına başkası gömülmemelidir. Bu ölü için herhangi bir cenaze töreni de düzenlenmeden sessizce gömülmeli, mezar taşı ya da kimliğini belirtecek unsurların yer almamalıdır. (Yasalar, 873 c-d)⁹²⁹

Grek Roma ortamında asil ölüm idealinin bugünkü manada intihar olgusundan ayırt edilmesi oldukça zordur. Ancak filozofların kendini öldürmenin her türlüşünü asaletle ilişkilendirmemeleri, birtakım geçerli sebepleri şart koşmaları da dikkate değerdir. Bu durum, ölümün kutsanmış biçimlerinin, dindışı geleneklerde dahi birtakım hukuki ilkelerle takyit edilmiş olduğunu göstermektedir. Dahası, böyle bir ölümün kutsallıkla ilişkisini kanıtlayacak bir işaretin ölümden hemen önce tezahür etmesi beklendiği anlaşılmaktadır.

Antik dönem filozofları arasında asil ölüm idealinin timsali şüphesiz Sokrates'tir. Bu yüzden onların asil ölüm hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde Sokratik motifler oldukça belirgindir. Sokrates'in ölümünde olduğu gibi tanrısal bir mesajın varlığı bir

⁹²⁸ Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, ss. 110-12.

⁹²⁹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, ss. 368-69.

ölümün meşru gerekçelere dayanması için gerekli görülmüştür. Sokrates'in ölümünün Tanrı'nın iradesi doğrultusunda olduğu ve ilahî bir mesajla çağrıldığı düşüncesi (Phaedo, 62c),⁹³⁰ Sokrates'in ölüme yönelik arzusunu meşrulaştıran dinî bir gerekçe sunmaktadır. Hatta o, ölümün mutluluk verici bir durum (Kriton, 43b-c)⁹³¹ ve "eşsiz bir kazanç" olduğunu söylemektedir (Savunma, 40c-e).⁹³²

Sokrates'in "ölüm temennisi" felsefî hakikatin peşinde olmaya engel olarak beden ve maddî varlık ile ilgili görüşlerinin mantıksal bir neticesidir (Phaedo, 66b; cf. 64 e).⁹³³ Bununla birlikte, Sokrates'in ölümü bir paradigmaya dönüşmüş ve çok sayıdaki diğer kendini öldürme eylemlerini tasdik edici olarak hizmet etmiştir.⁹³⁴ Özellikle Sokrates'ten sonra gelişen felsefe okullarında felsefî sistem ya da dünya görüşleri doğrultusunda *asil ölüm* idealinin önemli bir yer teşkil ettiği ancak bunun özellikle Sokrates'in ölümünde temellendiği söylenebilir.

Cicero'ya göre ölüm, Sokrates geleneğini hatırlatacak şekilde, ancak Tanrı'nın çağrısı ve onu serbest bırakması ile gerçekleşir. Aksi halde kişinin kendini ölüme sevk etmesi yasalara aykırı bir eylemdir. Zira, Sokrates'i işaret ederek, "Çünkü filozofların tüm yaşamı, o bilgenin dediği gibi ölüme hazırlıktır."⁹³⁵ demektedir. Hatta Tanrısal bir işaret geldiğinde ölüme boyun eğmeyi öğütlemektedir: "Tanrının yaşamdan ayrılacağımızın işaretini gönderdiğini düşündürecek türden bir şey başımıza gelirse, sevinçle ve minnetle boyun eğelim ..."⁹³⁶

Cicero, Sokrates'in eylemi ile savaşta ölenlerin eyleminin asilliğini karşılaştırarak, "Fakat ben ne diye Sokrates'i ya da Theramenes'i, yani erdemlerinin ve bilgeliklerinin ünüyle rakipsiz olan kişileri anıyorum ki?" diye sorar ve

⁹³⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 50.

⁹³¹ Platon, "Sokrates'in Savunması", *Dialoglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021, s. 45.

⁹³² Platon, "Sokrates'in savunması", s. 37.

⁹³³ Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, s. 20.

⁹³⁴ Drog, Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, s. 22.

⁹³⁵ Cicero, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 67.

⁹³⁶ Cicero, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, s. 91. [118]

Lacedaemonialıların⁹³⁷ savaş esnasındaki ölümü nasıl da kutsadıklarını, oğlunun savaşta öldüğü haberini alan Spartalı bir kadının sözleriyle açıklar: “Onu bu yüzden doğurmuştum, vatanı uğruna ölüme koşmaktan tereddüt etmeyecek biri olsun diye.”⁹³⁸

Cicero, ölümlere yönelik övgünün, cenaze törenlerinin, kutlamaların ya da asaletle anılmalarının, aslında ölü beden için bir anlamı olmadığını, çünkü ruhunun zaten ondan ayrılmış gitmiş olacağını, ancak bunların, üzülen, hasret ve özlem çeken cenaze yakınları için en büyük teselli olduğuna işaret etmektedir. Bunu açıklamak üzere, hatiplerin vatan uğruna ölenleri asil ölümle nitelemelerine yer verir:

Hatipler vatan uğruna isteyerek gerçekleşen asil ölümleri sadece şerefli değil, talihli olarak da değerlendirmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Erecthetus’a kadar giderler, onun kızları bile vatandaşların yaşamı uğruna ölümü sabırsızlıkla arzulamışlardı. ... Aulis’te kurban edilmesi gereken Iphigenia, ‘kendi kanıyla birlikte düşmanlarınki de dökülsün diye’ kendisinin oraya götürülmesini emretmişti.⁹³⁹

Grek-Roma ortamında asil ölüm ideale yönelik tutumu belirleyen bir diğer husus da tragedyalardaki kurban ve asil ölüm motifleridir. Arkaik anlatılarda köklenen kurbanlık teması ve kurban ediminin toplumsal boyutu olan kurbanlık mekanizmaları, Grek tragedyalarında bir toplumun var olmasının garantörü olarak sosyo-politik boyutuyla yer almaktadır. Girard’ın da dikkat çektiği gibi Grek tragedyalarının hemen hepsi temelde mitik öykünün içinde gizli kalmış bir “kurucu cinayet” öyküsü anlatmaktadır.⁹⁴⁰

Bu anlatılar, kurgusalılıkları göz ardı edildiğinde günümüz toplumunda yaşayan insanlar için anlamsız ve zalimce görünecektir. Ancak bu anlatılar aynı zamanda, modern politik durumun pek çok ilksel örneklerinin arketiplerini sunmaktadır. Bu anlatılarda gönüllü ölüm ideali, toplumun kaos ve kargaşa halinden normal düzene dönerek varlığının devam etmesi için birtakım hayati önemdeki sebepler uğruna gerçekleşmektedir.

⁹³⁷ Lacedaemonialılar (Spartalılar) Perslerler M.Ö. 480’de Yunanlıların arasındaki savaşta, Yunanlılarla birlikte katılmıştır. Cicero, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, s. 82.

⁹³⁸ Cicero, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, s. 83.

⁹³⁹ Cicero, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, s. 90.

⁹⁴⁰ Girard, *Kültürün Kökenleri*, s. 147.

Toplumsal bütün olarak kurtarılması için genelde bir *ikame kurban* verilir. Euripides'in (M.Ö. 480-406) tragedyasında Agammemon'un, kızı Iphigenia'yı Troya Savaşı'nda Yunanistan'ın kurtuluşu ve özgürlüğü uğruna -yasalara uygun ve zorunlu olarak- kurban etmesi,⁹⁴¹ anlatıdaki pek çok unsuru ve hikâyedeki duygusal motiflerle bilhassa vatan uğruna ölüm bağlamında şehitlik idealinin arketipi olarak değerlendirilmektedir.⁹⁴² Euripides'in bu eserlerini, Atina'nın Spartalılarla olan Pelopones Savaşları'nın (M.Ö. 431-404) zorlu zamanlarında yazmış olduğu göz önünde bulundurulursa eserlerin toplumsal anlamı daha iyi anlaşılacaktır.⁹⁴³ Örneğin *Troyalı Kadınlar* tragedyasında Troyalı kadınlar, vatanlarını kaybetmiş olmanın acısını çekmektedirler. Tüm metinde asıl bu anlatılır. Savaşı terk etmek bahtsızlıkla ilişkilendirilirken⁹⁴⁴ Troya'yı savunurken ölmek onurlulukla ilişkilendirilmektedir.⁹⁴⁵

Homeros'un eserleri de esasında, Romalı savaşçı erkeklerin anlatısıdır. Odyssea'da Akhilles'in Troya'dan uzakta savaşırken ölmesi onu tanrısallığa yüceltmıştır.⁹⁴⁶ Onun savaş alanından gemiye taşınan bedenine, Roma geleneğince savaş kahramanlarına uygulanan ritüellerin uygulandığı, ancak Akhilles'in cenazesinin daha önce görülmediği kadar görkemli olduğu anlatılmaktadır.⁹⁴⁷ Nihayet onun ölümü

⁹⁴¹ Euripides, Richmond Lattimore, *Iphigenia in Tauris (Greek Tragedy in New Translations)*, 1992, ss. 13-65.

⁹⁴² Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 92.

⁹⁴³ Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, s. 15.

⁹⁴⁴ "...yazık! Troya, bahtsız Troya, yıkılıyorsun, kim ki seni terk ediyor, yaşarken de ölürken de bahtsızdır." Euripides, *Troyalı Kadınlar*, çev. Sema Sandalcı, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002, s. 9.

⁹⁴⁵ "Troyalılar, ilk kez bir onurla,

Vatanları uğruna öldüler." Euripides, *Troyalı Kadınlar*, s. 19.

⁹⁴⁶ 'Tanrılara benzer Akhilleus, Peleus'un mutlu oğlu,
Argos'tan uzakta öldün sen, Troya'da,
senin çevrende öldürüldü, senin için savaşırken,
Troyalıların ve Akhalıların en seçkin oğulları' (35-39)
Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 11. b., İstanbul: Can Yayınları, 2000, s. 361.

⁹⁴⁷ Nice yiğitlerin ölü törenlerinde bulunmuştum ben önceleri,
yarışmalara katılan ne seçkin delikanlılar görmüştüm,
ama görseydin senin uğruna tanrıça Thetis, gümüş ayaklı,
ne parlak ödülleri getirmişti, şaşar kalırdın gönlünde,
ne kadar çok seviyormuş, Akhilleus, tanrılar seni. (87-91) Homeros, *Odysseia*, s. 362.

soyluluk ve ölümsüzlükle ilişkilendirilir: “Sen ölmekle adını yitirdin sanma, Soylu adın hep var olacak tek mil insanlar arasında!”⁹⁴⁸

Her biri aynı zamanda bir mitik anlatı olan bu hikâyelerdeki kendini feda etme ve kurbanlık metaforlarının Grek-Roma siyasi düşüncesini belirlediği ve cenaze törenlerinde görüleceği üzere, toplumsal realitede de karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, siyaset felsefesinde hala tartışmalı ve önemli bir kavram olan Platon’un *asil yalan* (*noble lie*) kavramlaştırmasında açığa çıkmaktadır.⁹⁴⁹

Platon’a göre yalan, esasında kesinlikle kaçınılması gereken bir zehirdir. Ancak diğer zehirlerde olduğu gibi, mahir bir usta tarafından kullanıldığında faydalı bir ilaca (*pharmakon*)⁹⁵⁰ dönüşebilir (382c).⁹⁵¹ Politik gücü elinde bulunduranlar olarak yöneticiler toplumun yararına olmak kaydıyla yalana, kandırmacaya ve mitolojik anlatılara sıkça başvurmak zorunda kalabilir.⁹⁵² Böylelikle yalan, iyi bir yöneticinin elinde devletin düzeni için yararlı bir olguya dönüşebilir (459d).⁹⁵³ Vatandaşların aynı hamurdan, aynı topraktan geldiklerini, bu yönüyle kardeş olduklarını anlatan bir kurucu yalana/mite inandırmak işlevsel bir devlet kurabilmek için hayati bir öneme sahiptir.⁹⁵⁴

Platon için böyle bir asil yalan, Fenikelilerden kalan bir masala ya da mite dayanmaktadır. Bu tür bir yalan aracılığıyla toplumun tüm kesimi, annesi olan toprağı yani vatani koruma yükümlülüğünü yerine getirecektir (414c).⁹⁵⁵ Fenike Masalı’na uygun olarak, tüm yurttaşların aynı hamurdan yoğrulduğu ve dolayısıyla kardeş oldukları, ancak

⁹⁴⁸ Homeros, *Odyseia*, s. 362.

⁹⁴⁹ Platon’un *asil yalan* (*noble lie*) kavramsallaştırması, çoğunluk tarafından bu haliyle kullanılmakla birlikte “büyük yalan” (*grand lie*), “muhteşem mit (*magnificent myth*)” gibi farklı şekillerde tercüme edilebilir. “Nasıl tercüme edilirse edilsin, yalanın veya mitin ‘asil’ veya ‘büyük/muhteşem’ olmasının (*gennaious*), onun, toplum veya devletin birliği için göreceği işlevin büyüklüğüyle doğru orantılı olduğu aşikardır.” Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, s. 19. Ayrıca bkz. Malcolm Schofield, “The Noble Lie”, *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 138.

⁹⁵⁰ Hem ilaç hem zehir anlamına gelmektedir.

⁹⁵¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 32. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 72.

⁹⁵² Aydın Işık, “Platon’un Devlet’inde/Politeia’sında Yalanın Ontolojik Yapısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 1 (2018), s. 10.

⁹⁵³ Platon, *Devlet*, s. 163.

⁹⁵⁴ Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, s. 18.

⁹⁵⁵ Platon, *Devlet*, s. 110.

önder (koruyucu/yönetici) olanların mayasında altın, yardımcılarının mayasında gümüş ve çiftçiler ile öbür işçilerin mayasında demir ve tunç olduğunu söylemektedir. Platon’a göre yurttaşları böyle bir kurucu masala inandırmak “onların devlete de birbirlerine de daha yakın bağlanmalarını sağlar” (415 d).⁹⁵⁶ Böyle bir yalana inanmak aynı zamanda, toprağın bir ana olarak görülmesini ve onun muhafazasının bir ödev olarak benimsenmesini sağlayacaktır: “...Üstünde yaşadığımız bu toprak sizleri büyüten, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir.” (414e).⁹⁵⁷

Yurttaşların, vatan ve devleti korumayı bir vazife olarak yüklenmeleri için yalnızca kurucu bir mite, asil yalana inandırılmaları yeterli değildir. Vatan ve devlet için hayatını feda etmeye hazır olmayı pekiştirmek için bu uğurda ölenlerin onurlandırılması gerekir. Her şeyden önce, Fenike masalına uygun olarak onların bu erdemli ölümleri, altın yaradılışlı olmalarına dayandırılacaktır. Bundan sonra, onlar için görkemli cenaze törenleri düzenlenmelidir. Onların ölümlerinden sonra bile muhafaza güçleri devam eden kutsal ve uğurlu, yarı tanrısallıkla ilişkilenecek varlıklar olduğuna inanılması sağlanacaktır:

-Peki, bu da bitti! Savaşta yiğitçe ölenlere gelince, ilk iş olarak, altın yaradılışlı diyeceğiz onlara.

-Elbette.

-Ama, bu yaradılıştaki insanlar bir kez öldü mü, Homeros’un dediği gibi: ‘Toprağın altında kutsal, uğurlu bir varlık olarak yatar, kötülüklerden, kazadan, beladan korur insanları.’ Buna inanacağız değil mi?

-İnanacağız elbet.

-Büyük, küçük Tanrılarla ilişkisi olan bu insanlara nasıl bir ölüm töreni yapılacağını bakıcılara danışacağız, onların dediği gibi yapacağız.

-Öyle yapacağız.

⁹⁵⁶ Platon, *Devlet*, s. 111.

⁹⁵⁷ Platon, *Devlet*, s. 110-111.

-Sonra da güzel mezarlar yaptıracağız bu uğurlu varlıklara. Hayatlarında büyük bir değer gösterip de ihtiyarlıktan ya da başka bir yüzden ölenleri de gene böyle kutlayacağız. (469 a-b)⁹⁵⁸

Platon'un asil yalan ideali elbette Fenike Masalı ile özdeş ya da sınırlı değildir. Hakikati destekleyen ve toplumsal düzenin kurulup muhafazasının sağlanmasında *tutkal* işlevi görebilecek mitos içerisinde sunulan başka asil yalanlar da olabilir.⁹⁵⁹ Strauss, asil (soylu) yalan kavramı ile Platon'un, dünden bugüne varlığını ve işlevini koruyan bir toplumsal ilkeye işaret eder. Strauss'un değerlendirmesine göre "Soylu yalan, hakikate yeterince yaklaşamayan yığınları istenilen şekilde bir araya getirmenin ve bir arada tutmanın başlıca yollarından birisi olarak, devlet yönetiminde önemli bir işleve sahiptir."⁹⁶⁰

Platon'un, Atinalı yurttaşlar özelinde toplumda vatan uğruna ölmenin yükümlülük olarak benimsetilmesinin asil yalan aracılığıyla gerçekleşebileceğini öne sürmesi, dinî geleneklerin şehitlik ideali ile temel ayrımını da açığa çıkarmaktadır: Dinî gelenekte şehitlik vahiyle teyit edilen ilahî bir hakikati haiz iken -din dışı ideolojilerin- asil ölüm ideali bu dünya ile sınırlıdır. Onun kutsalla aşılana boyutu ise esasında, insanları tesir altına almaya yönelik politik bir kurgulamadan ibarettir. Platon'un, savaşta ölenlere yönelik Grek-Roma ortamındaki reel politiği işaret ettiği bu durum, cenaze töreni söylevlerinde hem kurgusal olması hem de politik sistemin işlevsel bir unsuru olması yönüyle, bir nevi uygulama alanı/aracı olarak belirmektedir. Bunlardan özellikle yine Platon'un eseri olan *Meneksenos* 'ta Sokrates'in dilinden aktarılan cenaze töreni söylevi, savaşta ölen askerlerin onurlandırılması özelinde bireylerin vatani uğruna hayatlarını feda

⁹⁵⁸ Platon, *Devlet*, s. 176. Şu makalede bu alıntıdaki işaret edilen ölen askerler "şehitler" olarak tercüme edilmiştir. Işık, "Platon'un Devlet'inde/Politeia'sında Yalanın Ontolojik Yapısı", s. 10. Benzer şekilde Ahmet Cevizci de, *Meneksenos*'un tercümesinin Önsöz'ünde, bu konuşmanın "Atina'nın verdiği şehitlere yönelik" olduğunu ifade etmektedir. Platon, *Meneksenos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 20,25,26,28.

⁹⁵⁹ Önder Kulak, "Platon'dan Strauss'a: Düzenin Kurulmasında ve Korunmasında Soylu Yalanın Rolü", *ViraVerita E-Dergi*, S. 5 (2017), s. 40.

⁹⁶⁰ Kulak, "Platon'dan Strauss'a", s. 41. Aktardığı yer: Strauss, L., *The City and Man*, Chicago & London: The University of Chicago Press., 1978, s. 102.

etme yükümlülüğünü müstehzi ve kinayeli bir dille, asil ölüm idealinin mitik/yalan boyutunu açığa çıkaran kurgusal ve edebî bir metindir (234c,235 a-b-c.).⁹⁶¹

2.1. Atina'da Toplumsal Bir Kurum Olarak Cenaze Töreni Söylevleri

Grek-Roma'da ülkesi için kahramanlık yapanlara ve savaşta ölen askerlere özel bir önem atfedilmekte ve onların ölümleri çeşitli seremoniler, görkemli cenaze törenleri ve her yıl yinelenen anma törenleri ile kutlanmaktaydı. Bunlardan özellikle cenaze törenleri (*funeral orations/ epitaphioi logoi*), M.Ö. V. yüzyıldan itibaren savaş zamanlarında hayatını kaybeden askerler için devlet tarafından resmî olarak düzenlenmekteydi. Bu törenler aynı zamanda, yurttaşlık yükümlülükleri ve devletin bekası arasında gelişen, halkın muhafazasına hizmet edecek birtakım sosyo-politik ve kültürel anlamları da haizdir. Atinalıların bir gelenek olarak her yıl gerçekleştirdikleri ve tüm masraflarını devletin karşıladığı bu törenlerde savaşta ölen kahramanların ölü bedenleri üç gün boyunca sergilenmektedir. Cenaze töreni başladığında, ölüler sedirden yapılmış tabutlara konur, cesedi bulunmayanlar için ise boş tabutlar taşınır. Atinalılardan başka yabancılar da bu törenlere katılma hakkına sahiptir. Ölünün yakını olan kadınlar cenaze başında ağıt söyler ve savaşta ölen bu kişilerin hepsi, birlikte olarak gömülmektedir.⁹⁶²

Cenaze törenlerinin belki de en önemli unsuru devletin yönetici sınıfından ya da bu kişilerin belirleyeceği, şehrin önde gelenlerinden bir hatip tarafından yapılacak konuşmadır.⁹⁶³ Bu konuşmalar, Atina uğruna savaşta ölen askerlerin yüceltilmesi için resmî bir konuşma olduğu kadar, aynı zamanda edebi bir tür haline de gelmiştir. Zira bunlardan bazılarının gerçekten de tören esnasında mezar başında verilmediği

⁹⁶¹ Platon, *Meneksenos*, ss. 31-32.

⁹⁶² Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, 3. b., İstanbul: Belge Yayınları, 2019, ss. 85-86.

⁹⁶³ Örneğin Sokrates'in söylevinde Meneksenos, Atina için hayatını feda etmiş yiğitlerin anılacağı bir cenaze töreninde onları övecek, ailelerini teselli edecek bir konuşma yapmak için seçilmesi muhtemel üç kişiden biri olarak görünmektedir. Platon, *Meneksenos*, ss. 21-22, 31; Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, ss. 16-17. Peloponnesos Savaşları'nda ölenler için yapılacak söylevi ise Atina'da Demokrasi'nin altın çağını yaşatmış olan Ksantippos'un oğlu Perikles söylevi verecektir. (XXXIV) Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, ss. 85-86. Ayrıca bkz. Çiğdem Yıldızdöken, "Platon'da Demokratia Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 164.

bilinmektedir.⁹⁶⁴ Örneğin Platon'un Meneksenos'ta yer verdiği Sokrates'in cenaze töreni söylevi temelde retorik sanatıyla ilgili ironik bir eser olmasının yanında diyalogların yapısı açıkça kurgusaldır.⁹⁶⁵ Benzer şekilde Lysias'ın "Korintosluları Destekleyenler Adına Cenaze Töreni Söylevi"⁹⁶⁶ başlıklı söylevinin de kurgusallığı açıktır. Yine de bu tür metinlerin mevcudiyeti, Atina'da böyle bir geleneğin varlığına işaret etmektedir.⁹⁶⁷

Cenaze töreni söylevlerinde genel olarak, anavatan uğruna ölen askerlerin bu erdemli eylemleri ve asil ölümleri, soyluluk (*eugeneia*), iyi eğitim (*paideia*) ve büyük cesaret (*andreia*) gibi geleneksel değerlerle ilişkilendirilerek yüceltilmektedir.⁹⁶⁸ Bu konuşmalardaki politik-ideolojik söylemlerde, Atina'nın Yunanistan üzerindeki hegemonyası ve Atina demokrasisinin diğer devletlerden üstün olması gibi devletin politik amaç ve uygulamalarına asil ölümler aracılığıyla kutsiyet ve meşruiyet sağlanmaktadır. Atinalı askerlerin erdemli eylemleri, asil ölümleri Atinalı vatandaşlara bir rol model oluşturmalarının yanı sıra Atina'nın Spartalılar, Makedonlar ve daha uzaktaki Persler gibi düşmanlarına karşı şanlı konumlarının bir kanıtı olarak düşünülür.⁹⁶⁹

Konuşmalar, genel olarak iki ana bölüme sahiptir. Bunlardan ilki, savaşlarda hayatlarını feda eden Atinalı yiğitlerin erdemli eylemlerinin, geçmişte atalarının

⁹⁶⁴ Grek-Roma'dan günümüze kadar gelen altı klasik cenaze töreni konuşması mevcuttur. Bunlar Thucydides' tarafından *Peloponnesos Savaşları*'nda aktarılan Perikles'in söylevi (2.34-46); Gorgias tarafından aktarılan *fragmanlar*; Lysias'ın Corinthian Savaşı sırasında aktardığı söylev; Platon'un *Menexenus*'u, ki bu da Corinthian Savaşı kahramanlarına övgü içindir; Demosthenes'in Chaeronea (338 M.Ö.) Savaşı kurbanlarına övgü için konuşması ve son olarak Hyperides'in *Battle of Lamia* savaşı için konuşmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, ss. 16-17.

⁹⁶⁵ Örneğin Meneksenos'ta, Sokrates, bu tür konuşmaların içerik, mahiyet ve dinleyicilerde bıraktığı tesir üzerinden hatipler ve retorik sanatını müstehzi bir dille alaya alır. (234c,235a,b,c). Meneksenos, cenaze töreni söylevi konuşması yapacağını Sokrates'e söylediğinde, Sokrates daha önce Aspasia'dan böyle bir konuşma örneğini duyduğunu söyleyerek Meneksenos'a bir kısmını ezbere aktarabileceğini söyler. (236b) Platon, *Meneksenos*, s. 34.

⁹⁶⁶ W. R. M. Lamb (çev.), *Lysias*, London: Harvard University Press, 1967, ss. 31-70.

⁹⁶⁷ Şu ifadelerden bu tür törenlerin her yıl düzenli olarak yapılmasının bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır: "... Ölülerini de övüyor, her sene tüm insanların önünde, nasıl bizler kendi evlerimizde ölülerimiz için törenler düzenliyorsak devlet de aynı şekilde törenler yapıyor."(449b) Platon, *Meneksenos*, s. 55. Ayrıca bkz. Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, s. 18.

⁹⁶⁸ Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, s. 18.

⁹⁶⁹ Jan Willem van Henten, Avemarie, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, ss. 18-19. Bkz. Platon, Men. 239c-246a; Lysias, 2.20-68.

yaptıklarıyla özdeşleştirilerek onları yetiştiren vatan ya da ülkenin övülmesi ve yüceltilmesi ile ilgilidir.⁹⁷⁰ Bu en son ölen askerlerin, hayatlarını onurlu bir şekilde feda ederek atalarına karşı borçlarını ödedikleri ve *şanlı bir ölümü* (a glorious death) göze alarak ölümsüz bir kahramanlık eserleri ve anlatıları bıraktıkları vurgulanır.⁹⁷¹

Sokrates, Meneksenos'ta böyle bir konuşmaya onların, anne babalarının erdemlerine dayanan erdemli özlerinden başlamak gerektiğini belirtir. Bu erdem ise daha temel ve genel olarak *asil* olmalarına; yani üzerinde yaşanan toprağın çocuğu olmalarına dayandırılmaktadır:

Kendilerini besleyen toprak başkalarına olduğu gibi onlara üvey değildi. Bu gerçek anne kendilerini doğurdu, besledi ve en son olarak da kucağına çekti. Şimdi kendi topraklarında yatıyorlar. Tüm bunlardan dolayı öncelikle annelerini övmek gerekir.⁹⁷²

Bu bölüm aynı zamanda ülkenin kadim tarihindeki efsanevî başarılarını hatırlatan kısa bir tarih özeti niteliğindedir. Fakat konuşmaların Atina'nın şanlı tarihini anlatan bu kısımda tarihsel gerçekliklerle örtüşmeyen pek çok tahrifatın mevcudiyetinin yanı sıra, savaştan kaçanlar yahut Atina'nın ötekine yönelik zorbalıkları görmezden gelinmektedir. Bu tahrifat, konuşmacının şehitleri ve anavatanı her koşulda yüceltme yükümlülüğünün bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Böyle bir tutum onların ari ve safkan Yunan, yani üstün bir ırktan geldiklerini vurgulamak amacına matuftur.⁹⁷³ Yunanlıların kendi arasındaki çatışmalarının ise kötülük ve kinlerine değil de kadere bağlanması bu müstesnalık algısını desteklemektedir. İç savaşlarda ölen her iki taraf için de bugünkü törende olduğu gibi her daim “Dualar etmeli, kurbanlar kesmeli ve bağlı olduğumuz tanrılara yalvarmalıyız.” denmektedir (244a)⁹⁷⁴ Nitekim daha sonra, geç Orta Çağda

⁹⁷⁰ Örneğin Lamb, *Lysias*, ss. 31-50.

⁹⁷¹ Lamb, *Lysias*, ss. 41-43.

⁹⁷² Platon, *Meneksenos*, s. 36. (237b-c). Ayrıca burada açıkça Platon'un Fenike Masalı örneğindeki *asil yalan* olgusuna atıf anlaşılır. Benzer bir atıf “fakat bizde herkes kardeştir. Çünkü hepimiz aynı anneden doğduk” ifadesinde de görülmektedir (239a).

⁹⁷³ Platon, *Meneksenos*, s. 27. Ayrıca Sokrates'in Meneksenos ile diyalogunda bu tür tahrifatların cenaze töreni söylevlerinin yapısal bir unsuru olduğunu vurgulaması da dikkate değerdir. (Meneksenos, 235d, 237a). Perikles'in söylevindeki benzer unsurlar için bkz. (XXXVII-XLII) Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, ss. 87-89.

