

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI**

**“VATAN İÇİN ÖLMEK”:
TÜRKİYE’DE ŞEHİT ASKER KÜLTÜNÜN SOSYO-POLİTİK
İNŞASI VE ŞEHİT AİLELERİ DERNEKLERİ**

DOKTORA TEZİ

Şafak AYKAÇ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Birol Caymaz

HAZİRAN 2022

ÖNSÖZ

Şehitlik olgusuyla ilk olarak küçük yaşlarda tanıştım fakat bu çalışmaya başlayana kadar sürekli şehitlik olgusuyla ilk muhataplığımı düşünerek geçirdiğimi iddia etmeyeceğim. Çünkü süreç o şekilde işlemedi. Üniversiteyi kazandığımda askeri bir vakfın yurdunda bir yıl ücretsiz kaldım, Başbakanlık bursu başvurduğum anda çıktı ve lisans yıllarımda üniversite harcı ödemekten muaftım. Fakat yine de şehitliğin ne demek olduğunu hiç düşünmedim. Ta ki yüksek lisans yıllarında, ilk defa bunu akademik bir ilgi alanı olarak benimsemeye karar verdiğimde şehitlik olgusunu düşünmeye başladım. O günden beri de akademik ilgimin odağında kaldı ve en nihayetinde oldukça uzun ve bunalımlı bir sürecin sonunda bir doktora tezine dönüştü. Ancak bu uzun sürenin tamamının verimli geçtiğini, doktora sürecince harcadığım tüm zamanı bu konuyu düşünerek geçtiğini de iddia edemem. Yolun bir kısmını gittikten sonra idrak ettiğim üzere, bu çalışma benim için hiç de kolay ilerlemedi. Umudum ve tesellim tüm bu çabanın literatüre naçizane bir katkıya dönüşmesidir.

Öncelikle bu uzun ve bitmek bilmez tez sürecinde beni sabırla destekleyen ve en başından itibaren yol gösteren danışmanım Prof. Dr. Birol Caymaz'a minnettarım. Onun anlayışlı ve samimi zorlamaları olmasa bu tezi bitirmem mümkün olmazdı. Ayrıca en başından itibaren tez izleme komitelerinde aynı sabırla ve yol göstericilikle destekleyen Doç. Dr. Hakan Yücel'e ve Doç. Dr. Güven Gürkan Öztan'a teşekkür borçluyum. İzlemelerde gösterdikleri yollar, fark etmemi sağladıkları eksiklikler ve zihin açıcı öneriler sayesinde kaybolmaktan kurtuldum diyebilirim. Bu nedenle sabır küpü üç hocama tekrar teşekkür ederim. Doç. Dr. Julie Alev Dilmaç ve Doç. Dr. Cangül Örnek'e de savunma jürisine katılmayı kabul ettikleri ve gelecekte bu alanda çalışmaya devam etmem yönünde motive edici yorum ve eleştirileri için ayrıca teşekkür borçluyum.

Bir yandan tez çalışmasının yalnızlaştırıcı ruhu, diğer yanda ülkenin boğucu gündemleri arasında sıkışmışken barış ve dayanışmadan yana tutumlarıyla umut veren ve desteğini esirgemeyen Barış İçin Akademisyenler'e ayrıca teşekkürü borçluyum. Barışın sesini ve kararlılığını hissetmeden böyle bir çalışmayı sürdürmem imkânsızdı. Ayrıca Galatasaray Eğitim Vakfı'na da sağladıkları burs için teşekkür borçluyum. Doktora sürecimde maddi sıkıntılar çok daha az hissedilir olduysa, bu GEV'in sayesinde.

İzmir Milli Kütüphane'de geçirdiğim aylar boyunca dostluklarını esirgemeyen, araştırma sürecini kolaylaştıran, sohbetleriyle öğle ve sigara molalarım eşlik eden tüm çalışanlarına teşekkür ederim. Kütüphaneler içerdikleri sessizliği ve yalnızlaşmayı kıran dostluklarıyla çok daha güzelleşmektedir.

Ayrıca tezin düzeltmeleri sürecinde okuma zahmetine katlanan, vakit ayıran ve destek olan dostlarım Barışhan, Mahir, Onur ve Serhat'a teşekkür borçluyum. Ortaokul yıllarımdan beri devam eden arkadaşlığımızı, zihnen ve bedenen en yorgun olduğum dönemde destekleriyle bir kat daha güçlendirdiler.

Hayatım boyunca en büyük destekçim olan, bana karşı en büyük sabrı gösteren ve ne zaman ihtiyacım olsa anında yanımda bitiveren annem Ülker'e teşekkürlerin en büyüğünü borçluyum. Bir diğer büyük destekçim, kader yoldaşım ve aynı zamanda dostum olan kardeşim Göker'in verdiği destek, güven ve moral her daim kendimi bir bütün olarak hissetmemi sağlamıştır. Bunun için ona müteşekkirim.

Tez çalışmasının yalnızlaştırıcı ruhu karşında direncimi korumamı sağlayan ve benimle birlikte bu zorlu çalışmayı sırtlayan eşim Elif'in varlığı dahi tek başına yeterliyken, destekleriyle bu süreci tamamlamamı sağlayacak gücü verdiği için minnettarım.

Bu çalışmayı, savaşların yüceltilmediği ve ölümü kutsanma gereği duyulmayan barış dolu bir gelecek umuduyla, genç yaşta hayatını kaybeden babam Doğan Aykaç'ın anısına ithaf ediyorum.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ŞEKİL LİSTESİ.....	viii
TABLO LİSTESİ.....	ix
RÉSUMÉ.....	x
ABSTRACT.....	xvi
ÖZET.....	xxi
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Sorunsal ve Konunun Önemi.....	1
1.2. Literatür ve Kullanılacak Kaynaklar.....	4
1.3. Şehitlik Olgusunun Güncelliği, Saha Seçimi ve Yöntem.....	6
1.4. Tezin Kapsamı ve Yapısı.....	11
2. ULUS DEVLET, SAVAŞ VE YURTTAŞLIK.....	13
2.1. Antikiteden On Dokuzuncu Yüzyıla Savaş ve Toplumsal Dönüşüm.....	15
2.2. Modern Ulus Devletin İnşası ve Savaş.....	25
2.2.1. Bir Egemenlik Hakkı Olarak Savaş.....	28
2.2.2. Savaş Kavramının Değişen Sınırları.....	32
2.3. Zorunlu Askerlik ve Yurttaşlığın Militarizasyonu.....	38
2.3.1. Zorunlu Askerlikle Birlikte Devlet-Yurttaş İlişkisinin Dönüşümü....	40
2.3.2. Vatansever Yurttaşlık.....	44
2.3.3. Zorunlu Askerlik ve Yurttaşlık Hakları.....	50
3. ANTİK ÇAĞ'DAN MODERN ÇAĞ'A ŞEHİTLİK YA DA VATAN İÇİN ÖLMEK.....	56
3.1. Şehitliğin Antik Kökenleri: Antik Yunan ve Roma “Soylu Ölüm” Örnekleri.....	61
3.2. Yahudi İnancında Şehitlik Olgusu.....	69
3.3. Hristiyan İnancında Şehitlik Olgusu.....	75
3.3.1. Orta Çağ'da Hristiyan Şehitliğinin Militerleşmesi.....	82
3.4. İslam İnancında Şehitlik(ler).....	91
3.4.1. Bir Savaşçı Erdemi Olarak “Kan ile Şehadet”.....	93
3.4.2. Şahidin Eskatolojik Belirsizliği.....	109

3.4.3. Şehadete Talip Olmak.....	112
3.4.4. Şehitliğin Mükâfatları.....	117
3.4.5. Savaş Harici (Hükmî) Şehitlik Yorumları ve Sınıflandırması.....	122
3.4.6. Şii İslam’da Şehitlik Olgusu.....	130
3.4.7. Alevi Teolojisi ve Şehitlik Olgusu.....	139
3.5. Şehitliğin Millileşmesi ve Sekülerleşmesi.....	147
3.5.1. Milliyetçilik, Din ve Seküler Dinsellik.....	152
3.5.2. Bir İktidar Alanı Olarak “Şehit Vermek”.....	192
3.5.3. Öteki Dünyadan Toplumsal Hafızaya Ölümsüzlüğün Dönüşümü.....	199
3.5.4. Milli Şehitlerin Sembolik Temsilleri: Anıtlar, Mezarlıklar ve Anmalar.....	211
3.5.5. Siyonizm ve Yahudi Şehitliğinde Seküler Militerleşme: İsrail Örneği.....	230
3.5.6. İslam Dünyasında Şehitliğin Modern Formları: Arap Devletleri.....	239
3.5.7. Şii Şehitliğin Demokratikleşmesi ve Militerleşmesi: İran Örneği.....	247
4. TÜRKİYE’DE SEKÜLER ŞEHİTLİĞİN İCADI VE DÖNÜŞÜMLERİ.....	259
4.1. Modernleşen Osmanlı’da Zorunlu Askerlik ve Sekülerleşen Şehitlik.....	259
4.1.1. Meclis-i Mebusan Gündemlerinde ve Yasal Düzenlemelerde Şehitlik Olgusu.....	269
4.2. Cumhuriyetçi Milli Şehitliğin İcadı: Erken Cumhuriyet Döneminde Zorunlu Askerlik ve “Fedakâr” Yurttaşlık.....	275
4.2.1. Ordu-Millet Miti.....	285
4.2.2. Bir İbadet Olarak Askerlik Vazifesi.....	293
4.3. Kore Savaşı ve “Hür Dünya Şehitleri”.....	298
4.3.1. Anti-Komünizm ve Şehitlik.....	303
4.4. Eratın Erdemi Olarak Şehitlik.....	312
4.5. 1960-1980 Dönemi Şehitlik Olguları: Kıbrıs Sorunu, Kıbrıs Şehitleri ve Siyasi Şehitler.....	315
4.6. 1980’den Günümüze Popülerleşen Milliyetçilik, Kürt Sorunu ve İç Çatışma Ekseninde Şehitlik Olgusu.....	324
4.6.1. “Terörle Mücadele Şehitleri”nin Kamusal Temsilleri	333
4.6.2. 1990 Sonrasında Şehitlik Hafızası ve Mekânları.....	341

4.6.3. Milli “Şehit Menkıbeleri”: Toplumsal Hafıza Kayıtları Olarak Şehit Albümleri ve Listeleri.....	364
4.6.4. Seküler-Milli Şehitliğe İslamcı İtirazlar ve Yorumlar.....	370
4.7. Şehit Olgusunun Hukuktaki Yeri: Şehit Ailesi Hakları ve Diğer Tartışmalar.....	375
4.7.1. Şehit Ailesi Haklarının Mevzuattaki Tarihsel Seyri.....	377
4.7.2. TBMM’de Şehitliği Tanımlama Girişimleri ve Tartışmaları.....	386
4.7.3. Hukuk Dilinde “Şehit” Teriminin Terk Edilmesi.....	396
4.7.4. Parlamenterlerin Milliyetçi Şehitlik Tahayyülü ve Hukuk Dilinin Eleştirisi.....	400
5. ŞEHİT AİLELERİNİN SÖYLEM, PRATİK VE SİYASAL ALANA MÜDAHİL OLMA STRATEJİLERİ.....	408
5.1. Şehit Ailelerinin Dernekleşme Süreci: TÜMŞAD ve İŞAD Örnekleri.....	410
5.1.1. Ailelerin Üyelik Süreci ve Motivasyonu.....	422
5.1.2. Örgütsel Strateji Olarak Lobicilik.....	432
5.2. Ailelerin Şehitlik Algısı: Söylemler, Pratikler ve Talepler.....	442
5.2.1. Gururun Deneyimlenme Biçimleri.....	453
5.2.2. Şehitliğin Sınıflandırılması: Ailelerin Harp-Vazife-Terör Ekseninde Bölünmesi.....	466
5.2.3. Düşmanın Dışsallaştırılması.....	474
5.2.4. Şehitliğin Sınırları ve “Sivil Şehit” Kavramı.....	477
6. SONUÇ.....	490
KAYNAKÇA.....	504
EKLER.....	542
ÖZGEÇMİŞ.....	551

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
ASHB	: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı
ASPB	: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı
BM	: Birleşmiş Milletler
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DABF	: Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
DzKK	: Deniz Kuvvetleri Komutanlığı
Gnkur	: Genelkurmay
HvKK	: Hava Kuvvetleri Komutanlığı
ICG	: International Crisis Group
İHD	: İnsan Hakları Derneği
İŞAD	: İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
JGK	: Jandarma Genel Komutanlığı
KHK	: Kanun Hükmünde Kararname
KKK	: Kara Kuvvetleri Komutanlığı
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MSB	: T.C. Milli Savunma Bakanlığı
NATO	: Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü
ÖTV	: Özel Tüketim Vergisi
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
PSAKD	: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği
S.K.	: Sayılı Kanun
SGK	: Sosyal Güvenlik Kurumu
SHP	: Sosyal Demokrat Halkçı Parti
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TMK	: Terörle Mücadele Kanunu
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
TÜMŞAD	: Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği

ŞEKİL LİSTESİ

	Sayfa No
Şekil 3.1: Abide-i Hürriyet.....	202
Şekil 3.2: Yasukuni Tapınağı.....	215
Şekil 3.3: Zafer Takı.....	217
Şekil 3.4: Pantheon.....	219
Şekil 4.1: Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı.....	277
Şekil 4.2: Çanakkale Şehitleri Abidesi.....	279
Şekil 4.3: Kireçtepe Şehitliği.....	280
Şekil 4.4: Son Ok Anıtı.....	280
Şekil 4.5: Edirnekapı Şehitliği-Anıtı.....	284
Şekil 4.6: Yahya Çavuş Anıtı.....	343
Şekil 4.7: Mehmetçiğe Saygı Anıtı.....	350
Şekil 4.8: 57. Alay Anıtı.....	353
Şekil 4.9: 99 metrelik Sarıkamış Şehitleri Anıtları projesi.....	362
Şekil 5.1: Devlet Övünç Madalyası ve Şehadet Belgesi.....	447
Şekil 5.2: Gnkur. Şehadet Madalyası.....	447
Şekil 5.3: Şehit Ağacı Anıtı.....	455
Şekil 5.4: Soma Şehitler Anıtı ve mezarlığı.....	482

TABLO LİSTESİ

Sayfa No:

Tablo A.1: Görüşülenlerin Sosyo-Demografik Profilleri.....	542
Tablo A.2: İHD Terör Kaynaklı Yaşam Hakkı İhlal Verileri (1993-2011).....	544
Tablo A.3: Jandarma Genel Komutanlığı Teşkilatı Rütbelere Göre Şehit Sayıları (1981-2011).....	545
Tablo A.4: Genelkurmay Başkanlığı Kuvvet Komutanlıklarına Göre Şehit Sayısı (2011).....	546
Tablo A.5: “Terör” Nedeniyle Yaşanan Toplam Can Kaybı (2012).....	546
Tablo A.6: Bakanlıklara Göre Kamu Görevlisi Şehit Sayıları (2011).....	546
Tablo A.7: Yıllara Göre “Ölü Ele Geçirilen Toplam Terörist Sayısı” (1984-2012).....	547
Tablo A.8: Yıllara Göre Jandarma Bölgesinde Yaşamını Yitiren Sivil Yurttaş Sayıları (1984-2012).....	548
Tablo A.9: TMK kapsamında İş Hakkını Kullanarak İstihdam Edilenlerin Yakınlık Derecesine Göre Dağılımı (2012).....	549
Tablo A.10: TMK Kapsamında İş Hakkından Faydalananların İstihdam Biçimlerinin Dağılımı (2012).....	549

RÉSUMÉ

Cette thèse, effectuant une analyse au niveau historique, social, politique et culturel, soutient l'argument selon lequel le phénomène de la citoyenneté moderne, qui a émergé dans le contexte de l'avènement de l'État-nation et de l'idéologie du nationalisme, a été construit sur une base militariste centrée sur la guerre et le sacrifice/la mort. Une analyse efficace d'un argument aussi complexe ne peut être effectué sans la réduire à un niveau d'échantillon spécifique. Pour cette raison, cette étude se concentre sur le culte du martyr de la période actuelle, ainsi que sur son contexte historique, le service militaire obligatoire, l'État, les guerres et de la citoyenneté en Turquie.

Dans la langue turque de nos jours, c'est le terme de « devenir un martyr » qui est utilisé en général pour se référer aux décès qui impliquent une prise d'un risque et/ou une action finale qui supprime la contingence d'un certain principe, valeur, ou passion. Ce terme, qui distingue la mort ordinaire de celle extraordinaire, a été hérité par le nationalisme turc sans rompre pour autant son lien avec les traditions islamiques, et est ainsi rentré dans le langage courant à travers un processus de sécularisation. De nos jours, quand tout citoyen de la République de Turquie voit, entend et utilise le mot de martyr, il est averti et conscient de la gloire, de la sainteté et du symbolisme nationaliste qui provient de ses racines religieuses, même s'il n'est pas directement conscient de son eschatologie et des discussions sémantiques et théologiques entourant ce sujet. Cet état de conscience se conjugue avec la conception de la figure du martyr comme une constante culturelle, et une des essences immuables de la nation turque. En d'autres termes, il est question d'un imaginaire essentialiste selon laquelle la figure du martyr est un phénomène unique qui est resté constant tout au long de l'histoire et qui a pris sa forme la plus « parfaite » en s'intégrant à la culture guerrière des Turcs.

Le contenu de cette étude est façonné par une analyse critique de ces présupposés religieux et nationalistes essentialistes. Un niveau de partitionnement et d'analyse centré sur quatre étapes/dimensions de base a ainsi été créé : la dimension de pouvoir à travers la relation État-guerre-citoyen ; l'origine religieuse du phénomène de martyr et le processus de sécularisation conséquent ; le parcours historique et la dimension actuelle du martyr séculier en Turquie ; l'analyse des acteurs liés à ce sujet dont en particulier les familles et les associations de soldats martyrs. Comme nous pouvons le constater, les deux premières dimensions constituent la base historique et théorique de l'analyse. Les deux étapes suivantes constituent plutôt la taille de l'échantillon. La taille de l'échantillon est également divisée en deux, l'un étant axé sur le parcours historique, les symboles et les discours du phénomène du martyr séculier en Turquie, et l'autre sur les discours, les pratiques et les stratégies suivies par les familles des soldats martyrs dans le cadre de leur intervention dans l'arène politique.