⁹⁷⁴ Platon, *Meneksenos*, s. 47. Meneksenos'un farklı yerlerinde olduğu gibi aynı soy içindeki çatışmaların anlatılışı kısmın sonundaki şu vurgu bu tutum ve algıyı göstermektedir: “Bizler kanlarına hiçbir zaman

Thomas Becket ve Joan d’Arc’ın şehitliği örneklerinde görüleceği üzere, her iki tarafın da Hristiyan olduğu iç çatışmalarda yaşananların şeytanî bir itkiye dayandırılması benzer bir tutumu akla getirmektedir.

Söylevlerin ikinci kısmında ise, doğrudan şehit yakınlarına ve Atina halkına hitap edilmektedir. Atinalılara, geçmişteki şehit ataları hatırlatılarak cesur ve yürekli insanların nesli olduklarını; şerefli bir şekilde yaşamaları, erdemsiz bir hayatın değersiz olduğunu unutmamaları ve bu yüzden adaleti ve hikmeti kendilerine rehber haline getirmeleri öğütlenir.⁹⁷⁵ Şehit yakınlarına, kahramanlarının ölümünden sonra devletin onların yakınları olarak anne, baba ve çocuklarını himaye edeceği, bakım, gözetim ve eğitim başta olmak üzere her türlü maddi yükümlülüğü üstleneceği ilan edilir. Şehitlerin yakınlarına yönelik manevi yükümlülükler ise Atina halkına bir görev olarak yüklenmektedir: aziz şehitlerin ya da büyük kahramanların mirasına sahip çıkmak, Atina’yı bundan sonra değer bakımından daha da ileri taşımak, Meneksenos’taki şu ifadelerden anlaşılacağı gibi Atina halkının ve kahramanların çocuklarının boynunun borcudur.⁹⁷⁶

... Kendim onların adına size yalvarıyorum: Oğullar babalarının yolunda yürüsünler, diğerleriyle endişelenmesinler. Çünkü yaşlılık günlerinizde kişiler ve devlet sizi besleyecek, bundan emin olun. Hepimiz bir şehidin babasıyla karşılaştığımızda ona saygı ve şefkat göstereceğiz. Devletin de sizlere nasıl bir ilgi gösterdiğini biliyorsunuzdur. Savaşta ölenlerin çocuklarına ve babalarına bakılması için kanunlar yaptı. Devlet bu yetimlere çocukluklarına da babalık ediyor. Büyüdükleri zamansa bir zırh vererek mallarını korumakla görevlendiriyor...” (249a)⁹⁷⁷

Benzer şekilde Perikles, hayatlarını ülkeleri için feda eden bu insanların devlet görevini her şeyin önünde tuttuklarını vurgulamakta, bundan sonra hayatta olan Atinalılara da onlar gibi davranmalarını öğütlemektedir:

... Şimdi Atina’nın ne kadar güçlü olduğunu düşünün, her zaman aynı istekle Atina için savaşmaya devam edin, bugün aramızdan ayrılanların yaptıklarının

pis barbar kanı karışmamış olan saf Yunanlılar. ... Bizler kanlarına barbarlık kanı karışmamış Yunanlılar.”(245d) Platon, *Meneksenos*, ss. 49-50.

⁹⁷⁵ Platon, *Meneksenos*, ss. 51-52. (246d-e, 247a,b,c).

⁹⁷⁶ Platon, *Meneksenos*, s. 28. Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, s. 86. (XXXVI)

⁹⁷⁷ Platon, *Meneksenos*, ss. 54-55. Perikles’in söylevinde, şehit yakınlarına yönelik sosyal politikalar ile ilgili açıklamalar için bkz. (XLVI) Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, s. 91.

kentimizin büyüklüğü için ne kadar önemli olduğunu bilin. Askerlerimiz yenilgiye uğradıkları zaman kentimizin en temel değerlerine ihanet etmek istemediler ve böyle onurlu bir yolu tercih ettiler. Kendi yaşamlarını feda etmeleri sayesinde sonsuza dek sürecek bir ün kazandılar. Artık içinde yattıkları bu onurlu mezarlar, kendileri üzerine konuştuğumuz bu törenin yanında aslında hiçbir şey ifade etmemektedir. Yazılan mezar taşlarının bir önemi yok. Başka yerlerde de insanlar mezarlara gömülmeyebilirler ancak onların hatırları insanların zihinlerinden silinemez. ... (XLIII)⁹⁷⁸

Cenaze törenleri söylevlerinde Atina uğruna savaşırken hayatını feda edenlerin ölümsüzlüğü ortak bir motiftir. Zira bedenler ölümlü olsa da yaptıkları kahramanlıklar aracılığıyla ölümsüz hatıralar bırakmışlardır.⁹⁷⁹ Lysias'ın konuşmasında da bu yaşananların kaderle bağlantılı olduğu; ölümün zaten mukadder olduğu ancak onların, sıradan bir ölümü beklemektense asil bir ölümü tercih ederek aslında ölümsüzlüğü kazanan imrenilecek kimseler olduğu vurgulanmaktadır:

O halde en büyük ve en asil amaçlar uğruna hayatlarını riske atarak son veren, geleceklerini şansa bırakmayan, ne de kendiliğinden gelen ölümü bekleyen; fakat hepsinden en görkemlisini seçen bu en mutlu insanları düşünmek uygundur. Çünkü onların hatıraları asla eskimez, onurları ise her erkeğin imrendiğidir diyorum. Onların ölü olarak yas tutulmaları doğalarından, ölümsüz olarak yüceltilmeleri kahramanlıklarından gelir.⁹⁸⁰

Sonuç olarak cenaze töreni söylevleri Grek-Roma toplumu içinde; mitsel kökenleri olan, Atina halkının ari, müstesna ve onurlu bir ırk olduğunu öne süren toplumsal bir kurum olarak değerlendirilebilir.⁹⁸¹ Bu konuşmalarda ülkesi uğruna ölenlerin onurlandırılması ve tarihten bir dizi rol-model olacak örneklerin duygulara hitap eden, edebî ve tesirli bir dille açıklanması aracılığıyla Atina halkına bir yurttaşlık ahlakı dersi verilmektedir. Böylelikle gerektiğinde vatan uğruna hayatını feda etmek bir yurttaşlık görevi olarak her bir Atinalı'ya yüklenmektedir.⁹⁸²

Grek-Roma geleneğinin görkemli cenaze törenleri yaklaşık M.S. V. asırla birlikte yerini alternatiflerine bırakmış olsa da Fransız Devrimi sürecinde Grek patriotizmi olarak

⁹⁷⁸ Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, s. 90.

⁹⁷⁹ Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, çev. Alan Sheridan, USA: Harvard University Press, 1986, s. 116.

⁹⁸⁰ Lamb, *Lysias*, s. 69.

⁹⁸¹ Loraux, *The Invention of Athens*, s. 1.

⁹⁸² Loraux, *The Invention of Athens*, ss. 99-104.

yeniden ortaya çıkmış, zamanla Avrupa’da ulus-devletleşme yolunda yeniden ilgi görmeye başlamıştır. İşlevsel açıdan modern ulus devlet için iyi bir arketip olabilecek cenaze töreni söylevlerinin iki dünya savaşından sonra Almanya ve Fransa’da çok sayıda baskısının yapılması bu ilginin bir göstergesidir.⁹⁸³ Ancak bu süreye kadar Orta Çağ Avrupa toplumları arasında şehitlik olgusunun dinî ve politik alanın sınırlarının belirlenmesinde, kırılma niteliğindeki vakalarda belirleyici bir rolü olmuş, aynı dinî ve kültürel gelenek içinde olmasına rağmen farklı şehitlik vakalarına farklı anlamlar yüklenebilmiştir.

3. ORTA ÇAĞ POLİTİK TEOLOJİSİ VE ŞEHİTLİK

Orta Çağ toplumunun politik yapısı siyaset kuramlarında beden analojisi üzerinden geliştirilmiştir. Orta Çağ siyaset felsefesindeki bu beden analojisi çok boyutlu bir mahiyet arz etmekle birlikte, onun toplum-halk ve egemen-kral ile ilişkisine matuf olan yönünün Hristiyan teolojisinden, özellikle Pavlus’un öğretisinden geliştiği söylenebilir.

Hristiyanlık ilk zamanlarda, kendini dünyevi iktidarın dışında konumlandığı için Roma İmparatorluğu’nun sosyo-politik meselelerine ilgisiz kalmıştı. Ancak Hristiyanlığın ikinci kurucusu sayılan Pavlus’la birlikte bu pasif tutum değişmeye başlamıştır. Pavlus, yeryüzünde var olan eşitsizlikleri ve bundan kaynaklanan tahakküm ilişkilerini, yani toplumsal sorunları beden analojisi yoluyla açıklamaktadır. Buna göre nasıl ki bir bedende pek çok uzuv bulunmakta ve bunların her biri ayrı bir işlev ve vazifeye sahipse, toplum içinde de her birey Mesih’in baş olduğu bir bedende, birbirleriyle bütün olan uzuvlar mesabesindedir. Bu zeminde Pavlus, düzenin devamlılığı için bireylere altında yaşadıkları hükümetlere itaat etmeleri gerektiğini salık vermektedir. Zira hükümetler Tanrı tarafından tanzim edilmiştir ve hükümetlere itaat etmek, Tanrı’ya itaat etmek olacaktır.⁹⁸⁴ Böylelikle, politik iktidarın kaynağı İlahi İrade olarak yerleşmiştir.⁹⁸⁵

⁹⁸³ Loraux, *The Invention of Athens*, ss. 5-9.

⁹⁸⁴ Levent Köker, Mehmet Ali Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi, 1991, ss. 108-10.

⁹⁸⁵ Abdurrahman Saygılı, “Modern Devlet’in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 54, S. 3 (2005), s. 330.

Bu tür bir düşünce, Kiliseyi politik otoritenin üstünde konumlandırmaktadır. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla Kilise'nin politik iktidar karşısında üstünlüğü ele geçirmesi, feodal dönemde Kilise-devlet arasında yeni bir ilişki zeminini gerekli kılmış ve bununla ilgili olarak *iki kılıç kuramı* geliştirilmiştir. Özellikle Papa VII. Gregoryus'un görüş ve girişimleri ile temellenen bu yaklaşıma göre, Kilise'nin hem maddi dünyada adalet ve düzeni tesis etme hem de manevi alanı idare etme güçleri bulunmaktadır. Ancak Kilise, ilkinin krala vermiştir ve kralların bu gücü Kilisenin buyruklarına uygun şekilde kullanması gerekmektedir. Bu tür bir düşünce, netice itibarıyla kralların papalığın buyrukları dışında bir şey yapamayacakları sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁹⁸⁶ Böyle bir görüşün savunulması Papa VII. Gregoryus ile IV. Henry'yi karşı karşıya getirir de M.S. XI. yüzyılın sonlarından itibaren sürdürülen Haçlı Seferleri, Papalığın bu iktidar üstünlüğü iddialarını pekiştirmesine yardım etmiştir.⁹⁸⁷ Böylelikle, iki kılıç kuramıyla Kilise'nin devlet karşısındaki üstünlüğü belirginleşmiş oluyordu.

Papalığın devlet karşısındaki üstünlüğünün öne sürülmesi, zamanla Kilise'nin bütün iktidarlara kendinde toplaması iddialarını gündeme getirmiştir. Salisburyli John, büyük oranda Cicero ve Seneca gibi Antik Çağ yazarlarından etkilenecek, siyasetin ahlaki temellerine ilişkin geliştirdiği kuramında, toplumun politik yapısını canlı bir organizmaya benzeterek Kilise'nin dünyevî-politik iktidar karşısındaki üstünlüğünü temellendirmektedir. Bu kurama göre nasıl ki bedeni yöneten başsa, toplumu ve devleti yöneten de “yalnızca Tanrı'nın uyuğu olan ve onun görevini icra ederek onu temsil eden” prenstir. Toplumun diğer kesimleri ise bedeni oluşturan uzuvlar gibidir. Ancak devletin ruhu, Tanrı'nın da temsilcileri olan din adamlarıdır. Ruh, bedenin bütünü üzerinde egemenliğe sahip olduğuna göre, diğer tüm uzuvların üzerinde de yöneticiliğe sahiptir.⁹⁸⁸ Özünde, daha önce bahsedilen ve Pavlus'la belirginleşen klasik Hristiyanlığın politik teolojisi ile paralellik gösteren böyle bir yaklaşım, Kilise'nin, iktidarın iki kılıcını da kendinde topladığı iddialarıyla tam bir uyum içinde görünmektedir.⁹⁸⁹

⁹⁸⁶ Köker, Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 183.

⁹⁸⁷ Köker, Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 179.

⁹⁸⁸ Köker, Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 195.

⁹⁸⁹ Köker, Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 199.

Salisburyli John'un yakın arkadaşı olan Thomas Beckett'in şehitliği de Kilise ile Devlet arasında hızlanan bir iktidar sınırlarının ayrılması ve İngiltere ve Fransa'da milliyetçi duyguların ilk kıpırdanışlarının filizlendiği böyle bir çatışma zemininde meydana gelmiştir.⁹⁹⁰ Thomas Beckett olayı, bir şehit mitinin üretilmesinin iktidar iddialarından kaynaklanan çatışma zemininde ve güç ilişkileri üzerinde ne denli belirleyici bir rolü olabileceğini göstermektedir.

Thomas Beckett, Catesburyli Theobold'un kâtibi olarak çalıştığı yıllarda İngiltere yirmi yıllık bir vesayet krizinin ortasındaydı. İki rakip aile arasındaki ilişkileri yönlendiren Theobold, 1154'te II. Henry'ye Fransa kralı olarak taç giydirmiş, kâtibi Thomas Beckett'i de saraya şansölye olarak yerleştirmiştir. Beckett, saraydaki görevi boyunca kralla oldukça iyi ilişkiler kurup politik alanda önemli başarılar elde etmesine yardımcı olmasıyla kısa zamanda meşhur olmuştur. Ancak Beckett, Theobold'un umduğu gibi Kilise'nin yararını öncelememiştir. Kral Henry'nin iç ayaklanmaları bastırmak için uygulamaya koyduğu vergiden Theobold muaf tutulmayı beklerken, Beckett böyle bir muafiyet tanımamış ve Kilise ile ilişkileri son derece gerilmiştir.⁹⁹¹

1161 yılında Theobold'un ölümü üzerine, asgari şartları dahi taşımamasına rağmen Thomas Beckett, II. Henry tarafından Canterbury başpiskoposluğuna atanmıştır. Fakat Beckett, henüz bir yıl içinde, II. Henry ile büyük bir anlaşmazlığa düşmüştür. Bu anlaşmazlığın sebebi, Kilise'nin yargı bağımsızlığının Henry'nin iktidarını ve yönetim kudretini sınırlaması özelinde daha genel bir Kilise-Devlet iktidar çatışmasıdır.⁹⁹²

Neticede II. Henry, 1163'te, Thomas Beckett'in de bulunacağı bir toplantı düzenleyerek Kilise'nin yargı bağımsızlığı yetkisinin temelde kralın güç ve otoritesini sınırlandırdığını öne süren şikayetlerini dile getirmiştir. Beckett'in meydan okurcasına verdiği karşılığa rağmen,⁹⁹³ uzlaş sağlanarak kralın Kilise üzerindeki gücünü genişleten ve *Clarendon Anayasası* olarak bilinen hukuki bir metin hazırlanarak onaylamak zorunda

⁹⁹⁰ Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, 5. b., Cornell University Press, 1987, s. 60.

⁹⁹¹ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 182.

⁹⁹² Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", ss. 184-85.

⁹⁹³ Bu anayasa teklifine karşı Beckett'in, din adamlarının üzerinde tek tahakküm sahibinin Tanrı olduğunu vurgulayan konuşması için bkz. Michael Staunton, *Thomas Becket and his Biographers*, Boydell Press, 2006, s. 104.

bırakılmıştır. Bu mağlubiyet üzerine Thomas Beckett, günün sonunda maiyetindeki katipleri ile birlikte kaçarak altı yıl boyunca sürgünde kalacağı Fransa'ya sığınmıştır.⁹⁹⁴

Henry ve Beckett arasında olanlar basit bir anlaşmazlık olmayıp, Hristiyan kültüründeki güç ve otoritenin doğası üzerine bir kavgadır. Çatışmanın bu köklü boyutu kısa sürede tüm Avrupa'ya yayılmış ve her ikisi de kıtanın seçkin din ve devlet adamlarıyla ittifak arayışına girmişlerdir. Bu gerginliğin kraliyetin meşruiyetine ve gücüne zarar vermesi endişesi ile Kral Henry, 1170'de Beckett'la, onun yetki sınırlarını genişleterek uzlaşma yoluna gitmiş ve Canterbury'ye dönmesini sağlamıştır. Fakat kısa bir zaman sonra, Beckett'ın Canterbury yasalarını ihlal ederek, kralın sahasına girecek bir aforoz etme eyleminde bulunduğu haberi Kral Henry'ye ulaşınca kralın onurunu korumak üzere dört şövalyenin Canterbury'ye doğru "gizlice" yola çıktıkları kaydedilmektedir. Beckett'ın şehitlik efsanesi de burada başlamaktadır.⁹⁹⁵

Anlatılara bakıldığında, şövalyelerin Beckett'ı öldürme niyetinde olmadıkları, yalnızca Krala yönelik bu ihanetinden dolayı uyarmak amacıyla Canterbury'ye gittikleri kaydedilmektedir. Ancak olaylar farklı gelişmiş ve şövalyelerin Beckett'ı hainlikle suçlamasıyla kılıçlar kalkmış, dört şövalye tarafından Thomas Beckett öldürülmüştür.⁹⁹⁶

Toplumsal bir çatışma ortamında şehidin, savunduğu dava uğruna ölümü göze alarak ortaya koyduğu martirolojik hesaplaşma (martyrological confrontation), onu takip eden diğerlerine de başkaldırmanın imkânını göstererek cesaret sağlayabilir. Onun hikâyesi, ölümünden sonra olaya doğrudan şahit olan izleyiciler ya da dolaylı bilgi edinen anlatıcılar tarafından bir şehitlik hikâyesine dönüştürülerek yeniden kurgulanır. Bu yeni biyografide yalnızca şehitlik olayı anlatılmaz, aynı zamanda hikâye, şehidin uğruna öldüğü davanın ideallerini yüceltecek şekilde yazılır. Böylelikle topluluğun güttüğü davanın kristalleşmesi ve daha vurgulu hale gelmesi sağlanmaktadır. Şehidin fedakarlığı bu uzun sürecin sonunda düşmanın moralini ve mücadele etme gücünü zayıflatabilir. Nihayetinde şehidin ve temsil ettiği grubun, daha önce sapkınlıkla yaftalanmış etiketi, onur nişanına dönüşebilir.⁹⁹⁷

⁹⁹⁴ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 188.

⁹⁹⁵ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", ss. 190-91.

⁹⁹⁶ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 194.

⁹⁹⁷ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 55-57.

Gerçekten de Beckett olayı, ölümünün spontane ya da planlı olarak gelişen şehitlik anlatılarına dönüştürülmesi aracılığıyla nihayetinde Kilise'nin amaçlarının haklılaştırılmasına önemli bir katkı sunmuştur. Halk arasında kısa sürede Thomas Beckett'a çok sayıda mucize atfedilmiştir. Canterbury'deki cinayet mahalli bir ziyaretgaha dönüşmüş, Avrupa'nın farklı ülkelerinden dahi yoğun bir ziyaretçi akını gelişmiştir. Beckett'ın kanından oluşan seyreltilmiş Canterbury suyu, ziyaretçiler tarafından Avrupa'nın farklı yerlerine taşınmıştır. Şehidin rölikleri de popüler olmuştur, örneğin son giydiği kıyafetlerinin hastalara şifa sağladığına inanılmıştır. Böylece, Beckett hakkında pek çok rüya ve vizyon söylentileri de halk arasında yayılmıştır.⁹⁹⁸

Bu spontane olarak gelişen kitlesel sevgi ve şehitleştirmeden hareketle ölümünün ardından Beckett'ı şehit olarak yücelten planlı bir yazın geleneği gelişmiştir. Bu yazılarda yaşamı, bir şehide yaraşacak şekilde yeniden kurgulanmıştır. Canterbury keşişlerinin ve özellikle yakın arkadaşı Salisbury'li John'un, biyografisini anlatan mektuplarında Beckett, dindar, dürüst, masum ve kendini bir süredir kurban olmaya hazırlayan bir şehit olarak yüceltilmiştir. Öldüğünde münzevilerin çile çekmek için tercih ettikleri “kıldan gömlek” giydiğinin görülmesi, son nefesini verirken “İsa'nın adının ve Kilise'nin muhafazası için ölümü karşılamaya hazırım.”⁹⁹⁹ dediğinin işitilmesi gibi motifler ve ona isnat edilen mucizeler aracılığıyla bir çile ve fedakârlık anlatısı olarak yeniden kurgulanmıştır.¹⁰⁰⁰

Beckett gerçekten Kilise'nin üstünlüğünü savunan bir dindar mıydı yoksa politik hedefleri olan bir muhteris mi? Zira -yaşam hikâyesi ölümünden sonra yazıldığı için bilgiler çok net olmasa da- saraydaki yaşamı aksini söylemektedir. Hakikat ne olursa olsun onun şehitliğini asıl belirleyen şey anlatının nasıl inşa edildiğidir. Beckett'ın ölümü halk arasında şehitleştirme eylemlerinin planlı bir yazın faaliyetine dönüştürülmesiyle onun şehitliği politik gayelerin hizmetine sunulmuştur. Elbette ölümünden sonra

⁹⁹⁸ Donald Prudlo, “Martyrs on the Move: The Spread of the Cults of Thomas of Canterbury and Peter of Verona”, *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, C. 3, S. 2 (2011), ss. 32-62.

⁹⁹⁹ Guy, John, *Thomas Beckett: Warrior, Priest, Rebel*, New York: Random House Publishing Group, 2013, s. 321.

¹⁰⁰⁰ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 194.

yazılanlar, onun hayatındaki bu unsurları göz ardı etmek ya da edilemeyenleri meşru bir bağlama taşıma gayretindedir.¹⁰⁰¹

Beckett'in bir şehide dönüştürülmesi, II. Henry'nin iktidarının Kilise karşısında zayıflatılması özelinde, Devlet karşısında Kilise'nin gücünü tahkim etmiştir. Beckett'in ölümünden üç yıl sonra Papalık tarafından kanonlaştırılması Hristiyan din adamlarını, dünyevi hükümdarlara karşı Hristiyan kültürünün gücünü ve özerkliğini savunabilecek örgütsel bir Kilise hedefine doğru yönlendirmiştir.¹⁰⁰² Henry açısından ise, hükümdarlığının meşruiyeti sarsılmıştır. Bunu muhafaza edebilmek için Kilise karşısında tövbekâr bir tutumu kabullenmiş, *Clarendon Anayasalarını* geçersiz kılarak din adamları üzerindeki yargı yetkisini iptal etmiş, Kilisenin dokunulmazlığını tanımıştır. Bu durum Kilise tarafından bir zafer olarak kabul edilmiştir. Bunun daha büyük sonucu ise Beckett'in şehitliğinin monarşik egemenlik anlayışı üzerindeki tesiridir.¹⁰⁰³

M.S. XII. yüzyılda gerçekleşen bu şehitlik vakası ile Kilise, Devlet karşısındaki iktidar üstünlüğünü güçlendirse de Orta Çağ Avrupa toplumlarının reel politiginde artık, dini alana ait olanın politik alana aktarıldığı bir süreç başlamıştır. Bu durum Avrupa toplumları arasında *patria* fikrinin geçirdiği dönüşümün izi sürülerek anlaşılabilir.

Patria, “Klasik ilkçağ'da bir erkeğin uğrunda yaşamak ve ölmek isteyeceği bütün siyasi, dinî ve ahlakî değerlerin toplamı”nı¹⁰⁰⁴ ifade etmektedir. Orta Çağ Avrupa toplumunun siyasal yaşamı Lord ile vasal arasındaki ilişki etrafında geliştiği için eski *patria* düşüncesi büyük oranda çözülmeye uğramıştır. Bu dönemde savaşlar, yurttaşlar tarafından değil, lordların politik amaç ve çıkarlarına hizmet eden vasallar ile şövalyelerden oluşan ordular tarafından yürütülmekteydi. Dolayısıyla insanlar vatan için (*pro patria*) ölmekten ziyade Lordları için (*Pro Domino*) hayatlarını feda etmekteydiler.¹⁰⁰⁵ Bu tür bir ilişki bir yönüyle kendini efendisi (Lord) için feda etmeye

¹⁰⁰¹ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 203.

¹⁰⁰² Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 205.

¹⁰⁰³ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 207.

¹⁰⁰⁴ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 309.

¹⁰⁰⁵ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 310.

hazır Hristiyan şehit idealine benzemekle birlikte bireysel sadakat tarafından motive ediliyordu.¹⁰⁰⁶

Öte yandan *patria* kavramı, sosyo-politik algıdan bütünüyle uzaklaşmış değildir. Günlük dilde bir kişinin memleketini, ait olduğu yerel bölgeyi ifade etmek üzere¹⁰⁰⁷ kullanılmasının yanı sıra şairler ve edebiyatçılar arasında klasik anlamıyla kullanımına devam edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁸ Yine de birkaç istisnai örnek dışında yerel bir memleket olarak *patria* uğruna ölümün önemli siyasal sonuçları söz konusu değildir.¹⁰⁰⁹ Orta Çağın feodal toplumunda *patria* neyi ifade ederse etsin, Antik Roma dönemindeki yarı-dini çağrışımlarını kaybetmiştir.¹⁰¹⁰

Patria kavramının bu anlam kaybındaki temel sebebin Hristiyan teolojisindeki *patria* olduğu düşünülmektedir. Erken dönem Kilise babalarının öğretisine göre Hristiyanların asıl vatani, *patriası*, Gökyüzü Krallığıdır. Bu bağlamda Hristiyanlar başka bir dünyanın vatandaşlarıdır. Nasıl ki Romalılar hayatlarını üzerinde yaşadıkları toprak için, dünyevî şan ve şeref için feda ettilerse, klasik dönemin Hristiyan şehitleri, gökteki bu ebedî vatan için, *patria aeterna* sevgisi uğruna kan dökmüş, hayatlarını feda etmişlerdir. Kendisini gözle görülmeyen bu politik kurum için, *pro fide* (inanç uğruna) feda eden Hristiyan şehit, M.S. XII. asra kadar kendini *pro patria* feda eden yurttaşın gerçek modeli olarak kalmıştır. Zira Hristiyan şehitlerin bu fedakarlıkları etik açıdan, dünyevî değerler uğruna ölenlerle kıyaslandığında çok daha üstün bir mertebededir.¹⁰¹¹

M.S. XIII. asırda *patria* kavramı siyasal hukuk alanında *pro patria mori* (vatan uğruna ölmek) söylemi ile modern ulus devletin inşasına kadar uzanacak önemli bir kırılmaya uğramıştır. Bu dönüşümle *patria*, klasik-duygusal değerlerini geri kazanarak

¹⁰⁰⁶ Ernst H. Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review*, C. 56, S. 3 (1951), s. 477, doi:10.2307/1848433.

¹⁰⁰⁷ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 309.

¹⁰⁰⁸ Örneğin Châtillonlu Walter, Issus Savaşı’nı betimlerken şöyle diyordu: “Pro domino patriaue mori dum posset honeste.” [Vatan ve efendi uğruna ölebilmek olabildiğince dürüstçe ...] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 309. Aktardığı yer: Châtillonlu Walter, *Alexandreis*, III, 313, F. A. W. Mueldner, Leipzig, 1863.

¹⁰⁰⁹ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 310.

¹⁰¹⁰ Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, s. 474.

¹⁰¹¹ St. Augustine of Hippo, *City of God*, çev. Marcus Dods, s. V, 18; Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 311.

ve Hristiyan öğretinin unsurlarını da taşıyarak vatanseverlik idealinde siyasal kurumlara aktarılmıştır.

Bu aktarımda Haçlı Seferleri uygulamalarının kullanılması önemli bir araç olmuştur. Örneğin daha önce kutsal toprakların savunulması için Haçlı Seferleri sürecinde vergi toplanması, Mesih Krallığı, kutsal topraklar ve Kudüs için iyi olanın, Sicilya, İngiltere ya da diğer Frenk Krallıkları için de iyi olacağı fikrine dayandırılan bir dinî-manevî gerekçe ile özellikle Fransa’da IV. Felipe döneminden itibaren *ad defensionem natalis patriae* (yerel anavatanın savunulması) için toplanmaya aktarılmıştır.¹⁰¹²

Dinî alandaki uygulamaların ve terminolojinin hukuk dili aracılığıyla ulusal-politik amaçlar için kullanılmaya başladığını gösteren bu tür bir gelişme ile artık *patria* kavramı da bir boyutuyla dini unsurları taşıyan ama aynı zamanda Grek-Roma ortamındaki anlamına geri dönen ve modern anlamda bölgesel bir ulusal devlete atıfta bulunan yeni bir anlam bağlamı kazanmıştır. Bu bağlam şehitlik idealinde de önemli bir dönüşüme kapı aralamıştır. Ancak, “Hristiyan şehitlerin inanç uğruna hayatlarını feda ettikleri ve Gökteki ebedî *patria*’yı elde ettikleri bir eylemin mahiyeti ile anavatan uğruna kendini feda etmek aynı düzeye gelebilir mi?” sorusu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de Hristiyanlar arasında Kutsal Topraklar ile Anavatan arasında bir özdeşlik kurulması gerektiği kanaati oluşmuştur.¹⁰¹³

Anavatan uğruna hayatını feda edenlerin eylemlerinin Hristiyan şehitlik idealiyle ilişkilendirilebilmesi için yine Haçlı Seferleri’ndeki uygulamalara başvurulmuştur. 1095’teki Clermont Konsili kararlarına göre, Haçlı Seferlerine katılmak bizatihi tüm günahların bağışlanması için genel bir kefaretti.¹⁰¹⁴ Böylece, bir Haçlı şövalyesinin sefer esnasındaki ölümü kolaylıkla şehitlikle ilişkilendirilebilecektir.¹⁰¹⁵ Haçlı Seferlerine

¹⁰¹² Geniş bilgi için bkz. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 312; Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, s. 478.