En ce sens, dans la première partie de ce travail, nous effectuons une analyse de la relation mutuelle existant entre le processus de construction de l'Etat moderne et de sa capacité à faire la guerre (« war making state making vice versa »), tout en veillant à expliquer la définition du concept de service national obligatoire qui a émergé dans ce processus en nous appuyant sur un autre concept qui est celui de la citoyenneté. La base théorique de ce travail a été établi en mobilisant les travaux faites par des auteurs tels que Charles Tilly, Mark Neocleous, Anthony Giddens, et Michale Howard, dont les études sont devenus les principales sources de références de ce travail. Dans ce chapitre, nous analysons la succession des processus historiques et les transformations encourues par les forces armées, partant d'abord de la période de l'Antiquité durant laquelle les citoyens guerriers furent divisés en plusieurs classes, avant de passer à la professionnalisation de l'armée, puis au changement des réseaux de loyauté et du devoir de guerrier durant la période Féodale, ainsi que sur la mobilisation par les régimes absolutistes de mercenaires, puis enfin, le développement de l'idée des armées citoyennes (conscription de masse) suite à la Révolution française. Ainsi, un récit a été construit à travers les interactions entre la structure administrative de l'Etat et sa capacité à faire la guerre, ainsi que des ruptures radicales par rapport au passé et des « anciennes traditions » réinventées par cet Etat. Ce processus est le point tournant de la nationalisation des guerres par l'Etat moderne territorial et de l'affectation d'obligations militaires à la citoyenneté. Avec le service national obligatoire, non seulement des pratiques militaristes furent mis en lien avec la base de la citoyenneté, mais par ailleurs, les citoyens furent incités à s'identifier par rapport aux Etats-Nations et à la guerre. En d'autres termes, le droit du souverain à mener la guerre (*jus belli*), combiné avec le pouvoir de mobiliser les citoyens, s'est transformé en le droit d'exiger le sacrifice/la mort de ces derniers.

La seconde partie de l'étude commence avec la définition sémantique et étymologique du concept de martyr, avec une trajectoire chronologique parallèle à celle de la première partie du travail. Ainsi, nous mettons en lumière la relation entre le fait du martyr, qui est uniquement mis en lien avec l'Islam et les autres religions monothéistes par les approches essentialistes d'aujourd'hui, et l'héritage ancien de ce dernier. De ce fait, en commençant par les premiers récits épiques des héros de l'Antiquité et de la tradition des discours funéraires solennels, une séquence historique s'étendant vers les religions monothéistes a été suivie. Ainsi, le concept de martyr dans les croyances juives et chrétiennes fut inclus dans l'analyse car cela est nécessaire pour faire une analyse critique de la perception essentialiste du martyr dans les traditions Islamiques et dans la Turquie moderne. En effet, malgré la vision de la croyance religieuse d'essens sacrés et immuables, il n'est pas question d'un tel phénomène dans le cas de la figure du martyr. Dans le processus historique, divers pratiques, symboles et discours ont été transformés et échangés en conséquence des interactions entre les différentes confessions religieuses. C'est pour cette raison que le processus de formation du martyr dans la théologie juive fut discuté dans le cadre de ce travail. Ensuite, l'émergence du fait de martyr dans la tradition chrétienne, et, plus important encore, sa transformation en une vertu guerrière en contraste à la tradition juive ont été inclus dans l'analyse. Cette transformation, qui est plus précisément le transfert de la tradition du martyr chrétien au champ de bataille, fut directement lié à l'émergence des premières confrontations militaires avec les Etats Islamiques. Lors de la même période, la tradition Islamique fut influencée par le martyr juif et chrétien et a alors construit sa propre éthique guerrière. Ainsi, dans cette partie, les discours basiques liés au concept de martyr Islamique tel que la figure du guerrier, le désir, l'aspiration et les récompenses divines sont discutés et les relations entre ces discours et ceux des autres traditions sont démontrés.

Quant à la deuxième section de cette partie, elle est consacrée plutôt à l'analyse du fait de martyr religieux dans le cadre du processus de sécularisation et de nationalisation qui fut amorcé en Occident. Dans ce sens, une revue de littérature fut effectuée au sujet du nationalisme et de la religion civile, en particulier dans le cadre théorique de l'école moderniste du nationalisme. Cependant, cette revue ne se limite pas seulement à la littérature et aux exemples occidentaux. En plus du « culte des citoyens martyrs » qui a commencé en Europe continentale suite à la révolution française, nous analysons par ailleurs les cultures de martyr modernes et séculaires qui furent alimentées dans divers cultures religieuses situées dans divers espaces géographiques tels que le Japon, l'Inde, Israël, l'Iran, l'Irak et la Palestine. C'est ainsi que nous pouvons démontrer qu'un culte moderne, qui est celui du soldat martyr, s'est reproduit avec dans des formes semblables dans la structure de l'Etat-nation. Naturellement, il existe par ailleurs certaines différences entre formes, ce qui est un facteur pris en compte dans le cadre de notre analyse. Nous avons suivi un ordre narratif dans le contexte des lieux de mémoire, de commémoration et des symboles politiques qui sont en rapport avec le fait de martyr en tant que moyen pour s'identifier à l'Etat, à la nation et à la patrie. Par ailleurs, dans cette partie, les cas d'Israël et de ceux des pays musulmans sont séparément analysés en détail.

Dans la troisième partie, nous abordons l'analyse du processus de sécularisation du fait de martyr à l'échelle de la Turquie, ses tournures historiques et sa popularisation à partir des années 1990 de manière complémentaire au champ théorique et historique qui fut développé dans les deux parties précédentes. De manière générale, nous avons suivi une présentation chronologique et dans ce sens, nous abordons successivement le commencement de l'application du service national obligatoire dans l'empire Ottoman ainsi que l'apparition des premières formes de religion civile tels que l'édification des monuments nationaux et la célébration des fêtes nationales. Suite à cela, nous analysons cette fois les discours liés à l'apparition du régime Républicain tels que le mythe de l'armée-nation qui fut inventée dans le cadre du processus de construction politique du nationalisme turc ainsi que de la définition du service national comme une sorte de rituel sacré. Dans cette période, lors de laquelle en plus d'être défini comme un devoir citoyen, le service national est par ailleurs défini comme un élément de référence de l'identité Turquie-Musulmane, les premiers monuments et commémorations républicaines consacrées aux martyr apparurent en Turquie.

Cependant, ce culte des citoyens martyrs à vocation nationaliste et républicaine n'est pas resté stable à travers le temps. Il a subi plusieurs mutations importantes selon la conjuncture et les conflits observées à l'échelle internationale. Ainsi, cette partie est constitué d'une structure suivant et mettant en accent ces mutations en question. Dans ce sens, la première mutation encourue par la perception du martyr séculaire de la république s'est produit lors de la guerre de Corée (1950-1953). La Turquie, qui intégra dès le départ la coalition des Nations Unies sous l'égide des Etats-Unis, a encouru plusieurs pertes parmi la brigade de soldats qui fut expédié en Corée. Ce conflit, qui s'est produit dans le contexte international tendu de la guerre froide caractérisé par une bipolarisation politique de l'ordre mondial, a fait gagner un caractère anti-communiste au nationalisme turc ainsi qu'au culte du martyr.

Un autre évènement qui a conduit à un changement important fut la question de Chypre. Cette question, qui fut en réalité amorcé dans les années 1950, est rapidement devenu le sujet d'actualité le plus important aux yeux des nationalistes turcs. La question, qui a connu une escalade des tensions s'étant achevé par la conduite d'une opération militaire contre l'île en 1974, a conduit au renforcement de l'importance

accordé à l'Islam et à la défense nationale des terres historiques dans le cadre du culte séculaire du martyr. Cette période fut également marquée par la montée de la violence politique et de la radicalisation en Turquie. Dans ce contexte, une nouvelle forme de sacrifice qui fut qualifié par le terme de « martyrs des causes politiques » est apparu. Ce processus nous montre que le fait du martyr est en train de se populariser progressivement et qu'il commence à devenir une référence majeure dans l'éventail politique turc allant de l'extrême-gauche à l'extrême droite.

A partir des années 1990, un nouvel axe de conflit lié à la question Kurde et au concept de « lutte contre le terrorisme » a émergé. L'escalade progressive de la violence et du conflit interne dans les années 1990 a constitué le tournant le plus important qui est survenu jusqu'à la période actuelle en ce qui concerne le culte du martyr. Le régime de sécurité national qui fut construit dans les années 1990 et la vulgarisation du nationalisme ont conduit à la diversification et à l'élargissement des discours et perceptions relatifs aux martyrs. Malgré la diversité de ces discours et perceptions, tous ont en commun le discours d'un « ennemi intérieur ». En d'autres termes, le fait que le nationalisme officiel tenait jusqu'alors un discours de défense nationale contre les ennemis extérieurs dans le cadre de sa promotion du service national et du sacrifice est devenu paradoxal en raison du fait que l'ennemi venait désormais de l'intérieur. Devant un tel paradoxe, le point commun liant l'Etat aux diverses formes de nationalismes est une plus grande importance accordée au culte du martyr en cherchant à effectuer une division entre « les citoyens véritablement patriotes » et « les ennemis internes ». L'Etat s'est principalement concentré sur les espaces où les mémoires relatifs aux martyrs et à la guerre sont sanctifiés, et ainsi, il rénova plusieurs lieux de mémoire, en a édifié des nouveaux et a par ailleurs intégré ce culte dans le calendrier national des rituels en déclarant le 18 Mars comme le jour national des martyrs.

En dehors de ces efforts entrepris par l'Etat, il est possible d'assister à un véritable explosion d'intérêt des administrations locales, des écoles, des universités, etc. envers les monuments liés aux martyrs dont en particulier ceux situés sur la péninsule de Gallipoli. Nous constatons ainsi l'apparition d'un mouvement sans précédent historique de « tourisme de martyr ». Même si cette popularisation se concentra en général sur la bataille des Dardanelles et la péninsule de Gallipoli, d'autres lieux de mémoires liés à la guerre d'indépendance nationale tels que Dumlupınar ont eux aussi commencé à gagner en popularité. De plus, des nouveaux lieux de mémoire tels que Sarıkamış furent « découverts » et des nouveaux monuments et jours de commémoration ont vu le jour.

En dehors de ce parcours politique, social, et culture suivi par le fait du martyr, nous avons par ailleurs analysé comment ce dernier fut intégré dans les textes juridiques et dans les débats parlementaires, car il implique directement les familles des martyrs et a des incidences concrètes sur le terrain. Une partie de cette analyse concerne la discussion du fait de martyr et de la représentation des droits des familles de martyrs au parlement à travers des événements à caractère hautement symboliques tels que le naufrage du Ferry Refah (1941) et le désastre du sous-marin Dumlupınar. D'un autre côté, l'autre partie de l'analyse suit plutôt généralement les régulations légales concernant les droits sociaux et économiques des familles de martyrs et la question de qui est inclus et exclu de ce processus. Un des points les plus importants illustrés dans cette partie est le fait que même si le fait de martyr est au centre de la religion civile dans le cadre non seulement des nationalismes officiels et non-officiels, le cadre juridique a préféré ne pas l'intégrer dans son langage légal.

La quatrième et dernière partie principale de cette étude se concentre sur les familles des soldats martyrs en tant qu'acteurs du fait de martyr. Pour ce faire, deux associations furent choisies au niveau de l'échantillon, et des entretiens furent conduits avec des membres de ces associations en utilisant une technique d'entretien semi-structurée et approfondie. Ainsi, étant les principaux acteurs du fait de martyr visibles dans la sphère publique, nous avons analysé les discours, les pratiques et les stratégies utilisés par ces familles dans la sphère politique. Dans ce contexte, premièrement, les différences entre les deux associations furent analysées. En raison du fait qu'une de ces associations fut établie par la loi (1983), cette dernière a une structure hautement organisée qui prend la forme d'un réseau disposant de plusieurs branches en Turquie, et se revendique comme étant la principale représentante des familles de martyrs. L'autre association ne fut établie que dans seulement une ville (Izmir) en 1995, et par conséquent, son niveau d'organisation est plus faible comparé à la première. Cette situation correspond alors à une dichotomie divisant « l'association officielle » de « l'association civile ».

En dehors de cela, les différences en ce qui concerne les motivations des individus de devenir membres de ces associations et leurs attentes quant à l'organisation distingua les dirigeants des membres au sein des associations. De plus, il fut révélé que le profil des membres se distingue sur plusieurs points entre ces deux associations. Malgré ces différences, il fut révélé et analysé que tous ces deux associations ont certaines similarités tels que le fait de faciliter l'accès des membres aux droits légaux, l'octroi de privilèges extra-légaux et le recours au lobbying comme une forme d'activité. Même s'ils sont en général référés par le terme de « famille du martyr », ils constituent un groupe qui est divisé dans des statuts différents selon la situation entourant la mort du soldat : l'invalidé de guerre ou de service. La quantité de bénéfices légaux conférés par l'Etat est directement lié à la manière dont la mort s'est produite. Cela constituerait alors une distinction entre la guerre et les invalides, qui parviendrait du langage légal ; De plus, en raison des droits additionnels conférés aux familles des morts impliqués dans des « incidents terroristes » régulés par la Loi Anti-Terroriste, un statut non-officiel de « famille des martyrs du terrorisme » a émergé. Cette stratification est cependant critiquée par certaines familles de martyrs. Bien que les familles ne rejettent pas les éloges, les glorifications et les bénédictions énoncées dans les discours nationalistes, on observe cependant qu'il existe une approche plus pratique en ce qui concerne le fait de martyr ; cette dernière est focalisée sur la manière d'être et sur le statut plutôt que de revêtir d'un caractère religieux ou national. Dans les années récentes, à l'intérieur du contexte du concept de la « lutte contre le terrorisme », ceux qui perdirent la vie en conséquence de la violence furent définis comme des martyrs et ainsi, des droits légaux similaires furent accordés aux familles des soldats martyrs. Nous avons déterminé que cette situation ne représente pas une aberration tant qu'il est lié au phénomène du « terrorisme », mais certains éprouvent cependant leur mécontentement quant à l'élargissement graduel du concept de fait de martyr.

Les conclusions générales tirées de cette étude sont les suivantes : malgré l'imaginaire essentialiste de l'idéologie nationaliste, le fait de martyr est une perception, un phénomène et un discours qui est façonné selon une conjoncture périodique et historique. Pour cette raison, ce dernier est enclin à se transformer, et le processus s'étendant de l'ère Ancienne à la période contemporaine nous montre qu'il s'est produit plusieurs transformations et ruptures radicales avec le passé. Les éléments qui forment la base du fait de martyr, dont les causes dignes du sacrifice, la sainteté, les principes, l'identité du défunt, l'identité du bourreau et la manière de mourir, ne

sont pas des facteurs immuables. Cependant, il est possible d'associer un aspect immuable au sacrifice qui conduit à la mort. Si un « martyr » est mentionné quelque part, alors il est question d'une sorte de concept de violence, de conflit ou de guerre etc. Ce concept peut être non seulement explicite mais aussi implicite, mais au final, c'est un concept à caractère politique, et le culte du martyr dépend justement de ce concept. Plus important encore, même s'il semble que le fait de martyr se réfère à la mort et aux circonstances qui ont conduit à cette mort, le culte fut actuellement formé pour présenter un devoir, une sensibilité, une commémoration et une identité aux vivants. Toutes ces éloges du sacrifice sont de fait la preuve de la grandeur et de la sainteté de la communauté, du principe et de l'identité pour lequel ces derniers sont prêts à mourir.



ABSTRACT

This thesis argues that the phenomenon of modern citizenship, which emerged in the context of the nation-state and nationalism ideology, was built on a militarist foundation centered on warfare and sacrifice/death, and carrying out an analysis of the historical, social, political, and cultural level. Efficient analysis of such a comprehensive argument cannot be made without narrowing it down to a specific field level. For this reason, the study focuses on the martyrdom cult of the contemporary period, as well as its historical background and in the context of compulsory military service, the state, wars, and citizenship in Turkey.

In the Turkish language nowadays, it is the term “to become a martyr” is used to define death as a risk and/or a final action that suppresses the contingency of a certain principle, value, passion, or cause. This term, which distinguishes ordinary death from the extraordinary, was inherited by Turkish nationalism without breaking its bond with Islamic traditions, and thus entered the everyday language through a process of secularization. Nowadays, when any citizen of the Republic of Turkey sees, hears, and uses the word martyr, he is aware and conscious of the glory, sanctity, and nationalist symbolism that comes from his religious roots, even though he is not aware of its eschatology, semantic and theological discussions surrounding this subject. This state of awareness is combined with the conception of martyrdom as a cultural constant, and one of the immutable essences of the Turkish nation. In other words, is a question of an essentialist imaginary according to which the figure of the martyr is a unique phenomenon that has remained constant throughout the history and which has taken its most “perfect” form by integrating into the warrior culture of the Turks.

The content of this study is shaped by a critical analysis of these essentialist religious and nationalist assumptions. A level of partitioning and analysis focused on four basic stages/dimensions has been created accordingly: the power dimension through the state-war-citizen relationship; the religious origin of the phenomenon of martyrdom and the consequent process of secularization; the historical course and the current dimension of secular martyrdom in Turkey; the analysis of the actors linked to this subject, in particular the families and associations of martyred soldiers. As can be seen, the first two of these dimensions constitute the historical and theoretical basis of the analysis. The next two stages constitute the sample size. The sample size is also divided into two, one focusing on the historical course, symbols, and discourses of the secular martyrdom phenomenon in Turkey, and the other one on the discourses, practices, and strategies of the families of martyred soldiers to intervene in the political arena.

In this direction, in the first part of the thesis, the mutual relationship between the construction process of the modern state and the capacity of warfare (“war making state making vice versa”) and the meaning of the concept of compulsory military service invented in this process in terms of the concept of citizenship is analyzed. The theoretical basis of the analysis was created by making use of authors such as Charles Tilly, Mark Neocleous, Anthony Giddens, and Michale Howard, who has become the

main reference source with their studies on this subject. In this chapter, the analysis is starting with the warrior citizens of Antiquity divided into classes, the professional army, then the changing loyalty networks and warlike duty with feudalism, the armies based on mercenaries with the absolutist regimes became the rule, and finally, the historical process and transformations that progressed to the development of the idea of the citizen army (*levée en masse*) with the French Revolution were followed. Thus, a narrative was constructed through the interactions between the administrative structure of the state and its war capacity, radical ruptures from the past, and reinvented "ancient traditions". This process is the turning point of the modern territorial state's nationalization of wars and the definition of citizenship through military obligations. With compulsory military service, not only militarist practices have been placed on the basis of citizenship, but also citizens have begun to be demanded to identify with nation-states and war. In other words, the sovereign's right to decide the war (*jus belli*) combined with the power to recruit the citizens has transformed into the right to demand sacrifice/death from them.

The second part of the study begins with the semantic and etymological meaning of the concept of the martyr, following a parallel chronology with the first part. Thus, the relationship between the phenomenon of martyrdom, which today's essentialist approaches consider to be related only to Islam or other monotheistic religions, with ancient heritage is shown. In this way, starting from the first epic hero narratives of Antiquity and the tradition of funeral oration, a sequence towards monotheistic religions was followed. In this direction, the concept of martyrdom in Jewish and Christian beliefs, which is necessary for the critical analysis of the essentialist perception of martyrdom in Islamic traditions and modern Turkey, is included in the analysis. Because, despite the religious belief's vision of immutable sacred essences, there is no such fixed phenomenon in the case of martyrdom. In the historical process, various practices, symbols and discourses have been transformed and exchanged as a result of interactions between religious beliefs. For this reason, the formation process of the concept of the martyr in Jewish theology is discussed. Then, the emergence of the phenomenon of martyrdom in the Christian tradition and, more importantly, its becoming a warrior virtue, in comparison with the Jewish tradition, were included in the analysis. This transformation, namely, the transfer of the Christian martyrdom tradition to the battlefields, was directly related to the emergence of the first military rivalries with Islamic states. In the same period, the Islamic tradition was influenced by Jewish and Christian martyrdom and built its own warrior sanctity. Thus, in this part, the basic discourses of the concept of Islamic martyrdom such as warrior, desire, aspire, and divine rewards are discussed and the relationship of these discourses with other traditions is shown.

As for the second section of this part, it is devoted rather to the analysis of the fact of religious martyrdom within the framework of the process of secularization and nationalization which has initiated in the West. In this direction, a literature review has been made on nationalism and civil religion, in particular within the theoretical framework of the modernist school of nationalism. However, this review is not limited to Western literature and examples only. In addition to the "martyr citizens cult" that began with the French Revolution in continental Europe, modern secular martyrdom cults were nurtured from different religious traditions and in different geographies such as Japan, India, Israel, Iran, Iraq, and Palestine were also included in the analysis. Thus, it has been shown that the phenomenon of martyrdom, as a form of modern cult, nationalist civil religion, produces very similar results in the age of nation-states. Of course, there are also differences and they are also highlighted in the analysis. A

narrative system has been followed in the context of memory spaces, commemorations, and symbols, which focuses on the phenomenon of martyrdom as a form of identification with the state, nation, and homeland. Moreover, in this section, the cases of Israel and Muslim countries are separately analyzed in detail.

In the third part of the study, the secularization process of the phenomenon of martyrdom in Turkey, its historical turning points and its main focus, the popularization that emerged after 1990, were analyzed based on the theoretical and historical background created in the first two chapters. In general, a chronological narrative has been created and in this direction, the beginning of compulsory military service in the Ottoman Empire and the emergence of the first forms of civil religion such as monuments and holidays are discussed. Then, discourses such as the army-nation myth and the definition of military service as a form of worship, which were invented in the process of building official Turkish nationalism with the Republican regime, are analyzed. In this period, when military service was not only defined as a civic duty, but also as a complement to the Muslim-Turkish identity, Turkey's first republican martyrdom monuments and memorials emerged.

However, this nationalist and republican cult of martyred citizens did not remain stable over time. It has undergone significant transformations with the international conjuncture and wars. This section has been created with a structure that follows and emphasizes these transformations. In this direction, the first important transformation in the republic's perception of secular martyrdom was experienced with the Korean War (1950-1953). Turkey, which was immediately involved in the US-led military intervention of the United Nations, sent a brigade to Korea and suffered many casualties. This war, combined with the bipolar political climate of the Cold War, gave an anti-communist character to Turkish nationalism as well as to the cult of the martyr.

Then, another important transformation was experienced with the Cyprus question. Actually, the Cyprus question, which started in the fifties, became the primary agenda item of the Turkish nationalists in the sixties. The question, which escalated until the Cyprus Operation in 1974, resulted in the strengthening of the secular martyr cult's historical homeland and Islamic emphasis. This period also increased political violence and radicalization within the country. In connection with this, a new form of self-sacrifice emerged in the form of "martyrs of political cause". This process has shown that the phenomenon of martyrdom is becoming increasingly popular and is becoming an established element in the discourses of different elements of the political spectrum from the right to the left.

After these sections, a new axis of conflict has emerged over the concepts of the Kurdish question and the "fight against terrorism" after 1990, which is the main focus of the study and the chapter. The increasing violence and internal conflict process in the nineties constituted another and the most important turning point of the cult of martyrdom today. With the influence of the national security regime built in the nineties and the popularization of nationalism, perceptions and discourses about martyrdom have diversified and become widespread. Despite all the diversity of discourse and perception, the focus of all of them is the discourse of the "internal enemy". In other words, the official nationalism's understanding of homeland defense, military duty and self-sacrifice focused on external enemies encountered a paradox in the nineties; the enemy is now "in". In the face of such a contradiction, the common point of both the state and different nationalisms has been a greater focus on the cult of martyrdom to distinguish "true patriotic citizens" from "internal enemies". First of

all, the state focused on the places where the memory of war and martyrdom was glorified and consecrated, and in this direction, it renovated many monuments, built new ones, and even declared March 18 as Martyrs' Day, making the cult a part of the national commemoration calendar.

Besides these efforts of the state, with the efforts of local governments, schools, universities etc., there has been a serious explosion of interest in the martyrs' monuments, especially in the Gallipoli peninsula. An unprecedented degree of "martyrs' tourism" has emerged in the past. Although this popularization generally focused on the Battle of Dardanelles and Gallipoli Peninsula, other memorial sites related to the National War of Independence such as Dumlupınar also began to gain popularity. Moreover, new places of memory such as Sarıkamış have been "discovered", and new monuments and days of commemoration have emerged.

Apart from this political, social and cultural course of the martyrdom phenomenon, the way it came to the agenda in legal texts and in the parliament was analyzed, since it directly concerns the families of the martyrs and has reflections in the field. Part of this analysis is the discussion of martyrdom and martyr family rights in the parliament through events with strong symbolic characteristics such as the Refah Ferry Incident (1941) and the Dumlupınar submarine accident. The other part of the analysis, on the other hand, more generally follows the legal regulations regarding the social and economic rights of the families of martyrs and who is included and excluded. One of the most important points made during this analysis is that although the phenomenon of martyrdom is at the center of civil religion in terms of both official and unofficial nationalisms, it was not preferred in the language of law.

The fourth and last main part of the study focuses on the families of the martyred soldiers as the actor dimension of martyrdom. In this sense, two associations were chosen as the sample level, and interviews were conducted with the members of these associations using the semi-structured in-depth interview technique. Thus, as the primary actors of the phenomenon of martyrdom visible in the public sphere, the discourses, practices and strategies of the families to be involved in the political sphere were analyzed. In this context, firstly, the differences between the two associations were analyzed. Because one of the selected associations (TÜMŞAD) was established by law (1983), it has a highly organized structure in the form of a network of branches throughout Turkey, and they consider itself the main representative of the families. The other association (İŞAD) was established in only one city (İzmir) in 1995, its organization is much weaker. This situation corresponds to a dual structure in the field in the form of "military association" and "civil association".

Apart from this, the differences in the motivation of being a member of the association and their expectations from the organization came to the fore between the managers and the members. In addition, it is revealed that the member profiles are different between the two associations. Despite these differences, it has been revealed and analyzed that both associations have similarities such as facilitating the members' access to legal rights, providing extra-legal privileges, and adopting lobbying as a form of practice. Although they are generally called the "martyr's family", they constitute a group that is divided into status differences according to the situation of death: the died from war or duty. The amount of legal benefits provided by the state is directly linked to the event in which the death occurred. This constitutes the distinction between the war and the disabled, which comes from the language of law; In addition, due to the additional rights provided to families in deaths related to "terrorist incidents" regulated

by the Anti-Terror Law, an unofficial "family of terror martyrs" status has emerged. This stratification is also criticized by some of the families. Although the praises, glorifications, and blessings in the nationalist discourses are not denied by the families, it has been observed that there is a more practical approach to the phenomenon of martyrdom, focused on the way of being and status, rather than being religious or national. In recent years, within the context of the concept of "fight against terrorism", those who lost their lives as a result of violence have been defined as martyrs and similar legal rights have been given to the families of martyred soldiers. It has been determined that this situation is not very strange as long as it is related to "terrorism", but there is also a degree of dissatisfaction with the gradual expansion of the concept of martyrdom.

The general conclusions of this thesis are as follows: despite the essentialist imagination of the nationalist ideology, the fact of martyrdom is a perception, a phenomenon, and a discourse that is shaped according to a periodic and historical conjuncture. For this reason, it is open to transformation, and as the process from the Ancient Age to the Modern Age shows, there have been many transformations and radical breaks from the past. The elements that form the basis of martyrdom, such as beliefs worth dying for, holiness, principles, the identity of the deceased, the identity of the executioner, and the manner of death, are not immutable factors. However, it is possible to associate an immutable aspect of the sacrifice that leads to death. If a "martyr" is mentioned somewhere, then it is talking about some kind of a concept of violence, conflict or war, etc. This concept can be not only explicit but also implicit; but in the end, it is a political concept and the cult of martyrdom depends precisely on this concept. More importantly, although martyrdom seems to refer to death and the conditions that lead to death, this cult was actually formed to present a duty, awareness, remembrance, and identity to the living. All these praises for the sacrifice are in fact the proof of the greatness and holiness of the community, of principle and identity for which they are willing to die.

ÖZET

Bu tez, ulus devlet ve milliyetçilik ideolojisi bağlamında ortaya çıkan modern yurttaşlık olgusunun, savaşkanlık ve fedakârlık/ölüm odaklı militarist bir temel üzerine inşa edildiğini ileri sürmekte ve tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel bir analizini yapmaktadır. Bu şekilde kapsamlı bir savın belirli bir örneklem düzeyine daraltılmadan verimli bir analizinin yapılamayacağı açıktır. Bu nedenle çalışma Türkiye’de zorunlu askerlik, devlet, savaşlar ve yurttaşlık bağlamında, tarihsel arka planıyla birlikte, günümüz şehitlik kültüne odaklanmaktadır.

Günümüz Türkçesinde ölümün rastlantısallığını bastıran, belirli bir ilke, değer, tutku veya dava uğruna göze alınan bir risk ve/ya nihai bir eylem olarak tanımlanmasında kullanılan terim “şehit olmak”tır. Sıradan ölümü sıra dışıdan ayıran bu terim, İslam gelenekleriyle olan bağı tamamıyla kopmadan Türk milliyetçiliği tarafından miras alınmış ve sekülerleşerek gündelik dilin bir parçası haline gelmiştir. Bugün herhangi bir Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı şehit kelimesini gördüğünde, duyduğunda ve kullanırken, eskatolojisine, semantik ve teolojik tartışmalarına vakıf olmasa da dinsel kökeninden gelen kutsallık halesinin ve milliyetçi sembolizminin farkında ve bilincindedir. Bu farkında olma hali şehitlik olgusunun kültürel bir sabit, Türk milletinin değişmez özlerinden biri olarak tasavvuru ile bir aradadır. Diğer bir deyişle, şehitliğin tarih boyunca değişmeyen tek bir olgu olduğu ve Türklerin savaşçı kültürüyle bütünleşerek “mükemmel” formunu aldığını dair özcü bir tahayyül vardır.

Çalışmanın içeriği bu dini ve milliyetçi özcü varsayımların eleştirel analizini yapmak üzerinden şekillenmiştir. Buna göre, konuya dört temel aşamaya/boyuta odaklanan bir bölümlenme ve analiz düzeyi oluşturulmuştur: devlet-savaş-yurttaş ilişkisi üzerinden iktidar boyutu; şehitlik olgusunun dinsel kökeni ve sekülerleşme süreci; Türkiye’de seküler şehitliğin tarihsel seyri ve güncel boyutu; şehit askerlerin aileleri ve dernekleri üzerinden aktör boyutu. Görüldüğü üzere, bu boyutlardan ilk ikisi analizin tarihsel ve teorik zeminini oluşturmaktadır. Sonraki iki aşaması ise, örneklem boyutunu oluşturmaktadır. Örneklem boyutu da Türkiye’de seküler şehitlik olgusunun tarihsel seyrine, sembollerine, söylemlerine odaklanan bir arka plan ve şehit asker ailelerinin söylemlerine, pratiklerine ve siyasal alana müdahil olma stratejilerine odaklanan aktör boyutları şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Bu doğrultuda birinci bölümde, modern devletin inşa süreciyle savaşların, savaş kapasitesinin karşılıklı ilişkisi (“*war making state making vice versa*”) ve bu süreçte icat edilen zorunlu askerlik olgusunun yurttaşlık kavramı açısından anlamını analiz edilmektedir. Bu konudaki çalışmalarıyla temel başvuru kaynağı haline gelmiş Charles Tilly, Mark Neocleous, Anthony Giddens, Michale Howard gibi yazarlardan yararlanılarak analizin teorik altyapısı oluşturulmuştur. Bölüm içerisinde Antik Çağ’ın sınıflara bölünmüş savaşçı yurttaşlarından başlanarak, profesyonel orduya, ardından feodaliteyle birlikte değişen sadakat ağları ve savaşçılık görevine, mutlakiyetçi rejimlerle birlikte paralı askerlere dayanan orduların kural haline gelmesine ve en sonunda Fransız Devrimi’yle yurttaş ordusu (*levée en masse*) fikrinin gelişimine doğru ilerleyen tarihsel süreç ve dönüşümler takip edilmiştir. Böylece devletin idari yapısı

ile savaş kapasitesi arasındaki etkileşimler, geçmişten köklü kopuşlar ve yeniden icat edilen “antik gelenekler” üzerinden bir anlatı inşa edilmiştir. Bu süreç teritoryal modern devletin savaşları millileştirmesi ve yurttaşlığın militer yükümlülükler üzerinden tanımlanmaya başlanmasının miladını oluşturmaktadır. Zorunlu askerlik ile yalnızca yurttaşlığın temelinde militarist pratikler yerleştirilmekle kalınmamış, aynı zamanda yurttaşlardan ulus devletleriyle ve savaşla özdeşleşmeleri de talep edilmeye başlanmıştır. Başka bir deyişle, egemenin savaşa karar verme hakkı (*jus belli*) yurttaşları silahlaltına alma iktidarıyla birleşerek onlardan fedakârlığı/ölümü talep etme hakkına da dönüşmüştür.

Çalışmanın ikinci bölümü, birinci bölüm ile paralel bir kronoloji izleyerek şehit kavramının semantik ve etimolojik anlamından başlamaktadır. Böylece günümüzdeki özcü yaklaşımların salt İslam ya da diğer semavi dinlerle ilişkili kabul ettiği şehitlik olgusunun aslında antik mirasla arasındaki ilişki gösterilmektedir. Bu şekilde Antik Çağ’ın ilk epik kahraman anlatılarından ve cenaze söylevi geleneğinden başlanarak tek tanrılı dinlere doğru bir dizge izlenmiştir. Bu doğrultuda, İslam geleneklerindeki ve modern Türkiye’deki özcü şehitlik algısının eleştirel analizi için gerekli olan Yahudi ve Hristiyan inançlarında şehitlik kavramı analize dahil edilmiştir. Çünkü dinsel inancın değişmez kutsal özler tasavvuruna rağmen, şehitlik özelinde böylesine sabit bir olgu söz konusu değildir. Tarihsel süreç içerisinde çeşitli pratikler, semboller ve söylemler dinsel inançlar arasındaki etkileşimler sonucu dönüşmüş ve değiş tokuş edilmiştir. Bu nedenle önce Yahudi teolojisinde şehit kavramının oluşum süreci ele alınmıştır. Ardından Yahudi geleneği ile karşılaştırmalı olarak Hristiyan geleneğinde şehitlik olgusunun ortaya çıkışı ve daha da önemlisi savaşçı erdemi haline gelmesi analize dahil edilmiştir. Bu dönüşüm, yani Hristiyan şehitlik geleneğinin savaş alanlarına transferi, İslam devletleri ile ilk askeri rekabetlerin ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılı yaşanmıştır. Aynı süreçte İslam geleneği de Yahudi ve Hristiyan şehitlik olgusundan etkilenecek kendi savaşçı kutsallığını inşa etmiştir. Böylece bu kısım da hem İslami şehitlik kavramının savaşçılık, arzulama, talip olma, ilahi mükafatlar gibi temel söylemlerini ele alınmıştır hem de bu söylemlerin diğer geleneklerle ilişkisi gösterilmiştir.