¹⁰¹³ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 314; Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, s. 479.

¹⁰¹⁴ Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, s. 480.

¹⁰¹⁵ Savaşta ölen şövalyenin kutsal şehitler olarak öte dünya mükafatlarına nail olacaklarına dair kanıtlar Haçlı seferlerinden kaydedilen ilahi ve şiirlerde yer almaktadır. İlgili şiirler için bkz. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, ss. 317-18; Kantorowicz, “Pro Patria Mori in

özgü kılınan bu uygulama *patria* için ölmek idealiyle bütünleştirilerek bu savaşta ölenler *pro fratribus* (kardeşi uğruna) kendini feda etmek olarak yorumlanarak Mesih'in kendini kardeşleri uğruna feda etmesi ile özdeşleştirilmiştir. Böylelikle *amor patriae* (anavatan sevgisi) bütün diğer erdemlerin üstünde bir onur mertebesi olarak konumlandırılmıştır.¹⁰¹⁶

Fransa artık, *franci* adının da çağrıştırdığı gibi özgür ve seçilmişlerin yaşadığı,¹⁰¹⁷ Mesih'in onurlandırdığı, Kutsal Ruh'un ikamet ettiği, Tanrı tarafından kutsanmış bir krallık olarak görülmektedir. Dolayısıyla Fransa topraklarını savunmak ve korumak, gerektiğinde onun için hayatını feda etmek, Kutsal toprakların savunulması ile özdeş, *charity/charitas* açısından karşılaştırılabilir yarı dini bir anlama sahip olacaktır.¹⁰¹⁸ Böylelikle Anavatan uğruna hayatını feda edenlerin durumu da Kutsal Topraklar için hayatını feda edenlerin durumu ile ilişkilendirilebilecektir.¹⁰¹⁹

Bu dönemin önde gelen hukukçuları ve teologlarının da Roma örneklerine ve Hristiyan teolojisine başvurarak anavatan sevgisini en yüce erdem olarak konumlandıkları görülmektedir. M.S. XIII. yüzyıl düşünürlerinden Ghentli Henry, anavatanın ebediyeti için geçici/ölümlü bedenin feda edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Henry daha ileri giderek bir kişi savaş meydanında kendi vatani için ya da adaletin tesisi için değil de şahsi hamaset duyguları ya da şan-şeref kazanmak uğruna savaşmasının sahte ölüm (false death) olduğunu öne sürer. Bununla birlikte Henry savaştan kaçan/kaçınana korkakları da şiddetle kınamaktadır. Asker, savaş meydanında korkarak kaçmak yerine, Cicero'nun "Anavatan bana kendi hayatımdan daha sevimsidir" sözüne uygun olarak *pro patria et republica* ölmeyi seçmelidir. Bundan sonra Henry, vatan için ölümü dini bir bağlama taşıyarak, bir yurttaşın kardeşleri ve toplumu için ölümünü İsa'nın kendini insanoğlu için feda etmesindeki nihai fedakarlıkla özdeşleştirmektedir.¹⁰²⁰

Medieval Political Thought", s. 481. Bu konuya (Haçlı Seferlerinde Şehitlik Söylemi) daha önce yer verildiği için burada tekrara düşmemek adına kısaca değinilmekle yetinilmiştir.

¹⁰¹⁶ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, ss. 319-20.

¹⁰¹⁷ Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", s. 480.

¹⁰¹⁸ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 315.

¹⁰¹⁹ Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", s. 480.

¹⁰²⁰ Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", ss. 489-90. Kantorowicz, Ghentli Henry'nin bu düşüncelerini şuradan aktardığını kaydeder: Ghentli Henry, *Quodlibeta*, XV, qu.16 (Paris, 1518).

Aquinalı Thomas da anavatan sevgisini ve bu sevgi uğruna hayatını feda etmenin faziletini vurgulayanlardan biridir. Aquinalı Thomas, vatandaşların devleti korumak uğruna hayatlarını feda etmelerini bir yandan Aristo'ya atıfla (*Nikomakhos'a Etik*, 1094a) genel iyiliğe yönelik erdemlilik ile açıklarken, aynı zamanda böyle bir eylemi Hristiyan teolojisi ile de ilişkilendirmektedir. O, Hristiyan teolojisinde şehitliğin tek sebebinin iman uğruna olmasına rağmen, erdemliliğin de iman ve adaletle ilgili olmasından hareketle vatan uğruna ölümün şehitlik için bir sebep olabileceğini savunmaktadır.¹⁰²¹

Netice itibariyle Orta Çağ hümanistlerini temsil eden hukukçuların ve edebiyatçıların metinlerinde dünyevileştirilmiş Hristiyan *martyr* (şehit) ve *caritas* kavramlarının klasik *heros* (kahramanlar) ve *amor patriae* (vatan aşkı/sevgisi) kavramlarıyla desteklenerek kullanıldığını görmek çok zor değildir.¹⁰²² Öte yandan modern seküler zihni biçimlendiren Roma *amor patrie*'si uğruna hayatını feda eden askerlerin toplum nezdinde kahramanlaştırılması, önde gelen siyasetçilerin bilhassa Fransa'da, politik amaçlar yolunda dini duyarlılıkların gücüne başvurmaları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda *şehit* olarak *pro patria* ölmenin özgün yarı dini boyutu, Kilise öğretisinden, eklesiyastik biçimlerin seküler siyasi bedenlere uyarlanmasından alınmıştır.¹⁰²³

Kral Felipe'nin vaizinin şu sözlerinde nihayetinde Kilise'nin sorun ve gayeleriyle Fransa Kraliyeti'nin politik amaçları birleştirilmiştir: “[Fransa] kralına karşı savaş açan, bütün Kilisenin, Katolik öğretinin, Kutsallığın, Adaletin ve Kutsal Toprakların aleyhine çalışır.”¹⁰²⁴ İlgili vaazdaki dini değerlerle siyasi gayelerin mezcedildiği bu propagandist ifadeler, politik uygulamaların lehine genişletilmiştir. Kraliyetin bekası ve Fransa'nın bütünlüğünün muhafazası için savaşarak gerektiğinde hayatını feda etmek, haçlılara vaat edilen uhrevî mükafatlarla muvazi tutularak kutsallıkla taçlandırılmıştır: “En soylu ölüm,

¹⁰²¹ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, II, II, L. 123, C.6.

¹⁰²² Bu konuda kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Post, “Two Notes on Nationalism in The Middle Ages”, *Traditio*, C. 9 (1953), ss. 281-320; Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, ss. 324-29.

¹⁰²³ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 329.

¹⁰²⁴ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 337. Aktardığı yer; Leclercq, Dom Jean, “Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel”, *Revue du moyen âge latin*, I (1945), 170,65.

adalet için can vermek olduğu için kralın ve [Fransa] krallık adaleti uğruna ölenlerin Tanrı tarafından şehitler olarak taçlandırılacakları kesindir.”¹⁰²⁵

Kral Felipe’nin vaizinin, anavatanın yanında Kral’ın savunulmasını da vurgulayan bu sözleri aynı zamanda dönemin politik teolojisinde meydana gelen önemli bir kırılmayı da açığa çıkarmaktadır. Kral için hayatların feda edilmesi eski feodal lord ve vassal bağları temelinde değil, yeni organolojik devlet konsepti temelinde talep edilmektedir. Buna göre kral, tebaasının uzuvları olduğu politik bedenın başıdır. Doğal akla göre uzuvlar yalnızca baş tarafından yönetilenler değildir; aynı zamanda uzuvlar başa hizmet etmeli, gerektiğinde başın selameti ve salahati için kendilerini feda etmeye istekli olmalıdırlar. Dahası, kralın salahiyyeti, yalnızca ülkenin salahiyyeti değil, aynı zamanda Kilisenin, ilmin, erdemin ve adaletin de salahiyyeti demektir. Bu da güçlerin Kutsal Toprakların elde edilmesi için yoğunlaşmasına izin vermektedir. Bu noktada, “kutsal topraklar için savaşmak” ile “Fransa için savaşmak” aynı düzleme taşınmış olacaktır. Böylelikle Joan d’Arc’ın sözleri sosyal realiteye yansımış olur: “Fransa’nın kutsal topraklarına karşı savaş açanlar, Kral İsa’ya karşı savaş açmıştır.”¹⁰²⁶

Pierre Duboise, Aquinalı Thomas ve Ockhamlı William, Padovalı Marsilius gibi dönemin önde gelen düşünürlerinin farklı versiyonlarda geliştirdikleri bu yeni organolojik siyaset kuramı, Salisbury’li John’un kuramının aksine, Devlet ile Kilise’nin alanlarının ayrı olduğunu ve Kilise’nin Devlet üzerinde egemenlik hakkı olmadığını öne sürmekteydi.¹⁰²⁷ Özellikle Padovalı Marsilius’un yaklaşımına göre devlet, her bakımdan Kilise’yi düzenleme ve denetleme yetkisini elinde bulundurmaktadır; din görevlilerin ataması ve aralarındaki hiyerarşiyi belirleyebilmenin yanı sıra Kilisenin dinsel etkinlikleri karşılamak için sahip olabileceği mal-mülkten de vergi alabilecektir.¹⁰²⁸

¹⁰²⁵ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, s. 339. Aktardığı yer: Leclercq, “Sermon”, 170.87.

¹⁰²⁶ Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, s. 484.

¹⁰²⁷ Orta Çağda Kilise-Devlet arasındaki iktidar çatışmaları hakkındaki yetki sınırları ile ilgili dönemin önde gelen din ve düşünce adamlarının görüşleri için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 5. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008, ss. 11-85.

¹⁰²⁸ Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 72. Aktardığı yer, *Defencor Pacis* (I, XVII, 3, 157).

Marsilius'un görüşlerinin -organizma analogisi gibi- bazı yönleriyle kendinden önceki siyaset kuramlarını takip eder görünse de döneminin genel kabullerini aşan oldukça radikal yönleri söz konusudur. Politik iktidar olarak prens ya da kralları halka karşı sorumlu hale getirmesi ve Kiliseyi devletin boyunduruğuna sokan öğretisi, o dönemler için kabul görmekten oldukça uzaktır.¹⁰²⁹ Yine de bu görüşlerin mevcudiyeti, Kilise ve devlet arasında kuvvetli bir iktidar geriliminin mevcudiyetini ve aynı zamanda ulus devletleşme sürecindeki yolun taşlarının döşendiğini göstermektedir. Özellikle M.S. XIV. asırda baş gösteren reform yanlısı hareketlerin Wycliff ve Jan Hus ile geniş yankı bulması, “egemen kral” idealine doğru bir dönüşüme ivme kazandırmıştır. Böyle bir tarihsel zeminde meydana gelen Joan d’Arc olayı ulusal bir kenetlenme ile VII. Charles’ın iktidarını güçlendirecektir. Bu da ulus devletleşmenin yoluna doğru önemli bir ivme kazandıracaktır.¹⁰³⁰

1412’de Fransa’nın Lorraine eyaletinde köylü bir ailenin kızı olarak dünyaya gelen Joan, Yüzyıl Savaşları’nın şiddetini artırdığı bir döneme tanıklık etmiştir. Bu süreçte bir dizi İngiliz kralı, Fransa tahtında hak iddia etmekteydi. Henüz 17 yaşındaki Joan ise, gördüğü vizyonlar aracılığıyla VII. Charles’ın, tahtın gerçek varisi olduğunu iddia ederek saraya ulaşmış ve yapılan sorgulamalardan sonra Tanrı’nın dokunduğu bir kadın olarak kabul edilmiştir.¹⁰³¹

Orleans kuşatmasında Joan’ın emrine kuvvetler verilerek Fransız savunmacılara destek sağlamasına izin verilmiştir. Joan’ın İngilizleri püskürterek gerçekleştirdiği mucizevi başarısı onun kutsalla ilişkisini tasdiklemişti. Bu olayın kutsal bir meşruiyet sağlamasıyla 17 Temmuz 1429’da VII. Charles kraliyet tacını giymişti.¹⁰³²

Ancak kısa süre içinde Joan’ı olağanüstü güçleri terk etmiştir. Bir çatışma sırasında Joan, Charles’ın düşmanları tarafından yakalanmış ve İngilizlere satılmıştı. Ancak İngilizler tarafından alıkonulmak yerine, çeşitli anlaşmalarla Fransa Engizisyonuna devredilerek cadılık, irtidat ve heretiklik gibi bir dizi suçlamadan

¹⁰²⁹ Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 74.

¹⁰³⁰ Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 90.

¹⁰³¹ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 215.

¹⁰³² Régine Pernoud, *Joan of Arc: By Herself and Her Witnesses*, Lanham: Scarborough House Publishers, 1990, ss. 77-119.

yargılanmasına karar verilmiştir. Joan'ın böyle bir dinî kovuşturmaya maruz bırakılmasının İngiliz kraliyeti için birtakım faydalar sağlayacağı aşîkârdır. Bunlardan en önde geleni ise şüphesiz VII. Charles'ın tahtının meşruiyeti ve kutsallığının sarsılmasıdır. Zira Charles, bu itibarını ve kudretini Joan'a borçludur. Eğer Joan'ın güçlerinin ilahi değil de şeytani kaynaklı olduğu açığa çıkarsa, Charles'ın politik uygulamaları da suçlulukla ilişkilendirilmiş olacaktır.¹⁰³³

Joan'ın sorgulanma sürecine dair kayıtları, Klasik Çağ Hristiyan şehitlerinin Roma yöneticileri karşısındaki savunmalarını aratmayacak mahiyettedir. Onun savunma esnasındaki kararlı, masum ve dindarlığını vurgulayan performansı etkileyici olsa da kendine isnat edilen suçları kabul eden bir belgeyi imzalamak zorunda kalmıştır. Ancak Joan'ın, itirafında erkeksi şövalye kıyafetini bir daha giymeyeceğine söz vermiş olmasına rağmen dönmesi, suçlamaları aslında kabul etmediğinin göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Neticede Joan'ın infazına karar verilmiş ve 30 Mayıs 1431'de Roen Pazar yerinde yakılarak öldürülmüştür.¹⁰³⁴

Joan'ın alelacele infazına hükmedilmesi ve uygulanması, onun infazında düşmanı gibi görünenler tarafından dahi bir sempati gelişmesine sebep olmuştur. İnfaz sırasında Joan'ın vakurlu duruşunun etkisi, yakılırken tutması için bir İngiliz askerinin alelacele haç yaparken göz yaşı dökmesi,¹⁰³⁵ bir Burgonya generalinin “Bir azizi öldürdük” diyerek oradan uzaklaşması¹⁰³⁶ Joan'ın şehitlik anlatılarında yer edinmiştir.

Bundan sonra Joan'ın güç ilişkilerinin belirlenmesindeki etkisi ölümünün şehit ya da maktul olarak anlamının yönetilmesine bağlı olarak gelişecektir. Çünkü Joan bir toplumsal hareketin lideri ve dini bir kurumun resmi müntesibi değildir. Joan'ın şehitliği, ölümü sırasında toplumun bütünü tarafından onaylanmış da değildir. Bu tür durumlarda bir ölümün şehitlik olarak tasdik edilmesi için uzun bir sürece ihtiyaç olabilir. Şehitliğin takdir edilmesi, bir unvanın verilmesi, bazı ritüellerin uygulanması, kabul görmüş bir listede kanonlaştırma veya şehitlerin anılarını yaşatmak için özel olarak oluşturulmuş bir

¹⁰³³ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 216.

¹⁰³⁴ Pernoud, *Joan of Arc*, ss. 445-96.

¹⁰³⁵ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 217.

¹⁰³⁶ Robert Matteson Johnston, *Kısa Fransız İhtilali Tarihi*, çev. Ali Kaan Cerit, İstanbul: İndie Kitap, 2021, s. 75.

literatüre dahil etme gibi sosyal formları içerebilir.¹⁰³⁷ Joan'ın şehitliğinin tasdik edilmesi süreci ise ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra gerçekleşmiştir.

Onun ölümünden hemen sonra, Joan'ın sapkınlığının meşrulaştırılma çabaları için fermanlar, yazılar ve mektuplar yayınlanmaya devam etmiştir. Bu çabalar elbette, Joan'ın ölümünün şehitliğe dönüşmesini engellemeye, onu bir maktul olarak konumlandırmaya yöneliktir. Çünkü onu mahkûm edenler ancak bu yolla aklanabilirdi. Öte yandan kral yanlıları arasında bu söylemlere karşı halk direnişleri oluşmaya başlamıştır. Fransız toplumunun okur-yazar kesimi arasında da Joan'ı ölümsüzleştirme ve onun ölümünü şehitlik olarak yüceltme girişimleri ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰³⁸ Bunlardan özellikle Paris Üniversitesinde bir teolog olan Jean Gerson'un, daha sonra iade-i itibar davasında da etkili olacak olan, Joan'ın vizyonlarının meşruiyetini gösterme çabasındaki akademik çalışması dikkate değerdir.¹⁰³⁹ Joan'ı bir şehide dönüştürecek bu yazılar, yalnızca onun hayatını şehit olarak yeniden inşa eden kayıtlardan ibaret değildir. Aynı zamanda dönemin problemlerine ve şehitliğin gerçekleştiği bağlama dikkat çekilerek, Joan'ın şehitliğinin anlamı politik-kurgusal bir zemine çekilmiştir. Bunun temel sebeplerinden biri de Joan'ın Fransız halkının uzun zamandan beri beklediği ilahi müdahalesinin görünen yüzü olarak resmedilmesidir.¹⁰⁴⁰

Joan'ın ölümünün üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra, 1449 yılında VII. Charles, Fransa'daki İngiliz işgaline son vermiştir. Rouen'i ele geçirmesinin ardından Charles, Paris Üniversitesi'nden bir ilahiyatçıya Joan'ın davasının niteliğini ve bulgularının geçerliliğini araştırmasını emretmiştir. 1456 yılında Joan haklı ve masum bulunmuş ve onun lehine iade-i itibar kararı verilmiştir. Bundan sonra Kilise tarafından şehit olarak kanonikleştirilmiş, anısına heykeller dikilmiştir.¹⁰⁴¹

Bu sürecin sonunda Joan'ın haklılığının gösterilmesi, her halükârda, Charles'ın hala kırılğan olan iktidarının sembolik boyutlarını güçlendirmeye de hizmet edecektir.

¹⁰³⁷ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 69.

¹⁰³⁸ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 219.

¹⁰³⁹ Pernoud, *Joan of Arc*, s. 115.

¹⁰⁴⁰ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", ss. 219-20.

¹⁰⁴¹ Johnston, *Kısa Fransız İhtilali Tarihi*, s. 76.

Nitekim Joan'ın iade-i itibarıyla birlikte VII. Charles'ın iktidarının meşruiyeti güçlenmiş ve merkezi bir Fransız monarşisi yeniden kurulmuştur.¹⁰⁴²

Orta Çağda aynı dinî ve kültürel gelenek içinde gerçekleşen iki şehitlik vakasından biri Kilise'nin iktidarını tahkim ederken ikincisi ulus devletleşme sürecindeki sembolik bir figür haline gelmiştir. Elbette bu iki vaka arasında iki yüz yıl kadar bir zaman olması, birinin elli yaşında bir din ve devlet adamı diğerrinin henüz on yedi yaşında bir köylü kızı olması, biri politik otoritenin kılıcıyla öldürölürken diğerrinin engizisyonun ateşinde yakılması gibi yönlerden farklılıklara sahiptir. Öte yandan iki vaka da şehitliğin dini ve politik otoritenin güç çatışmaları bağlamında geliştiğı ortak bir zemini paylaşmaktadır.

Her iki şehitlik vakası hakkında tarihsel gerçekliklere tam anlamıyla vakıf olmak mümkün olmasa da konumuz açısından açık olan husus, toplumsal kriz zamanlarında bir şehitlik eyleminin nasıl da güç dengelerini belirleyecek denli etkili sosyo-politik sonuçlar doğurabileceğidir. Bu iki şehitlik olayının, toplumun beden analogisi aracılığıyla algılandığı bir dönemde, Girard'ın günah keçisi dizgesi yaklaşımını hatırlatacak şekilde, politik bedenın işleyişinin denge haline yeniden dönmesi arzusu zemininde ortaya çıktığı düşünülebilir.¹⁰⁴³

Thomas Beckett'in şehitliğı monarşik egemenlik arzusuna uzun vadede kalıcı olmasa da güçlü bir karşı çıkışı temsil etmiştir. Bunun karşısında Joan d'Arc'ın şehitliğı VII. Charles'ın krallığının ilahi yetkilendirilmesini teyit ve tasdik ederek onun iktidarına meşruiyet kazandırmıştır. Temelde aynı dini gelenek içinde meydana gelen ve aynı dini geleneğın teolojisine dayalı olarak şehit addedilen iki vaka nasıl bu denli zıt anlam ve rolü icra edebilmiştir?

Elbette burada birtakım sosyolojik açıklamalar olabilir. Bunlardan ilki, iki olay arasında geçen iki yüzyıllık süredir. Gerçekten de M.S. XII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadarki bu süre zarfında, yukarıda da kısaca işaret edildiğı gibi, egemenliğin kraliyete doğru genişlediğı ve anavatanın kutsallaştırılması ile kutsallığın politik iktidara aktarıldığı, Grek-Roma politik etiğı ve Hristiyan teolojisinden müteşekkıl bir politik

¹⁰⁴² Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 222.

¹⁰⁴³ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 234.

teoloji dönüşümü söz konusudur. Thomas Beckett'ın zamanına kıyasla Joan d'Arc'ın yaşadığı dönemde Fransız monarşik egemenliğinin çok daha güçlü olduğu Joan'ın şu meşhur sözlerinde de açığa çıkmaktadır: “Kim Fransa'ya savaş açarsa Kral İsa'ya savaş açmış olur.”

İki olay arasındaki bir diğer önemli farkın da onları birer şehide dönüştüren motivasyonlarında olduğu düşünülebilir. Thomas Beckett olayı Kilise'nin devlet üzerinde tahakküm gücü olduğunu savunan bir politik teolojinin hâkim olduğu tarihsel bağlamda gerçekleşmiştir. Aynı zamanda yüksek mevkide bir din adamı olan Thomas Beckett'ın motivasyonunu politik iktidar karşısında Kilisenin üstünlüğü inancı oluşturduğu söylenebilir. Joan d'Arc ise, Thomas Beckett'ın zamanındaki politik teolojinin devlet lehine evrilmeye başladığı bir tarihsel bağlamda öldürülmüştür. Öte yandan Joan, Fransa halkının günlük yaşamını da sarsan Yüzyıl Savaşlarının tam ortasında yaşamıştır. Dolayısıyla Joan'ın motivasyonu -vizyonlarla desteklenen- salt dini bir görünüm arz etse de Joan'ın temel motivasyonunun ülkesini düşman işgalinden kurtarmak, yani anavatan sevgisinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yukarıda yer verilen sloganik sözleri de bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Joan'ın motivasyonunun bu çift boyutluluğu, onu Thomas Beckett'ın şehitliğinden ayıran temel husustur. Böylelikle Joan'ın, Devletin yalnızca vatanperver bir şehidi değil, aynı zamanda halktan biri, genç, masum ve “Tanrı'nın dokunduğu” bir şahsiyet olarak ortaya çıkması, modern ulus devletin eşiğinde ulusun kutsallaştırılmasına doğru önemli bir ivme sağlamıştır.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise, her iki vakada da şehitliğin tarihsel kırılmalara yön verebilecek bu tesirlerinin, şehitlik anlatılarını yönetenler tarafından belirlendiğidir. Elbette halk arasında spontane olarak gelişen şehitleştirme süreçleri yadsınamaz. Ancak bu unsurların iktidarın amaç ve hedeflerini kristalize edecek şekilde yeniden kurgulanarak gerçekleştirilen planlı yazın faaliyetlerine dönüştürülmesi, şehitliğin sosyo-politik zemindeki anlamını yönlendiren temel etmen olmuştur. Zira yetenekli bir propagandacının elinde şehitlik ve onun temsil ettiği inançlar, önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmak için manipüle edilebilir bir yapıya sahiptir.¹⁰⁴⁴ Şehitliğin, kitleleri mobilize eden, davayı kutsallaştıran, manipülatif bir propaganda aracı olarak

¹⁰⁴⁴ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 87.

anlamlandırılmasının radikal örnekleri ise ulus-devletleşme sürecinin başlangıcı kabul edilen Fransız İhtilali döneminde görülecektir.

4. POLİTİK DEVRİMLERDE KİTLELERİN MOBİLİZASYONU VE BİR SÖYLEM OLARAK ŞEHİTLİK

4.1. Fransız İhtilali ve Şehitlik Söylemi

Modern devrimler, devletin yapısında egemenliğin kraldan halka doğru aktarıldığı, köklü bir değişimi harekete geçirmektedir. Bu bağlamda Fransız Devrimi, evrensellik iddiaları ve başka ulusları da etkilemesi bakımından ulus devletleşme sürecindeki devrimlerin hem başlatıcısı olmakta hem de pek çok yönüyle radikal örneğini olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴⁵ Fransız Devrimi, başta din olmak üzere geleneğe ait kurum ve değerlerin ortadan kaldırılmaya çalışıldığı ve mevcut toplumsal hafızadan yok edilerek, cumhuriyetçi ideallerin biçimlendirdiği yeni bir düzen ihdas etme teşebbüsü olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁴⁶ Fransız Devrimi'nde, geleneksel din olarak Hristiyanlığın devlete ve halka karşıt olarak görüldüğü modern-sekülerist bir politik anlayışın ilk bilinçli ifadesi ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴⁷

Devrim Fransa'sında sekülerleşmenin bir devlet politikası olarak uygulanması, dinin kamusal yaşamdan çıkarılması olarak algılanmıştır. Uygulamalar, Hristiyanlıktan arındırma (*dechristianization*) üzerinde keskinleşirken (özellikle 1792-94 arasında) devrimin kendine özgü ritüel ve ayinler icâd ederek, dini bir coşku içerisinde icra edilmesi kafa karıştırıcı bir husus olarak görülmüştür. Bu süreçte kamusal alanda devrimin ideallerini sembolize eden ritüellerin ve seremonilerin gösterişli bir şekilde icra edilmesi, aynı zamanda dinin toplumsal yaşamdan çıkarılma çabalarının devletin kutsallaştırılmasını gerektirebileceğini gösteren önemli göstergelerden biridir.¹⁰⁴⁸ Alexis de Tocqueville, Fransız Devrimi'ndeki bu kutsallaştırmaya dikkat çekerek, esasında

¹⁰⁴⁵ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 305.

¹⁰⁴⁶ Fatih Duman, "Toplumsal Hafıza, (Fransız) Devrim(i) ve Sosyal/Siyasal Kuram", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 6, S. 24 (10M.S.), s. 28.

¹⁰⁴⁷ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 315.

¹⁰⁴⁸ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 315.

siyasi bir ihtilal olmasına rağmen bu unsurlardan dolayı dini bir ihtilal mahiyeti arz ettiğini öne sürmektedir.¹⁰⁴⁹

Nihayet bu yoldan, çağdaşlarını onca dehşete salan o dinsel ihtilal havasına bürünebilmiştir; ya da daha iyisi, kendisi bir tür yeni din, doğrusunu söylemek gerekirse eksikleri olan, tanrısı, tapınma kuralları ve vaat ettiği başkaca bir hayat olmayan, ama yine de, tıpkı İslam gibi, bütün yeryüzünü askerleriyle, havarileriyle ve şehitleriyle istila eden bir din haline gelmiştir.¹⁰⁵⁰

Devrimin dini geleneği topyekûn dışlayan söylemine rağmen dinimsi bir havaya bürünerek sürmesi, Fransız Devrimine Voltaire (1694-1778) ve J. J. Rousseau (1712-1778) gibi siyaset felsefecilerinin düşüncelerinin ilham kaynağı olduğu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hale gelecektir. Nitekim devrim sürecinde, liderlerin yeni bir din ihdas etme teşebbüsleri, Rousseau'nun önerdiği yurttaşlık dininin unsurlarıyla örtüşmektedir:

İkinci din Tanrı ve din sevgisiyle yasa sevgisini birleştirmesi ve vatani yurttaşların kutsal objesi haline getirerek devlete hizmet etmenin, devleti koruyan Tanrıya hizmet olduğunu öğretmesi açısından iyidir. ... Vatani için can vermek din kurbanı olmaktır; yasaları çiğnemek dinsizlik ve bir suçluyu herkesin lanetlemesini sağlamak onu Tanrıların gazabına kurban etmek demektir.¹⁰⁵¹

Grek Roma politik etiğini ve kurbanlık mekanizmalarını hatırlatan bu tür bir din tasavvurunun gerçekten de Devrim sürecinde ihdas edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Robespierre'nin "Yüce Varlık" etrafında geliştirdiği yeni bir toplum dini/doğal din icad etme teşebbüsü uzun soluklu olmasa da bu girişimlerden biridir. Ancak asıl belirleyici yapılanmanın, devrim liderlerinin şehit olarak yüceltildiği *Özgürlük Şehitleri* kültürü olduğu söylenebilir.¹⁰⁵² Böylelikle yeni ulus devletin temel kavramları, bu uğurda

¹⁰⁴⁹ Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 60.