Bu bölümün ikinci kısmında ise, dinsel şehitlik olgusunun Batı’da başlayan sekülerleşme ve millileşme süreci analiz edilmiştir. Bu doğrultuda özellikle başta modernist milliyetçilik kuramları olmak üzere, milliyetçilik ve sivil din üzerine literatür taraması yapılmıştır. Fakat sadece batılı literatür ve örneklerle sınırlı kalınmamıştır. Fransız Devrimi ile başlayan “şehit yurttaşlar kültü”nün Kıta Avrupası’ndaki seyrinin yanında Japonya, Hindistan, İsrail, İran, Irak ve Filistin gibi farklı coğrafyalarda ve farklı dinsel geleneklerden beslenen modern seküler şehitlik kültleri de analize dahil edilmiştir. Böylece modern bir kült, milliyetçi seküler dinsellik formu olarak şehitlik olgusunun ulus devletler çağında birbirine çok benzer sonuçlar ürettikleri gösterilmiştir. Elbette farklılıklar da mevcuttur ve analiz dahilinde ayrıca vurgulanmışlardır. Devletle, milletle ve vatanla özdeşleşme biçimi olarak şehitlik olgusunu odağına alan hafıza mekânları, anımlar ve semboller bağlamında bir anlatı dizgesi takip edilmiştir. Ayrıca bu kısımda İsrail ve İslam ülkeleri örnekleri ayrı başlıklar altında ayrıntılı analize dahil edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ilk iki bölümde oluşturulan teorik ve tarihsel zemin üzerinden, Türkiye özelinde şehitlik olgusunun sekülerleşme süreci, tarihsel dönüm noktaları ve asıl odak noktası olan 1990 sonrasında ortaya çıkan popülerleşme analizi yapılmıştır. Genel olarak kronolojik bir anlatı oluşturulmuş ve bu doğrultuda Osmanlı’da zorunlu askerlik uygulanmaya başlaması ve anıtlar, bayramlar gibi ilk sivil

din formlarının ortaya çıkışı ele alınmıştır. Ardından Cumhuriyet rejimiyle birlikte resmi Türk milliyetçiliğinin inşası sürecinde icat edilen ordu-millet miti ve askerlik hizmetinin bir ibadet olarak tanımlanması gibi söylemler analiz edilmektedir. Askerliğin yalnızca bir yurttaşlık görevi olarak tanımlanmadığı, aynı zamanda Müslüman-Türk kimliğinin tamamlayıcısı olarak da tanımlandığı bu dönemde Türkiye'nin ilk cumhuriyetçi şehitlik anıtları ve anmaları ortaya çıkmıştır.

Ancak inşa edilen bu milliyetçi, cumhuriyetçi şehit yurttaşlar kültü sabit kalmamıştır. Uluslararası konjonktür ve savaşlarla birlikte önemli dönüşümler geçirmiştir. Bu bölüm işte bu dönüşümleri izleyen ve vurgulayan bir yapıyla oluşturulmuştur. Bu doğrultu da Cumhuriyet'in seküler şehitlik algısındaki ilk önemli dönüşüm Kore Savaşı (1950-1953) ile yaşanmıştır. Birleşmiş Milletler'in ABD öncülüğündeki askeri müdahalesine anında dahil olan Türkiye, Kore'ye bir tugay göndermiş çok sayıda kayıp vermiştir. Soğuk Savaş'ın iki kutuplu siyasal iklimiyle birleşen bu savaş, Türk milliyetçiliğinin ve şehitlik kültürünün anti-komünist bir vurgu kazanması ile sonuçlanmıştır.

Ardından bir diğer önemli dönüşüm Kıbrıs sorunu ile yaşanmıştır. Aslında ellili yıllarda başlamış olan Kıbrıs sorunu, altmışlarda Türk milliyetçilerin birincil gündem maddesi haline gelmiştir. 1974'te Kıbrıs Harekâtı'na kadar tırmanan sorun, seküler şehit kültürünün tarihsel vatan toprakları ve İslam vurgularının güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu dönem aynı zamanda ülke içinde siyasal şiddet ve radikalleşme de yükselmiştir. Bununla bağlantılı olarak da “siyasi dava şehitleri” şeklinde yeni bir fedakârlık formu daha ortaya çıkmıştır. Bu süreç göstermiştir ki, şehitlik olgusu giderek popülerleşmektedir ve sağdan sola değin siyasal yelpazenin farklı unsurlarının söylemlerinde yerleşik bir unsur haline gelmektedir.

Bu kısımların ardından çalışmanın ve bölümün asıl odak noktası olan, 1990 sonrasında Kürt sorunu ve “terörle mücadele” konseptleri üzerinden yeni bir çatışma eksenini yükselişe geçmiştir. Doksanlı yıllarda giderek yükselen şiddet ve iç çatışma süreci şehitlik kültürünün bir diğer ve günümüzde devam eden en önemli dönüm noktasını oluşturmuştur. Doksanlarda inşa edilen milli güvenlik rejimi ve milliyetçiliğin popülerleşmesinin etkisiyle şehitliğe dair algı ve söylemler çeşitlenmiş ve yaygınlaşmıştır. Bütün söylem ve algı çeşitliliğine rağmen, hepsinin odağında “iç düşman” söylemi yer almaktadır. Başka bir deyişle, resmi milliyetçiliğin dış düşmanlar odaklı vatan savunması, askerlik görevi ve fedakârlık anlayışı, doksanlarda bir paradoksla karşılaşmıştır; düşman artık “içeridedir”. Böylesi bir çelişki karşısında hem devletin hem de farklı milliyetçiliklerin ortak noktası, “gerçek vatansever yurttaşlar” ile “iç düşmanları” ayırmak üzere şehitlik kültüne daha fazla odaklanılması olmuştur. Öncelikle devlet, savaş ve şehitlik hafızasının yüceltildiği, kutsandığı mekânlara odaklanmıştır ve bu doğrultuda pek çok anıt yenilemiş, yenilerini inşa etmiş ve hatta 18 Mart'ı Şehitler Günü ilan ederek kültü milli ritüeller takviminin parçası haline getirmiştir.

Devletin bu çabalarının yanında, yerel yönetimlerin, okulların, üniversitelerin vs. çabalarıyla şehit anıtlarına, özellikle de Gelibolu yarımadasına yönelik ciddi bir ilgi patlaması yaşanmıştır. Geçmişte örneği görülmemiş derecede bir “şehitler turizmi” akımı ortaya çıkmıştır. Bu popülerleşmenin odağında Çanakkale Savaşı ve Gelibolu olsa da bu süreçte Dumlupınar gibi Kurtuluş Savaşı'nın hafıza mekânları da daha popüler hale gelmiştir. Dahası, Sarıkamış gibi yeni hafıza mekânları “keşfedilmiş”, yeni anıtlar, anma günleri ortaya çıkmıştır.

Şehitlik olgusunun bu siyasal, toplumsal ve kültürel seyrinin dışında, şehit ailelerini de doğrudan ilgilendirmesi ve saha da yansımaları olması nedeniyle yasal metinlerde ve parlamento da gündeme geliş şekilleri analiz edilmiştir. Bu analizin bir kısmı Refah Vapuru olayı (1941) ve Dumlupınar denizaltısı faciası gibi sembolik niteliği güçlü olaylar üzerinden parlamentodaki şehitlik ve şehit ailesi hakları tartışmaları analiz edilmiştir. Analizin diğer kısmı ise, daha genel olarak şehit ailelerinin sosyal ve ekonomik haklarına dair yapılan yasal düzenlemeler ve kapsama-dışlama meselesi şeklinde bir düzen izlemektedir. Bu analiz sırasında ortaya konan en önemli noktalardan biri, şehitlik olgusunun hem resmi hem de gayriresmî milliyetçilikler açısından seküler dinselliğin merkezinde yer almasına rağmen hukuk dilinde tercih edilmemiş olmasıdır.

Çalışmanın dördüncü ve son ana bölümünde, şehitliğin aktör boyutu olarak şehit askerlerin ailelerine odaklanılmıştır. Bu doğrultuda örneklem düzeyi olarak iki dernek seçilmiştir ve bu derneklerin üyeleriyle, yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak görüşmeler yapılmıştır. Böylece şehitlik olgusunun kamusal alanda görünür olan birincil aktörleri olarak, ailelerin söylemleri, pratikleri ve siyasal alana müdahil olma stratejileri analiz edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle ele alınan iki dernek arasındaki farklılıklar analiz edilmiştir. Çünkü seçilen derneklerden biri yasayla (1983) kurulmuş, Türkiye çapında şubeler ağı şeklinde oldukça örgütlü bir yapıya sahiptir ve kendini ailelerin asli temsilcisi addetmektedirler. Diğer dernek ise, 1995'te sadece bir şehirde (İzmir) kurulmuştur, örgütlülüğü çok daha zayıftır. Bu durum, sahada “resmi dernek” ve “sivil dernek” şeklinde ikili bir yapıya tekabül etmektedir.

Bunun dışında, yöneticiler ile üyeler arasında derneğe üye olma motivasyonu ve örgütlülüğün beklentilerinin farklılıkları öne çıkmıştır. Ayrıca her iki dernek arasında da üye profillerinin farklı olduğu ortaya konmaktadır. Bu farklılıklara rağmen her iki derneğin de üyelerin yasal haklara erişimi kolaylaştırıcı olmak, mevzuat dışı ayrıcalıklar sağlamak ve faaliyet biçimi olarak lobiciliği benimsemek gibi benzerlikler olduğu da ortaya çıkarılmış ve analiz edilmiştir. Genel olarak “şehit ailesi” olarak adlandırılırsalar da ölümün gerçekleşme durumuna göre kendi içinde statü farklarına bölünen bir grup teşkil etmektedir: harp veya vazife malulü. Devlet tarafından sağlanan yasal hakların miktarı, ölümün gerçekleştiği olayla doğrudan bağlantılıdır. Bu da hukuk dilinden gelen harp ve malul ayrımını oluşturmaktadır; ayrıca Terörle Mücadele Kanunu'yla düzenlenmiş “terör olayları” bağlantılı ölümlerde ailelere sağlanan ilave haklar nedeniyle bir de gayriresmî “terör şehidi ailesi” statüsü ortaya çıkmıştır. Bu katmanlaşma da ailelerin bir kısmı tarafından eleştirilmektedir. Milliyetçi söylemlerde yer alan övgüler, yüceltmeler ve kutsamalar aileler nezdinde yadsınmasa da şehitlik olgusuna dair dinsellik veya milliliğinden ziyade oluş biçimine ve statülere odaklı daha pratik bir yaklaşımları var olduğu gözlenmiştir. Son yıllarda, “terörle mücadele” konsepti bağlamında şiddet olayları sonucu hayatını kaybedenler de şehit olarak tanımlanmaya ve şehit asker aileleri ile benzer yasal haklar tanınmaya başlanmıştır. Bu durumun “terörle” ilintili olduğu sürece fazla yadırganmadığı ama şehitlik kavramının giderek genişlemesine dair bir derece hoşnutsuzluk da olduğu tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın genel sonuçları şu şekildedir. Milliyetçi ideolojinin özcu temsillerine karşın şehitlik olgusu dönemsel, tarihsel konjonktürde şekillenen bir olgudur. Bu nedenle de dönüşüme uğramaya açıktır ki Antik Çağ'dan Modern Çağ'a geçen sürecin de gösterdiği gibi pek çok defa dönüşümler ve geçmişten köklü kopuşlar yaşanmıştır. Uğruna ölmeye değer inançlar, kutsallıklar, ilkeler, ölen kişilerin kimliği,

celladının kimliği, ölümün şekli gibi şehitliğin temelini oluşturan unsurlar değişmez değildir. Ancak ölüme varan fedakârlığın değişmeyen bir yönünden de bahsetmek mümkündür. Bir yerde “şehitten” bahsediliyor ise, orada bir tür şiddet, çatışma veya savaş vb. bir konsept söz konusudur. Bu konsept açık ya da örtülü olabilir; fakat en nihayetinde bu politik bir kavramdır ve şehitliğin kültleşmesi de bu konseptle bağlıdır. Daha da önemlisi şehitlik her ne kadar ölüme ve ölüme getiren koşullara referans veriyor görünse de aslında bu kült geri kalan sağlara bir görev, farkındalık, hatırlama ve kimlik sunmak üzerine oluşmuştur. Fedakârlığa düzülen tüm övgüler aslında uğruna ölümün göze alındığı topluluğun, ilkenin ve kimliğin ne kadar yüce ve kutsal olduğunun kanıtıdır.



1. GİRİŞ

“Neden kimse ölümden geri dönmedi? Çünkü yaşam ölümün yaptığı gibi tutsak etmeyi bilmiyor, çünkü yaşam ölümün sahip olduğu inandırıcılıktan yoksun. Evet, ölüm oldukça inandırıcı, ancak sadece kişi ona karşı çıkmaz ve konuşmasına izin verirse; o zaman anında ikna edici olur, böylece de kimsenin yapacak itirazı kalmaz ya da kimse yaşamın güzel söz söyleme sanatına hasret kalmaz. Ah ölüm! Senin inandırıcılığın ne büyüktür ve senin yanında güzel konuşması sayesinde ona Πεισιθανάτος [ölüme ikna eden]¹ denen adam kadar güzel konuşan kimse yoktur, çünkü ikna etme gücüyle o senin hakkında konuştu!”²

1.1. Sorunsal ve Konunun Önemi

Varoluşçu felsefenin öncülerinden Danimarkalı filozof ve teolog Søren Kierkegaard *Tekerrür* kitabında, yukarıdaki alıntıda olduğu gibi, kurduğu bağıntılar ile bu tezin konusu olan “Türkiye’de şehitlik kültü ve yurttaşlık” üzerine çalışırken zihin açıcı bir role sahipti. Özellikle istisna ile evrensel arasındaki çatışmalı fakat aynı anda karşılıklı birbirlerini var ettikleri ilişkiye dair getirdiği yorum, toplumsal ve siyasal bir konum, bir varoluş alanı olarak yurttaşlık ile bir yurttaşlık formu, görevi ve borcu olarak beliren şehitlik olgusu arasındaki çatışmayı yeni bir gözle okumayı mümkün kılmıştır:

“İstisna, evrensel hakkında, kendisi hakkında derinlemesine düşündüğü gibi düşünür; kendisi üzerine derinlemesine çalıştığı gibi evrensel üzerinde çalışır; kendisini açıkladığı gibi evrenseli de açıklar. [...] eğer bir kimse

¹ Hegesias (yaklaşık MÖ 300), Kirene Okulu filozofu, güzel konuşmasıyla takipçilerinden bazılarını yaşamaktansa intihar etmeye ikna etmiştir, böylece “ölüme ikna eden” lakabını almıştır ve İskenderiye’de ders vermesi yasaklanmıştır.

² Søren Kierkegaard, *Tekerrür. Deneyisel Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs*, çev. Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014, s. 65.

gerçekten evrenseli incelemek istiyorsa meşru bir istisna bulması yeterlidir; istisna her şeyi evrenselin kendisinden daha açık bir biçimde ifşa eder. Meşru istisna evrenselde uzlaşır; [...] Nihayetinde kişi evrensel hakkında aralıksız olarak konuşmaktan ve evrenselin yavan hale gelecek şekilde tekrar edilmesinden usanç duyar. İstisnalar vardır. Eğer bu istisnalar açıklanamazsa, o zaman evrensel de açıklanamaz. Genelde bu zorluk gözden kaçır çünkü kişi evrenseli tutkuyla değil rahat bir yüzeysellikte düşünür. Ancak istisna evrenseli yoğun bir tutkuyla düşünür.”³

Modern demokratik toplumlarda “yaşam hakkı” kural, temel insan hakkı iken “şehit” istisnadır. İstisnai bir fedakârlıktır fakat bireylerin tercihine bırakılmamıştır, bir yurttaşlık görevidir. Fransız Devrimi’yle birlikte oluşan zorunlu askerlik hizmeti (*leée en masse*) fikriyle birlikte tüm yurttaşların yaşamları – erkeklerin bizzat kendilerini feda etmesiyle ve kadınların da erkeklerin fedakârlığını teşvik etmesi suretiyle – ulus devlete özgülüştür. Milliyetçi tahayyülün demokratik egemenlik tasavvurunda milli yurttaşlık formunun en yüce, şerefli ve kutsal görevi olarak vatan müdafaası ve ölüme varan fedakârlık karşımıza çıkmaktadır. Ulusal marşlarda, şehir meydanlarındaki anıtlarda, edebiyatta, tarih yazımında, sanatın her dalında, kısacası toplumsal yaşamın her alanında ve anında sembollerle ve söylemleriyle şehitler milli varoluşu sarmıştır.

James Donald’a göre, yurttaşlık “demokrasinin öznesi” anlamına gelen bir soyutlamadır ve bu nedenle değişmez sabit bir özü yoktur. Donald’a göre, yurttaşlığı “kültürel kimlik açısından” ve “anayasal vatanseverlik” olarak tanımlayanlar “demokratik halk egemenliğini ve yurttaşlık haklarını baltalamaktadırlar.”⁴ Çünkü yurttaş bir kişi türü değil, “demokratik egemenlik tarafından tanımlanmış resmî ilişkiler setinde bir konum”dur.⁵ Diğer bir deyişle, yurttaşlık statüsü temelde kültürel kimlik iddialarından ayırt edilmesi gereken olumsal ve işlevsel bir sembolik düzene bağlıdır. Bu noktada Donald haklı ve doğru bir noktaya işaret etmektedir. Günümüz ulus devletler dünyasında milliyetçi ideoloji yurttaşlığı bir dizi kültürel sembol ve özcü iddialar ile tahkim etmiştir. Ancak bu, yurttaşlığın olası ve zorunlu tek formu değildir. Bu bağlamda, bu çalışmada yurttaşlığın milliyetçilik ve ulus devletler bağlamında aldığı militarist seküler dinselliği analiz edilmekle birlikte, bunun genel anlamda

³ A.g.e., s. 122.

⁴ James Donald, “The Citizen and the Man About Town”, **Questions of Cultural Identity**, ed. Stuart Hall, Paul Du Gay, London: Sage Publications, 2003, s. 174.

⁵ A.g.e.

yurttaşlık olgusunun özü olduğu iddia edilmemektedir. Bu nedenle kısaca “yurttaşlık” teriminin kullanıldığı her yerde yalnızca milliyetçilik bağlamındaki tasavvur ve inşa olunan formla sınırlı bir olgu kastedilmektedir.

Fakat milliyetçilik tarafından şekillendirilmiş günümüz yurttaşlığının şehitlik kültürü üzerinden şekillenmiş militarist ve nekrofil ⁶ bir temel üzerine oturduğu savlanmaktadır. Bu noktada yeniden istisna konusuna dönülecek olursa; çalışmada şehitlik ve yurttaşlık ilişkisini analiz edilirken aslında siyasal ve kültürel milli kimlik üzerine inşa olunan yurttaşlık statüsünü açıklama gücüne sahip en önemli istisna olgularından birine odaklanılmaktadır, şehitlik kültürü. Haklar, özgürlükler ve ödevler toplamı olarak tanımlana gelen yurttaşlık ve milli egemenlik evrensele, kurala tekabül etmektedir. Diğer taraftan yurttaşların öznelliklerini ve hatta bedenlerini, hayatlarını feda ettikleri an ise istisnadır. İşte bu noktada modern ulus devlet ve milliyetçilik ideolojisinin yurttaş ve devlet tahayyülünü, ilişkisini analiz etmek ve okuyabilmek için gündelik hayatın “rutini dışında” kalan savaşa, çatışmaya, fedakârlığa ve bu istisnanın yeniden gündelik hayatın içine nüfuz edişine, sembollerine ve söylemlerine bakmak gerekmektedir.

Bu çalışmanın sorunsalı seküler şehitlik kültürünün modern yurttaşlık olgusunu hangi sembol, söylem ve süreçler üzerinden ve şekillerde tanımladığıdır. Kavramın etimolojisi antikiteye kadar gitmekle birlikte modernite tarafından yeniden icat edilmiş; ulus devlete ve yurttaşlığa uyumlaştırılmıştır. Bu noktada cevap verilmesi gereken iki alt soru ortaya çıkmaktadır. Birincisi savaşçı kimliği ve hayatını feda etme anlamlarıyla doğrudan bağlantılı şehitlik olgusu hangi tarihsel koşullarda oluştuğudur. Bu sorunun cevabı, modern devletin savaşlarla inşa olan yapısı ve kitlelerin bu savaşlara zorunlu askerlik vasıtasıyla devletin savaş kapasitesinin kaynakları haline gelmelerinin maddi ve manevi koşullarının analiziyle doğrudan bağlantılıdır. İkincisi ise, geleneksel anlamda dinlerin konusu olan ölümün modernlikle birlikte nasıl bir dünyevi kutsallığa dönüştüğü ve ihtiva ettiği seküler ve dini unsurların ilişkilene biçimidir. Bu da şehitlik olgusunun dinsel alanda gelişimi ve tarihsel koşullarının yanında, milliyetçilik tarafından yeniden icat süreçlerini ele almayı gerektirmektedir.

⁶ “Nekrofil Yurttaşlık” kavramı Füsün Üstel’den alınarak kullanılmaktadır; bkz. Füsün Üstel, **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 322.

Böylece modern şehitlik kültürünün bir seküler dinsellik⁷ formu olarak devleti, vatani ve milleti kutsama süreçleri analiz edilecektir.

Bu çalışma oluşturulan sorunsal üzerinden Türkiye’de milliyetçi, militarist bir seküler dinsellik olarak şehitliğin ortaya çıkışından doksanların “terörle mücadele” konseptine kadar dönüşümlerini ve güncel formunu analiz etmek üzerine oluşturulmuştur. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren resmi ideoloji tarafından oluşturulan seküler dinselliğin en önemli unsurlarından biri olmuş, Kore ve Kıbrıs gibi savaş dönemlerinde yeni ivmeler yakalayarak çok daha popüler bir kült haline gelmiştir. Doksanlarda milli güvenlik rejimi, iç çatışma koşulları, yükselen şiddet ve popülerleşen milliyetçilikle birlikte şehitlik kültürünün sembol ve söylemleri milli varoluşun en güçlü kutsallık kaynağına dönüşmüştür. İşte bu güncellik ve kültleşme halinin işleyişi dünyadaki diğer örneklerle karşılaştırmalı şekilde ele almak ve bu süreçte kamusal bir özne olarak beliren şehit ailelerinin kült içerisindeki pozisyonun analizi çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

1.2. Literatür ve Kullanılacak Kaynaklar

Şehadet teriminin “tanıklık” anlamıyla, etimolojik olarak Yunancadan geldiği literatürde genel kabul görmektedir. Fakat terimin Kuran referanslı dini kullanımı, yani semantiği aynı yaygınlıkta kabul edilmemektedir. “Kan ile şehadet”, yani ölüm ve fedakârlık anlamıyla şehitlik olgusun hem İslami gelenekteki hem de bununla bağlantılı biçimde milliyetçi söylemlerdeki konumu itibarıyla kutsal ve dokunulmaz kabul edilmektedir. Bu tabu olma hali Türkiye’deki şehitlik literatürünün, istisnalar olmakla birlikte, oldukça kısır ve tekrarlara dayalı kalmasına neden olmuştur. Bu noktada Türkiye’deki literatür kabaca üç türe ayrılabilir. Birincisi, ortodoks Sünni

⁷ Literatürde yaygın şekilde Rousseau ile Durkheim karşıtlığı üzerinden kurulan araçsalci (ideolojik alan) sivil din ile işlevselci (kültürel alan) sivil din şeklinde iki farklı kuramsal yaklaşım tarif edilmektedir. Bu çalışmada kullanılan seküler dinsellik kavramsallaştırması ise hem Rousseaucu meşruiyet inşası aracı ve ideolojik “yurttaşlık dini” kuramından hem de Durkheim’ın kitleleri manevi birer topluluğa dönüştüren “inanç ve eylemler bütünü” şeklindeki işlevsel din tanımından beslenmektedir. Çünkü seküler dinsellik ne yalnızca iktidar alanının konusu, meşruiyet kaynağıdır ne de salt sosyo-kültürel bir olgudur. Literatürde Niels Reeh gibi yazarlar sivil dinin kültür ve ideoloji ikiliği üzerinden okunmasına karşı çıkan yaklaşımlar takip edilerek, seküler dinsellik kavramı hem ideolojik alanda hem de kültürel alanda “biz”i tanımlamaya yarayan politik bir söylemler, ritüeller ve dogmalar bütünü olarak kullanılmaktadır. Ayrıntılı literatür tartışması için bkz. Bölüm 3.5.1.

teolojinin sınırları içinde kalan ve bu nedenle de hemen hepsinde aynı söylem, kaynak ve referansların tekrarlandığı İslam ve din bilimleri çalışmalarıdır.⁸ İkincisi olarak, popüler milliyetçi övgü, yüceltme ve kutsallaştırma söylemlerini yeniden üreten, eleştirel bir analiz sunmayan çalışmalarıdır. Literatürün en geniş bölümünü çok çeşitli formlarda üretilen bu milliyetçi çalışmalardan oluşturmaktadır. Üçüncüsü ise, şehitlik olgusunun farklı boyutlarını ele alan ve eleştirel analizler ortaya koyan çok daha sınırlı bir literatürdür. Bu literatürde özellikle adını anmak gereken çalışma Serdar M. Değirmencioğlu'nun derlediği *Öl Dediler Öldüm: Türkiye'de Şehitlik Mitleri* başlıklı kitaptır çünkü Türkiye'de şehitlik olgusuna odaklanmış matbu çalışma sayısı son derece azdır. Bunun dışında yapılan ve dikkate değer analizler ortaya koyan az sayıda yüksek lisans ve çok daha az sayıda doktora çalışması vardır.⁹ Türk milliyetçiliği ve militarizm üzerine yapılan çalışmalarda şehitlik kültü bahsi geçen fakat üzerinde fazla durulmamış bir konudur. Bu anlamda şehitlik olgusu Türkiye'deki pek çok farklı veçhesiyle halen bakir bir çalışma alanıdır.

Diğer yandan Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerindeki şehitlik olgusuna dair uluslararası literatürde çok daha geniş, çeşitli ve eleştirel çalışmalar söz konusudur. Bu tez çalışma kapsamında özellikle sorunsalın oluşturulması, tarihsel koşulların ve dönüşümlerin analizinde yararlanılan başlıca kaynakların bazıları şu şekildedir: Asma Afsaruddin *Striving in the Path of God*; Daniel Boyarin *Dying for God*; David Cook *Martyrdom in Islam*; Meir Hatina *Martyrdom in Modern Islam*; William Hugh Clifford Frend *Martyrdom and Persecution in the Early Church*; Farhad Khosrokhavar *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. George L. Mosse, *Fallen*

⁸ Örneğin Bkz. Fatih Büyükyıldız. **Hadislerde Şehitlik Kavramı**, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Ali Can, “Kur'an ve Yeni Ahit'e Göre Şehitlik”, **Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 37, 2015, s. 1035-1048; Kurt, Hasan. “İslam İnancına Göre Şehitlik”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:26, Sayı: 1, 2012, s. 189-220; Rahmi Yaran, “Şehitlik ve İlgili Fıkhi Hükümler”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 42, Sayı: 1, 2012, s. 211-220; Enes Esinti, **İlahi Dinlerde Şehitlik**, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

⁹ Örneğin bkz. Esra Gedik, **Ideological Ambivalence of Motherhood in the case of “Mothers of Martyrs” in Turkey**, (Yüksek Lisans Tezi), ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008; Yasemin Akyol, **Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2009; Turgay Gülpınar, **Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012; Sibel Baykut, **An Ethnographic Study on the Notion of Martyrdom in Turkey Reflected on the Commemorations of the Gallipoli Campaign, WWI**, (Doktora Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016; Ferda Önen Cemri, **Milletin Ölümsüzlük Stratejileri: Kutsal ve Kurbanın Modern Biçimi Olarak Şehitlik**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü, 2018.

Soldiers, Zygmunt Bauman *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*.

Burada örnek olarak anılan kaynakların da gösterdiği üzere şehitliğin hem dini kökeni hem de modern formları üzerine oldukça geniş ve çeşitli bir literatür söz konusudur. Bu literatür şehitliğe dair tartışmaların genel çerçevesi oluşturmak amacıyla kapsamlı şekilde taranmıştır. Tartışmaların yoğunlaştığı ve bu çalışmanın odaklandığı modern seküler şehitlik konusuna dair olarak da hem milliyetçilik kuramları hem de seküler dinsel literatürleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Milliyetçi kuramları alanında Erik Hobsbawm, Benedict Anderson, Ernest Gellner, John Hutchinson, Carlton J. H. Hayes gibi yazarlar farklı kuramsal yaklaşımlar karşılaştırılmıştır. Sivil din konusunda da başta Emile Durkheim ile Jean-Jacques Rousseau'nun yazıları ve onları takip eden yazarlar üzerinden işlevselci ve araçsalci yaklaşımlar karşılaştırmalı şekilde analize dahil edilmiştir.

Çalışmanın Türkiye'deki şehitlik olgusuna odaklanan bölümlerinde ise, resmi ideolojinin başlıca kaynakları, askeri kökenli metinler, hatıratlar, meclis tutanakları, gazeteler ve internet haber siteleri birincil kaynaklar olarak taranmıştır. Bunların yanında şehitliğe dair belli başlı söylemleri temsil ettiği düşünülen milliyetçi metinler kuramsal arka plan üzerinden analize dahil edilmiştir. Böylece Türkiye'de şehitlik kültürünün seküler veya İslami yönlerine vurgular içeren yaklaşımlar üzerinden söylem çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şehitliğin en önemli simgesi olan hafıza mekânları hem sembolizmleri hem de ritüelleri bağlamında analize dahil edilmiştir. Bu şekilde geniş bir literatür üzerinden şehitlik kültürünün bir çerçevesini oluşturmak suretiyle literatüre mütevazı bir katkı sağlamak hedeflenmiştir.

1.3. Şehitlik Olgusunun Güncelliği, Saha Seçimi ve Yöntem

Bu çalışmanın konusunu önemli kılan unsurlardan biri şehitlik olgusunun son otuz yılda siyasal, kültürel ve toplumsal anlamda yükselişi ve halen güncel olmasıdır. Seküler dinselliğin başlıca unsurlarından biri olan şehit asker kültürü, yüz yılı aşkın süredir çeşitli simgesel mekânlar, siyasal kopuşlar, devrimler, savaşlar vb. sürekli yeniden inşa edilerek Türkiye'de milliyetçi tahayyülün ayrılmaz bir parçası haline

gelmiştir. Ancak doksanlı yıllarda iç çatışma sürecinin yükselen şiddeti yalnızca Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde değil, hemen her şehre, ilçeye dönen şehit cenazeleri ve manşetlerden düşmeyen haberleriyle milli şehitlik kültürünü daha önce olmadığı kadar hareketlendirmiş ve popülerleştirmiştir. Çatışma şiddetinin en yüksek olduğu 1990-1999 arası dönem, Abdullah Öcalan'ın yakalanmasıyla (1999) PKK'nin ivme kaybetmesi nedeniyle, özellikle öne çıkmakla birlikte çatışma iklimi bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Bir ara dönem olarak 2012-2015 arasında “Kürt sorununda çözüm süreci” veya “Kürt açılımı” olarak adlandırılan süreçte şiddet düzeyinde kayda değer bir düşüş yaşanmıştır. Fakat bu ara dönemin öncesinde ve ardından süreklilik arz eden sınır ötesi operasyonlar “terörle mücadele” konseptini Türkiye siyasi yaşamının ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.

Ancak doksanlardan itibaren iç çatışmanın ve şiddet düzeyinin takip edilebileceği kamuya açık, düzenli güncellenen veya geriye dönük resmi veriler son derece sınırlıdır. Bu nedenle resmi kaynaklardan ve çeşitli STK'ların sağladığı fakat yıllara, rütbeye, olayın şekline, bölgeye göre veri miktarları ve ayrıntı düzeyleri farklılıklar ve tutarsızlıklar içeren bir dizi karmaşık istatistiğe erişmek mümkündür. Bunlardan biri TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu'nun *Terör ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Komisyonu*'nun yayınladığı 2013 tarihli rapordur.¹⁰ Bu rapor yalnızca TMK kapsamında değerlendirilen asker, polis, sivil ve PKK militanı ölümlerinin verilerini içermektedir ve verilerin talep edildiği kurumların cevabına göre 1980-2012 arasında değişen tarihli istatistiki bilgiler içermektedir. Örneğin bu raporda İHD'nin verilerine göre (1993-2011) “silahlı çatışmalarda ölen” toplam kişi sayısı 22.971, “sivillere yönelik öldürmeler” ise 2.295'tir (Bkz. Tablo A.2). Burada ölenlerinin ne kadarının asker veya polis olduğu belirsizdir. Aynı raporda İçişleri Bakanlığı'nın Emniyet Teşkilatı şehitleri (Toplam 594 kişi, 1973-2011), Genelkurmay Başkanlığı'nın kuvvet komutanlıklarına göre şehit sayıları (Bkz. Tablo A.4) ve bakanlıkların “terör ve şiddet olayları nedeniyle” şehit olan kamu personeli tablosu (Bkz. Tablo A.6) yer almaktadır.¹¹ Bu verilerde Emniyet Teşkilatı'nın rütbeye göre dağılımı yer alırken, askeriyenin yalnızca Jandarma Genel Komutanlığı'nın rütbeye göre dağılımı (Bkz. Tablo A.3) görülebilirken kuvvet komutanlıklarının verilerinde rütbeye göre dağılımı görülememektedir. Ayrıca aynı

¹⁰ TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **Terör ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu**, Ankara, (24. Dönem 3. Yasam Yılı) 2013.

¹¹ A.g.e., s. 57-59.

rapor içerisinde aktarılan verilerin kapsadığı dönemler de eş değer değildir; Emniyet Teşkilatı şehitleri 1973'ten başlatılırken, Jandarma şehitlerin verileri 1981'den, Genelkurmay Başkanlığı'nın ise başlangıç tarihi belli değildir. Keza bu raporda “terör eylemleri nedeniyle” hayatını kaybeden sivil yurttaş (Bkz. Tablo A.8) ve “ölü ele geçirilen terörist” (Bkz. A.7) verileri yıllara göre dağılım şeklinde aktarılmaktadır ve yıllara göre dağılımı aktarılan yegâne veri seti de bu ikisidir. Sadece bu iki veri seti dikkate alındığında şiddetin zirveye ulaştığı yılların 1993-1994 şeklinde çakıştığı görülebilmektedir. Sonuç olarak bu rapora göre 2012 yılına kadar “terör nedeniyle yaşanan toplam can kaybı”: şehit (asker, polis, kamu görevlisi) 7.918; sivil vatandaş 5.557; “ölü ele geçirilen terörist” 22.101 kişidir (Tablo A.5).¹²

STK'lar düzeyinde erişilebilen en düzenli ve ayrıntılı veriler International Crisis Group'un (ICG), grafik ve haritalar da yer alan, TSK ile PKK kaynaklarının açıklamalarından analiz ederek oluşturduğu istatistiklerdir.¹³ Fakat burada sunulan veriler de Temmuz 2015'ten (çözüm sürecinin bitişinden) günümüze kadar olmaları nedeniyle, daha geriye dönük olarak karşılaştırma yapma imkânı sunmamaktadır. Buna göre, Temmuz 2015 – Mart 2022 arasında, çatışmalar bağlamında toplam 5.917 kişi hayatını kaybetmiştir. Hayatını kaybedenlerin 593'ü sivil, 1.322'si güvenlik gücü, 3.776'sı PKK militanı ve 226'sı da tanımlanamayan kişi olarak geçmektedir. Ayrıca buradaki verilerde yaş, rütbe, mensup oldukları güvenlik birimi ve aylara göre ayrıntılı veriler mevcuttur. Tahmin edileceği üzere hayatını kaybedenlerin çoğunluğu askerdir (%68) ve bunların çok büyük çoğunluğu da alt rütbelilerden (%90) oluşmaktadır.

Bunların haricinde dönemin şiddet düzeyine dair fikir vermesi açısından güvenilirlik düzeyi düşük iki kısa veriden daha bahsedilebilir. Birincisi, 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü adlı milliyetçi-muhafazakâr bir STK'dır. Güvenlik ve dış politika gibi alanlarda uzmanlık iddiası taşıyan bu enstitü 2013 yılında *Terörle Mücadelede Verdiğimiz Şehitler (1984-2013)* başlıklı bir şehitler listesi yayınlamıştır.¹⁴ TSK ve jandarma şehitlerin isimleri, rütbeleri, ölüm tarihleri ve yerlerine göre listelendiği bu yayına göre 6.132 kişi hayatını kaybetmiştir. Bir de TSK Mehmetçik Vakfı'nın yardım yaptığı aileler üzerinden aktardığı veriye göre 1982-2015 arasında 16.558 asker

¹² A.g.e., s. 78.

¹³ International Crisis Group, “Grafik ve Haritalarla Türkiye'deki PKK Çatışması”, <https://www.crisisgroup.org/tr/content/grafik-ve-haritalarla-t%C3%BCrkiyedeki-pkk-%C3%A7at%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1> [20.04.2022].