¹⁰⁵⁰ Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, s. 62.

¹⁰⁵¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, s. 185.

¹⁰⁵² Ahmet Faruk Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 11 (2007), s. 134.

hayatını feda edenler aracılığıyla dini bir doktrinmişçesine çeşitli yeni icâd edilmiş ritüellerle yüceltilmiştir.¹⁰⁵³

Şehidin anlam aşılama ve adanmışlığa teşvik etme kapasitesi, kabiliyetli liderler tarafından kriz zamanlarında toplumun duygularını ve eylemlerini manipüle etmek için kullanılabilir. Tarihin farklı zamanlarında ve farklı kültürel geleneklerde bu şekilde pek çok önceden tasarlanmış şehit miti üretimi (fabrication of martyr myth) mevcuttur. Bir şehitlik eyleminin, işlevsel bir propaganda aracına dönüşebilmesindeki yapısal unsur ise anlatıdır. Şehidin hikâyesinin kurgulandığı metinlerde işlenen güçlü semboller, aktarılmak istenen mesajı bilinçdışı empoze (unconscious implanter) ile alıcı fark etmeden zihnin en derinlerine kadar ulaştırılabilir.¹⁰⁵⁴ Nitekim çalışma boyunca verilen örneklerde, şehitlerin hikâyelerinin uğruna öldükleri davanın değerlerini vurgulayacak şekilde yeniden inşa edildiğine dikkat çekilmiştir.

Öte yandan -her ne kadar Beckett ve Joan d’Arc örneklerinin sonuçları politik olsa da- şimdiye kadar şehitlik olgusu, dini hareketler ve dini alandaki inanç çatışmaları bağlamında incelenmiştir. Fakat şehitlik, bütünüyle dinî kökenli bir kavram olmakla birlikte yalnızca dinî hareketleri mobilize etmemektedir. Günümüz dünyasında şehitlik kavramına başvuru, silahlı terör örgütlerinden çeşitli ideolojileri benimseyen toplumsal hareketlere kadar oldukça geniş bir alanda karşımıza çıkmaktadır. Esasında bu durum günümüz dünyasına özgü de değildir. Batı tarihinde dini olandan seküler olana radikal bir geçişi temsil eden Fransız Devrimi ve onu takip edecek diğer ulusal devrimlerde şehitlik, toplumsal hareketlerin amaçlarına hizmet etmeye koşullanmıştır.¹⁰⁵⁵ Bu hareketler ister Fransa örneği gibi dini reddeden bir mahiyet arz etsin, ister İrlanda ve İran Devrimlerinde görüleceği üzere meşruiyetini dini gelenekten alsın, kitleleri mobilize edebilmek için şehitliğin kutsallık aşılama boyutuna başvurmak durumunda kalmışlardır.

Fransız Devrimi sürecinde şehitliğin, bilinçli ve açıkça seküler politik ideallerin dramatize edilmesinde kullanımının pek çok örneği ortaya çıkmıştır. Ancak bu şehitlerden özellikle Louis-Michel Le Peletier, devrimin sembolü olacak denli öne

¹⁰⁵³ Jules Michelet, *Fransız İhtilali tarihi II*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1957, C. 2, ss. 238-59.

¹⁰⁵⁴ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 87.

¹⁰⁵⁵ Weiner, Weiner, *The Martyr’s Conviction: A Sociological Analysis*, s. 89.

çıkılmaktadır. Onun hikâyesinin anlatıcısı, Fransız Devriminin önde gelen isimlerinden olan Maximilien Robespierre'dir (1758-1794). Robespierre aracılığıyla, aslında bir mekânda yemek yerken suikasta uğrayarak ölen Le Peletier, Devrimin değerlerini ve hedeflerini yücelten pek çok güçlü sembolik motiflerle yeniden inşa edilerek bir şehide dönüştürülmüştür.¹⁰⁵⁶

Le Peletier'in şehitliği yalnızca anlatılar aracılığıyla verilmiş değildi. Şehitliğin toplum nezdinde tasdik edilmesi sürecindeki aracı formlara da ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktada Ulusal Kongrenin (National Convention), Le Peletier için düzenlediği ve çok sayıda katılımla gerçekleşen görkemli cenaze töreni, Devrimin değerlerinin kristalize edilmesinde önemli unsurlar taşımıştır. Bu yoğun sembollerle donatılmış törenin mimarı ise devrimin baş şehitleştiricisi (the arch martyrizer) olarak nitelendirilen Jacques Louis David'dir.¹⁰⁵⁷

Törende Le Peletier'in cesedi, daha önce ölen kralın heykelinin olduğu yere yerleştirilerek dört gün boyunca halka açık olarak sergilenmiştir. Cesede, Roma dönemi giysileri giydirilmiş ancak cinayet gecesinden kalan kanlı giysileri de ayak ucunda toplanmıştır.¹⁰⁵⁸ Giysilerin üzerine ise şehidin Devrimin ideallerini vurgulayan ve aynı zamanda düşmanı hedef olarak işaret eden, Le Peletier'in son sözleri olduğu iddia edilen levha yerleştirilmiştir: "Kanımı ülkem için dökmekten memnunum; umarım özgürlük ve eşitliği güçlendirmeye ve düşmanlarını ortaya çıkarmaya hizmet eder."¹⁰⁵⁹

Dördüncü günün sonunda Le Peletier'in cesedi Paris sokaklarında bir kortej eşliğinde dolaştırılarak önce Ulusal Kongreye ve ardından da Pantheon'daki yerine götürülmüştür. Le Peletier'in cenaze törenindeki bazı Hristiyan paralelliklerine rağmen, bedeni ölüme karşı zaferi temsil eden defne yaprakları ve Roma geçmişine duyulan saygıyı simgeleyen bir yurttaşlık tacıyla süslenmiştir. Robespierre, Le Peletier'ın kızı Suzanne'ın devlet tarafından evlat edinildiği ilanı gibi Roma cenaze töreni söylevlerini

¹⁰⁵⁶ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", ss. 317-18; Joseph Zizek, "Revolutionary Gifts: Sacrifice and the Challenge of Community during the French Revolution", *The Journal of Modern History*, C. 88, S. 2 (2016), ss. 306-41.

¹⁰⁵⁷ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 88.

¹⁰⁵⁸ Antoine de Baecque, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, çev. Charlotte Mandell, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, s. 280. Marat'ın cenazesinin tasviri için bkz. de Baecque, *The Body Politic*, s. 280.

¹⁰⁵⁹ Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, First Edition, 1990, ss. 671-73.

andıran bir anma konuşması yapmıştır.¹⁰⁶⁰ Cenaze töreninde din adamları yer almamıştır. Bu durum bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. Böylece, Le Peletier'i anmak üzere cenaze töreni benzeri törenler Katolik ve Roma ayinlerinin bir kombinasyonu olarak Fransa'nın farklı yerlerine yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁶¹

David'in bu süreçte şehitliğin manipülatif kullanımında başvurduğu bir diğer propaganda aracı ise devrim şehitlerini resmettiği tablolarıdır. Seküler ve kutsal güçlü sembollerle donatılı bu tablolar devrimin ilk başlarında, devrim fikrinin yayılmasında son derece kullanışlı olmuştur.¹⁰⁶² David'in, Roma patriotizmi ile Hristiyan unsurlarını birleştirerek şehitlik söylemini kitleleri mobilize etmek için manipüle ettiğini Robespierre, Hristiyan şehitlik teolojisinden aktarımla açığa vurmaktadır:

Şehitlerin kanı gerçekten de devrimci inancın tohumuydu. Devrimin devamı için kalabalığın coşkusunun gerekli olduğunu ve kalabalığın Akıl ve Hukuk gibi muğlak soyutluklardan ziyade özgürlük için şehit olanların kültleri tarafından daha kolay harekete geçirildiğini biliyordu.¹⁰⁶³

Fransız Devrimi süresince şehitliğe propaganda aracı olarak başvuru, cenaze töreni ve tablolardan başka, törenlerdeki konuşmalar, okullarda okutulan ders kitapları ve halk arasında kolayca ulaşılabilecek şekilde dağıtılan dergi, broşür gibi yayın organları aracılığıyla sürdürülmüştür. Böylelikle, ölü bedenlerin sergilenmesi, devrimin değerlerinin kristalize edilmesi ve toplum tarafından meşru görülmesini sağlamasının yanı sıra, halkın öfkesinin, hedef gösterilen düşmana doğru yoğunlaşmasına da yol açtığı söylenebilir.¹⁰⁶⁴

Le Peletier ile ortaya çıkan şehit anlayışı, Cumhuriyet uğruna vazifelerini sebatkarca ve özveri içinde yerine getirirken ölen ve böylece ulusa olan sevgilerini kendilerine olan sevgilerinden üstün tutan kişilere yönelik bir anlam kümesine doğru genişlemiştir. Bu anlamlandırma şehitlere ölümsüzlük bahşedilmesine yol açmış ve

¹⁰⁶⁰ Ashley Shifflett, "The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution", (Yüksek Lisans Tezi), The University of Guelph, 2008, s. 52.

¹⁰⁶¹ Shifflett, *The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution*, ss. 53-56.

¹⁰⁶² Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 89.

¹⁰⁶³ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 90. Aktardığı yer: Rosenbloom, *Exemplum Virtues*, s. 99.

¹⁰⁶⁴ de Baecque, *The Body Politic*, ss. 280-86.

ölümsüzlüğün seküler ve Katoliklikten beslenen yeni bir ikili anlamının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öte yandan Le Peletier'den birkaç ay sonra ölen Jean-Paul Marat ise özellikle *sans-culotte* tarafından benimsenmiştir. Marat kültü, bir yandan Katolik geleneklerini küçümsemek üzere taklit edilirken bir yandan da paralel bir kült inşa edilmeye evrilmiştir. Özellikle Marat'ın kalbinin mumyalanarak tören eşliğinde sergilenmesi, ondan kalan eşyalara, azizlerin rölikleri gibi hürmet edilmesi, mezarının bir ziyaretgâha dönüşmesi, salt bir küçümsemenin değil halk arasında spontane olarak gelişen bir şehitleştirmenin tezahürü olarak yorumlanabilir.

Ulusal Konvansiyon tarafından Marat, Joseph Chalier (ö. 1793) ile birlikte Özgürlük Şehitleri Kültüne dahil edilmiştir.¹⁰⁶⁵ Ulusal Konvansiyon'un böyle bir genişletmeye başvurusundaki temel sebep, *sans-culotte* tarafından benimsenmiş olan ve radikal bir hale evrilen Marat kültürünü kontrol etmek istemesidir.¹⁰⁶⁶ Ancak böyle bir yönelim Özgürlük Şehitleri Kültüne başka bir önemli bileşen daha eklemişti: Baba-Oğul-Kutsal Ruh'tan oluşan Katolik teslisinin bir taklidi olarak “yeni bir cumhuriyetçi teslis”.¹⁰⁶⁷

Netice itibarıyla Fransız Devrimi süresince şehitliğin kitleleri mobilize etmede iktidar güçleri tarafından manipülatif bir söylem olarak açıkça kullanılmasının oldukça radikal örnekleri ortaya çıkmıştır. Burada dikkat çeken bir diğer husus, dini geleneği bütünüyle reddetme iddiasında olan bir devrimin şehitlik olgusuna başvurduğunda, şehitler aracılığıyla kendi bağlamına özgü yeni ve “seküler” ritüellerin ortaya çıkmasıdır. Bu durum Agamben'in işaret ettiği¹⁰⁶⁸ ve Girard'ın kuramsallaştırdığı, kurban ediminin toplumdaki mevcut buhranı yatıştırdıktan sonra bu kurban etrafında ortaya çıkan ritüellerle yeni bir kültürün inşasına zemin hazırlandığı yönündeki yaklaşımı¹⁰⁶⁹ akla getirmektedir. Aynı doğrultudan hareketle, şehitliğin sosyolojik bir analizini yapmayı hedefleyen Weiner & Weiner'a göre kültürler ve dinler, hayatın anlamının ne olduğuna

¹⁰⁶⁵ Shifflett, *The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution*, s. 24.

¹⁰⁶⁶ Shifflett, *The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution*, s. 24. Ayrıca *sans-culotte*'ların devrimdeki politik görüşleri ve beklentileri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Albert Soboul, *The Sans-Culottes*, Princeton University Press, 1981, ss. 47-135.

¹⁰⁶⁷ Shifflett, *The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution*, ss. 51-58.

¹⁰⁶⁸ Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, ss. 110-12.

¹⁰⁶⁹ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 134.

dair derin bir yanıt ihtiyacından doğmuştur ve her biri kendi karakteristik yanıtlarını sunmaktadır. Bu bağlamda kültürün kökenlerinin insan kurban etme ve öldürme ile ilişkilendirilmesi tesadüf değildir. Zira insanlar, bu anlamları korumak uğruna hayatlarını feda edebilirler. Bir kişinin inancı uğruna ölmesi, paradoksal bir şekilde, bu inançların devamlılığını sağlamaktadır. Şehit, ölümü aracılığıyla, dini inanç, milli duygular ya da çeşitli evrensel değerler gibi insan ilişkilerinin temelinde yatan soyut ilkeleri inandırıcı kılabilir. Şehidin uğruna hayatını feda ettiği sebepler, kendini feda etmeyi gerektirecek kadar doğru, geçerli ve ikna edici görüldüğü için onu izleyenler nazarında inanılır hale gelebilecektir.¹⁰⁷⁰ Bu da bizi, toplumsal hareketlerin güç kazanması ve başarıya ulaşabilmesi için zorunlu olarak şehitlere ihtiyaç duyduğu sonucuna götürmektedir.

Şehitliğin toplumsal hareketler için hayati önemde bir katalizör işlevi gördüğü - çalışmanın farklı yerlerinde işaret edildiği üzere- şehitlikle ilgili çalışan teorisyenler arasında genel kabul görmüş bir durumdur. Öte yandan Toth, Weber'in karizma kavramından hareketle bu genel kanıya özgün bir katkı sağlamaktadır. Buna göre Toth, *dışsal çağrı karizması (outer call)* ile *içsel takviye karizması (inner consoludation)* arasında ayrım yapar. Dışsal çağrı, toplumsal yapıdaki yerleşik düzenin yeni bir mesajla kırılma çağrısını temsil ederken, içsel takviye bu yeni karizmatik mesajın mevcut yapıya entegre edilebilme kabiliyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla Toth için karizma, eylemleri birbirini tamamlayan insan çiftlerinde somutlaşmaktadır. Bu bağlamda İsa, Lenin, Martin Luther King ve Che Guevera gibi dışsal çağrı karizmalarının davetinin başarıya ulaşması için Pavlus, Stalin, Abernaty ve Castro gibi içsel takviye karizmalarına ihtiyaç vardır.¹⁰⁷¹ Burada asıl ilginç olan, iki lider arasındaki bu iş birliği durumlarının çoğunda, birincinin şehit olmasının, pekiştirici takipçinin toplumsal hareketin bütünleşmesini sağlamasına yardımcı olmasıdır. Dolayısıyla Toth'a göre, bir toplumsal hareketin başarıya doğru ilerlemesi için yalnızca bir şehidin olması yeterli değildir; onun şehitliğinden sonra grubun bütünlüğünü destekleyecek ve davayı sürdürecektir bir takviye edici liderin de olması gerekmektedir.¹⁰⁷²

¹⁰⁷⁰ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 51-53.

¹⁰⁷¹ Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, s. 23.

¹⁰⁷² Michael Toth, "Toward A Theory of The Routinization of Charisma", *Rocky Mountain Social Science Journal*, C. 9, S. 2 (1972), ss. 93-98.

Toth'un bu yaklaşımı Fransız Devrimi'nin etkisiyle ivme kazanan ancak devrimin mahiyetinin ülkenin kendi iç ve dış dinamikleri ile kendine özgü olarak geliştiği İrlanda Devrimi'nin anlaşılmasında açıklayıcı olabilir.

4.2. İrlanda Devrimi ve Toplumsal Hareketlerin Katalizörü Olarak Şehitlik Söylemi

İrlanda'nın devrime giden yoldaki iç dinamiklerinde, onu diğer Avrupa ülkelerinden farklı kılan temel bir ayrım söz konusudur. İrlanda, diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak, İngiliz kolonisi olduğu dönemden itibaren ekonomik, siyasi ve kültürel baskılara, asimilasyon politikalarına maruz kalmıştır.¹⁰⁷³ İngiltere sömürmesine karşı XVI. asırdan itibaren karşı mücadele hareketlerine başlamış olmasına rağmen politik sonuç doğuran büyük hareketlenmeler ancak XVIII. yüzyılın sonlarına doğru, özellikle Fransız İhtilali'nden esinlenerek yükselmiştir.¹⁰⁷⁴

1923'te İrlanda Özgür Devleti'nin ortaya çıkışı yolundaki ilk büyük ayaklanma 1798 yılında Wolf Tone'un liderliğinde gerçekleşmiştir. İhtilal girişimi başarısızlıkla sonuçlansa da devrimin fitilini ateşlemeyi başarmıştır. Bu ayaklanma ile devrimci hareketlerin amacına ulaşması arasında yüz yıldan fazla bir süre olmasına karşın, bu süreçte devrime götüren ruhun diri kalmasında ilk devrimcilerin bir şehide dönüştürülmesinin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Wolf Tone'un, ölümünden sonra yaşamının bir şehide yaraşacak şekilde ve devrimci hedefler uğruna hayatını feda etmeye hazır ve istekli bir kurban adayı olarak yeniden yazılması bir şehit kültürünü ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁷⁵

Wolf Tone, 1798 yılında ayaklanmaya liderlik etme ve vatana ihanet suçuyla tutuklanmış, kamusal alanda idam edilmesine karar verilmiştir. Ancak Tone, suikast mı yoksa intihar mı olduğu çözülememiş bir şekilde idam gününden hemen önce ölü olarak bulunmuştur. Ölümünden sonra Tone'a ait mektupların, günlüklerin, resmi

¹⁰⁷³ Geniş bilgi için bkz. Michael P. Hornsby-Smith, "Social and Religious Transformations in Ireland: A Case of Secularisation?", *Proceedings of the British Academy*, S. 79 (1992), ss. 265-90.

¹⁰⁷⁴ Mehmet Temel, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde İrlanda İhtilali", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 43 (2018), s. 351, doi:10.21563/sutad.510526.

¹⁰⁷⁵ Nick Maxwell, "Wolfe Tone and the culture of suicide in eighteenth-century Ireland", *History Ireland*, 04.11.2013, <https://www.historyireland.com/wolfe-tone-culture-suicide-eighteenth-century-ireland/>. (Erişim tarihi: 29.07.2022)

tutanaklardaki ifadelerinin incelenmesiyle o, devrimci bir rol model, bir şehit olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu kişisel dokümanlarda Tone'un, sıradan bir suçlu gibi değil, bir asker gibi ölmek istediği yer almaktadır. Tone'a, umumi ortamda idam edileceği kararı ulaştığında, hapishane sorumlusu generale yazdığı mektubunda "Ölümüm her şeyi temizler ve umarım bir erkek gibi ölmüş olurum." diye yazdığı ve "kendisini kurşuna dizmeye mahkûm etselerdi, kaderinden kaçmayacağını" açıklayan bir not bıraktığı da söylenmiştir.¹⁰⁷⁶ Hakkında verilen idam kararı ile infaz edilmeden önce yaşamına kendisinin son verdiğinin ağırlıklı olarak öne çıkarılması onu Sokratik bir ölümle özdeşleştirmektedir. Tone'un intiharı, ona Romalı ideale uygun şekilde kahramanca ve asil bir ölümle ilişkilendirilen erdemli bir asker imgesi kazandırmıştır.¹⁰⁷⁷

Tone'un ölümünde aslında ne olduğu; eğer intiharsa, Tone'un bunu gerçekten Romalı asil ölüm idealini örnek alarak mı yaptığı; ya da tüm bu iddia ve yazın geleneğinin Tone'un ölümünden sonra planlı olarak gelişen bir şehitleştirme sürecinin ürünü mü olduğu hakkında kesin yanıtlar bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Bu soruların cevabı her ne olursa olsun Tone'un ölümüyle, İrlanda halkı arasında, bağımsızlığın kazanılacağına yönelik inancın daha da güçlendiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷⁸ Tone'un 1796 yılında kalem aldığı şu pasaj, halk arasında devrim sürecinin sloganı haline gelmiştir:

Zorba yönetimimizin zulmünü yıkmak, tüm siyasi felaketlerimizin kaynağı olan İngiltere'yle olan bağıımızı koparmak ve ülkenin bağımsızlığını tesis etmek, işte benim tüm hedefim bunlardı. Tüm İrlanda halkını bütünleştirmek, geçmişteki tüm anlaşmazlıkların izlerini ortadan kaldırmak ve Protestan, Katolik ve Muhalif mezheplerin yerine ortak İrlandalı kimliğini ikame etmek, işte benim amacım bunlardı.¹⁰⁷⁹

1826 yılında Tone'un hayatının rol model devrimci bir şehit olarak anlatıldığı *Life* isimli kitabın yayınlanması, onun devrimin sembolleriyle süslenerek kültleştirilmesine önemli bir ivme kazandırmıştır. 1840'lı yıllarda Tone'un mezar yeri yoğun bir ziyaretçi akınına uğramaya başlamıştır. Henüz Tone'un mezarının yerini işaret eden bir taş bile olmadığı için eşi Matilda'nın dönemin önde gelen bir yayın organının editörüne "ülkesi

¹⁰⁷⁶ M. Elliott, *Wolfe Tone: Prophet of Irish Independence*, New Haven: Yale University Press, 1989, s. 397.

¹⁰⁷⁷ Maxwell, "Wolfe Tone and the culture of suicide in eighteenth-century Ireland".

¹⁰⁷⁸ Fordahl, "The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom", s. 327.

¹⁰⁷⁹ Elliott, *Wolfe Tone*, s. 411.

için hayatını feda eden bir şehit” olan eşine mezar taşı yapılmasını rica ettiği kaydedilmektedir. Taş, 1844 yılında, Tone’u model alarak kurulan bir nasyonalist gençlik grubu tarafından dikilmiştir.¹⁰⁸⁰ Tone kültü bundan sonra, cumhuriyetçiliğin zayıf kaldığı bir dönem olan 1900’lerin başına kadar yalnızca edebî eserlerin içinde zalime karşı duran bir kurban figürü olarak yer almaya devam etmiştir.

Tone’un politik amaçlara hizmet edecek militan bir külte dönüşmesi ise 1913’te Patrick Pearse’in, Tone kültürünü Hristiyan teolojisine ait şehitlik, asil yenilgi ve kan dökmenin arındırıcılığı motiflerinin merkezinde olduğu, devrime teşvik eden propagandist konuşmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Pears bu konuşmalarında, Tone’un 1796’daki ünlü pasajını hatırlatarak bu sözlerin devrim yolunda bir rehber olarak benimsenmesini söylemiştir. Tone’un devrimci hareketi harekete geçirecek şekilde kültleştirildiği bu tören ve konuşmalar 1916’daki büyük Paskalya Ayaklanmasına kadar sürmüştür.¹⁰⁸¹

Sonuç olarak İrlanda örneğinde Wolf Tone’un *dışsal çağrı karizması* ile toplumsal yapının yerleşik düzeninde uyandırdığı kıpırdanma, yüz yıla yakın bir süre sonra da olsa ikinci bir liderle, *içsel takviye karizması* olarak Patrick Pearse aracılığıyla bağımsızlığı elde etmeye ulaştıracak bir güç sağlamıştır. *İçsel takviye karizması* olarak Patrick Pearse’in, toplumu bağımsızlık davasıyla, ilk liderin şehitliğinden meşruiyet alarak yeniden bütünleştirerek hareketin başarıya ulaşmasını sağladığı söylenebilir.

Öte yandan İrlanda devriminin bir diğer ayırt edici özelliği ise, Fransız İhtilali’nden ilham alarak yükselmesine rağmen mevcut dinî kültüre referansla, ondan güç ve meşruiyet alarak gelişmesidir. Ulus devletleşme sürecinde Avrupa’daki diğer ülkelerin dinle ilişkisi siyasetin kutsallaşması (ya da sivil din) ile açıklanırken İrlanda’daki durum dinin siyasallaştırılması ile ilişkilendirilerek istisnai bir vaka olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁸² Bu durum genelde onun sömürge tebaası olduğu için az gelişmişliğinden kaynaklanan farklı bir ruh ve duyarlılıkla yönetilmelerine

¹⁰⁸⁰ Elliott, *Wolfe Tone*, ss. 406-7.

¹⁰⁸¹ Elliott, *Wolfe Tone*, s. 416. Ayrıca Pearse’in devrime teşvik eden konuşmaları için bkz. Pádraic Pearse, *Pádraic Pearse: The Collected Writings*, 2. b., Antelope Hills Publishing, 2020.

¹⁰⁸² Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 330.

dayandırılmaktadır.¹⁰⁸³ Ancak Fransa ile İrlanda'nın iç dinamikleri arasında temel bir fark söz konusudur: Fransa kendi içindeki düzene karşı bir meydan okumadan hareketle devrime gidiyorken, İrlanda yabancı bir işgalci güçten bağımsızlık amacını gütmektedir. Bu bağlam göz önünde bulundurulduğunda, İrlanda toplumunun bütünleşerek tek bir hedefe yönelebilmesi için onları birleştirecek, gelenekten gelen ortak değerlerin yeniden vurgulanmasına ihtiyaç duyulması daha gerçekçi bir yorum olacaktır.

4.3. İran-İslam Devrimi ve Kurucu Mit Olarak Şehitlik

XX. yüzyılın ikinci yarısında, deyim yerindeyse şehitliğin başrolü aldığı bir başka devrim hareketi, şehitlik olgusunun dini ve politik olanla ilişkisine ışık tutan farklı bir pencere sunmaktadır: İran İslam Devrimi. İran İslam Devriminin ardında elbette siyasî, dinî, ekonomik ve ideolojik pek çok sebep olabilir. Öte yandan devrimin “İslam Devrimi” söylemini taşıyor olmasına rağmen, İslamcı, solcu, Marksist-Leninist gibi toplumun ideolojik olarak farklı görüşleri benimseyen kesimlerinin bir arada mobilize olması dikkate değerdir.¹⁰⁸⁴

1978 yılında İran sokakları büyük çaplı protestolara ve devlet müdahalesi ile gelişen yüzlerce kişinin ölümüne sahne olmuştur.¹⁰⁸⁵ Kimi zaman toplu katliama dönüşen bu ölümler, karşılıklı olarak yeni ölümlere yol açmıştır.¹⁰⁸⁶ Neredeyse her gösterinin ölümlerle sonuçlanmasına rağmen, İran halkının sokağa dökülmeye devam etmesini sağlayan motivasyonun ne olduğu akla gelen ilk sorulardandır. İran Devrimi, görsel, sloganik, teatral pek çok unsurun bir arada ve yoğun sembolizmle sergilendiği bir

¹⁰⁸³ Fordahl, “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, s. 329. Geniş bilgi için bkz. Hornsby-Smith, “Social and Religious Transformations in Ireland: A Case of Secularisation?”, ss. 265-90.

¹⁰⁸⁴ Hasan Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, C. VI, S. 2 (2013), ss. 223-25; Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 2008, s. 161.

¹⁰⁸⁵ Devrim öncesinde yükselen sokak hareketlerinde neredeyse gün aşırı onlarca bazen yüzlerce kişi öldürülüyor, yüzlercesi tutuklanıyordu. Bu süreçteki sosyo-politik, ekonomik ve tarihsel arka plan bağlamında yaşanan olaylar ve meydana gelen ölümlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2003, ss. 188-96.

¹⁰⁸⁶ Ayaklanmalar esnasında gerçekleşen ölüm olaylarının ve doğurduğu sonuçların tarih, olay ve ölüm sayısını veren karşılaştırmalı ve tablolaştırılmış halde geniş bilgi için bkz. Mehmet Talha Paşaoğlu, “İslamî Devrim Nedir?: 1979 İran Örneği”, *İnsan ve İnsan*, C. 6, S. 20 (2019), ss. 316-17, doi:10.29224/insanveinsan.409392.

propaganda şölenine sahne olmuştur.¹⁰⁸⁷ Bu propaganda uygulamalarına, devrime kutsiyet katacak, toplumun farklı kesimlerini bir araya getirebilecek ortak bir aidiyet zemini sağlayacak ve devrimin hedeflerini inanılır kılacak bir olgu olarak şehitlik, devrimin temel dinamiklerinden birini teşkil etmiştir.