¹⁴ 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, *Terörle Mücadelede Verdiğimiz Şehitler (1984-2013)*, <https://21yyte.org/tr/veri-tabanlari/terorle-mucadelede-verdigimiz-sehitler> [20.04.2022].

hayatını kaybetmiştir, 9.621 asker de yaralanmıştır.¹⁵ Şehit ve gazilerin illere göre dağılımını da veren Mehmetçik Vakfı, terör-vazife-harp veya rütbe ayrımı belirtmemiştir. Ancak vakfın rütbeli ailelerine destek vermediği göz önüne alındığında bu rakamın er ve erbaşlardan oluştuğu kabul edilebilir. Mehmetçik Vakfı'nın verdiği rakamın yukarıdaki istatistiklerden önemli bir farkı vardır; o da iç çatışma sürecinde hayatını kaybedenler haricinde vazife ve harp malulü olarak geçen ölümleri de içermesidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde harp-vazife-terör şehitleri şeklindeki ayrım hem sahada hem de mevzuatta karşılaşılan önemli bir sınıflandırmadır (Bkz. Bölümler 4.7 ve 5.2.2)

Görüldüğü üzere, son derece yetersiz ve karmaşık verilerden oluşan bir saha söz konusudur. Ancak doksanlardan itibaren iç çatışma ve “terörle mücadele” konseptinin sonucunda on binlerce asker, kamu görevlisi, sivil ve PKK militanı kişinin hayatını kaybettiği bir süreç söz konusudur. Başta askerler olmak üzere, polis ve kamu görevlisi şehitler, daha sonra gündeme gelecek sivil şehitler şeklinde bu çalışmanın odağını da aşan bir olgusal, söylemsel ve hukuksal bir genişleme söz konusudur. Bu bağlamda çalışma tarihsel kuramsal çerçeve üzerinden Türkiye’de şehitlik kültüne odaklanmanın ardından, aynı süreçte şehitlik kültürünün öznelere olarak görünürlük kazanan şehit ailesi statüsünü de karşılaştırmalı şekilde ele almaktadır. Bunun sebebi şehitliğin kuram, söylem ve sembol boyutlarının aileler nezdinde nelere tekabül ettiğini, yücelten söylemlerin gündelik hayat pratiklerine nasıl yansıdığı, örgütlenme süreçlerinin nasıl işlediği, kültürel, siyasal ve toplumsal düzlemlerde kendilerini nasıl konumlandıklarını sorunsala dahil etmektir.

Bu doğrultuda Türkiye’de faal haldeki 492 şehit ailesi derneği, federasyonu ve şubesi içerisinde¹⁶ TUMŞAD Eskişehir şubesi ve İzmir’de bulunan İŞAD örnekleri seçilmiştir; TUMŞAD İzmir şubesi ile de iletişime geçilmiş fakat şube başkanının çalışmaya olumsuz yaklaşımı nedeniyle üyelerine erişim sağlanamamıştır, İzmir şubesinin yönetim kurulundan sadece bir üye ile görüşülebilmektedir. Bu seçimi yönlendiren temel saiklerden biri, 1983’te kanun vasıtasıyla tüm şehit ailesi ve gazi derneklerinin birleştirilmesi sonucu kurulmuş olmasıdır. Bu sebeple “asker kökenli dernek” statüsündedir ve Türkiye çapında en çok şubeye sahip şehit ailesi derneğidir. Buna karşılık bir de “sivil” dernekler olarak adlandırılan şehit ailesi dernekleri vardır.

¹⁵ Mehmetçik Vakfı Dergisi, sayı: 32, yıl: 16, (Mayıs) 2015, s. 70.

¹⁶ Türkiye’deki derneklerin sayısı, illere göre dağılımı ve TUMŞAD ile İŞAD arasındaki farklılıklar ayrıntılı olarak Bölüm 5.1’de ele alınmıştır.

Bu çalışma yapılırken Eskişehir’de TÜMŞAD dışında dernek olmaması nedeniyle ve erişim kolaylığı sebebiyle, örnekleme İzmir’den bir “sivil” dernek dahil edilmesine karar verilmiştir. İŞAD bu bağlamda İzmir’de ilk kurulan şehit asker aileleri derneğidir ve faaliyet düzeyi yüksektir. TÜMŞAD Eskişehir araştırmacının büyüdüğü ve araştırma sürecinin son birkaç yılında yaşadığı yer olması nedeniyle seçilmiştir. Ayrıca bu şubede 2011 yılında da görüşmeler ve gözlemler yapıldığı için yönetimler değişmiş olsa da olumlu iletişim kurmak ve görüşmeler yapmak mümkün olmuştur.

Görüşme yöntemi olarak yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat tekniği benimsenmiştir. Kısa ve kolaylaştırıcı soru seti hazırlanmış olmakla birlikte mülakatlar sırasında görüşülenlere olabildiğince az müdahale edilerek geniş bir konuşma alanı tanınmıştır. İlk etapta seçilen derneklerin ofislerine gidilerek yöneticileriyle tanışmak suretiyle görüşmeler yapılmıştır. Ardından dernek ofislerinin müsait olduğu birkaç gün aralıkla dernekte vakit geçirilerek hem günlük işleyiş, ziyarete gelenler, var ise üyeler ile tanışılmış ve gözlem yapılmıştır. Ses kaydı alınan görüşmeler 30 ile 60 dakika arasında sürmüştür. Dernekte geçirilen sürede kayıt dışı sohbetlere katılmış ve sürenin büyük çoğunluğu izleyerek ve dinleyerek geçmiştir. Yönetici olmayan üyelerle de dernek ofisinde geçirilen süre içerisinde şubeye gelen üyeler içinden görüşmeyi kabul edenlerle yapılmıştır. TÜMŞAD Eskişehir şubesi merkezi konumuyla, her daim şubede bulunan birkaç yöneticisiyle ve gün içerisinde uğrayan üyeleriyle bu şekilde yapılan bir çalışma için uygun koşullara sahiptir.

Diğer yandan İŞAD ofis olarak her ne kadar merkezi bir konumda yer alsada yöneticilerinin meslek sahibi kişiler olması ve üyelerinin büyük çoğunluğunun ileri yaşlardaki anne ve babalardan oluşması nedeniyle aynı hareketliliğe sahip olmadığı söylenebilir. Bu sebeple İŞAD’a 2018 ve 2019 yıllarında iki kez görüşülmüş ve bu arada yönetimi değiştiği için yeni yöneticileriyle de mülakat yapılmıştır. Ofiste yeterli üye ile görüşme imkânı elde edilememesi üzerine dernek aracılığıyla irtibat kurulan bir aileyle (baba ve kızı) evlerinde mülakat yapılmıştır. Netice itibarıyla 2018-2019 yıllarında yapılan 15 görüşme (6’sı İŞAD, 11’i TÜMŞAD üye ve/ya yöneticisi) yapılmıştır; ayrıca 2011 yılında yine TÜMŞAD Eskişehir şubesinde yapılan 5 görüşme çalışmaya dahil edilmiştir.¹⁷

¹⁷ Görüşülenlerin profilleri için bkz. Ekler, Tablo A.1.

Bu çalışma şehit asker kültürünü merkezine aldığı için polis şehitler sorunsalın dışında bırakılmıştır. Bunun dışında özellikle şehit aileleri odağa alınmış olmakla birlikte TÜMŞAD’da şehit aileleri ile gaziler bir arada örgütlendikleri ve yönetici olmaları nedeniyle iki de gazi ile görüşme yapılmıştır. Görüşülenlerin rütbe ve şehitlik statüsüne göre dağılımları şu şekildedir: 11 er/erbaş, 1 uzman erbaş, 4 astsubay, 1 subay ve 1 de korucu yakını; 11’i “terör şehidi”, 4’ü vazife malulü, 2’si harp malulü ve 1’i de sivil (korucu) “terör şehidi” yakını statüsündedir.

1.4. Tezin Kapsamı ve Yapısı

Bu tez yapı olarak dört ana bölüm şeklinde planlanmıştır. Bu yapı, konunun tarihsel ve kuramsal arka planını oluşturan iki bölüm, Türkiye’de şehitlik olgusunun günümüze kadar süren tarihsel sürecini ele alan bir bölüm ve özne olarak şehit ailelerine ve derneklerini ele alan bir saha bölümü şeklindedir.

İlk bölümde, üç alt başlıkta savaşlar ve askerlik pratiklerinin toplumsal ve siyasal alanı dönüştürücü etkisi ve karşılık olarak toplumsal dönüşümlerin savaş ve askerlik sistemine etkisi ele alınmaktadır. Bu bağlamda antikiteden itibaren yurttaş-askerler, profesyonel askerler, paralı askerler ve zorunlu askerliğe giden tarihsel süreç izlenmektedir. Ardından modern devletin inşasında savaşların etkisi ve savaş olgusunun dönüşümleri ele alınmaktadır. Bölümün son kısmında ise ulus devletlerle birlikte başlayan zorunlu askerlik uygulamasıyla modern yurttaşlığın militarizasyonu gösterilmeye çalışılmaktadır.

İkinci bölümde öncelikle, ilk bölümle aynı tarihsel dönemde “soylu ölüm” ve şehitlik olgusunun kökenleri, dönüşümleri ele alınmaktadır. Ardından kronolojiye sadık kalınarak Yahudi ve Hristiyan şehitlik olguları analiz edilerek “pasif” şehitlikten militer şehitliğe geçiş süreci gösterilmeye çalışılmıştır. Daha sonra İslam geleneğinde şehitlik(ler) ele alınarak diğer dini geleneklerle karşılaştırmalı şekilde ve tarihsel koşullara bağlı olarak dönüşümleri analiz edilmektedir.

Bu bölümün son alt kısmında ise, modernleşmeyle birlikte icat edilen seküler kutsallıkların dini şehitlik ile iç içe geçişi ve seküler dinsel bir form alışı

gösterilmektedir. Bu bağlamda milliyetçilik kuramları ve sivil din literatürü kullanılarak, miras alınan bütün dinsel sembolizme rağmen modern şehitlik kültürünün seküler bir kutsallık formu olarak ele alınmaktadır. Özellikle toplumsal hafıza ve anıtlar, mezarlar, anmalar gibi simgesellikler üzerinden, Avrupa, ABD, Japonya, Türkiye, İsrail, İran ve Irak gibi farklı örnekler karşılaştırılarak bütüncül bir milli şehitlik resmi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, Osmanlı modernleşmesinden itibaren Türkiye’de seküler dinselliğin inşası ve seküler şehitliğin söylem ve sembollerine odaklanılmıştır. Bu doğrultuda erken Cumhuriyet, Kore Savaşı, Kıbrıs sorunu ve güncel “terörle mücadele” konseptin ayrı ayrı ele alan tarihsel bir dizgi takip edilmiştir. Böylece doksanlara gelene kadar şehitlik hafızasının, simgelerinin ve söylemlerinin değişimi, dönüşüm noktalarının vurgulanması amaçlanmıştır. Ayrıca yine bölümde şehit ailesi haklarının gelişim süreci mevzuat üzerinden ve parlamento gündemlerinden takip edilerek sahanın başlıca gündemlerinden biri olan haklar ve ayrıcalıklar konusuyla bağlantı kurulması hedeflenmiştir.

Dördüncü ve son bölümde şehit ailelerinin söylemlerine ve pratiklerine odaklanılarak özneleşme süreçlerinin analizi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda önce derneklerin farklılıkları, ailelerin üyelik motivasyonları ve örgütsel strateji tercihleri analiz edilmiştir. Ardından da ailelerin söylemleri, örgütlenme sürecinde edindikleri deneyimler ve şehitlik statüsünün fiili ve hukuki sınıflandırmasının etkilerinin gösterilmesi ve analizi amaçlanmıştır. Böylece söylem ve sembol düzeyindeki popüler şehitlik kültürü ile ailelerin özneleşme süreçleri arasındaki paralelliklerin ve farklılıkların gösterilmesi amaçlanmıştır.

2. ULUS DEVLET, SAVAŞ VE YURTTAŞLIK

Britanyalı tarihçi Michael Howard'ın da vurguladığı gibi, “arkeolojik, antropolojik ve günümüze kadar ulaşabilen tüm belgesel kanıtların gösterdiği üzere, örgütlü siyasal gruplar arası silahlı çatışma olarak savaş, insanlık tarihi boyunca evrensel bir norm olmuştur.”¹ Tarih kitapları büyük zaferler, medeniyet götüren fetihler, ders alınması gereken mağlubiyetler, milletin yeniden uyanışı şeklinde temalarla sarmalanmış savaşlar ve kahraman ordular anlatıları ile doludur. Bu anlatılar boyunca kavim, polis (kent devleti), beylik, cumhuriyet, krallık, imparatorluk vb. siyasal ve toplumsal birimlerin adları değişmekte fakat savaş daimi bir sabit olarak kalmaktadır. Hem soyut bir kavram hem de toplumsal bir olgu olarak kadimliği, anakronik savaş ve ordu kavramsallaştırmalarını mümkün kılmaktadır.

Modern ulus devletler çağında savaşlar, birer kamusal çıkar ve milli varoluş meselesi olarak belirlemekte ve zorunlu veya gönüllü yurttaş orduları ile toplumun bütününe kapsayan bir nitelik arz etmektedir. Şu haliyle modern bir olgu olan ulus devlet ve yurttaş ordusu, milliyetçi tarih yazımında kadim savaş anlatısının teknolojik olarak gelişmiş olmakla birlikte toplumsal ve siyasal olarak çok da değişmemiş bir devamı olarak görülmektedir. Milliyetçiliğin tarihsel millet tahayyülünde savaşlar ve ordular tarih boyunca milli birer olay ve kurum olarak tasvir edilir. Örneğin, Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) tarihçesini “ilk düzenli ve disiplinli Türk ordusu” olarak tanımladığı Hun İmparatorluğu’ndan başlatmaktadır ² ve Kara Kuvvetleri

¹ Michael Howard, **The Invention of Peace and The Reinvention of War**, London: Profile Books, 2002, s. 1.

² TSK internet sitesi, <https://www.tsk.tr/Sayfalar?viewName=Tarihce>; TSK'nın kabul ettiği bu kuruluş tarihi tezi aslında Nihal Atsız'a aittir ve daha sonra TSK tarafından da kabul görmüştür. Bunun dışında TSK'nın başlangıcını Selçuklu İmparatorluğu dönemi Melikşah yönetimini (1072-1092) ilk daimi ordu olarak kabul edenler ve Osmanlı'da I. Murat Yeniçeri birliklerini kuruluşunu (1363) referans verenler de olmuştur; Bkz. Nihal Atsız, “Türk Ordusunun Kuruluşu Meselesi”, **Ötüken**, sayı: 4 (112), Nisan 1973; Ayşe Gül Altınay, Tanıl Bora, “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce – Cilt 4: Milliyetçilik**, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 149.

Komutanlığı'nın (KKK) kuruluş tarihi olarak MÖ 209 yılını kabul etmektedir, KKK'nın armasında da bu tarih yer almaktadır ve her yıl kutlanmaktadır.³ Keza, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı da kökenini on birinci yüzyıl Anadolu Selçukluları dönemine dayandırmaktadır.⁴ Farklı tarihsel dönemler ve coğrafyalar özcü bir şekilde milli ordu ve milli savaşçı kavrayışı potasında eritilmektedir.

Oysaki modern yurttaşın askerlik vazifesi kavramı ortaya çıkana kadar tarih boyunca hangi toplumsal sınıfın, kimin otoritesi altında ve ne ya da kim adına savaştığı farklılık göstermiştir. Modern devlet öncesi çağlarda savaşlar toplumun bütününe ilgilendiren ve yurttaşların doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunması gereken bir olgu değildi. Savaş, farklı dönemlerdeki toplumsal ve siyasal yapıya bağlı olarak farklı savaşçı kavrayışları altında toplumun sadece belirli sınıflarının veya gruplarının yükümlü olduğu bir edimdi. Buna karşılık savaşlar, verili siyasal ve toplumsal yapının sınırlarını zorlayan dönüştürücü bir güce de sahiptir. Başka bir deyişle, “her zaman bir örgütlü siyasal şiddet biçimi olarak bütün savaşlar hem içinde yer aldıkları siyasal ve toplumsal düzen tarafından belirlendiler hem de o siyasal ve toplumsal düzeni tüketip, yeniden organize ettiler.”⁵

John Hutchinson savaşı, toplumsal dönüşümün, çeşitli faktörlerin etkisiyle, farklı biçimler alabileceği bir katalizör olarak tanımlamaktadır.⁶ Ona göre, savaşlar hem siyasal rejimlerin birer meşruiyet testidir hem de farklı toplumsal taleplerin mücadele alanıdır. Kazanılan zafer veya mağlubiyet, demokratikleştirici ya da otoriterleştirici alternatif siyasal ve toplumsal yapıların inşası ile sonuçlanabilmektedir.⁷ Önceden belirlenmiş, zorunlu bir doğrultusu olmamakla birlikte, savaşın ve savaş kapasitesinin toplumu dönüştürücü etkiye sahip olduğu kesindir. Antikiteden itibaren toplumsal yapı içerisinde savaşçı pratiklerinin toplumun hangi sınıflarında toplandığı ve savaş dönemlerinde ne şekilde sarsıldığını ve dönüştüğünü izlemek mümkündür.

³ KKK internet sitesi, <http://www.kkk.tsk.tr/KKKHakkinda/KKKtarihce.aspx>.

⁴ DzKK internet sitesi, https://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?dil=1&icerik_id=11.

⁵ Evren Balta Paker, **Küresel Güvenlik Kompleksi: Uluslararası Siyaset ve Güvenlik**, İstanbul: İletişim yayınları, 2012, s. 18.

⁶ John Hutchinson, **Nationalism and War**, New York: Oxford University Press, 2017, s. 45.

⁷ A.g.e.

2.1. Antikiteden On Dokuzuncu Yüzyıla Savaş ve Toplumsal Dönüşüm

Modern demokrasi ve yurttaşlık kavramlarının doğuşuyla özdeşleştirilen Antik Yunan dünyasında savaş hem toplumsal yapının hem de polisler arası siyasal ilişkilerin temelini oluşturuyordu. Yurttaşlar polisin askerleri olarak yetiştiriliyorlar ve hatta modern olimpiyat oyunlarının kökeni kabul edilen spor faaliyetleri de askeri amaçlara yönelik olarak yapıyordu.⁸ Yurttaşlık, en genel anlamıyla belirli haklara sahip özgür erkekler anlamında geliyordu. Fakat bu aynı zamanda belirli bir toprağa, servete sahip olmak ve daha da önemlisi bu servetle orantılı şekilde polisin askeri olmak anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, polisin yurttaşları dışında kalan diğer toplumsal gruplar, yabancılar (*metoikas*) ve köleler hak sahibi olmadıkları gibi asker olma hakkına da sahip değillerdi.⁹ Ayrıca yurttaşlar da hem haklar hem de askerlik yükümlülükleri açısından homojen bir grup teşkil etmiyorlardı. Mensup oldukları toplumsal sınıfa göre sahip oldukları hakları ve ordudaki rolleri değişiklik gösteriyordu.

Şarap ve zeytinyağı üretiminden zenginleşen, büyük toprak sahibi ve polisin asli siyasal gücünü oluşturan soylular; iyi doğmuşlar (*eupatrid*'ler) ve toprak beyleri (*geomar*'lar) adlandırmalarının yanında bir de atlılar (*hippeis*'ler) olarak anılıyorlardı.¹⁰ Çünkü sahip oldukları geniş topraklar sayesinde at yetiştirebiliyorlardı ve savaşlara at arabaları ile katılıyorlardı. Yetiştirdikleri atlar ekonomik güçlerinin göstergesi olmanın ötesinde sistem içindeki siyasal nüfuzlarını güvence altına alan savaşçı kapasitelerini oluşturuyordu. Antik Yunan dünyasında yurttaşların askerlik yükümlülüğü, modern devlette olduğu gibi, eğitimlerinin ve donatılmalarının kamu kaynaklarından sağlandığı anlamına gelmiyordu. Aksine polisin bir yurttaşının orduya katılması toplumsal sınıfa ve maliyetini kendisinin karşılayabildiği teçhizatına göre belirleniyordu. Tam da bu sebeple MÖ yedinci yüzyılda falanj¹¹ taktiğinin keşfi ve buna uygun teçhizatla donanmış kentli, meslek sahibi orta sınıfın siyasal muhalefet kapasitesi ve siyasal düzeni dönüştürücü gücü ortaya çıkabilmişti. Özellikle tüccar ve

⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 18.

⁹ Yabancılar, polise yerleşmiş ticaret ve zanaatla uğraşan kişilerdi. Bunlar özgür olmakla birlikte yurttaşlık haklarına sahip olamıyorlardı. Sparta bu noktada kapalı toplum yapısı ile ayrıksı bir örnek oluşturuyordu. Sparta'da yabancılar grubu bulmamaktaydı. Kentin dış yörelerinde yaşayan, askerlik görevi yapan fakat yurttaş hakları olmayan bir özgür halk bulunuyordu. Bkz. **A.g.e.** s. 20-21.

¹⁰ **A.g.e.**, s. 22.

¹¹ Uzun mızrak ve tunç kalkan ile silahlanmış piyade birliklerinin yakın nizam dizilişleri ve taktikleri ile falanj, süvariler karşısında taktik üstünlüğe sahip olmalarını sağlıyordu.

zanaatkârlardan oluşan bu sınıf, toprakları ve atları olmasa da polis ordusunun ağır piyadelerini (*hoplit*) oluşturmaları ve sayısal üstünlüklerinin sağladığı savaş kapasitesi sayesinde etkin bir muhalefet olabilmişlerdir.¹²

Atina polisinde, soylular ile orta sınıf arasındaki toplumsal çatışmalar, özellikle de orta sınıfın alt sınıf yurttaşları da yanına alması sonucunda MÖ 594'te Solon reformlarının ortaya çıkmasını sağlar. Buna göre, yurttaşlar soyluluk yerine gelir dilimlerine göre dört sınıfı ayrılırlar; çoğunlukla büyük toprak sahiplerinden oluşan *pentakosiomedimnos*'lar, kent varlıklı orta sınıfının önemli bir kısmını oluşturduğu *hippeis*'ler, çoğunluğu küçük çiftçilerden oluşan *zeugites*'ler ve çoğunlukla emekçilerden oluşan en yoksul yurttaş grubu *thetes*'ler.¹³ Bu dörtlü ayırım yurttaşların hem askerlik yükümlülüklerini hem de siyasal haklarını belirliyordu. Askerlik yapma görevi, kendisini donatabilecek ekonomik güce sahip olan ilk üç sınıfa tanınmıştı. Böylece polis yönetimine katılma, çeşitli memurluklara seçilebilme hakkını da ellerinde tutuyorlardı. En yoksul yurttaş grubu olan *thetes*'ler ise, sadece oy verme hakkına sahipti. Askerlik görevinden ve vergilerden muaf oldukları gibi çeşitli yönetim görevlerine de seçilme hakları bulunmuyordu.¹⁴ Diğer bir deyişle, Antik Yunan dünyasında askerlik bir yükümlülükten ziyade yurttaşlık hiyerarşisinde öne geçmeyi sağlayan bir ayrıcalıktı. Siyasal gücün kaynağı polis ordusuna ve yönetimine yapılan katkı ile orantıydı.

Solon reformları toplumsal çatışmaları sonlandırmaz ve alt sınıfların siyasal yaşama katılımının yolunu açacak olan dönüşümler uzun yıllar gerçekleşmez, ta ki Pers İmparatorluğu'nun işgali polisin siyasal varlığını tehdit edene kadar. MÖ beşinci yüzyılın başlarında on yıl arayla iki Pers İmparatorluğu işgali polisin toplumsal ve siyasal düzeninde önemli dönüşümlerin kaynağı olmuştur. Mehmet Ali Ağaoğulları'nın deyişiyle, "Pers savaşlarının Atina demokrasisi üzerinde, paradoksal biçimde hem 'olumlu' hem de 'olumsuz' etkileri oldu; daha açıkçası bu savaşlar, bir yandan küçük bir azınlığın yönetimde etkili olmasına, öte yandan aşağı sınıfların siyasal yaşama daha etkin olarak katılmalarına yol açtı."¹⁵ Perslerin askeri güçlerinin büyüklüğü karşısında sadece ayrıcalıklı yurttaşlarla sınırlı askerliğin yetersizliği tüm yurttaşların polisin savunmasına katkıda bulunmasını zorunlu kıldı. Bunun sonucunda

¹² A.g.e., s. 23.

¹³ A.g.e., s. 31-32.

¹⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁵ A.g.e., s. 41.

yurttaşların tamamının siyasal haklara sahip olmasının yolu açıldı.¹⁶ Böylece önceleri varlıklı azınlığın rejimi olan Atina demokrasisi yoksul çoğunluğun etkisine açık hale geldi.

Yurttaşların servetleri ile orantılı biçimde askerlik görevi yapmaları Roma'nın Cumhuriyet döneminde de toplumsal sınıfların oluşumunda önemliydi. Örneğin, zenginleşerek soylular karşısında siyasal hak ve güç mücadelesine girişen bir kısım *pleb*, maliyetini karşılayabildikleri için askerliklerini de süvari olarak yapıyorlardı, böylece atlılar (*equites*) denen başka bir toplumsal sınıf oluşturmuşlardı.¹⁷ Ayrıca sürekli savaşlar ve fetih politikaları Roma'nın siyasal yönetimini elinde tutan soyluların, alt sınıfların hoşnutsuzluklarını ve sınıf çatışmalarını dizginlemekte kullandığı ideolojik de bir araçtı.¹⁸ Hem Roma uygarlığını yaymanın tanrısal bir görev olduğu inancı Cumhuriyet fikrinin merkezinde yer alıyordu hem de askere alınan hoşnutsuz *pleblerin* öfkelerini öteki ("barbar") halkların üzerine yönlendiriliyordu.¹⁹ Özellikle II. Pön Savaşı'nda (MÖ 218-201) Hannibal liderliğindeki Kartaca ordularının İtalya'ya çıkması hem yurttaşların hem de diğer İtalya halklarının Roma etrafında birleşmesini sağlamıştır.

Fakat sürekli savaş ve fetih politikası Roma'ya bağlı diğer İtalya halkları (bağlaşıklar) üzerinde mali ve insani yük oluşturuyordu. Bağlaşıklar savaşların yükünü taşımalarına rağmen, Romalıların kendilerine has birer ayrıcalık olarak gördükleri ve diğer herkesten sakındıkları, yurttaşlık haklarına sahip olmamalarından hoşnut değillerdi ve bir dizi çatışmadan sonra MÖ birinci yüzyılın başlarında bağlaşıklara da tüm yurttaşlık hakları tanındı.²⁰ Böylece yurttaşlık kavramı genişleyerek hem bir ayrıcalık olmaktan çıktı hem de Roma siyasal geleneği içindeki değerini kaybetmeye başladı. Aynı dönemde servet sahipliği ile askerlik hizmeti arasındaki bağı koparan düzenlemeler yapıldı (MÖ 107) ve *proletarii*'lere²¹ para karşılığı askerlik yapma yolu açıldı.²² Zaman içerisinde ücret karşılığı askerlik yapma yolu önce diğer İtalyan bağlaşıklarının en alt sınıflarına ve daha sonra da yurttaş olmayanlara

¹⁶ A.g.e., s. 43.

¹⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 22.

¹⁸ A.g.e., s. 27-28.

¹⁹ A.g.e.

²⁰ A.g.e., s. 41-42.

²¹ Mülk sahibi olmayan veya çok az mülkü bulunan bu nedenle de Roma'ya göç ederek ücret karşılığı çalışmak zorunda olan yurttaşlar.

²² A.g.e., s. 44.

(“barbarlara”) açıldı. Bunun sonucunda Roma’nın yurttaş ordusu geleneği sona erdi ve profesyonel askerlik sistemi yerleşti. Bu sistem sayesinde hem düzen için tehlike oluşturan topraksızlar ve alt sınıflar orduya alınarak dizginlenmiş oluyordu hem de sürekli savaş ve fetih politikaları için gerekli insan gücü temin edilebiliyordu.²³ Yurttaşlık ve askerlik alanındaki bu dönüşümler Cumhuriyetten İmparatorluğa geçişin temelini teşkil etmiştir.

Machiavelli de yaşadığı dönemde İtalyan devletlerinin paralı ordulara bel bağlamasını eleştirdiği ve alternatif askerlik sistemi arayışında olduğu *Savaş Sanatı* çalışmasında, Roma’nın cumhuriyetten tiranlığa evriminin ve çöküşünün sebebi olarak yurttaş ordularından profesyonel askerliğe geçişini suçlar.²⁴ Ona göre, yurttaşlık erdemi ile askerlik birbirini tamamlayan unsurlardır. Fakat savaşın meslek olduğu ve kamusal bir görev olmaktan çıktığı noktada hem yurttaşlık eksik kalmaktadır hem de ordu düzenin kendisine karşı bir tehdide dönüşmektedir.

Antikite’de yurttaşın uğruna yaşadığı ve ölümü göze aldığı tüm siyasi, dini, etik ve ahlaki değerlerin toplandığı bir *patria* (vatan) fikri vardır.²⁵ Antik Yunan’da bu bağlılık ve sadakatin odağı polis iken, Roma Cumhuriyeti’nde evrensel imparatorluğun ortak vatani (*communis patria*) olarak Roma şehri idi. Fakat Roma’nın yurttaş ordularından profesyonel orduya geçtiği süreçte bir değer olarak *patria* askerlerin nezdinde anlamını yitirdi ve yerini komutanların ve imparatorların kişiliklerine sadakate bıraktı.²⁶ Orta Çağ’a gelindiğinde antik *patria*, kelime olarak değil ama bir fikir olarak tamamen solmuş ve unutulmuştu.²⁷ Orta Çağ’ın feodal Avrupa’sında siyasal sistem *patria* fikrine değil, lord ile vasal arasındaki kişisel bağa dayanmaktaydı.

Roma İmparatorluğu hegemonyasının dağılması sonrası, lordlar yerel güvenlik, koruma ve düzeni sağlayıcı savaşçı gücü oluşturmuyorlardı. Bu savaş lordlarının meşruiyeti iki şeye dayanmaktaydı. Birincisi, Müslüman, Macar ve Viking istilası tehdidine karşı düzenin koruyucusu savaş gücüydüler. İkinci olarak ise, Kilise ile

²³ A.g.e.

²⁴ Niccolò Machiavelli, *Savaş Sanatı*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 27/30-31.

²⁵ Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957, s. 232-233.

²⁶ Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 44.

²⁷ Bu dönemde, gündelik hayatta kullanılan *patria* kelimesinin anlamı son derece daralmıştı ve kişinin doğduğu yer, köy, kasaba, hemşerilik, memleket anlamlarına gelmekteydi. Bkz. Kantorowicz, *The King’s*, s. 233.

yaptıkları iş birliği sayesinde var olan düzene ilahi onay almış oluyorlardı.²⁸ Kilise oluşturduğu ilahi düzen doktrini ile Orta Çağ'ın başlangıcından itibaren savaşı, toplumsal ve siyasal düzenin asli ve kutsal bir unsuru olarak tanımlamıştı. Bu doktrine göre, savaş insanlığın günahkâr doğasının bir parçası olarak kabul edilmeliydi ve hem Tanrısal düzenin hem de yeryüzü düzeninin ilahi amacına hizmet etmekteydi.²⁹ Fakat savaşın nasıl yapılacağına dair sınırlamalar da vardı. Öncelikle, savaş ancak uygun otoritenin kontrolü altında ve son çare olarak kullanılmalıydı. Amaca ulaşmak için gerekenden daha fazla zarara sebep olmamalıydı. Daha da önemlisi savaş, Kilise'nin kutsadığı dünyevi düzenin korunması ve restore edilmesi ile sınırlıydı.³⁰ Böylece savaşçılar da “dua edenler” ve “çalışanlar” gibi tanrının inayetinin parçası haline gelmiş ve Orta Çağın üçlü sınıflamasının parçası olmuşlardı.

Sekizinci yüzyıldan itibaren, binlerce lord arasında parsellere bölünmüş Avrupa'da, onları birleştirecek dış tehditlerin (Müslüman, Macar, Viking) azalmasıyla birlikte “savaş artık hayatta kalma mücadelesi olmaktan çıkarak bir hukuki ihtilaf formuna büründü”.³¹ Diğer bir deyişle, savaş lordların kendi aralarındaki mülkiyet mücadelelerinin temel aracıydı. Yüzyıllar süren bu mücadelelerden doğan savaşçı aristokratik aileler, on dördüncü yüzyıla gelindiğinde düzenden ziyade düzensizliğin kaynağı durumundaydılar.³²

Orta Çağ siyasal yaşamında, antik patria unutulmuş bir fikirdi. Yalnızca Kilise bir deyim olarak *patria* kavramını öğretilerinde kullanmayı sürdürmüştü. Fakat *patria* Kilise öğretilerinde dönüşerek aşkın bir ilahi anlam yüklenmiş ve öteki dünyayı işaret eder hale gelmişti. Haçlı Seferleri ile Cennet Krallığı olarak görülen Kudüs'ün fethi ve savunması bağlamında savaş meydanlarına dönene kadar da dünya dışı bir kavram olarak kaldı. Ne zaman ki “Kutsal Toprakların savunması (ihtiyaçları) için” (*pro defensione (necessitate) Terrae Sanctae*) için haçlı seferi vergileri salınmaya başlandı ve Kilise bunu “adil savaş” (*bellum iustum*) olarak meşrulaştırma yoluna gitti, böylece *patrianın* yeryüzüne dönüşü için de kapı açılmış oldu.³³ Öteki dünyada konumlandırılan ilahi *patria*, Kudüs Krallığı suretinde yeryüzünde de inşa

²⁸ Howard, *The Invention*, s. 8.

²⁹ A.g.e., s. 9.

³⁰ A.g.e., s. 9-10.

³¹ A.g.e., s. 11-12.

³² A.g.e., s. 12.

³³ Kantorowicz, *The King's*, s. 234-236.

edilmekteydi. Böylece teritoryal krallıkların savaşlarının meşrulaştırılmasında *patria* kavramını kullanmanın yolu açılmış oldu.

Fransa Kralı IV. Philippe (1295-1314), Kilise'nin dünyevileşmesinin yolunu açtığı *patria* kavramını, “anavatanın savunması için” (*ad defensionem natalis patriae*) vergi salarak teritoryal krallığına uyarlamıştır.³⁴ Ernst Kantorowicz, semavi *patrian*ın seküler anavatana doğru dönüşümünün tamamen yeni bir icattan ziyade, Roma Hukuku'nda sıkça kullanılan ve Kilise Hukuku tarafından miras alınan hukuki terimin yeni duruma uyarlanması olduğunu savunur.³⁵ IV. Philippe'nin ilk *États Généraux*'u (Genel Meclisi) toplaması, ruhban sınıfını ulusallaştırma çabaları, vergiye bağlaması ile dünyevi vatani inşa ederken savaş yetkisini de tek bir egemenin altında toplama yolunda adımlar atmış oluyordu. Kral için, adalet için, Kilise için, Hristiyan inancı için savaş gibi farklı argümanları tek bir savaş otoritesinde bir araya getirmeye çalışmıştır.³⁶

Fakat mutlakiyet uğraşları on yedinci yüzyıla kadar başarıya ulaşamayacak ve lordların savaşları devam edecektir. Savaşların giderek artan maliyetleri nedeniyle eski soylu aileler zayıflarken ve prenslik tarzı hanedanlar güçlenmeye başladılar. Bu hanedanların güçleri ve meşruiyetleri krallık ritüellerine ve tebaayı vergiye bağlama kapasitelerine dayanıyordu. Çünkü profesyonel askerlerin de kiralanmasını içeren savaşlar, bu vergiler olmadan sürdürülemezdi.³⁷ Diğer bir deyişle, son birkaç yüzyılda askeri yeniliklerin sonucu olarak siyasal birimlerin savaş kapasitesi dramatik biçimde artış göstermiş ve savaş hazırlıkları yepyeni bir boyut kazanarak Orta Çağ'ın rekabetçi çoklu siyasal sistemini sonlandırmıştır.³⁸ Savaşların maliyetlerini karşılamak için kralların ihtiyaç duyduğu borç ve vergiler, tebaalarıyla olan muhataplıklarını artırdı. Bu süreçte tebaanın temsil gücü olanları (soylular vb.) egemenlerden ödünler, imtiyazlar veya haklar almaya çalıştılar.³⁹ On altıncı ve on yedinci yüzyıl boyunca Avrupa'ya neredeyse kesintisiz bir savaş hali hakimdi ve harcamaların getirdiği yükler vergi isyanları, ödemelerini alamayan askerlerin isyanları gibi olaylarla en güçlü kralları dahi zorluyordu.⁴⁰

³⁴ A.g.e., s. 236.

³⁵ A.g.e.

³⁶ A.g.e., s. 254-255.

³⁷ Howard, *The Invention*, s. 13.