İran Devriminde şehitlik algısı, dinî kökeninin yanı sıra kültürel kökenleri de olan Kerbela paradigması bağlamında anlaşıldığı için toplumun dinî ve ideolojik görüşleri farklı olan kesimlerini ortak bir zeminde birleştirebilecek bir fonksiyona sahiptir. Bu yüzden İran halkı arasında şehitlik, dünya görüşünün Yezid-Hüseyin çatışmasında temellendirildiği bir kozmik anlam zemini, Hz. Hüseyin tarafında olmakla meşruiyet kazanan bir müstesnalık algısı, pasif direnişte başlayıp, nihayetinde aktifliğe evrilen kendine özgü bir fedakârlık ideali olarak içselleştirilmiştir. Bu yönüyle şehitlik olgusunun devrim boyunca kitleleri mobilize etmede önemli bir katalizör rolü üstlendiği söylenebilir.¹⁰⁸⁸ Nitekim Devrimin en güçlü sembolü Hz. Hüseyin iken, en etkili sloganı da “Her gün aşura her yer Kerbela” olmuştur.¹⁰⁸⁹

Bu süreçte şehitliğin anlamını ise devrimin iki lideri yönetmiştir: Ayetullah Humeyni (1902-1989) ve Ali Şeriatî (1933-1977). Humeynî mektuplarında, yazılarında ve konuşmalarında halkın geneline hitaben, İslâmî devrim tabirini kullanarak hareketi kutsallaştırmakta ve mevcut ayaklanmaları şehitlik söylemi ile teşvik etmektedir.¹⁰⁹⁰ Ayrıca, Humeynî’nin şehitlik söylemleri, dinî, politik ve Kerbela paradigmasına dayanan unsurları da barındırmaktadır:

¹⁰⁸⁷ İran Devrimi sürecinde sanatın propaganda amaçlı kullanımını inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. Hamid Dabashi, Peter Chelkowski, *Bir Devrimi Sahnelemek İran İslam Cumhuriyeti’nde Propaganda Sanatı*, çev. Biray Anıl Birer, İstanbul: The Kitap, 2018.

¹⁰⁸⁸ Kerbela paradigmasının devrim sürecinde şehitlik söylemine dönüşmesi ile ilgili kapsamlı bir analiz için bkz. Olmo Gölz, “Martyrdom and masculinity in warring Iran : the Karbala paradigm, the heroic, and the personal dimensions of war”, 2019, ss. 39-46; Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, s. 237.

¹⁰⁸⁹ Murat Başarır, Mehmet Ozan Gülada, “İran İslam Devrimi’nde Dinsel Söylemlerin Propaganda Amaçlı Kullanılan Posterlere Yansıması”, *Selçuk İletişim*, C. 12, S. 2 (2019), s. 758, doi:10.18094/josc.596294.

¹⁰⁹⁰ Fischer, *Iran*, s. 204. Humeyni’nin eserlerindeki “şehit” kavramının süreç içindeki değişimi de, devrim gibi bir toplumsal hareket söz konusu olduğunda şehitliğin dinamik boyutunu açığa çıkarır. Buna göre Humeyni, 1970 öncesi eserlerinde şehit kelimesini çok az ve o da geleneksel bağlamıyla kullanılmaktaydı. Örneğin 1963-64 ayaklanmasında ölenleri biçareler olarak nitelendirirken, Devrim sırasında sokaklarda ölen herkesi şehit ilan etmişti. Ervand Abrahamian, *Humeynizm İran Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 35.

Canlarım, şehit vermekten korkmayın, Allah için, İslam için, Müslüman ulusu için canınızı, malınızı vermekten korkmayın. Büyük peygamberimizin ve kabilesinin geleneğidir bu. Bizim kanımız, Kerbela Şehitlerinin kanından daha değerli değil.. İslam için direnen ve hayatını, malını [İslama] adayan sizler, artık Kerbela Şehitlerinin safındasınız, çünkü onların yolundan gidiyorsunuz.¹⁰⁹¹

Ali Şeriatî ise Devrimin entelektüel zeminini şekillendirmektedir.¹⁰⁹² Batı'nın felsefî söylemlerinden de etkilenen Şeriatî, devrim sürecinde kaleme aldığı pek çok yazısında şehitlik olgusunu dinî terminoloji, lingüistik, antropolojik, felsefî ve Kerbela paradigmasına dayanan kültürel bağlamlarıyla analiz ederek onu yeniden yorumlamıştır.¹⁰⁹³ Bir yazısının sonundaki şehitliğe çağrı niteliğindeki şu ifadeler onun şehitlik hakkındaki görüşlerinin özeti olarak okunabilir:

Bütün çağlarda ve asırlarda bir inancın, bir fikrin takipçileri güç sahibi olduklarında cihat ile onurlarını ve hayatlarını teminat altına alırlar. Ama zayıf düştüklerinde ve mücadele edecek imkânları kalmadığında, hayatlarını, hareketlerini, inançlarını, saygılarını, onurlarını, geleceklerini ve tarihlerini şehadetle teminat altına alırlar. Şehadet, bütün çağlarda, bütün nesillere bir davettir, eğer zalimi öldüremiyorsanız, o zaman siz ölün.¹⁰⁹⁴

İran halkının dini kültüründe Kerbela olayı her yıl Muharrem ayında ve özellikle ilk on gününde belirli ritüeller icra edilmektedir. Bunlardan Kerbela olayının farklı formlarda anlatıldığı şu üç ritüelistik tören önde gelmektedir: Ravza Okumaları, Taziye ve Geçit Alayları (Dasta-i Azadari). Her üç ritüel de kamusal alanda ve yalnızca uygulayanların değil, halkın da katılabildiği bir yapıda olduğu için kimlik inşası ve ortak hafızayı beslemesi açısından oldukça işlevseldir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹¹ Janet Afary, Kavin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi : Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, 2. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015. Aktardığı yer: Sahifeh-yi imam [Derlenen dersler, söyleşiler ve fetvalar] C. 22, Tahran: Mo'aseseh-yi Tanzim va Chap-i Asar-i imam Khomeini, 1999.

¹⁰⁹² Janet Afary, Kavin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi : Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, s. 64.

¹⁰⁹³ Ali Şeriatî, "Shahadat", *Jihad And Shahadat: Struggle And Martyrdom in Islam*, ed. Mehdi Abedi, New Jersey: Islamic Publications International, 2005, s. 194.

¹⁰⁹⁴ Şeriatî, "Shahadat", s. 214.

¹⁰⁹⁵ Ünlü, "Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu", s. 98.

Devrim sürecinde de bu ritüellerin icrası, kitleleri bir araya getirmede, ortak bir duygu ve aidiyet zemininde buluşulması için bir zemin sağlamıştır. Şah Rıza Pehlevi İran'ı modernleştirmek ve laikleştirmek gayesiyle, özellikle kendini kırbaçlamayı içeren pek çok muharrem ritüelini yasaklamıştır. Ancak insanlar bu ritüellerinden vazgeçmemişlerdir. Hatta bu yasak ve baskı durumunun bir dışavurumu olarak devrim sürecinde matem ritüellerinin çok daha yoğun olarak icra edildiği söylenebilir.¹⁰⁹⁶

Taziyenin kültürel boyutu, anlatıdaki kurgu ve sembolizmde, canlandırma ve ritüellerde o bölgedeki İslam öncesi dönemin kültürel unsurlarını yansıtmaktadır.¹⁰⁹⁷ Özellikle iyi ve kötünün mücadelesini anlatan Siyavuş'un destanından kurgu, içerik ve sembolik olarak çokça iz vardır.¹⁰⁹⁸ Bu yönüyle Kerbela paradigmasını canlandıran ritüeller, toplumun ortak değerlerinin de her yıl yinelenerek canlı kalmasını sağlamaktadır. Bir şehitlik anlatısı merkezinde gelişen böyle bir gelenek, İran halkı arasında şehitlik idealinin dinamik kalmasını sağlamıştır. Nitekim Devrimden hemen sonra başlayan ve yüz binlerce kişinin hayatına mâl olan İran-Irak Savaşı'nda Humeyni'nin İran halkını "şehit ulusu" olarak nitelendirmesi, yaşananlara güçlü bir meşruiyet zemini sağlamıştır.¹⁰⁹⁹

Yakın zamanda gerçekleşen Kasım Süleymani suikasti de şehitlik söylemi üzerinden, İran politik yapısı açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu olayın gerçekleşmesinden hemen önceki süreçte, ABD ambargolarının etkisiyle İran ekonomisi oldukça sarsılmış, rejim aleyhtarı hareketlenmeler devrimden sonra hiç olmadığı kadar yükselmiş, devlet güçlerinin yükselen sokak eylemlerini durduramayacağı dahi tartışılmıştır. Ancak ABD tarafından düzenlenen suikastta Kasım Süleymani'nin öldürülmesi, onun şehitliği söylemi ile rejimin içinde bulunduğu krizden sıyrılmasına destek olmuştur. Kasım Süleymani'nin şehit addedilmesi, İran'ın büyük şehirlerinde ABD karşıtı sloganlarla protesto edilirken bu, aynı zamanda mevcut rejimin haklı bir dava

¹⁰⁹⁶ Afary, Anderson, *Foucault ve İran Devrimi*, s. 71.

¹⁰⁹⁷ Malekpour, Taziye merasimlerinin İran coğrafyasında İslam öncesi dönemlerde yaşamış olan kültürlerdeki kutsal addedilen kişilerin/kahramanların anma törenleri ve bu törenlerdeki ritüellerle örtüştüğünü detaylı bir inceleme ile gösterir. Bunlardan özellikle Siyavuş'un anma törenlerine dair duvar resimleri, taziye merasimlerindeki ritüellerle oldukça benzerdir. Jamsh Malekpour, *The Islamic Drama (Special Issue of Journal of Israel Affairs)*, New edition, 2004, ss. 29-40.

¹⁰⁹⁸ Malekpour, *The Islamic Drama (Special Issue of Journal of Israel Affairs)*, ss. 25-56.

¹⁰⁹⁹ Ünlü, "Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu", s. 101.

takip ettiği, ahlaki bir zemine oturtulmuştur.¹¹⁰⁰ Şii nüfusunun yoğun olduğu Irak, Lübnan, Bahreyn gibi bölgelerde ABD karşıtı kitlesel protesto gösteriler ortaya çıkmış, şehitlik siyaseti üzerinden ulus-ötesi bir mobilizasyon ivme kazanmıştır.¹¹⁰¹

Netice itibariyle, bu başlık altında analiz etmeye çalıştığımız farklı durumlar, toplumların dinî inanç ve değerleri uğruna olduğu gibi, devletlerin politik gayeleri ya da toplumsal hareketlerin benimsediği ölkü uğruna şehitlik olgusuna başvurmalarının herhangi bir dini geleneğe, topluma ya da zamana özgü olmadığını, kültürler üstü bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu sonuçtan hareketle, şehitlik unvanının günümüzde radikal sol örgütlerden dinî ya da ideolojik söylemden hareket eden silahlı örgütlere; ulus devletlerin savaşırken hayatını kaybeden askerlerinden terörizm saldırılarının kurbanı olan sivillere; devlet vazifesinde iken ölenlerden erdemli addedilen bir yaşam sürerek doğal yollarla ölenlere kadar oldukça geniş bir kullanım alanına yayılmasının bugüne özgü bir durum olmadığı söylenebilir.

7. MODERN ZAMANLARDA YENİ ŞEHİTLİK BİÇİMLERİ

Şehitlik olgusunun dinî geleneklerin teolojilerinde ve tarihsel tecrübelerinde merkezî bir yeri olduğu önceki bölümlerde ortaya konulmuştu. Bu bölümde ise, son derece dinî bir kökene sahip olan şehitlik kavramının ne olup da bu denli geniş bir kullanım alanına yayıldığı sorunsalı ele alınmıştır. Zira, Fransız Devrimi örneğinde görüldüğü gibi, bir toplumsal hareket bütünüyle dini reddeden bir davayı gütsede dahi, paradoksal bir biçimde bu davayı sürdürebilmek için şehitlik olgusundan hareket etmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu durumun daha yakın zamana kadar sayısız örneği gösterilebilir.

Türkiye özelinde 1970’li yıllarda ortaya çıkan radikal sol örgütlerin devlet kararıyla infaz edilen önderleri bunun bir örneğidir.¹¹⁰² Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya gibi kurucu liderleri, ölümlerinden sonra, ait oldukları ideolojik

¹¹⁰⁰ Ünlü, “Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu”, ss. 93-94. Kasım Süleymani’nin şehit addedilmesi, tarihsel ve kültürel arka planı ve güncel sosyo-politik sonuçlarının kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Ünlü, “Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu”, ss. 100-103.

¹¹⁰¹ Ünlü, “Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu”, s. 100.

¹¹⁰² 1972-73 yıllarında Türkiye Halk Kurtuluşu Ordusu (THKO) kurucuları olan Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının, THKP/C Kurucularından Mahir Çayan ve arkadaşlarının ve Türkiye’deki radikal sol örgütlerin silahlı yapılanması olarak bilinen Türkiye Komünist Partisi (TKP/ML) kurucusu İbrahim Kaypakkaya devlet kararıyla infaz edilmiştir.

grupları tarafından *devrim şehitleri* olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁰³ Onların, dinî bir söylemden hareket etmemelerine rağmen şehitlik kavramını kullanmaları bir kesim açısından, Alevî kültür ve mitolojisinin kutsallık unsuruyla ilişkilendirilmektedir.¹¹⁰⁴ Şehitlik kavramına başvurmadaki bir diğer açıklama ise, kavramın mistik-manevi boyutunun grup bağlılığını ve grup içi ilişkileri güçlendirmesi olarak işaret edilmektedir.¹¹⁰⁵

Dinî bir söylemden hareket etmeyen grupların şehitlik kavramına başvurması ile ilgili bir başka açıklamada şehit, *şehîd* ve *martyr* kelimeleri, kökenlerindeki tanıklık anlamından hareketle, “yaşanan haksızlığa tanıklık eden” manasında yeniden anlamlandırılarak dini bağlamından ayrılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰⁶ Ancak Agamben’in de işaret ettiği gibi, her ne kadar bu kavram seküler-politik bir bağlamda yeniden inşa edilmeye çalışılsa da teolojik kökenini üzerinde taşımaktadır. Nitekim şehitliğin mistik boyutuna başvurma istenci de bu kabulü teyit etmektedir.

Özellikle radikal sol örgütlerle özdeşleşmiş olan *açlık grevleri* ya da *ölüm oruçları*¹¹⁰⁷ Alevî kültürünün şehitlik algısının dayandığı Kerbela paradigmasında temellendirildiği anlaşılmaktadır. Açlık grevlerindeki pasif direniş, Kerbela’da Hz. Hüseyin ve yetmiş iki Kerbela şehidinin şiddete başvurulmadan öldürülmeleri ile ilişkilendirilir.¹¹⁰⁸ Ancak açlık grevlerinin pek çok farklı anlam bağlamları olabileceği gibi bugünkü manada açlık grevlerinin ilk örnekleri İrlanda’nın devrim sürecinde temellenmektedir.

1913-1922 yılları arasında bin mahkûm ve 1923’te sekiz bin cumhuriyetçi siyasi tutuklu İngiliz yönetimine karşı açlık grevine başlamıştır. Çoğu durumda bu grevler, taleplerin karşılanması ya da mahkûmların koşulsuz olarak serbest bırakılmasıyla hızlıca

¹¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Özkaya Laselle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, ss. 291-92.

¹¹⁰⁴ Türkiye’deki radikal sol örgüt üyeleri ile yapılan bir saha çalışmasında katılımcının şu ifadesi bunu örnekler: “Mücadele uğruna kendi yaşamını feda etmeyi göze aldığı için şehit olarak adlandırılıyor. Yaşam kendi içinde bir kutsallık taşıyor. O yaşamın daha iyi olması için o kutsal olan şeyden kendin için feragat ediyorsun, onu göze alıyorsun. Ölüm, devrimci mücadele içindeki ölümler bu perspektifte kutsallık taşıyabilir.” Özkaya Laselle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, s. 294.

¹¹⁰⁵ Özkaya Laselle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, s. 295.

¹¹⁰⁶ Özkaya Laselle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, s. 291.

¹¹⁰⁷ Burada oruç kavramının kullanımı da dikkat çekicidir.

¹¹⁰⁸ Özkaya Laselle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, s. 297.

çözümlemiş, bu da açlık grevlerinin gücünün farkına varılmasına yol açmıştır. Özellikle devrimci hareketin liderlerinden Thomas Ashe, tutuklandıktan sonra siyasi statü talebinin reddedilmesine karşı açlık grevine başlaması daha büyük kitlesel grevlere yol açmıştır. İrlanda'daki ayaklanmalar için bir şehit daha ortaya çıkmasından endişelenen İngilizler Ashe'yi zorla beslemeye çalışmışlar ama bunun sonucunda Ashe hayatını kaybetmiştir. Ashe'ın ölümü üzerine düzenlenen görkemli cenaze töreni, ayaklanmacıların meydan okumalarına sahne olmuştur. 1960'lı yıllara kadar binlerce açlık grevi ve bu esnada çok sayıda ölüm vakası gerçekleşmeye devam etmiştir. Ancak 1981'de Maze Hapishanesi'nde cumhuriyetçi Bobby Sands¹¹⁰⁹ ve dokuz arkadaşının siyasi statü talebiyle açlık grevinin ölümleriyle sonuçlanması, mahkûmlara siyasi statülerinin geri kazanmalarını getirmiştir.

İrlanda'daki bu açlık grevlerinin, kökenini ve meşruiyetini Katolik kendini feda etme ideali ile İrlanda'nın mitik-efsanevi savaşçı fedakârlık anlatıları ve tarihsel tecrübelerinde temellendirdiği kabul edilmektedir. Nitekim açlık grevi eylemcileri kendilerini 1796 Ayaklanmasındaki Wolf Tone ve 1916 Paskalya Ayaklanması'nda Patrick Pearse'nin ulus için fedakarlığıyla özdeşleştirmektedir.¹¹¹⁰

Kökenleri, İrlanda'nın Hristiyanlık öncesi dönemlerine uzanan açlık grevleri,¹¹¹¹ İrlanda'nın dini, kültürel ve politik tecrübesiyle yeniden şekillenerek, politik amaç için pasif şiddetle kendini feda etme eylemine dönüşmüş, ölüm orucu ya da başka isimlerle farklı toplumsal hareketler tarafından benimsenmiştir. Ancak Türkiye örneğinde de görüleceği üzere böyle bir eylem mevcut dini kültürden (oruç kelimesinin tercih edilmesi) ve dini-kültürel rol modellerden hareketle¹¹¹² yeniden şekillendirilebilir. Nitekim açlık grevinin kendisiyle özdeşleştiği başka bir temsil çok daha farklı bir kültürde ortaya

¹¹⁰⁹ İrlanda Kurtuluş Ordusu (IRA) üyesi bir siyasetçidir. Türkiye'deki radikal sol örgütlerin açlık grevi eylemcileri de ölüm orucu mefhumunu ilk olarak Bobby Sands ve arkadaşlarının ölüm orucu vakasıyla öğrendiklerini belirtmektedirler. Özkaya Laselle, "Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası", s. 305.

¹¹¹⁰ George Sweeney, "Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition", *Studies: An Irish Quarterly Review*, C. 93, S. 371 (2004), ss. 344-46.

¹¹¹¹ Bradatan, 20. Yüzyıldaki açlık grevlerinin, İrlanda'nın Hristiyanlık öncesi bir geleneğine (*Troscadh* veya *Caelachan*) dayanabileceğini işaret eder. Buna göre bir haksızlığı yahut husumeti protesto etmek için kişi düşmanın kapısının önünde kendini aç bırakarak, onu utandırmak suretiyle yenmeye çalışırdı. Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, s. 155.

¹¹¹² Ölümü orucu eylemlerine katılmış radikal sol örgüt üyelerinin rol model olarak Pir Sultan Abdal, Şeyh Bedreddin gibi isimleri işaret etmektedirler. Bu konuda sosyal medyada pek çok video konuşmasına ulaşılabilir. Ayrıca bkz. Özkaya Laselle, "Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası", ss. 327-28.

çıkabilir. Hindistan’da Mahatma Gandhi açlık grevlerinin kendisiyle mücessem hale geldiği kişi olarak değerlendirilmektedir. Gandhi’nin açlık grevleri İngiliz otoritelerinin politik uygulamalarını değiştirmek amacıyla olmakla birlikte Hindistan’ın manevi geleneklerinden olan dünyaya karşı felsefî tutumunu da yansıtmaktadır.¹¹¹³

Modern zamanlarla özdeş, şehitlikle ilişkilendirilen eylem biçimlerinden birinin de intihar bombacılığı olduğu söylenebilir. Bu eylem, kişinin kendini yok etmesine dayanması bakımından açlık grevleri/ölüm oruçlarına benzese de pasif bir mahiyet taşımaması ve kendinden başkalarının, hatta çoğunlukla masum kimselerin ölümüne sebebiyet vermesi açısından önemli ölçüde farklılaşmaktadır. İntihar eylemlerinde eylemin kendisinden öte, bu tür bir eylemin sahnelenmesi ve propaganda süreci daha önemlidir. Çünkü eylemcinin asıl amacı kaç kişiyi öldürebileceği değil, onu izleyenlere “ölümden korkmayan, amacı uğruna kendi ya da başkalarının hayatını harcamaya tereddüt etmeyen bir kişinin (çok sayıda kişiden bir tanesi) korkutucu imgesi”ni¹¹¹⁴ sergilemektir.

Yakın zamanda intihar bombacılarının ilham kaynaklarından biri tahmin edileceği üzere Japon Kamikaze (*tokkotai*) pilotlarıdır. II. Dünya Savaşı’nın sonlarında Japonya’nın kaybetme durumu aşikâr hale geldiğinde, bu pilotlar uçaklarını düşman hedeflerine yönlendirerek kendilerini ve hedeflerindeki birlikleri yok etmekteydiler. Ancak günümüz dünyasında gerek medya ya da yazılı basında gerek akademik literatürde özellikle 11 Eylül saldırısından sonra intihar eylemlerini Müslümanların şehitlik idealiyle özdeşleştiren yoğun bir literatür ortaya çıkmıştır.¹¹¹⁵

Öte yandan konuyla ilgili gerçekleştirilen başka bir çalışmada da 1982’den önce Müslüman toplumlarından intihar bombacılığına yönelik genel bir ilgisinin mevcut olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.¹¹¹⁶ İntihar eylemleri üzerine çok sayıda çalışması olan Robert Pape, 2001’e kadarki intihar eylemi vakalarının sayısal verisi üzerine yaptığı çalışmayı şöyle açıklamaktadır:

¹¹¹³ Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, ss. 154-58.

¹¹¹⁴ Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, s. 164.

¹¹¹⁵ Bu literatüre II. Bölümde işaret edilmiştir.

¹¹¹⁶ David Cook, “Suicide Attacks or ‘Martyrdom Operations’ in Contemporary Jihad Literature”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, C. 6, S. 1 (2002), s. 8, doi:10.1525/nr.2002.6.1.7.

Bütün dünyadan 1980’den 2001’e kadar toplamda 188 olan intihar bombaları ve saldırıları hakkında bir veri tabanı oluşturmak için bir yıl harcadım. Bu veri tabanı, en az başkalarını öldürmeye teşebbüs ederken kendisini öldüren herhangi bir saldırıyı içermektedir. ...Veriler, intihar terörizmi ile İslamî fundamentalizm arasında ya da herhangi bir dinin bu meseleyle çok az bağının olduğunu ortaya koymaktadır. Gerçekte intihar saldırılarının önde gelen kışkırtıcısı, üyelerinin birçoğu Hindu ailelere mensup, dine şiddetle karşı, Marksist-Leninist bir grup olan Tamil Kaplanlarıdır. Bunlar 188 intihar eyleminden, 77’sini gerçekleştirmişlerdir. Dahası, hemen hemen bütün intihar saldırılarının ortak bir şekilde sahip oldukları şey, özellikle seküler ve stratejik bir hedeftir: Liberal demokrasileri, teröristlerin kendi anavatanları olarak kabul ettikleri bölgeden askeri güçleri çekmeye zorlamak. Üye kaydetme ve daha geniş stratejik hedeflerin hizmetindeki başka çabalar terörist organizasyonlar tarafından bir vasıta olarak kullanılıyorsa da din, nadiren kökende yatan sebebi oluşturmaktadır.¹¹¹⁷

Pape’in sunduğu bu veriler, her şeyden önce intihar eylemlerinin herhangi bir dinî ya da kültürel gelenekle sınırlı olmadığını göstermektedir. İkinci olarak intihar eylemlerinin motive gücünün, zannedildiğinin aksine dinî değil politik hedeflerden kaynaklandığına dikkat çekmektedir.¹¹¹⁸ Son olarak Tamil kaplanları gibi Marksist-Lenist bir grubun dahi müntesip kazanmak için dini söylemlere başvurabileceğini işaret etmesi, silahlı örgütlerin eylemlerini ve davalarını dinî/kutsal söylemle meşrulaştırma eğilimlerinin de herhangi bir dinle sınırlı olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Buna göre, ötekine yönelik şiddete motive etmede şehitlik söylemine başvurmak, Filistin’deki istişhad eylemlerine özgü olmadığı gibi, el-Kaide, Hizbullah, IŞİD, DAESH gibi silahlı yapılanmalara özgü de değildir. Nitekim İrlanda Kurtuluş Örgütü’nün (IRA) de açlık grevlerinde, bombacılık eylemlerinde şehitlik söylemine ulusal ve dini bir

¹¹¹⁷ Robert A. Pape, “Opinion | Dying to Kill Us”, *The New York Times*, (22.09.2003), blm. Opinion, <https://www.nytimes.com/2003/09/22/opinion/dying-to-kill-us.html>. Makalenin aktarılan kısmının tercümesi şuradan alınmıştır: Talal Asad, *İntihar Eylemleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012, ss. 85-86.

¹¹¹⁸ Robert Pape, intihar eylemlerinin ortaya çıkmasındaki temel sebebin din değil, ulusçuluk olduğunu öne sürmektedir. Buna göre bu tür eylemler bir bölgenin işgal edilmesi ile, işgal edilen topraklar üzerinde hak iddia edenler tarafından gerçekleştirilir. Öte yandan, eğer iki grubun dini kültürleri farklı ise bu defa çatışmalar çok daha sıcak yaşanır. Yani, her ne kadar intihar eylemlerinin doğrudan sebebi olmasa da dini kültürün farklılığı, demokratik bir devletin yabancı işgaline karşı gösterebileceği milliyetçi bir başkaldırmanın intihar terörizmine dönüşme riskini önemli ölçüde artırmaktadır. Robert Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York: Random House Trade Paperbacks, 2006, s. 108.

kavram olarak sıkça başvurduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹⁹ PKK mensuplarının da ölen militanları için şehit unvanını kullandıkları görülmektedir. Hatta, Irak'ta sözde şehitleri için ayrı ve özel bir mezarlık mevcuttur.

PKK mensuplarının örgüte katılma motivasyonlarını araştıran bir çalışmada, katılımcıların ifadelerinde, çatışmalarda ölümün şehitlikle ilişkilendirildiği ve şehitlik unvanının gerilla olmanın bir mükafatı olarak görüldüğü yer almaktadır. Öte yandan şehitliğin anlamının, öte dünyevi motiflerden ziyade bu dünya ile açıklandığı anlaşılmaktadır.¹¹²⁰ Şehitlik hakkındaki görüşlerine dair de şu ifadeler öne çıktığı görülmektedir: “şehitlik, gerilla olmanın mükafatıdır”, “şehitlik benim için her şeyden üstündür” “Şehitlik asildir”¹¹²¹ vb. Şehitliğin mahiyeti hakkında ise, bazı katılımcılar onun öte dünya ile ilgili değil, yalnızca bu dünyada onur kazanmakla ilgili bir şey olduğunu söylerken diğer bazılarının da öte dünya mükafatlarıyla açıkladıkları anlaşılmaktadır.¹¹²²

Öte yandan şehitliğe, "kitleleri manipüle ve mobilize edebilecek bir söylem olarak başvurulması, çağdaş görünümünde, yalnızca silahlı ve marjinal gruplarla mı sınırlıdır?" sorusu akla gelmektedir. Fransa ve İrlanda örneklerinde görülen şehitlik vurgusu, aslında devlet yapılanmalarının politik uygulamalarında görülebilir. Almanya'da Hitler'in Nazi propagandalarında şehitlik olgusu aracılığıyla manipülatif propagandalar üretiminin çok sayıda örneği vardır. Özellikle propaganda bakanı Joseph Goebbels'in şehit miti icâd etme çabaları konunun anlaşılması açısından dikkate değerdir. Pek çok diğer teşebbüsünün yanında, aslında bir sokak kavgasında ölen bir gencin Yahudiler tarafından öldürülen bir vatansever şehit olarak bütünüyle yeniden icâd edilen Horst Wessel Efsanesi radikal örneklerden biridir.¹¹²³

¹¹¹⁹ Mia Bloom, John Horgan, “Missing Their Mark: The IRA’s Proxy Bomb Campaign”, *Social Research*, C. 75, S. 2 (2008), ss. 579-614.

¹¹²⁰ Thoreau Redcrow, "Shooting out of Love: A Case Study on Kurdish Guerrillas in the PKK (Kurdistan Workers' Party)", (Doktora Tezi), Nova Southeastern University, 2016, s. 478.

¹¹²¹ Redcrow, *Shooting out of Love: A Case Study on Kurdish Guerrillas in the PKK (Kurdistan Workers' Party)*, ss. 494-95.

¹¹²² Redcrow, *Shooting out of Love: A Case Study on Kurdish Guerrillas in the PKK (Kurdistan Workers' Party)*, ss. 495-96.

¹¹²³ Nazi propaganda bakanı Goebbels tarafından bir şehit efsanesi olarak üretilen ve propaganda aracı olarak kullanılan Horst Wessel olayının kapsamlı bir sosyolojik analizi için bkz. Weiner, Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, ss. 94-138.

Nazi propagandalarında şehitlik, salt seküler bir bağlamda anlamlandırılmış değildir. Naziler Hristiyanlık öncesi Cermen geleneklerini yüceltmelerine ve kısmen din karşıtı olmalarına rağmen, propaganda sürecinde Hristiyan şehitlik teolojisine de başvuruyordu. Zira bu, Nazi yönetiminin amaçlarına hizmet edecek şekilde, Yahudi düşmanlığı için dini bir meşruiyet de sağlamıştır. Bavyera Alplerindeki Oberammergau köyünde düzenlenmekte olan dini ve teatral bir seremoni olan *The Passion Play*, İsa'nın çarmıha gerilişini anlatırken izleyenlerde derin bir tesir bırakacak sahnelerde Yahudiler şeytanlaştırılmaktadır. Böyle bir dinî-teatral gösteri, bir yandan dinî duyguları yükselterek Alman halk arasında bütünleştirici olabilecekken aynı zamanda antisemitizmi meşrulaştıracak ve Yahudilere yönelik nefreti körükleyeceği için Adolf Hitler tarafından özel ilgi görmüş, "Almanya'nın ulusal hazinesi" ilan edilmiştir. Kendisi de 1930 ve 1934 yıllarında bu seremoniye iki kez katılmıştır. Nazi propaganda bakanlığı da bu oyunları himaye etmiştir.¹¹²⁴

Avrupa'da Almanya'dan başka ülkelerde de şehitliğe propaganda amacıyla başvurulmasının farklı örnekleri rahatlıkla görülebilir. Nitekim Mussolini'nin "Şehitlerini ilahlaştıran bir halk asla mağlup edilemez."¹¹²⁵ dediği kaydedilir. Rusya'da Bolşevik Devriminde şehitlik olgusu hem dini-teolojik hem de ulusal-seküler bağlamda en çok başvurulan kavramlardan biri olmuştur.¹¹²⁶

Bu örnekler, meşru politik iktidarların söylemlerinde çoğaltılabileceği gibi, çeşitli toplumsal hareketlerin, ayrılıkçı grupların söylemlerinde, dünyanın farklı yerlerinde ve farklı zamanlardaki vakalarla çeşitlendirilebilir. Burada işaret edilmek istenen şey, şehitlik olgusunun kendisinin ve herhangi bir anlamlandırma yahut icra ediliş biçiminin herhangi bir dinî ya da kültürel gelenekle sınırlı olmadığı; şehitlik olgusundan belirleyici olan şeyin tarihsel ve sosyo-politik koşullar olduğudur. Çalışma boyunca konu edilen örnek vakaların analizinden elde edilen verilerin, başka benzer ve farklı durumların anlaşılıp analiz edilmesinde yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

¹¹²⁴ Afary, Anderson, *Foucault ve İran Devrimi*, s. 84.

¹¹²⁵ George L. Mosse, "Genel Bir Faşizm Teorisine Doğru", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, ed. Constantin Lordachi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 126.

¹¹²⁶ Constantin Lordachi, "Tanrı'nın Seçilmiş Savaşçıları: Modern Romanya'da Romantik Yeniden Doğuş, Militarizm ve Faşizm", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, ed. Constantin Lordachi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 527-33.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Günümüzde savaşta hayatını kaybeden askerlerden, devlet vazifesinde iken ölenlere; çeşitli terör saldırılarında mazlûmen katledilenlerden, diğerlerinin menfaati uğruna kendi hayatını feda eden bireysel kahramanlara kadar çok çeşitli bağlamlarda şehitlik olgusunun yer edindiği görülmektedir. Bu durumun literatürdeki yansıması söz konusu olduğunda ise, özellikle İngilizce literatürdeki çok sayıda çalışmada şehitlik, ya İslam, terörizm ve intihar eylemleri bağlamında ya da Yahudi-Hristiyan geleneğine ait bir olgu olarak ele alınmaktadır. Şehitliği farklı boyutlarıyla toplumsal bir olgu olarak ele alma iddiasında olan çalışmalarda ise İslâmî şehitlik olgusunun genel itibarıyla göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, İslam geleneğinde şehitlik idealinin mevzu bahis literatürde, bilhassa 11 Eylül Saldırısından sonra intihar eylemleri ile özdeş, tarihsel dinamiklerinde ötekine yönelik şiddeti meşrulaştıran ve böylelikle teröre meşruiyet sağlayan, İslam'ı şiddetle özdeşliğe mahkûm eden bir olgu olarak yerleşmesi sonucunu da beraberinde getirmektedir.

Şehitlik olgusu ile ilgili yukarıda işaret edilen görünümünden hareketle bu çalışmada, köken ve mahiyet olarak son derece dinî olan bir terim olarak şehitliğin, ne olup da bu denli geniş bir anlam ve kullanım bağlamına tevsi olduğu sorusundan yola çıkıldı. Çalışma boyunca incelenen dinî ve kültürel gelenekler özelinden hareketle, şehitlik ve onun toplumsal anlamı ile ilgili genele tevsi edilebilecek birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçlar, koşullara göre ortaya çıkan benzerlikler ve zıtlıklar üzerinden izah edilecektir.

Her şeyden önce, toplumsal bir olgu olarak şehitlik, herhangi bir dinî ya da kültürel geleneğe özgü ve onunla sınırlı değildir. Toplumsalın olduğu her yerde şehitlik de vardır. Günümüze ulaşan arkaik anlatılarda, İslamiyet öncesi Türkler veya Cahiliye Devri Arapları arasında, Grek-Roma ortamında, Antik Çağ Yahudileri arasında, savaşta ölenlerin ya da erdemli bir hayat yaşayıp ölenlerin üstün bir mertebede konumlandırıldığı görülmektedir. Bu noktada, bir topluluğun, dinî ya da kültürel bir geleneğin varoluşunun göstergesi ve garantörü olan değerler olarak vatan ve millet uğruna ölümün ortak bir motif olarak mevcudiyetini en erken zamanlardan itibaren muhafaza ettiği ulaşılan bir diğer sonuçtur. Yalnızca toplumsal buhran zamanlarında vatan ve millet vurgusunun normal zamanlara göre daha fazla belirginleştiği söylenebilir.

Şehitliğin her toplumda mevcut olması, bir etkileşim ya da kültürel bir devşirmenin sonucu değil; şehitliğin dinler ve kültürler üstü, insanî bir olgu olduğunun göstergesidir. Monoteist gelenekte şehitlik, dünyevî amaçlar için değil de, daha üst bir dava olarak dinî inanç uğruna gerçekleşen, ilke ve sınırları kutsal metinler ve dinî otoritelerce belirlenmiş, günahların affı, öte dünyada üstün bir mertebe ve ebedî hayat mükâfatlarıyla desteklenen ve böylelikle ilâhî olanla ilişkili ihtişamlı bir mertebe olarak konumlandırılmıştır. Öte yandan üç dinî gelenekte şehitlik olgusunun merkezî bir yer teşkil etmesine karşın, göz ardı edilemeyecek ontolojik ve epistemolojik farklılıklar da söz konusudur.

Batılı bilinçteki şehitlik algısını belirleyen Yahudi ve Hristiyan şehitlik idealinde, şehitliği çevreleyen terminoloji ve şehitlik anlatıları ile Grek Roma *asil ölüm* ideali arasında belirgin bir kültürel süreklilik mevcuttur. Yahudi şehitlik idealini şekillendiren Antik dönemin kutsal metinleri olan Daniel ve Makkabiler'deki ilksel şehitlik anlatıları, Sokratik asil ölüm ideali anlatılarından kurgusal ve terminolojik olarak önemli ölçüde yansımalar taşımaktadır. Hristiyan şehitlik idealinin ise bu iki gelenekten hareketle şekillendiği söylenebilir. Nitekim ilk çağ Hristiyan şehitlik anlatıları, Grek tragedyalarını hatırlatmaktadır.

İslam geleneğinde şehitlik ideali söz konusu olduğunda ise, her ne kadar tüm Müslümanlar tarafından benimsenmiş genel geçer bir şehitlik algısı tasvir edilemese de, Yahudi-Hristiyan geleneğine kıyasla kendine özgü ve sınırları daha kesin bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Şehitliğin mahiyetinin vahiyle açık seçik bir şekilde konumlandırılması ve sünnetin bu idealin toplumsal zeminde uygulanmasına aracılık etmesi bu net görünümün temel sebebidir. Ayrıca diğer iki dinî geleneğin aksine, İslam'ın doğuşundan çok kısa bir süre sonra, şehitlik idealinin hukuki sınırları, mahiyeti ve ilkeleri tanzim edilerek bilfiil uygulamaya konulması da Müslüman toplumları arasında kristalize olmuş bir şehitlik idealinin muhafaza edilmesine olanak sağlamıştır.

Şehitliğin eylem biçimi de tarihsel ve sosyo-politik koşullar tarafından belirlenmektedir. Bu yüzden herhangi bir şehitlik biçiminin belli bir dinî gelenekle özdeş kılınması tarihsel gerçekliklerle ters düşmektedir. Aynı gelenek içinde, çatışma zeminine bağlı olarak farklı şehitlik biçimlerinin örnekleri görülebileceği gibi, farklı geleneklerde benzer şehitlik biçimleri yer alabilir. Yahudi ve Hristiyan gelenekleri genel olarak pasif

şehitlikle ilişkilendirilmektedir. Ancak elde edilen veriler, koşullara göre aktif şehitlik biçimlerinin de yüceltildiğini göstermektedir. Bunlar tikel ve kısa zamanlı sınırlı örnekler olabileceği gibi yüzyıllar süren bir sürece de yayılabilir. Örneğin Yahudilerin Antik zamanlarında, baskıcı pagan idarecilere karşı pasif direnişleri öne çıkarılmaktadır. Öte yandan baskı artınca, Makkabiler ailesinde örneklenen savaşçı-şehitlik ideali yüceltilmiş, hatta Yahudilerin zulüm ortamından kurtulup bağımsızlığa ulaşmaları Makkabilere hamledilmiştir. Benzer şekilde Hristiyanların ilk döneminde pasif direnişle özdeşleştirilen şehitlik ideali, Haçlı Seferlerinde, *Imita Christi*'den *Milites Christi*'ye doğru bir evrilme ile aktif-savaşçı-şehit tipine dönüşebilmiştir.

Bugün Müslüman toplumlarıyla özdeşleştirilen intihar eylemlerinin ilk kök uzantıları da esasında Yahudi geleneğinde açığa çıkmaktadır. Samson ve Solomon'un intiharları, kendisinin de öleceğini bildiği halde inançsız ve baskıcı bir yönetime zarar vermek için çok sayıda siville birlikte yüzlerce kişinin ölümüne sebebiyet veren, aktif-provakatif bir eylem olarak değerlendirilebilir. Bugün intihar eylemleri Tamil Kaplanları, Japon Kamikazeler, İrlanda'da IRA mensupları ya da çeşitli silahlı örgütler tarafından birbirinden çok farklı kültürlerde, şehitlikle ilişkilendirilerek gerçekleşmektedir. Burada belirleyici olan etmen tarihsel arka plandır.

Müslüman toplumlar tarih boyunca birkaç istisnai durum hariç başka bir egemenliğin altında azınlık olarak yaşamadıkları için şehit tipi, kendini yönetmeye muktedir politik yapılanmanın aktif-savaşçı-şehit tipinde kristalleşmiştir. Müslüman toplumları arasında bugün vuku bulan, şehitliğin geleneksel tanımlamasından farklılaşan yorumlamaları da mevcut değişen koşullar göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Yâsuf Karadâvî gibi önde gelen İslam alimlerinin Filistin'deki intihar bombacılığı vakalarını şehitlik kapsamına dahil etmeleri gibi, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde de dinî otoritenin koşullara göre şehitliğin sınırlarını intiharı da içerecek denli esnettiği ve kimi zaman da intiharvari eylemleri engellemek için şehitliğin sınırlarını imkânsızlaşacak kadar daralttığı görülmektedir. Dolayısıyla şehitlik, dinî ya da politik otoritelerin müdahaleleri aracılığıyla da ontolojik ve epistemolojik bir dönüşüme uğratılabilir.

Çalışmanın farklı yerlerinde Klausner'in, toplumların politik idare şeklinin, ürettikleri şehitlik biçimlerinde belirleyici olduğundan bahsetmiştik. Buna göre kendini

yönetmeye muktedir toplumlar aktif şehit tipi üretirken, inkişaf halindeki ve çökmeye yüz tutmuş toplumlar pasif şehitler üretmektedir. Çalışma boyunca ulaştığımız sonuçlar, aktif ve pasif şehitliğin de kendi içinde iki ayrı biçime daha ayrılması gerektiğini göstermiştir.

Bunlardan ilki *meşru-mutlak aktif şehitlik* olarak adlandırılabilir. Bu şehitlik tipini meşru bir politik yapılanmaya bağlı *savaşçı-asker şehitler* temsil etmektedir. İkincisi ise *aktif-provokatif şehitlik* olarak nitelendirilebilir. Bu şehitlik tipini de baskı ve zulüm altında gerçekleşen istisnâî koşulların üreteceği bireysel eylemler temsil edebileceği gibi, silahlı toplumsal hareketlerin/örgütlenmelerin militan üyelerinde de temsil edilebilir. Tahmin edileceği üzere bu tür şehitlikler intihar eylemlerinin çeşitli versiyonlarını içermektedir.

Pasif şehitlik de yine kendi içinde ikiye ayrılabilir. *Mutlak pasif direniş şehitliği* olarak niteleyebileceğimiz ilk şehitlik tipi, inancından vazgeçmemek uğruna baskı, zulüm ve eziyete herhangi bir aktif eylemde bulunmadan, ölümü göze alarak pasif bir tutumla direnerek mücadele eden şehittir. İkincisi ise *pasif-provokatif şehitlik* olarak adlandırılabilir. Bu tür eylemin ayırt edici özelliği, yalnızca pasif bir tutum takınmakla kalmayıp, başkasına zarar vermeden, yine kendine zarar vererek ancak düşmanı provoke eden bir eylemde bulunmaktır. Bu tür şehitlik biçimi daha yakın zamanlarda ortaya çıkan açlık grevi, ölüm orucu ya da kendini yakma ve bıçakla vs. yok etme şeklinde gerçekleşen eylemlerde temsil edilebilir. Bunların çağdaş görünüşleri, İrlanda'nın Bağımsızlık sürecindeki açlık grevlerinde, daha sonra devrimci sol örgütlerle özdeşleşen ölüm oruçlarında gözlemlenebilir. Daha eski örnekler ise, Orta Çağda Yahudilerin Haçlılar tarafından saldırılara ve kıyım maruz kaldıkları süreçte, Hristiyan elinden ölmektense kendini ve aile efradını keserek hayatına son vermelerinde temsil edilebilir. Nitekim *IV Makkabiler* kitabında Anne ve Yedi Oğul anlatısında Anne'nin kafir düşman elinden ölmektense kendini kazana atarak öldürmesi de böyledir.

Şehitlik, biçimsel olduğu gibi özsel-epistemolojik olarak da zamana ve koşullara göre değişip dönüşebilen, kırılğan ve dinamik, iki boyutlu bir yapıya sahiptir. Dinamik boyutu, her koşulda başvurulabilmesine ve toplumsal işlevini sürdürmesine olanak sağlarken, kırılğan boyutu manipülatif kullanımlarına yol açabilmektedir. Yahudi geleneğinde şehitlik olgusunun tarihsel süreç içerisindeki değişim ve dönüşümleri bu durumun güzel bir örneğidir. Şehitlik, Antik dönem anlatılarında (Daniel) terminolojik ve hukuki bir karşılığı bulunmayan din uğruna gönüllü ölümü ifade etmiştir. Klasik

dönemde ise şehitlik, Antiokhos zulmüne karşı, Yasa uğruna, Yahudilik yaşasın diye ölmek idealinde; Tanrı'ya kurbanlar sunarak gazabını kaldırmak şeklindeki kozmolojik dünya görüşü çerçevesinde anlamlandırılmıştır. Helenistik-Yahudilikle birlikte Grek-Roma asil ölüm ideali unsurlarını da almış, böylelikle şehitlik, Grek patriyotizmi ve erdem ahlakı çerçevesinde anlamlandırılmıştır. Rabbânî gelenekte ise şehitlik, Hristiyanlıkla teolojik mücadelede bir söylem olarak anlam kazanmıştır. Bu dönemde şehitlik, teolojik ve hukuki ilkeleri belli ve *Kiddush ha-Şem* ile terimleşen dinî bir doktrin olarak inşa edilmiştir. Orta Çağda Avrupa'da sürgünde olan Yahudiler arasında şehitlik, klasik kurban ve *aqedah* kavramlarına geri dönüşle, intiharvari eylemlere de teşmil edilmiştir. Nihayet Holokost süreci, ölümden başka bir seçenek kalmadığında, -ölenlerin hepsi Kidduş ha-Şem kapsamında görülmekle birlikte- *Kidduş ha-Şem* "Tanrı'nın Adını kutsamak için" ölmekten "Tanrı'nın Adını kutsamak için yaşamak" şeklinde bir paradigma dönüşümüne sebebiyet vermiştir.

Bu denli belirgin olmasa da şehitlik, her koşulda bir mâkûliyet, meşrûiyet ve teselli sağlayacak şekilde Hristiyan geleneğinde de tarihsel süreç içinde anlamsal dönüşümler yaşamıştır. Özellikle heretik hareketlerde bu durum daha iyi görülebilir. Donatistler örneğinde, şehitliğin intiharla özdeş anlamlandırılması ya da Fransisken Tarikatı'nda şehitliğin, dini telkin ve tebliğ olarak anlamlandırılması neticede yüzlerce belki daha fazla kişinin ölümüne sebep olmuştur. Benzer şekilde Kurtuba Hareketleri örneğinde, kışkırtıcı eylemlerle infazına sebep olmaya çalışan ya da Athos Manastırları'nda şehitliğin dinden dönme günahına kefarete olarak, infaz edilme biçiminde yeniden inşa edilmesi bu ikinci boyutu açığa çıkarmaktadır: şehitlik olgusunun kırılabilirliği.

Şehitliğin bu kırılabilir boyutu onun manipülatif kullanımına yol açabilir. Şehitlik aracılığıyla kitleler mobilize edilir, davalar haklılaştırılır, grup çatışmaları tırmandırılır. Bu durum, özellikle devrim süreçlerinde açıkça görülebilir. Fransız İhtilali'nde Devrim Şehitleri Kültü; İrlanda'nın Bağımsızlığı sürecinde Wolf Tone Kültü; İran'da Kerbela Paradigmasına dayanan şehitlik ideali; silahlı örgütlerin davalarını şehitlikle haklılaştırması buna örnektir.

Şehitliğin bu kırılabilir ve manipülatif boyutu onunla ilgili bir sonucu daha işaret etmektedir: Şehitlik, iktidar-güç ilişkilerinin belirlenmesinde bir söylem olarak yer

alabilir. Burada şehitliğin bilfiil gerçekleşmesine her zaman gerek yoktur. Kendisinden hareket edilecek bir anlatı olması yeterlidir. Tarihsel olarak gerçekleşip-gerçekleşmediği bile tam olarak bilinemeyen Kurtuba Hareketleri örneği böyledir. Yeniden-keşfedilip, kurgulanıp, politikanın amaçları doğrultusunda icâd edilerek, *reconquistaya* meşruiyet sağlamış, İspanya topraklarındaki Hıristiyan sürekliliğinin bir kanıtı olarak işaret edilmiştir. Daha yakınlardan bir örnek, Almanya’da Nazi Partisi’nin politik uygulamalarına meşruiyet sağlamada Hıristiyan şehitlik olgusuna ve bunun radikal bir versiyonu olarak Horst Wessel Efsanesi’nin kurgulanması gösterilebilir. Burada kimin şehit olduğunu ya da bir ölümün şehitlik olduğunu belirleyen iktidardır. Bugün Amerikan ordusunda ölen Müslüman askerin Arlington Mezarlığı’na gömülmesi, iktidar tarafından onun şehit addedilmesi demektir. Şehitliğin bu boyutu aynı zamanda onun her zaman ve mekânda politik olanla iç içe olduğunun bir göstergesidir.

İslam söz konusu olduğunda tarihsel süreçte bu denli büyük özsel kırılmalara rastlanmamaktadır. Bu durumun temel sebebi, daha önce de işaret edildiği üzere görece sabit bir sosyo-politik bağlamın muhafaza edilmiş olmasıdır. Bugün şehitliğin, ana akım İslam düşüncesinden ayrılan, şehitliği bir hedef olarak konumlandıran ya da silahlı eylemlerini cihad ve şehitlik söylemiyle meşrulaştıran hareketler bu genel duruma bir istisnâ oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, şehitliğin şiddete meşruiyet sağlayacak bir söylem olarak başvurulmasının İslam’a özgü olmadığıdır. Hatta çalışma boyunca yer verildiği üzere, tarihteki örnekler, bilhassa Yahudi-Hıristiyan ilişkileri çok daha fazlasını söylemektedir.

Şehitliğin söyleme dönüştürülebilir boyutunu belirleyen şey ise anlatıdır. Bir şehitlik olayının, tarihsel gerçekliği genelde ikinci plandadır. Onun toplumsal anlam, rol ve işlevlerini belirleyen şey metne aktarılıp, anlatı olarak somutlaşmasıdır. Anlatılar, şehidin uğruna öldüğü değerleri temsil eden sembollerin yanı sıra, şehitlik olayının içinde gerçekleştiği toplumun dinî ve kültürel unsurlarını taşıyarak inşa edilir. Bu yönüyle şehitlik, toplumun olduğu her yerde bulunmakla birlikte, her toplumda, o toplumun tarihsel tecrübesini, dünya görüşünü yansıtan, teolojik ve kültürel geleneğiyle şekillenen kendine özgü bir yapıya sahiptir.

Klasik Çağda ilk Hıristiyan şehitlerin hikayelerinin anlatıldığı mektuplarda Hıristiyan teolojisinin yansımaları ve Hıristiyan kimliği vurgusu açıkça görülmektedir. Benzer şekilde anlatıların Grek-Roma tragedyalarının kurgularını anımsatması ve Grek

Roma asil ölüm kavramlarını da taşıması bunun bir örneğidir. Sokrates'in ölümü bir yandan Grek Roma asil ölüm idealinin unsurlarını taşıırken, aynı zamanda Platon'un kaleminden, onun felsefi görüşlerini de yansıtacak şekilde yeniden inşa edilmiştir.

Çalışmanın farklı yerlerinde Weiner & Weiner'in bir şehitlik olayında şu üç unsurun bulunduğunu işaret ettiklerine yer verilmişti: 1) *martirolojik hesaplaşma* (*martyrological confrontation*), 2) *şehidin motivasyonu* (*the martyr's motivation*) ve 3) *martirolojik anlatı* (*martyrological narrative*). Kirwan da bu noktada sıklıkla gözden kaçırılan bir unsur daha olduğuna dikkat çekerek 4) *martirolojik anlatıcı* (*martyrological narrator*) unsurunu eklemiştir. Burada bizim eklemek istediğimiz bir unsur daha var: 5) *martirolojik izleyici*. Bu kavram, filozofun ölümünü şehit addedilmesi bağlamında ele alan Costica Bradatan'ın (Fikirler İçin Ölmek, 2018) izleyici kavramından geliştirdik.

Bir şehitlik olayında izleyici, aynı zamanda anlatıcı olabilir. Örneğin Sokrates'in ölümünde Platon, hem olaya tanık olan hem de onu anlatıya dönüştürendir. Öte yandan şehitlik olayında izleyicinin önemi, şehitlik anlatısının muhatabı olması ve aynı zamanda olayın anlatıya dönüştürülmesinde, toplumsal realiteye tekabül edecek malzemeler sağlamasında temellenmektedir. Çünkü, genelde bir ölüm olayı önce o toplum tarafından birtakım mucizeler, vizyonlar yahut en azından şehidin ölümü esnasındaki vakur, boyun eğmez duruşu aracılığıyla şehitliğe dönüştürülmektedir. Anlatıcı ise bu malzemedan hareketle, şehitlik olayını, şehidin uğrunda öldüğü davayı (ya da kendisinin kutsamak istediği davayı) öne çıkaracak motif ve sembollerle şehitlik anlatısına dönüştürmektedir. Örneğin Thomas Beckett ve Joan d'Arc vakaları böyledir. Bir de toplumun şehitlik addetmediği ya da haberdar olmadığı bir ölüm olayını, anlatıcı bütünüyle yeniden kurgulayarak şehitliğe dönüştürebilir. Ancak bu durumda, o ölümün şehitlik olarak toplum tarafından kabul edilebilmesi için anlatının, izleyici olarak toplumun dinî-kültürel kodları ile örtüşmesi gerekmektedir. Fransız İhtilali'nde *Devrim Şehitleri kültü*, Nazi Partisi'nin *Horst Wessel Efsanesi* böyledir. Bu anlatılar, seküler-politik şehitlik olarak sunulmakla birlikte anlatılarda ve toplumsal hafıza unsurlarına aktarımında Hristiyan sembollerinin yoğun olarak işlendiğini görmek zor değildir. Sonuç olarak bir ölüm olayının toplumsal zeminde şehitlik olarak anlam ve işlev görebilmesi için toplamda bu beş unsuru haiz olması gerektiği ve bu unsurlar üzerinden analiz edilebileceği söylenebilir.

Her toplumda şehitlik anlatılarından daha kapsamlı, sözlü ya da yazılı kültürde şehitlikle ilgili bir literatür geleneği mevcuttur. Bu gelenek, toplumsal kriz zamanlarında sayıca artış göstermektedir. Savaş, istila, kıyım gibi koşulların belirlediği toplumsal kriz zamanlarında şehitlik, o toplumun üyelerinin birlik ve beraberliğinin yeniden tesis edilmesine, toplumsal bütünleşmenin ortak değerlerden hareketle gerçekleşmesine hizmet edebilir. Hristiyanlar arasında ilk dört yüzyılda çok sayıda şehit mektuplarının ortaya çıkması bu durumun örneklerinden biridir. Yahudi tarihsel tecrübesinde, bilhassa Avrupa’da geç Orta Çağda Yahudilere yönelik baskı politikaları kısımlara dönüştüğünde ve ölümden kaçmak için dinden dönmeyi tercih edenlerin sayısı artmaya başladığında, şehitliği yücelten şiirler, şarkılar, halk masalı formundaki şehit hikayeleri çoğalmaya başlamıştır. Bu hafıza unsurları aracılığıyla bir yandan Yahudi kimliğinin canlı tutulması hedeflenirken aynı zamanda Yahudilerin inançlarından vazgeçmemek uğruna ölümü göze almaları yeniden hatırlatılmıştır. Ancak özellikle pasif şehitliğin bu denli yüceltilmesi toplu intihar vakalarını da beraberinde getirmiştir.

İslam geleneği söz konusu olduğunda, Müslümanların tarihsel tecrübesi cihad ülküsü etrafında şekillenen bir mücadele ve şehitlik tarihi olduğu için şehitlikle ilgili yazın geleneği de mevcudiyetini ve canlılığını her daim muhafaza etmiştir. Yine de Moğol istilasası, Haçlı saldırıları ve Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde tekabül eden savaş ortamında, Müslümanları cihad ve seferberliğe teşvik eden eserlerin yayınlanmasında belirgin bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu yazın geleneğinin mahiyeti, Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki martirolojik eserlerden farklı olarak, intihara kapı aralayacak bir mahiyet arz etmemektedir. Aksine, ilgili eserlerde şehitlik, dinî bağlamdaki üstünlüğünün yanı sıra hukuki ilke ve sınırları işaret edilip, “bir hedef değil, cihad hedefinin mümkün bir sonucu olarak” konumlandırılmaktadır. İlgili yazın geleneğinde, Müslümanların hayatının korunması öncelenmekte, millî, manevî ve kültürel değerler geçmişteki şehit hikayeleriyle aktararak şehitliğin birlik ve beraberliğe sevk etmedeki etkisine başvurulmaktadır.

Yalnızca dini geleneklerde değil, Fransız İhtilali, İrlanda Devrimi gibi örneklerde görüleceği üzere beşeri hareketlerde de buhran zamanında yoğun bir şehitlik literatürü ortaya çıkabilir. Bu durum aynı zamanda şehitliğin bir başka boyutuna işaret etmektedir: Şehitlik, toplumsal hareketlerin kökeninde yer alan, grubu başarıya ulaşmada harekete geçiren, yapısal bir unsurdur. Bir toplumsal hareketi ortaya çıkaran çatışma zemininde,

çatışan her iki grup da davasını haklılaştırmada şehitlik söylemine başvurabilir. Çünkü şehitlik, çatışan grupların üyeleri için haklılık nişanesi olarak algılanmaktadır. Çatışan gruplar aynı dinî gelenek içinde olabilir. Böyle durumlarda daha sonra, şehitliğin teolojik temelini sarsmamak için genelde şehitlik söyleminin vurgusu zayıftır. Erken dönem İslam tarihindeki iç çatışmalarda şehitlik söyleminin kullanımından kaçınılması bunun bir örneğidir. Ancak Hıristiyan geleneğinde, Orta Çağda heretik ayaklanmalar yükseldiğinde şehitlik söyleminin son derece belirgin yer aldığı gözlemlenmektedir. Ancak bu noktada da aynı teolojik temele dayandığı için, Luther örneğinde olduğu gibi bir diğerinin şehitliği şeytani bir itki ürünü ya da yanılısamadan ibaret olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla şehitlik, kendi grubunu haklılaştırırken ötekini şeytanileştirebilir. Böylelikle şehitlik, çatışan gruplar arasındaki ilişkiyi politik bir bağlama aktarabilmektedir.

Şehitliğin, dini yahut ideolojik bir inançtan vazgeçmemek uğruna ölümü göze almak anlamından başka, sembolik formlara aktarılması da bugüne özgü olmadığı gibi belli bir zamana ya da geleneğe özgü değildir. Tarihin farklı dönemlerinde ve farklı kültürel geleneklerde devlet vazifesinde iken ya da erdemli bir hayat yaşadığı halde trajik bir sonla ölenler; haksız yere mazlum ve masum olduğu halde öldürüldüğüne inanılanlar; Sokrates, Molla Lütüfi ya da Thomas More gibi hakikat addettiği fikirlerinden vazgeçmediği için ölüme mahkûm edilenler; dinî ya da ideolojik davayı güden bir grubun lideri ya da bir politik lider öldüğünde şehitlikle tavsif edilebilmektedir. Bu durumda şehitlik unvanını takdir edenin, öncelikle toplum olduğu söylenebilir. Dinî ya da politik otorite bunu bazen teyit edebilir, etmeyebilir de. Hıristiyan geleneğinde Orta Çağda şehitliğin farklı ölümlere sembolik aktarımının çokça örneği mevcuttur. Çeşitli sebeplerle, dinî bağlamdan tamamen ayrı olarak, haksız yere öldürüldüğüne inanılan kadınların, hac yolunda iken ölen erkeklerin, Yahudiler tarafından öldürüldüğü söylenen çocukların şehit addedildiği gözlemlenebilir. Bununla birlikte Hıristiyanlık'ta ve kısmen de Yahudilik'te bu örnekler halk kültüründe bir kültleştirilmeye dönüşmüştür. O kadar ki, haksız yere öldürüldüğüne inanılan bir köpek dahi şehit/aziz kültünün öznesi olabilmıştır.

İslam geleneğinde ise şehitlik olgusunun genişletildiği bu yelpaze çok daha geniştir. Çeşitli hastalıklardan, doğal afetlerden ya da erdemli addedilecek eylemlerle meşgul iken ölenler şehit addedilmiştir. Hatta fıkıh alimleri tarafından onlar, Ahiret Şehitleri kategorisinde değerlendirilerek hukuki olarak da tanınmıştır. Ancak İslam geleneğinde halk kültürü etrafında gelişen istisnai örnekler dışında Hıristiyanlık'taki gibi

bir kültleştirme mevcut değildir. Şehitliğin sembolik formlarının üretiminin, toplumun başa gelen felaketlere katlanma gücünü artırmaya, teselli mekanizması sağlamaya ve müminleri erdemli eylemlere yönlendirmeye hizmet ettiği söylenebilir. Benzer şekilde İslam geleneğinde çeşitli ibadetler şehitlikle ilişkilendirilirken Yahudi geleneğinde de bazı günlük ibadetlere devam etmek şehitlik için bir yol olarak gösterilmiştir.

Şehitliğin bilfiil ölümü gerektirmeyen mistik yorumlaması da çeşitli biçimlerde üç dinî gelenekte de mevcuttur. Burada bir etkileşim söz konusu olabilir ancak detaylı bir inceleme yapıldığında her gelenekteki mistik şehitlik idealinin kendi kültürel ve inançsal pratiklerinden unsurlar taşıyan, kendi toplumunun ihtiyaç ve eğilimlerine karşılık veren bir mahiyet arz ettiği görülür. Hristiyan geleneğinde manevî şehitlik, artan intihar vakalarına bir alternatif olarak sunulurken Yahudi tefekkür şehitliği, kıyım vakalarının getirdiği ruhsal bunalım için manevi bir destek, öldürülmenin mukadder olduğu düşünülen bir ortamda bir nevi ölüm hazırlık provası olarak gelişmiştir. İslam geleneğinde ise şehitliğin mistik yorumlaması, bir öğreti olarak gelişmekten ziyade, kişinin kendini olgunlaştırması bağlamında mücahede olarak ya da edebî eserlerde bir metafor olarak yer edinmiştir.

Netice itibarıyla, şehitlik olgusunun, kutsal addedilen inanç, değer ve ilkeler uğruna hayatını feda etme idealinde şekillenen, ister dinî ister seküler-politik bir söylem bağlamında gerçekleşsin eylemin kendisinin de bir şekilde kutsallıkla ilişkilendirildiği bir ontolojik yapıya sahip olduğu söylenebilir. Nitekim kendini din-dışı yahut din-karşıtı olarak konumlandıran toplumsal hareketlerin, davaları uğruna ölen müntesipleri hakkında dinî bir kavram olarak şehitlik terimini kullanmaktan vazgeçememeleri, eylemin bu kutsallıkla özdeş yapısı göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılacaktır.

Şehitlik olgusuyla ilgili sosyal teorideki mevcut kuramsal yaklaşımlar, şehitliğin Hristiyan-Yahudi geleneğindeki ve politik-seküler bağlamdaki görünümelerini çözümlemek, açıklamak ve izah etmek için farklı perspektifler sunmakla birlikte İslam geleneğinde şehitlik olgusunu analiz edebilmek için elverişli değildir. Zira ilgili kuramlar, Müslümanların tarihsel tecrübesinde kullandığı kavramlardan ya da şehitlik teolojisindeki terminolojiden hareketle geliştirilmemiştir. Bu yüzden İslam geleneğinde, Müslümanlar arasında şehitliğin nasıl algılandığını, toplumsal realitede ne tür rol ve

işlevler icra ettiğini açıklamak ve anlamak için daha geniş bir perspektif sunacak kuramsal çalışmalara da ihtiyaç olduğu işaret edilmelidir. İslam'da şehitlik olgusunun teolojik boyutlarını, temel unsurlarını, hukuki ilkelerini ve tarihsel tecrübedeki temel dinamiklerini ortaya koymayı hedefleyen II. bölümdeki verilerin bu tür kuramsal çalışmalar için veri sağlayacağını düşünmekteyiz.



BİBLİYOGRAFYA

- ABRAHAMIAN Ervand, *Humeynizm İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- ACAR Cafer, "Cahiliye’de ve Risalet Döneminde “Savaş” Olgusu", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- AÇIK Fatih, “Hicret Sonrası İlk İslam Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı”, *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, S. 52 (2015), ss. 285-309.
- AFARY Janet, Kavin B. ANDERSON, *Foucault ve İran Devrimi : Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, 2. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.
- AFSARUDDIN Asma, “Competing Perspectives on Jihad and ‘Martyrdom’”, *Witnesses to Faith? Martyrdom Christianity and Islam*, ed. Brian Wicker, 2. b., New York: Routledge, 2016, ss. 15-33.
- , *Striving in the Path of God, Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, New York: Oxford University Press, 2013.
- AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- , *Tanıklık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, 2. b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.
- , *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Standford: Stanford University Press, 2011.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 5. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008.
- AĞIRMAN Ferhat, Bilal BEKALP, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası (Dergi)*, S. 55 (2012), ss. 84-98.
- AHMED CEVDET PAŞA, *Tezâkir: 13-20*, ed. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.
- AKOĞLU Muharrem, “Mu’tezile’nin Siyasetle İmtihani: Mihne Süreci”, *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, 2015, ss. 149-73.
- AKPINAR Ömer Faruk, “İslam Edebiyatında Kitâbü’l-Cihâd’ların Muhteva Gelişimi”, *Savaş ve Edebiyat Sempozyum Bildirileri*, I-II, ed. Yılmaz Daşcıoğlu, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2014, C. II, ss. 255-84.
- AKSOY Hasan, “Dursun Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, ss. 7-8.
- , “Fetihnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 470-72.

- AKYÜZOĞLU İlyas, “Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11 (2016), ss. 200-232, doi:10.17828/yalovasosbil.286936.
- ALAK Musa, “Fuat Sezgin’e Göre Eski Arap Şiirinin Intikali ve Orijinallliği”, *Darulfunun İlahiyat*, S. 30, 'Fuat Sezgin Özel Sayısı' (2019), ss. 93-127, doi:10.26650/di.2019.30.2.0044.
- ALBAYRAK Ahmet, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 9 (2000), ss. 589-602.
- ALMAS Turgun, *Uygurlar*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.
- APAK Adem, “Hz. Peygamber’in Hicret Sonrası Medine’de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, ed. M. Mahfuz Söylemez, 2007, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 315-24.
- , “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1 (2017), ss. 76-91.
- , *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 3. b., İstanbul: KURAMER, 2020.
- , “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam”, *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2011, s. 73-105.
- ARIES Philippe, *Batı’da Ölümün Tarihi*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul:Everest Yayınları, 2020.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhosa Etik*, çev. Saffet BABÜR, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- ASAD Talal, *İntihar Eylemleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012.
- ATAMAN Kemal, “Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2 (2008), ss. 313-29.
- , *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, 2. b., Ankara: Sentez Yayınları, 2021.
- ATAR Fahrettin, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, ss. 428-431.
- AVCI Casim, Recep ŞENTÜRK, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, ss. 30-32.
- AVCIOĞLU Gürcan Şevket, “Kriz Dönemlerinde Sosyal Bütünleşme: Milli Mücadele Örneği”, *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-*, S. 10 (2013), ss. 155-70.
- AVEMARIE Friedrich, Jan Willem van HENTEN, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, New York: Routledge, 2002.
- AYDIN Mehmet Âkif, Muhammed HAMÎDULLAH, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 237-46.

- AYKAÇ Şafak, "Şehitlik ve Türkiye’de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- AYTAÇ Pakize, “Hallac-ı Mansur’un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, C. I (2011), ss. 205-22.
- AYVERDİ İlhan, Ahmet TOPALOĞLU, (ed.), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- AZİMLİ Mehmet, “Hicret Sonrasında Medine’de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülahazalar”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 1 (2008), ss. 19-37.
- , “Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması”, *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. III, S. 6, İbn Rüşd ö.s. (2010), ss. 35-48.
- BAECQUE Antoine, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, çev. Charlotte Mandell, Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
- BAER Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, C. 2, Jewish Publications Society, 2001.
- BAGCHI David, “Luther and the Problem of Martyrdom”, *Studies in Church History*, C. 30 (1993), ss. 209-19, doi:10.1017/S0424208400011700.
- BALCI Sema, "15 Temmuz Şehit ve Ailelerinin Sosyo-Ekonomik ve Dindarlık Durumları Üzerine İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- BALE Anthony (ed.), *Edmund, King and Martyr: Changing Images of a Medieval Saint*, York: York Medieval Press, 2009.
- BAŞARIR Murat, Mehmet Ozan GÜLADA, “İran İslam Devrimi’nde Dinsel Söylemlerin Propaganda Amaçlı Kullanılan Posterlere Yansıması”, *Selçuk İletişim*, C. 12, S. 2 (2019), ss. 736-62, doi:10.18094/josc.596294.
- BATUR Behçet, “İbn Haldun’un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 46 (2021), ss. 152-61, doi:10.52642/susbed.902524.
- BAYKUT Sibel, "An Ethnographic Study on the Notion of Martyrdom in Turkey Reflected on the Commemorations of The Gallipoli Campaign, WWI", (Doktora Tezi), İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- BEGAVÎ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes’ûd (ö.516), *Şerhü’s-Sünne*, X cilt, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983.
- YAZICI Eyüp Bekir, “Sühreverdî’nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar”, *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- BELÂZÜRÎ Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-893), *Ensâbü’l-Eşrâf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

- BELLAH Robert N., “Civil Religion in America”, *Daedalus*, C. 96, S. 1 (1967), ss. 1-21.
- BENDER Harold S., “The Anabaptist Vision”, *Church History*, C. 13, S. 1 (1944), s. 6, doi:10.2307/3161001.
- BEN-SHALOM R., “The Consolatory Letters of a Jewish Communal Scribe in Montalbán, Aragon: Political Implications and Historical Context”, *Dimensões*, C. 33 (2014), ss. 123-60.
- BERENBAUM Michael, Reuven FİRESTONE, “The Theology of Martyrdom”, *Martyrdom: The Psychology, Theology, and Politics of Self-Sacrifice*, Westport, United States: Praeger Publishers, 2004, ss. 117-45.
- BERLİN Andrea M., “Power and Its Afterlife: Tombs in Hellenistic Palestine”, *Near Eastern Archaeology*, C. 65, S. 2 (2002), ss. 138-48, doi:10.2307/3210875.
- BESALEL Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, , s. 235.
- BİLGİN Vejdî, *Adım Müslüman!*, İstanbul:Beyan Yayınları, 2020.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, “*Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*, 8 cilt, İstanbul, t.y.
- BİRSİN Mehmet, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 46 (2011), ss. 101-22.
- BJÖRKMAN Walther, “Şehîd”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Basımevi, 1979, C. 11.
- BLANCHETİE`RE François, “The Threefold Christian anti-Judaism”, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. Graham N. Stanton, Guy G. Stroumsa, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, ss. 185-211.
- BLOOM Mia, John HORGAN, “Missing Their Mark: The IRA’s Proxy Bomb Campaign”, *Social Research*, C. 75, S. 2 (2008), ss. 579-614.
- BODUR Hüsnü Ezber, “Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslami Bilince Doğru”, *Akademik Siyer Dergisi*, C. 1, S. 1 (2020), ss. 50-62.
- BONNER Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- BOWERSOCK G. W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BOYARIN Daniel, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism*, Standford, California: Standford University Press, 1999.
- BÖWERING Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Abdurrezzak Tek, C. XII, S. 2 (2003), ss. 361-84.
- BRADATAN Costica, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, çev. Kübra Oğuz, 2. b., İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- BRAGHT Thieleman J. van., *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, Pennsylvania: Herald Press, 1950.

- BRETTLER Martyrdom, "Is There Martyrdom in Hebrew Bible", *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, thk. Paul B. Courtright, New York: Oxford University Press, 2001, s. 3-23.
- BREWSTER David, *Bilim Şehitleri*, çev. İlya DURAN, İzmir: İlya Yayınları, 2012.
- BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî *el-Câmiu's-sahîh*, 6 cilt, thk. Mustafa Deeb Al Bagha, Beyrut: Daru İbn-Kesir, 1987.
- BULUÇ Sâdettin, "X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler", *Dursun Fâkih'in Gazâvat-Nâmesi*, 1964, s. 11-22.
- BULUT Halil İbrahim, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dinî Araştırmalar*, C. VII, S. 21 (2005), ss. 179-96.
- BULUT Mustafa Görgün, "Dini Motifli Terör Örgütlerinin "Şahadet" (Şehitlik) Kavramını Anlama Biçimlerinin Felsefi Açından İncelenmesi", (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- BÜYÜKYILDIZ Fatih, "Hadislerde Şehitlik Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atarürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- CAMERON Euan, "Medieval Heretics as Protestant Martyrs", *Studies in Church History*, S. 30 (1993), ss. 185-207, doi:<https://doi.org/10.1017/S0424208400011694>.
- CAMPBELL Brian, *The Romans and Their World: A Short Introduction*, CT:New Haven: Yale University Press, 2011.
- CAN Ali, "Kur'an ve Yeni Ahit'e Göre Şehitlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 37 (2015), ss. 1035-48.
- CAROLE STRAW, "A Very Special Death': Christian Martyrdom in Its Classical Context", *Sacrificing The Self*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 39-57.
- CHAZAN Robert, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1996.
- CİCERO, *Ölümü Küçümseme / Tusculum Tartışmaları 1*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- COHEN Jeremy, *A Historian in Exile: Solomon Ibn Verga, "Shevet Yehudah," and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- COLE Richard, "3. William of Norwich in Iceland: Antisemitism Studies between Middle English and Old Norse", *Antisemitism in the North*, ed. Jonathan Adams, Cordelia Heß, De Gruyter, 2019, s. 41-68, doi:10.1515/9783110634822-005.
- COOK David, *İslam'da Şehitlik*, çev. Beyza Topuz, İstanbul: Kabalcı, 2017.
- , "Suicide Attacks or 'Martyrdom Operations' in Contemporary Jihad Literature", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, C. 6, S. 1 (2002), ss. 7-44, doi:10.1525/nr.2002.6.1.7.
- CÓRDOBA) Saint Eulogius (of, *The Memoriale Sanctorum of Eulogius of Cordova: A Translation with Critical Introduction, History*), Catholic University of America, 1955.

- CORMACK Margaret, (ed.), *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford: New York: Oxford University Press, 2002.
- CORMARCK Margaret, “Murder and Martyrs in Anglo-Sakson England”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. .
- COWDREY Herbert Edward John, *Pope Gregory VII, 1073-1085*, New York: Oxford University Press, 1998.
- , “Pope Urban II’s Preaching of the First Crusade”, *History*, C. 55, S. 184 (1970), ss. 177-88.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, *Kitâbü’t-Târifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- ÇAĞMAN TÜRKMEN Nihal, "Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü’l-Cihâd’ı", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- ÇATALBAŞ Resul, "Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkışı ve Özellikleri", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- , *Radikal Reformistler, Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- ÇELİK Sebahattin, “Abbasiler döneminde Hurremiye Mezhebi ve Babek İsyanı”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. IX, S. 15 (2006), ss. 95-106.
- ÇİFTÇİ Ali, Nihat YILMAZ, “İbn Haldun’un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması”, *Turkish Studies*, C. 8 (2013), ss. 89-93.
- ÇORUHLU Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- DABASHİ Hamid, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudat al-Hamadani*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- DABASHİ Hamid, Peter CHELKOWSKI, *Bir Devrimi Sahnelemek İran İslam Cumhuriyet’inde Propaganda Sanatı*, çev. Biray Anıl Birer, İstanbul: The Kitap, 2018.
- DABAŞİ Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- DADAŞ Cevdet, "Bâkî Fezâilü’l-Cihâd (değerlendirme-metin-indeks)", (Doktora Tezi), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- DAĞLIOĞLU Ufuk, "Hükmî Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- DANIEL E. Randolph, “The Desire for Martyrdom : A ‘Leitmotiv’ of St. Bonaventure”, *Franciscan Studies*, C. 32 (1972), ss. 74-87.
- DANIEL W. Brown, “Martyrdom”, *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, I-II, ed. Richard C. Martin, New York: Macmillan Reference USA, 2004, C. II, ss. 431-34.

- DÂRİMÎ Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen-i Dârimî*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407.
- DEĞİRMENCİOĞLU Serdar M. "Bu Bir Cinnet: 'Bizi de Askere Al Komutanım'", *"Öl Dediler Öldüm" & Türkiye'de Şehitlik Mitleri*, ed. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 23-31.
- DEMİR Necati, (ed.), *Dânişmend Gazi Destanı*, Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- DEMİR Necati, Mehmet Dursun ERDEM, (ed.), *Battal-nâme: Eski Türkiye Türkçesi*, Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- DEMİRCAN Adnan, "Hz. Peygamber'in (S. A. S.) Hicreti", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1 (2017), ss. 1-33.
- DEMİRCİ Kürşat "Hristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 17, ss. 328-340, s. 330.
- "Documentum Martyriale", (15.10.2020), https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0799-0859,_Eulogius_Toletanus_Episcopus,_Documentum_Martyriale,_MLT.pdf.
- DODDS Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DÖĞÜŞ Selahattin, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", *Belleten*, C. 72, S. 265 (2008), ss. 817-88, doi:10.37879/belleten.2008.817.
- DROG Arthur J., James D. TABOR, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, New York: HarperSanFrancisco, 1992.
- DUMAN Fatih, "Toplumsal Hafıza, (Fransız) Devrim(i) ve Sosyal/Siyasal Kuram", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C. 6, S. 24 (10M.S.), ss. 13-40.
- DURKHEIM Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- DURMUŞ Meral, "'Siyasal Kültürel Türk(İye) İslam'ı" Toplum Haritasında Üç Kuşak Şehitlik-Gazilik Kök Paradigması", (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020.
- DÜZCAN Bekir, "Çanakkale İçinde Kurdular Beni: Şehit(lik) İmgesi Üzerinden Toplumsal Bedenin İnşası", *Öl Dediler Öldüm*, ed. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 111-33.
- DÜZDAĞ M. Ertugrul, *Şeyhulislâm Ebussuud Efendi Fetvaları: Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- EAGLETON Terry, *Radikal Kurban*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA Ana María, "Retelling Interreligious Marriage, from Andalusian Christians to Moriscos", *Mediterranean Historical Review*, C. 35, S. 1 (2020), ss. 63-78, doi:10.1080/09518967.2020.1741232.
- EINBINDER Susan L., *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002.

- ELIADE Mircea, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- ELLIOTT M., *Wolfe Tone: Prophet of Irish Independence*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- EMECEN Feridun, “Cüneyd Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 8, s. 122.
- AYAN Engin, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum Et Aliorum Hierosolymitanorum)*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- EBU’L-HAYR RÛMÎ *Saltuk-Nâme*, III cilt, ed. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- ER İzzet, “Sosyo-Kültürel Yönüyle Hicret”, *Diyanet Dergisi: Dinî, İlmî, Edebî Üç Aylık Dergi*, C. 24, S. 4 (1988), ss. 17-24.
- ERASLAN Şule, “18. Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Nazarında Cihâd: Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi ve Neylû’r-Reşâd fî Emri’l-Cihâd İsimli Risâlesi”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 (2017), ss. 63-104.
- ERÛNSAL İsmail E., “Molla Lütî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2008), ss. 179-96.
- ESİNTİ Enes, “İlahi Dinlerde Şehitlik”, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- EURIPIDES, *Troyalı Kadınlar*, çev. Sema Sandalcı, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002.
- _____, *Iphigeneia in Tauris (Greek Tragedy in New Translations)*, çev. Richmond LATTİMORE, 1992.
- EVKURAN Mehmet, “Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite: Hz. muhammed’in Liderlik Tecrübesi Üzerine Bir Analiz”, *İslami İlimler Dergisi*, C. 1, S. 1 (2006), ss. 51-67.
- FACKENHEIM Emil L., *The Jewish Return Into History*, New York: Schocken Books: Schocken, 1978.
- FINE Lawrance, “Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 92-107.
- FISCHEL H. A., “Martyr and Prophet (A Study in Jewish Literature)”, *The Jewish Quarterly Review*, C. 37, S. 3 (1947), ss. 265-80, doi:10.2307/1452250.
- FISCHER Michael M. J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2003.
- FLORI Jean, “Ideology and Motivations in The First Crusade”, *Palgrave Advances in the Crusades*, ed. Helen Nicholson, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 15-37.
- FORDAHL Clayton A., “The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom”, (Doktora Tezi), Stony Brook University, The Graduate School, 2017.

- FOUCAULT Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- , *Deliliğin Tarihi*, III cilt, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993.
- , *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- , *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- , *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 6. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
- , *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- , *Öznenin Yorumbilgisi College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- , *Ders Özetleri 1970-1983*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- FRELLER Thomas, Stephan HERGET, “Moriskolar, Endülüs-Arap Kültürü ve Malta, Geç Ortaçağ ve İlk Modern Dönem İlişkilerinde Bazı Önemli Olaylar”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, çev. Gamze Yüçetürk, S. 56 (2016), ss. 0-0.
- FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Alden Press, 1965.
- FUDGE Thomas A., “‘More Glory than Blood’: Murder and Martyrdom in the Hussite Crusades”, *Bohemian Reformation and Religious Practice*, C. 5 (2004), ss. 117-37.
- , *The Crusade Against Heretics in Bohemia, 1418-1437*, New York: Routledge, 2016.
- GAİSER Adam R., Frederick M. DENNY, *Shurat Legends, Ibadi Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community*, Columbia: University of South Carolina Press, 2016.
- GEÇİT M. Seyit, “Kurân’da Şehitlik”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 121-44.
- Gilgamiş Destanı*, çev. DURALI Teoman, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1992.
- GIRARD René, *Günah Keçisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- , *Kültürün Kökenleri*, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- , *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Kitap, 2003.
- GODBEY John C., “Jan Hus”, *Encyclopedia of Religion*, USA: MacMillan, 2005, C. 6.
- GOLDZİHER Ignaz, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, II cilt, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber, S. M. Stern, London: George Allen & Unwin LTD, 1969.
- GÖLPINARLI Abdülbâki, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi,

1966.

- GÖLZ Olmo, “Martyrdom and masculinity in warring Iran : the Karbala paradigm, the heroic, and the personal dimensions of war”, 2019.
- GÖMEÇ Saadettin Yağmur, “Eski Türk Dininin Temel Özellikleri”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 1 (2019), ss. 84-123.
- GREEN Arthur, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, The University of Alabama Press, 1979.
- GUY John, *Thomas Becket: Warrior, Priest, Rebel*, New York: Random House Publishing Group, 2013.
- GÜMÜŞHANEVÎ Ahmed Ziyâüddin, “Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, çev. Ömer Faruk Habergetiren, C. 2, S. 4 (2013), ss. 232-69.
- GÜNDÜZ Şinasi, *Hristiyanlık*, 8. b., İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- GÜNEŞ Cevriye DEMİR, “Michel Foucault’da Söylem ve İktidar”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 21 (2013), ss. 55-69.
- GÜNGÖR Şeyma, “Maktel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, s. 455.
- GÜNTHER Sebastian, “‘Maqâtil’ Literature in Medieval Islam”, *Journal of Arabic Literature*, C. 25, S. 3 (1994), ss. 192-212.
- GÜRER Betül, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 47 (2017), ss. 171-97.
- GÜRKAN Saime Leyla, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, C. 38, ss. 431-33.
- _____, *Anahatlarıyla Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 2016.
- HÂLİD Hasan, *eş-Şehid fi’l-İslâm*, 3. b., Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1985.
- HAMERTON-KELLY Robert G., “Sacred Violence and the Curse of the Law (Galatians 3:13): The Death of Christ as a Sacrificial Travesty”, *New Testament Studies*, C. 36 (1991).
- HANOVER Nathan, *The Abyss of Despair (Yevev Metzulah)*, New York: Routledge, 2017.
- HARMAN Ayşenur, “Modern Ulus-Devlette Şehitlik”, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- HARMON A. M. (ed.), *Lucian, Volume V*, Great Britain: Harvard University Press, 1962.
- HASAN FEHMÎ, “Cihat Hakkında Ehl-i İslama, Asker-i İslama Kürsi-i İslâm’dan Bir Hitap”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, çev. M. Sami Çöllüoğlu, C. III, S. 1 (2014), ss. 149-64.
- HASANOV Bahram, “İbn Haldun’da Asabiyet Kavramı: Maurice Halbwachs’ın ‘Kolektif Hafıza’ Kavramı ile Bir Karşılaştırma”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 15, S. 59 (2016), ss. 1437-46, doi:10.17755/esosder.263245.

- HATİNA Meir, *Martyrdom in Modern Islam: Piety, Power, and Politics*, Cambridge University Press, 2014.
- HENGEL Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 cilt, çev. John Bowden, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- HOMEROS, *Odyseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 11. b., İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- HORNSBY-SMITH Michael P., “Social and Religious Transformations in Ireland: A Case of Secularisation?”, *Proceedings of the British Academy*, S. 79 (1992), ss. 265-90.
- İSFAHANÎ, Râğıp, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İŞİK Aydın, “Platon’un Devlet’inde/Politeia’sında Yalanın Ontolojik Yapısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 1 (2018), ss. 1-16.
- İBN ÂBİDİN Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki (ö. 1252/1836), *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtar*, 6 cilt, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/ 1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1410/1990,
- IHNAT Kati, “The Martyrs of Córdoba: Debates around a Curious Case of Medieval Martyrdom”, *History Compass*, C. 18, S. 1 (2020), s. e12603, doi:10.1111/hic3.12603.
- İBN HİŞAM Cemal ed-din Ebu Muhammed Abd-Allah b.Yusuf el-Ensârî, *İslâm Tarihi:Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, I-IV, çev. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İMAMOĞLU Abdullah Taha, “I. Dünya Savaşı’na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı’da Cihad Risaleleri”, *Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi: 100. yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası*, I-II, ed. Halil Çetin, Lokman Erdemir, İstanbul: Çanakkale Valiliği Yayınları, 2015, C. 1, ss. 151-81.
- İMRU’L-KAYS v.dğr., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları: el-Muallakatu’s-Seb’*, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, 2. b., Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- İBN EBİ’D-DÜNYA İbn, *Rivayetlerde Hz. Ali’nin şehit edilmesi: Maktal el-İmam Ali b. Ebi Talib*, çev. Abdüsselam Yaşar Güngör, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- İBN HALDUN Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-II cilt, 10. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İBN İSHAK Muhammed, *Siyer*, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İBN MÜBAREK Abdullah, *Kitabu’l-Cihad*, Konya: Hüner Yayınevi, 2012.
- İBN RÜŞD el-Kurtubî eş-Şehîr Bâbân-ı Rüşdü’l-Hafîd (ö. 595) Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 4 cilt, Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425.

- İMAMOĞLU Nergis, “Osmanlı Dönemi Balkanlar’da Hristiyan Din Şehitliği ve Ortodoks Kimliğinin Yeniden İnşası (18.-19. yy.)”, *The Annual Kurultai of the Endangered Cultural Heritage*, Constanta:Romania: Anticus Press, 2019, s. 121-37.
- İNALCIK Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- , *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- JAMES J. O’DEA M.D., *Suicide, Studies on Its Philosophy, Causes and Prevention*, New York: G. P. Putnam’s Sons Press, 1882.
- VAN HENTEN Jan William, Friedrich AVEMARİE, *Martyrdom and Noble Death, Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London: Routledge, 2002.
- JEFFERY Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Leiden: Brill, 2007.
- JESSOP Augustus, M. R. JAMES, (ed.), *The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth*, çev. Augustus Jessop, M. R. James, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- JOHNSTON Robert Matteson, *Kısa Fransız İhtilali Tarihi*, çev. Ali Kaan Cerit, İstanbul: Indie Kitap, 2021.
- KÂSÂNÎ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes’ud b Ahmed el-Hanefi, *Bedâiu’s-sınâi fî tertîbi’ş-şerâi’*, VII cilt, 2. b., Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1406.
- KAÇAR Mücahit, “Bâkî’nin Dilinden Kanûnî’nin Son Seferi: Fezâil-i Cihâd’da Yer Alan Sigetvar-nâme”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, C. 1, S. 1 (2015), doi:10.20322/lt.41478.
- KALAYCI Mehmet, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- KANTOROWICZ Ernst H., *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- , “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review*, C. 56, S. 3 (1951), ss. 472-92, doi:10.2307/1848433.
- KARA Mustafa, “Hallâc ve Yunus”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Darulfunun İlahiyat*, C. XXXII (2021), ss. 301-7.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 8. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- KAVAK Özgür, “Cihaddan Devşirilen Meşruiyet: es-Sedâd fî fazli’l-cihâd Yahut Yavuz Sultan Selim’in Bir İslâm Gazisi Olarak Portresi”, *Millî Mecmuâ*, (2019).
- , “Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, İstanbul: İNSAMER, 2016, 221-69.
- KAYAPINAR Akif, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 (2006), ss. 83-114.

- KAZANCI Ahmet Lütfi, “Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986), ss. 103-10.
- KAZHDAN Alexander P., (ed.), “martyrdom”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 cilt, New York: Oxford University Press, t.y., C. 2.
- KESLER Muhammed Fatih, “Kurân-ı Kerim ve Hadislerde Şehit Kavramı”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 20 (2004), ss. 89-110.
- KILIÇ Ahmet Faruk, “Fransız Devrimi ve Din”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 11 (2007), ss. 119-42.
- KIRKPINAR Mahmut, “Abbâsîler’in Dinî Politikası: Mihne: Dinî-Siyasî Bir Çekişme”, *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Edebiyat Dergisi*, S. 2 (2000), ss. 5-11.
- KIZIL Fatma, “Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan ve Toplum*, C. 3, S. 6 (2013), ss. 323-32.
- KIZILOĞLU Sedat, “İsrail Devleti’nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizmin Gelişimi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1 (2012), ss. 35-64.
- KIRWAN Michael, “Girard, Din, Şiddet ve Modernlik”, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clark, çev. Birsan Banu Okutan, Ali Köse, Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- KİTAPÇI BAYRI Buket, *Warriors, Martyrs, and Dervishes: Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th-15th Centuries)*, Boston: BRILL, 2020.
- KLAUSNER Samuel Z., “Martyrdom”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA, 2005, C. 8, ss. 5737-5744.
- KOCA Ferhat, “İbnu’n-Nehhâs ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 176-77.
- KOCABAŞ Yasemin, “Minhâcü’ş-Şehâde (Dil Özellikleri-Metin)”, (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- KOÇAK Kürşat, “Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 1, S. 2 (2012), ss. 125-35.
- KOHLBERG Ethan, “Medieval Muslim Views on Martyrdom”, *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de afdeling letterkunde*, S. 60 (1997), ss. 281-307.
- , “Shahîd”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E.van Donzel v.dğr., Leiden: Brill, 1997, C. 9, ss. 203-7.
- , “Shahîd: a Framework on Islamic Martyrdom”, *Cristianesimo nella Storia*, S. 27 (2006), ss. 129-41.
- KOHLER Kaufmann, “Kiddush Ha-Shem”, *Jewish Encyclopedia*, XII cilt, New York: The Kopelman Foundation, 1906, C. VII, ss. 484-85.
- , “Shema”, *Jewish Encyclopedia*, XII cilt, New York: The Copelman Foundation, 1906, C. XI, ss. 266-67.

- KOLB Robert, “God’s Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith”, *Church History*, C. 64, S. 3 (1995), ss. 399-411, doi:10.2307/3168947.
- KOZAN Ali, Ali ÇAKIRBAŞ, “Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Menâkıb-ı Harb Risalesi”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 9 (2013), ss. 37-72.
- KÖKER Levent, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi, 1991.
- KÖPRÜLÜ Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- KÖPRÜLÜ Fuad, W. BARTHOLD, “İzahlar”, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 6. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 81-246.
- KÖPRÜLÜ M. Fuad, “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları”, *Belleten*, C. 7, S. 27 (1943), ss. 379-521.
- , *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, 4. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- KULAK Önder, “Platon’dan Strauss’a: Düzenin Kurulmasında ve Korunmasında Soylu Yalanın Rolü”, *ViraVerita E-Dergi*, S. 5 (2017), ss. 35-48.
- KURT Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 28. b., Ankara: Sentez Yayınları, 2021.
- , “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. X, S. 2 (2001), ss. 97-122.
- KURT, Hasan, “İslam İnancına Göre Şehitlik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1, s. 189-220.
- KUŞEYRÎ Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmîne Dair*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- KÜHNE Thomas, *Aidiyet ve Soykırım - Hitler Toplumu 1918-1945*, çev. Arlet İncidüzen, Ankara, 2017.
- KÜTÜKOĞLU Bekir, “vak’anüvis”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 457-61.
- LAKE Kirsopp, *Apostolic Fathers: Volume II. Shepherd of Hermas. Martyrdom of Polycarp. Epistle to Diogenetus*, 1913.
- LAMB W. R. M., (çev.), *Lysias*, London: Harvard University Press, 1967.
- LANGMUIR Gavin I., “Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder”, *Speculum*, C. 59, S. 4 (1984), ss. 820-46, doi:10.2307/2846698.
- LEVEND Agâh Sırrı, *Gazavâtnâmeler ve Mihalioglu Ali Bey’in Gazavâtnâmesi*, 2. b., Türk Tarih Kurumu, 2000.
- LEWINSTEIN Keith, “The Revaluation of Martyrdom in Early Islam”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 78-117.
- LEWIS Bernard, *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü,

- Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.
- LIDDELL Henry George, Robert SCOTT, “Μάρτυρ”, *Greek – English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Mektup*, Ankara: Liberte Yayınları, 2012.
- LORAUX Nicole, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, çev. Alan Sheridan, USA: Harvard University Press, 1986.
- LORDACHÎ Constantin, “Tanrı’nın Seçilmiş Savaşçıları: Modern Romanya’da Romantik Yeniden Doğuş, Militarizm ve Faşizm”, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, ed. Constantin Lordachi, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 499-563.
- MALEKPOUR Jamsh, *The Islamic Drama (Special Issue of Journal of Israel Affairs)*, New edition, 2004.
- MANSON T. W., “Martyrs and Martyrdom”, *Bulletin of the John Rylands Library*, C. 39 (1957), ss. 463-84.
- MARAŞ İbrahim, “Tokatlı Molla Lütfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 14 (2003), ss. 119-36.
- MARONE Paola, “Optatus and the African Old Latin”, *A Journal of Biblical Textual Criticism*, C. 13 (2008), s. 11.
- Longman Dictionary of Contemporary English*, Harlow, 1967.
- New Webster’s Dictionary of the English Language*, USA: Delair Publishing Company, 1984.
- MASSIGNON Louis, *İslam’ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi.*, çev. İsmet Birkan, 4 cilt, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- MÂVERDÎ Ebû’l-Hasan Ali b Muhammed b Habib, *el-Hâvi’l-kebir hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, XIX cilt, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- MC GRATH Alister E., *Luther’s Theology of the Cross, Martin Luther’s Theological Breakthrough*, 2. b., Oxford: Wiley Blackwell, 2011.
- MEVLANA CELALEDDİN-İ RÛMÎ Muhammed b Muhammed b Hüseyin, *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, 3 cilt, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- , *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, 3 cilt, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- MICHAEL Whitby, Joseph STREETER, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MICHELET Jules, *Fransız İhtilali tarihi II*, çev. Hamdi Varoğlu, I-III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1957.
- MINOIS Georges, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, çev. Nermin Acar, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- MORGAN Michael L., *Dilemmas in Modern Jewish Thought: The Dialectics of Revelation and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1992.

- MORRIS Colin, “Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade”, *Studies in Church History*, C. 30 (1993), ss. 93-104, doi:10.1017/S0424208400011633.
- MOSS Candida, *The Myth of Persecution, How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, SanFrancisco: HarperOne, 2013.
- MOSSE George L., “Genel Bir Faşizm Teorisine Doğru”, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, ed. Constantin Lordachi, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 105-61.
- MÜNECCİMBAŞI Ahmet Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, I-II, çev. İsmail Erünsal, Tercüman, t.y.
- MÜSLİM Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, 5 cilt, thk. Muhammed Fuat Abdalbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- NESÂÎ Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünen-i-Nesâî (el-Müctebâ)*, 8 cilt, thk. Abdulfettâh Ebü Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiye, 1986.
- NOTH Albrecht, *Müslümanlıkta ve Hristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele*, çev. İhsan Catay, İstanbul: Özne Yayınları, 1999.
- OCAK Ahmet Yaşar, “Danişmendnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 8, ss. 478-80.
- , “Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar)”, *BELLETEREN*, C. 66, S. 246 (2002), ss. 503-16.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, 4. b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- , *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.
- ONAT Hasan, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, C. VI, S. 2 (2013), ss. 223-56.
- ORUÇ Doğukan, “Hatâyi'nin Şiirlerinde Siyasî Söylem”, *Millî Mecmua*, (2019).
- ÖNEN CEMRİ Ferda, “Milletin Ölümsüzlük Stratejileri: Kutsal ve Kurbanın Modern Biçimi Olarak Şehitlik”, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü, 2018.
- ÖNGÖREN Reşat, “İbrahim. b. Edhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21.
- , “Kutbüddinzâde İznîkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 489-90.
- , “Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. 1, S. 1 (1996), ss. 123-140.
- ÖZAYDIN Abdulkerim, “İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

- Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 20, ss. 132-34.
- ÖZCAN Abdülkadir, “Tevârih-i âl-i Osmân”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 579-81.
- ÖZCAN Tahsin, “Molla Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 240-41.
- ÖZÇELİK Kenan, "Aşık Çelebi: Ravzatü’ş-şühedâ Tercümesi (İnceleme Metin)", (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- ÖZDEMİR Güler, "Ölümün Kutsallaştırılmasının Sosyolojik Temelleri", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- ÖZDEMİR Mehmet, *Endülüs*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- ÖZDEMİR Mehmet, “Moriskolar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2005, C. 30, ss. 288-91.
- ÖZKAYA LASELLE K. Eylem, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, *Öl Dediler Öldüm: Türkiye’de Şehitlik Mitleri*, ed. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 291-331.
- ÖZYURT Mustafa, "Dursun Fakih ve Gazavatnamesi (tenkitli metin)", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- PAKALIN Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2. b., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- PAPE Robert, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York: Random House Trade Paperbacks, 2006.
- PAŞAOĞLU Mehmet Talha, “İslâmî Devrim Nedir?: 1979 İran Örneği”, *İnsan ve İnsan*, C. 6, S. 20 (2019), ss. 307-23, doi:10.29224/insanveinsan.409392.
- PEARSE Pádraic, *Pádraic Pearse: The Collected Writings*, 2. b., Antelope Hills Publishing, 2020.
- PERNOUD Régine, *Joan of Arc: By Herself and Her Witnesses*, Lanham: Scarborough House Publishers, 1990.
- PIETERSEN Lloyd K., “Anabaptist Martyrdom”, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, çev. Paul Middleton, John Wiley & Sons, Ltd, 2020, s. 287-304, doi:10.1002/9781119100072.ch17.
- PLATON, *Meneksenos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- , *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- , “Sokrates’in savunması”, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, 17. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021, s. 7-41.
- , *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- , *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 32. b., İstanbul: Türkiye İş

- Bankası Kùltür Yayınları, 2017.
- POLAT Nazım H., *Müdafaa-i Milliye Cemiyeti*, Ankara: Kùltür Bakanlığı, 1991.
- POST, “Two Notes on Nationalism in The Middle Ages”, *Traditio*, C. 9 (1953), ss. 281-320.
- PRUDLO Donald, “Martyrs on the Move: The Spread of the Cults of Thomas of Canterbury and Peter of Verona”, *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, C. 3, S. 2 (2011), ss. 32-62.
- RASONYI Laszlo, *Tarihte Türklük*, Ankara: Türk Kùltürünü Araştırma Enstitüsü, 1971.
- RAUCH Joseph, “Apocalypse in the Bible”, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, C. 1, S. 2 (1919), ss. 163-95.
- RECLA Matthew, “Martyrdom and the Creation of Christian Identity”, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, John Wiley & Sons, 2020, s. 199-214, doi:10.1002/9781119100072.ch12.
- REDCROW Thoreau, "Shooting out of Love: A Case Study on Kurdish Guerrillas in the PKK (Kurdistan Workers' Party)", (Doktora Tezi), Nova Southeastern University, 2016.
- RIDDLE Donald W., *The Martyrs, A Study in Social Control*, Chicago: Chicago Press, 1931.
- RIST J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- ROSENTHAL Horman, Peter WIERNIK, Andrew KAUFFMAN, “Luria”, *Jewish Encyclopedia*, XII cilt, The Kopelman Foundation, 1906, C. VIII, ss. 209-13.
- ROUSSEAU Jean J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- RUBIN Miri, “Choosing Death? Experiences of Martyrdom in Late Medieval Europe”, *Studies in Church History*, C. 30 (1993), ss. 153-83, doi:10.1017/S0424208400011682.
- SAYGILI Abdurrahman, “Modern Devlet’in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakùltesi Dergisi*, C. 54, S. 3 (2005), ss. 323-40.
- SAYKALI, *Ravzatü’s-şüheda: İnceleme-Metin-Dizin (I. bölüm 1-236)*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016.
- SCHAMA Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, 1990.
- SCHMITT Carl, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- SCHMITT Jean-Claude, *The Holy Greyhound, Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SCHOFIELD Malcolm, “The Noble Lie”, *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.
- SERAHSÎ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö.483/1090), *el-Mebsût*, XXX cilt, Beyrut: Dâru’l-Mârife, 1414.

- SEZEN Lütfi, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- SHARPE Eric J., *Understanding Religion*, New York: St. Martin's Press, 1983.
- SHEPKARU Shmuel, *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- SHIFFLETT Ashley, "The Cult of Martyrs of Liberty: Radical Religiosity in The French Revolution", (Yüksek Lisans Tezi), The University of Guelph, 2008.
- SIZGORICH Thomas, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- SOBOUL Albert, *The Sans-Culottes*, Princeton University Press, 1981.
- SPIEGEL Shalom, *The Last Trial: On The Legends and Lore of The Command to Abraham To Offer Isaac as A Sacrifice*, Jewish Lights, 1993.
- STARR Joshua, *Jews in the Byzantine Empire 641-1204 (Burt Franklin Research and Source Works 386. Judaica Series 8)*, Burt Franklin, 1970.
- STAUNTON Michael, *Thomas Becket and his Biographers*, Boydell Press, 2006.
- SUHRAWARDÎ Shihabuddin Yahya, Wheeler M. THACKSTON, *Suhrawardi - The Philosophical Allegories and Mystical Treatises: A Parallel Persian-English Text*, 2nd b., Mazda Publishers, 1999.
- SUYUTÎ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr, *Ebvabü's-saade fi esbabî's-şehade*, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- SÜMER Necati, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- SWEENEY George, "Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition", *Studies: An Irish Quarterly Review*, C. 93, S. 371 (2004), ss. 337-48.
- ŞAH İSMÂİL, *Hatâyî Divanı: İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım*, çev. Muhsin Macit, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- ŞAHİN Hatice, "Tursun Fakih Gazavat-Name (dil özellikleri-metin sözlük)", (Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- ŞAHİNLER Necmettin, Ersan GÜNGÖR, *Ahmet Yüksel Özemre misalli kelimeler/kavramlar sözlüğü*, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- ŞENARSLAN Necip Fazıl, "Mahmud b. muhammed b. Hasan el-Ezherî, es-Sarayî ed-Derbendî Bugyet'ül-Merâm Gâyetü'l-Garâm Şerhi: Kavsnâme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 64 (2018), ss. 412-26.
- ŞENGÜLLENDİ Muhammet Sinan, "Hz. Peygamber Döneminde Şehitlik", (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- ŞERİATÎ Ali, "Shahadat", *Jihad And Shahadat: Struggle And Martyrdom in Islam*, ed. Mehdi Abedi, New Jersey: Islamic Publications International, 2005.
- ŞEYBAN Lütfi, "Zirvenin İhtişamı ve Düşüşün Çılgılığı: Endülüs'ten Bir Güzellik Şiiri Bir de Feryatnâme", *Kültür Sanat Araştırma Dergisi*, S.8 (2007) ss. 8-15.
- ŞİRBİNÎ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafii, *Mugni'l-muhtâc ila*

- ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, VI cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410.
- TAHTÂVÎ Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefi (Ö. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvi alâ merâki'l-felâh şerh-i nûri'l-îzâh*, Beyrut:Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- TCHERIKOVER Victor, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, çev. S. Applebaum, USA: The Jewish Publication Society of America, 1959.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî, *Keşşâf Istulâhâtî'l-Fünûn*, I-II, thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996.
- TEMEL Mehmet, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde İrlanda İhtilali", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 43 (2018), ss. 341-54, doi:10.21563/sutad.510526.
- THUKYDIDES, *Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, 3. b., İstanbul: Belge Yayınları, 2019.
- TILLEY Maureen A., *Donatist Martyr Stories: the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
- , "Scripture as an Element of Social Control: Two Martyr Stories of Christian North Africa", *The Harvard Theological Review*, C. 83, S. 4 (1990), ss. 383-97.
- TİRMİZÎ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'us sahih Sünen-i Tirmizî*, 5 cilt, thk. Şâkir Ahmed Muhammed, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- TOPALOĞLU Bekir, "Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 428.
- TOTH Michael, "Toward A Theory of The Routinization of Charisma", *Rocky Mountain Social Science Journal*, C. 9, S. 2 (1972), ss. 93-98.
- TUĞRUL Saime, *Canım Sana Feda: Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- , *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, İstanbul: İletişim, 2010.
- TURAN Osman, *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 2. b., İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.
- TURGUT Ramazan, "Donatizm", (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- TURNER Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, 5. b., Cornell University Press, 1987.
- ULUDAĞ Süleyman, "Aşk şehîdi", *İnsan ve İrfan Vakfı | Human and İrfan Foundation*, 20.03.2022, <https://www.insanveirfan.org/e-arsiv/ask-sehidi-suleyman-uludag-43>.
- , "Mücâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 440-

41.

- ULUDAĞ Süleyman, Nurettin BAYBURTLUGİL, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, ss. 280-82.
- UYANIK Mevlüt, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili”, *BELLETEREN*, C. LV, S. 213 (1991), ss. 341-49.
- UYĞUR Sinan, "Minhâcü's-Şehâdet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)", (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- UZUN Mustafa İsmet, “Molla Arif Âli”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, ss. 362-63.
- UZUNÇARŞILI İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1937.
- ÜNLÜ Hayati, “Şehitlik ve Kitle Mobilizasyonu: Psiko-Sosyal Bağlamda Kasım Süleymani Suikastı”, *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, C. 2, S. 1 (2020), ss. 91-108.
- VÂKIDÎ Ebû Abdullah Muhammed, *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, çev. Musa K. Yılmaz, 2. b., İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- VERMAN Mark, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, Jason Aronson, 1996.
- VERNANT Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Mit ve Din*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Alfa, 2016.
- VINCENT-CASSY Cécile, “The Search for Evidence: The Relics of Martyred Saints and Their Worship in Cordoba after the Council of Trent”, *After Conversion*, ed. Mercedes García-Arenal, thk. Giorgio Caravale, Iberia and the Emergence of Modernity, Brill, 2016, s. 126-52.
- VINSON Martha, “Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs”, *Byzantion*, C. 64, S. 1 (1994), ss. 166-92.
- WALTZ James, “The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Córdoba”, *The Muslim World*, C. 60, S. 2 (1970), ss. 143-59, doi:10.1111/j.1478-1913.1970.tb03003.x.
- WEBER Max, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- , *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 12. b., İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- WEINER Eugene, Anita WEINER, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, Atlanta: Scholar's Press, Brown University, 1990.
- WENSINCK Arent Jan, “The Oriental Doctrine of the Martyrs (1921)”, *Semietische Studien Uit De Nalatenschap*, Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmaat Schappij N. V., 1941, s. .
- WHITELOCK Dorothy (çev.), *The Anglo-Saxon Chronicle*, London: Eyre and Spottiswoode, 1961.
- WICKER Brian, “Still a ‘Noble Army’ after 11 September 2001?”, *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, ed. Brian Wicker, 2. b., New York:

- Routledge, 2016, s. 79-96.
- WOLF Alison, Ruth A. WALLACE, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin İyileştirilmesi*, çev. Mehmet Rami Ayas, Leyla Elburuz, 4. b., Doğu Batı Yayınları, 2012.
- WOLF K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- YADIN Yigael, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.
- YALAR Mehmet, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2 (2008), ss. 95-120.
- YARAN Rahmi, "Şehitlikle İlgili Fıkıhî Hükümler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 42, S. 1 (2012), ss. 211-20.
- YAYLA Mustafa Altuğ, "Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, İstanbul, 2015, C. III, ss. 155-62.
- YILDIRIM Selahattin, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 13 (2004), ss. 263-315.
- YILDIZ Alim, "Savaş Yıllarında Çıkan Bir Dergi: Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası (1916-1919)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15 (2002), ss. 179-89.
- YILDIZ Musa, Ayşe İSPİR KURUN, "Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine 'Şehit' Teriminin İçerdiği Anlamlar", *Eskiye*, S. 40 (2020), ss. 243-58, doi:10.37697/eskiye.657072.
- YILDIZDÖKEN Çiğdem, "Platon'da Demokratia Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- YİĞİT İsmail, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, ss. 90-97.
- YILMAZ Anıl, "Some Remarks on the Term Balbal of Ancient Turks", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 1 (2018), ss. 1-18, doi:10.30517/cihannuma.441630.
- ZEBÎDÎ, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî (v.893/1487), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiru'l-Kâmus*, I-X, C. VIII, Dâr-u Sadr, Beyrut, 1306/1889.
- ZIZEK Joseph, "Revolutionary Gifts: Sacrifice and the Challenge of Community during the French Revolution", *The Journal of Modern History*, C. 88, S. 2 (2016), ss. 306-41.

Elektronik Kaynaklar

- CNN, (haz.), *Friend of Capt. Humayun Khan: 'He was an amazing man...*, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=WvIb_L1JB-k.
- “Çanakkale’nin Yahudi şehitleri bir kez daha anıldı”, *Şalom Gazetesi*, (28.08.2022), <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/106231/canakkalenin-yahudi-sehitleri-bir-kez-daha-anildi>.
- Hillary Clinton, (haz.), *Hillary celebrates American hero Humayun Khan | Hillary Clinton*, 2015, https://www.youtube.com/watch?v=dGV29YP_III.
- “Internet History Sourcebooks Project”, (24.10.2020), <https://sourcebooks.fordham.edu/source/urban2-5vers.asp#balderic>.
- KORUCU Serdar, “Avram oğlu Hayim ne zaman ‘Çanakkale şehidi’ sayılacak? - Serdar Korucu -Avlaremos”, -Avlaremos, 18.03.2016, <https://www.avlaremos.com/2016/03/18/avram-oglu-hayim-ne-zaman-canakkale-sehidi-sayilacak-serdar-korucu/>.
- MAXWELL Nick, “Wolfe Tone and the culture of suicide in eighteenth-century Ireland”, *History Ireland*, 04.11.2013, <https://www.historyireland.com/wolfe-tone-culture-suicide-eighteenth-century-ireland/>.
- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/martyr> (22.11.2018);
- <https://www.ldoceonline.com/dictionary/martyr> (21.11.2018)
- “The COVID Sacrifice: The ‘New Jewish Martyrs’ Dying to Defend Israel’s Haredi Autonomy”, *Haaretz*, (28.08.2022), <https://www.haaretz.com/israel-news/2021-01-22/ty-article-opinion/.highlight/covid-sacrifice-new-jewish-martyrs-are-dying-to-defend-haredi-autonomy/0000017f-f519-d044-adff-f7f9aabc0000>.
- ŞAFAK Yeni, “Kulluk bir bütündür, vazifenin küçüğü de büyüğü de ona dâhildir”, *Text, Yeni Şafak, Yeni Şafak*, 30.05.2021, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/kulluk-bir-butundur-vazifenin-kucugu-de-buyugu-de-ona-dhildir-2058618>.
- PAPE Robert A., “Opinion | Dying to Kill Us”, *The New York Times*, (22.09.2003), blm. Opinion, <https://www.nytimes.com/2003/09/22/opinion/dying-to-kill-us.html>.
- https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=567677491597367&id=100050653621931&sfnsn=mo (23.05.2022)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd2d9f9ccbc28.94475858 (26/10/2018)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd2d9f2a19776.74360503 (26/10/2018)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c0e4d19b97275.02415354

https://europa.eu/youth/volunteering/organisation/931037720_fr (26.01.2020)

http://jessicasladechms.weebly.com/uploads/5/1/7/4/51740093/battle_of_maldon_-_large_type.pdf (erişim tarihi: 31.08.2020)

“Gayrimüslim Şehitlerimiz” <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/gayrimuslim-sehitlerimiz-4102588> (26.02.2022)



ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	FATMANUR		DİKMEN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2004	2008	Bursa Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2008	2012	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2014	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2014	-	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2013	-	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	1. Velilerin Çocuklarında Görmek İstedikleri Değerler Bu Değerlerin Okul Tercihlerine Etkisi ve Okulların Beklentileri Karşılama Düzeyi, Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, Araştırmacı, , 22/11/2013 - 22/02/2015 (ULUSAL) 2. Türkiye’de Değerler Eğitimi Çalışmaları, Araştırma Projesi, Proje Koordinatörü: Prof. Dr. Hasan MEYDAN, araştırmacı. 3. HELAL KAZANÇ, ARAŞTIRMA PROJESİ, Araştırmacı, , 15/04/2016 - 13/09/2016 (ULUSAL). 4. ZONGULDAK'TA GENÇLİK DEĞERLERİ VE EĞİLİMLERİ ÜZERİNE OLGUSAL BİR ARAŞTIRMA, Yükseköğretim Kurumları tarafından		

Yayınlar:	1. MEYDAN HASAN,AYBEY SALİH,DİKMEN MUSTAFA,DİKMEN FATMANUR (2019). Sosyal Medya ve Gençlik Değerleri: Zonguldak'ta Öğrenim Gören Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları (TUDEAR) Dergisi, 7(2), 125-143. (Yayın No: 5542658). 2. MEYDAN HASAN,AYBEY SALİH,DİKMEN MUSTAFA,DİKMEN FATMANUR (2018). Zonguldak'ta Aile Değerleri Üzerine Olgusal Bir Araştırma. III. ULUSLARARASI DEĞERLER EĞİTİMİ KONGRESİ, 569-579. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5072872). 3. Medyada Din ve Değerler, Bölüm adı:(Medya Profesyonellerinin Gözünden Medya-Toplum İlişkisine Değer Odaklı Bir Bakış) (2021)., DİKMEN FATMANUR, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, Editör:Hasan Meydan, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 323, ISBN:978-605-74803-5-4, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 7500887).
Diğer:	
İletişim (e-posta):	
Tarih: İmza: Adı-Soyadı:	Fatmanur Dikmen