³⁸ Hutchinson, *Nationalism*, s. 19.

³⁹ Howard, *The Invention*, s. 13-14.

⁴⁰ A.g.e., s. 15.

Paralı askerler, Avrupa’da yükselen monarşilerin ordularının en önemli unsuru haline gelmişti. Marc Neocleous’un da vurguladığı gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl mutlak monarşilerinin paralı asker kullanımları ile profesyonel ordunun oluşumuna öncülük ettikleri iddia edilse de milli yurttaş ordularından çok daha farklı bir olgu söz konusudur.⁴¹ Çünkü bu paralı askerler, profesyonel ve yabancı unsurlardan kurulmuş, ödeme yapan her devletin emrine giren birliklerdi. Tam da bu sebeple, “asker” (*soldier*) etimolojik olarak “ülkesine hizmet eden” değil, “para karşılığı savaşan kişi” demektir.⁴² Bu da modern yurttaş ordularından farklı bir sadakat ve bağlılık ilişkileri anlamına geliyordu. Aristokratlar krallarına ettikleri kişisel bağlılık yeminlerine bağlı olmaları doğrultusunda ve bir yaşam tarzı olarak savaşıyorlardı. Profesyonel askerler ise, para için orduya yazılmışlardı ve sadakatleri grup, alay olarak birbirlerine karşıydı. Nüfusun geri kalanı (köylüler, tüccarlar, ruhban dışı eğitimli profesyoneller) ise, Fransız Devrimi’ne kadar bütünüyle savaşma yükümlülüğünün dışında bırakılmıştı.⁴³ Perry Anderson paralı askerlerin, soyluların köylüleri silahlandırmamayı tercih etmesinin bir sonucu olduğunu söyler. Çünkü tebaalarını hem savaşçı olarak eğitmek hem de yumuşak başlı kalmasını sağlamak mümkün değildir.⁴⁴ Başka bir deyişle, monarşilerin sadakat değil itaat ilişkisi kurdukları tebaalarını askere dönüştürmeyi, düzenin selameti açısından güvenli bulmuyorlardı.

Öteki taraftan paralı askerler de güvenilir olmadıklarını göstermişlerdi ve işverenleri açısından tehdit oluşturabiliyorlardı. Sadakatlerinin para ile satın alınıyor olması işi ağırdan almaları ve ödemeleri yeterli görmediklerinde isyan etme riski her daim geçerliydi. Ya da rüşvetle kolayca taraf değiştirebiliyorlardı. Hatta on beşinci yüzyıl İtalyan kent devletlerinde olduğu gibi, savaş kapasitesi büyük oranda paralı askerlere bağımlı iktidarları devirip kendi hanedanlıklarını kurdukları dahi olmuştu.⁴⁵ Floransa hükümetindeki görevi sayesinde İtalyan kent devletlerinin savaş politikalarını yakından gözlemleme imkânı bulan Machiavelli, devletlerin savaş kapasitesinin paralı askerlere bağımlı olmasını siyasal sistem için en büyük tehdit ve yozlaşma sebebi olarak eleştirmiştir.⁴⁶ Machiavelli sıkça kullandığı “iyi yönetim”, “iyi adam” kavramları üzerinden hem İtalyan devletlerinin kendi aralarındaki çatışmalar

⁴¹ Mark Neocleous, **Imagining the State**, Philadelphia: Open University Press, 2003, s. 103-104.

⁴² **A.g.e.**, s. 104.

⁴³ Howard, **The Invention**, s. 35.

⁴⁴ Perry Anderson, **Lineages of the Absolutist State**, London: NLB, 1974, s. 30.

⁴⁵ On beşinci yüzyılda bir paralı asker lideri (*condottiero*) olan Francesco Sforza (1401-1466) Milan Dükü olarak kendi hanedanını kurmuştur. Bkz. Machiavelli, **a.g.e.**, s. 26.

⁴⁶ **A.g.e.**, s. 13-14.

hem de Fransız ve İspanyol tehditlerine karşı yeni bir sosyal, politik ve askeri düzen arayışındadır. Bu noktada da Roma Cumhuriyeti'nin yurttaşlık ve askerlik sistemini yeniden diriltilmesi gerektiğini ⁴⁷ ve bozulmanın da antik yöntemden kopuşla başladığını savunur.

Machiavelli'nin paralı ordu ile yurttaş orduları karşılaştırması basit bir antikite romantizminden çok daha fazlasıdır. Bir devletin yurttaş orduları ile yeterli savaş kapasitesine erişebilmek için alt sınıfları da eğitmesi gerektiğinin ve bunun sınıf çatışması riski taşıdığının farkındadır. Bu nedenle hem piyade olarak ordunun büyük kısmını hem de toplumsal yapının alt sınıflarını oluşturan çoğunluk üzerinde özellikle durur. Öyle ya da böyle ordularının büyük miktarlarda insan gücüne ihtiyacı vardır ve alt sınıflar bunun ana kaynağıdır. Machiavelli'ye göre, savaşı meslek edinmek suretiyle “haris, hilekâr, saldırgan olmak” gibi erdemli yaşamı imkânsız kılan nitelikler kazanmış profesyonel askerler, siyasal düzen açısından yurttaş askerlerden çok daha büyük bir tehdittir. ⁴⁸ “İyi asker”, yurttaş askerdir çünkü savaş zamanı kralına sadık şekilde severek savaşa gidecek ve barış zamanında da memnuniyetle evlerine ve sivil hayattaki mesleklerine döneceklerdir. ⁴⁹ Yani, yurttaş asker antik patria fikrine benzer bir adanmışlık doğrultusunda savaş zamanında fedakâr asker, barış zamanında da çalışkan birey olacaktır. Böylece savaş onun için arzulanan bir durum değil, metanetle cefasına katlanacağı bir erdem haline gelecektir. Daha da önemlisi, Machiavelli yurttaşları askere almanın, bölünmüş ve çatışma içindeki bir toplumu birlik yapmanın etkili bir yöntemi olarak tanımlamaktadır. ⁵⁰ Başka bir deyişle, yurttaş ordusu “iyi yönetimin” savaş kapasitesi olduğu kadar, egemenin ihtiyaç duyduğu toplumsal ve siyasal birlik duygusunun da yaratıcısıdır. Machiavelli'nin antik gelenekten miras aldığı yurttaş ordusu Fransız Devrimi'ne kadar gerçekleşmeyecektir ve bu olduğunda, tahayyül ettiğinin çok daha ötesinde bir kapsamda gerçekleşecekti.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde halen profesyonel askerlerin önemli derecede yer tuttuğu savaşlar uluslararası düzenin temel bir unsuru olarak görülüyordu. Fakat artık savaşlar Avrupa'nın başlıca monarşileri tarafından “denge” olarak tanımlanan düzenin yeniden sağlanması ve bir an önce sonlandırılması gereken temaslar olarak

⁴⁷ Antik cumhuriyet yurttaş ordusu sistemini sınıfsal yapısına kadar sahiplenmektedir. Bir noktada süvari birliklerinin sadece kentli ve varlıklı gruplardan seçilmesi gerektiğini söyleyecek kadar ileri taşımaktadır. Bkz. **A.g.e.**, s. 53-54.

⁴⁸ **A.g.e.**, s. 24-25/28-29.

⁴⁹ **A.g.e.**, s. 31.

⁵⁰ **A.g.e.**, s. 51.

görülyordu. Çünkü savaş, mümkün olduğunca kaçınmayı gerektirecek kadar yüksek maliyetli hale gelmişti.⁵¹ Artan maliyetlere rağmen Prusyalı II. Frederick ve Avusturyalı II. Joseph gibi aydın despotların nezdinde savaş halen iktidarı korumanın ve icra etmenin gerekli ve temel bir yoluydu. Aristokrasinin gözünde ise, savaş normal bir toplumsal eylemdi ve özel bir haklılaştırmaya ihtiyaç yoktu.⁵² Eski rejimin (*Ancien Regime*) muhafazakâr liderlerinin gözünde savaşın meşruiyeti egemenlik hakkının kendisinden geliyordu. Bu nedenle askerlik yükümlölüğü olmayan kitlelere yönelik özel bir propaganda ve meşruiyet inşa etme gerekliliği görmüyorlardı. Fakat Fransız Devrimi ve Napolyon Savaşları ile bu durum kökten değişecektir. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*'de bu dönüşümü şu şekilde özetler:

“Avrupa'nın büyük devletleri paralı askerleri kendi uluslarından kişilerin kumandası altındaki orduların içine katmak ve kendi sivil görevlileri tarafından yönetilmesini sağlamak için uzun zaman uğraş verdiler. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, büyük ölçekli paralı askerlerin maliyeti ve riski bu devlet yöneticilerini gittikçe daha fazla kendi yurttaşlarını askere almaya ve mümkün olduğunca bunları paralı askerlerin yerine ikame etmeye yönlendirdi. Askeri yayılmanın kiralık ordular aracılığıyla yürütölen ilk aşamalarında, yöneticiler kendi yurttaşlarından ordu kurmayı pahalı ve siyasi bakımdan riskli buluyorlardı; direniş ve isyan tehlikesi halen büyüktü. Fransız Devrimi ve İmparatorluk savaşları bu eğilimi ortadan kaldırdı ve paralı asker egemenliğine son verdi.”⁵³

Fransız Devrimi ile birlikte sadece savaşa akıtılan para miktarı artmakla kalmadı, aynı zamanda önce gönüllöler sonra da zorunlu askerlik ile devasa orduları yaratacak olan insan kaynağını da harekete geçirdi.⁵⁴ Bu dönüşüm savaşların kitleselleşmesi ve kitleselleştikçe şiddet düzeyinin de artması anlamına geliyordu. Napolyon'un harekete geçirdiği devasa savaş kapasitesi diğer Avrupa devletlerini de onu takip etmeye zorladı. Bu sadece orduların sayısal kapasiteleri ile ilgili değildi. Yurttaş ordularının profesyoneller kadar iyi eğitimli, disiplinli ve donanımlı olmasalar da ideolojik üstünlüğe sahip oldukları inancını yarattı. Örneğin Prusya ve diğer Alman Prenslikleri Napolyon Savaşlarında aldıkları yenilgi sonrasında bunu salt askeri teknik yetersizlikleri değil, ordularının adanmış ve tutkulu kitlesellikten de yoksunluğu

⁵¹ Howard, *The Invention*, s. 24.

⁵² A.g.e.

⁵³ Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990 – 1990*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, s. 82.

⁵⁴ Howard, *The Invention*, s. 33.

olarak gördüler.⁵⁵ Prusya ordusunun bu dönemden sonra benimseyeceği yeni sloganı “Tanrı için, Kralla ve Vatanla” (“*Für Gott, mit König und Vaterland*”) olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu da on sekizinci yüzyıl boyunca ordusunun giderek artan oranda paralı askerlere dayanması nedeniyle yüzyılın sonlarına doğru Avrupa’da ortaya çıkan daimi ordularla rekabet edemiyordu.⁵⁶ Paralı askerlere dayanan tüm orduların yaşadığı ödeme gecikmeleri, isyanlar gibi sorunlar Osmanlı ordusunun da önemli sorunlarından biriydi. Ayrıca Osmanlı’nın Avrupalı devletlerde olduğu gibi ihtiyatı bir savaş hazinesi de bulunmaması ordunun sorunlarını daha da arttırmaktadır; geciken ödemeler ve açlıkla yüz yüze kalan gönüllüler gibi.⁵⁷ Ordunun giderek kronikleşen sorunları sarsıcı yenilgilerle de birleşince Avrupa tarzında askeri reformlar aynı dönemlerde Osmanlı yöneticilerinin de başlıca gündemlerinden biri haline gelmiştir. Fransa ve Prusya orduları Osmanlı’nın reformlarında önemli etkilere sahip olmakla birlikte, özellikle Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın köylülerden oluşmuş Mısır ordusu karşısındaki yenilgi (1831-1833) zorunlu askerlik düzenlemelerine giden süreçte en önemli tetikleyici olmuştur.⁵⁸

Napolyon Savaşlarının bir diğer önemli etkisi, Fransa’nın yenilgisinden sonra toplanan Viyana Kongresi’nde (1814) eski rejim liderlerinin artık savaşı uluslararası sistemin asli ve kaçınılmaz unsuru olarak görmemeleriydi. Çünkü son birkaç yılda şahit olmuşlardı ki, büyük savaşlar sıradan halkı silâh altına almayı gerektiriyordu ve bu da statükoya ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı.⁵⁹ Savaş artık aristokratların eylem alanı olmakla sınırlı değildi, askere almak ve eğitmek zorunda kaldıkları alt sınıflarla muhatap olmak zorunda kalıyorlardı. John Breuilly’nin de vurguladığı gibi, kırsal kesimlerdeki altsınıfların askere alınmasıyla devlet ile taşra arasında yeni bir temas, yeni bir siyasete öncülük etmiştir; taşrada yaşanan sıradan halkın pek çoğu açısından yerelin ötesindeki dünyaya dair siyasal çıkar elde etmesini sağlayan ilk olay

⁵⁵ A.g.e., s. 39-40.

⁵⁶ Fatih Yeşil, **İhtilâller Çağında Osmanlı Ordusu: Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyoekonomik ve Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir İnceleme (1793-1826)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016, s. 155-156.

⁵⁷ A.g.e., s. 156-157.

⁵⁸ Mehmet Beşikçi, “Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğu’nda Zorunlu Askerlik Hizmeti”, **Askerlik “İşi”: Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)**, der. Erik Jan Zürcher, çev. Dilek Şendil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 524-525.

⁵⁹ Howard, **The Invention**, s. 42.

olmuştur.⁶⁰ Böylece egemenler kitlelerin taleplerine daha açık hale gelmiştir ve pazarlıklar yapmak, tavizler vermek zorunda kalmışlardır.

Böylece, on dokuzuncu yüzyıl boyunca paralı askerlik sistemi adım adım terk edildi. Bunun bir nedeni, yurttaş ordularının daha az maliyetli olmasıydı. Bir diğer nedeni ise, sürekli isyana eğilimli olan paralı askerlere kıyasla yurttaşların daha güvenilir bir asker kaynağı olarak görülmesiydi.⁶¹ Ayrıca yurttaş ordularının on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında evrensel bir kural haline gelmesini sağlayan sosyo-ekonomik ve ideolojik dönüşümlerin de dönemidir. Eski rejimin soylularının silahlandırmak istemediği yarı-disiplinli köylü sınıfı disipline edilen işçi sınıfına dönüşmekteydi.⁶² Ordunun ihtiyaç duyduğu disiplin ve milliyetçiliğin inşa ettiği ulusal çıkar, milli kimlik, homojen bir topluluğun parçası olmak gibi ideolojik temeller, karşılıklı olarak hem yurttaş ordusunu mümkün kılıyor hem de aynı ordu tarafından üretiliyordu. Kısacası, milliyetçilik ve yurttaş orduları birbirlerini besleyen ve yeniden üreten süreçler olarak işlemektedir.

2.2. Modern Ulus Devletin İnşası ve Savaş

Modern devletin inşası ile savaş arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. Belirlenmiş sınırlar içerisinde (teritoryal), merkezileşmiş bir iktidar yapısına sahip ve meşru şiddet kullanma tekeline sahip ulus devletlerden mürekkep günümüz dünyasında savaş en temel devlet fonksiyonlarından biri durumundadır. Bu durumun en temel nedeni, savaşın on yedinci yüzyıldan itibaren merkezi bir devlet eliyle, belirli bir toprak parçası adına ve giderek kitlelerin daha geniş kesimlerini ilgilendirir hale gelmesi ve bu süreçte ulus devletlerin kurucu unsuru olmasıdır. Tilly'nin ifadesiyle: "Avrupa ulus devletler ağını savaşlar ördü ve savaş hazırlıkları bu sistemdeki devletlerin içyapılarını yarattı".⁶³ Bu süreçteki en temel etkenlerden biri savaş ve savaş hazırlığı faaliyetlerinin beraberinde getirdiği idari süreçler (hazine, iase hizmetleri, askere alma düzeni, vergi daireleri vb.) olmuştur ve daimi ordu bulundurma eğilimi

⁶⁰ John Breuilly, **Nationalism and the State**, Manchester: Manchester University Press, 1993, s. 19-20.

⁶¹ Neocleous, **Imagining**, s. 104.

⁶² **A.g.e.**, s. 105.

⁶³ Tilly, **a.g.e.**, s. 76.

sonucunda bu idari süreçler de, yani devlet yapısı da süreklilik kazanmıştır.⁶⁴ Bu süreçte egemenler yeni vergiler salarak devletin savaş kapasitesinin sadece insan gücü kaynağı ihtiyacını değil, gereksinim duyduğu mali kaynaklarını da sıradan halk kitlelerine yüklüyorlardı. Jan Lindegren, bu noktada savaşların ve savaş tehdidinin erken modern dönemlerden itibaren halk kitleleri üzerine yığılan vergi yükünün ideolojik temelini de oluşturduğuna işaret eder.⁶⁵ Devletin siyasal örgütlenme tarzı da bu durumdan doğrudan etkilenmiştir. Modern devletin savaş süreçleriyle şekillenen inşası beraberinden önemli bir şiddet tekeli de getirdi; Tilly bu durumu şu şekilde tanımlamaktadır:

“Savaşçılıkla devlet yapısı arasındaki bağ kuvvetlendi. Max Weber’in tarihsel olarak tartışılabilir devlet tanımı, ‘devlet, belirli bir toprakta meşru fiziki güç kullanma tekelini elinde tuttuğunu (başarıyla) iddia eden insan topluluğudur’, sonunda Avrupa devletleri için anlam taşımaya başladı.”⁶⁶

Devlet savaş kapasitesini artırabilmek için idari kapasitesini de aynı oranda, hatta belki daha da fazla artırma ihtiyacı duydu. Böylece devasa bir savaş mekanizması yaratılırken, bu kapasiteyle yarışması söz konusu dahi olmayan diğer toplumsal ve siyasal unsurlar denklemin öteki tarafında kalarak şiddet araçlarından arındırıldı. Şiddet ve idari egemenlik tekelleri birer norm haline gelerek yerleşikleşti. Orta Çağ lordlarının “özel” savaşları ve Kilise’nin din adına ilan ettiği “haklı savaş” nosyonları tarihe karıştı ve örgütlü siyasal şiddet bütünüyle modern devletin “kamusal savaş” ve “meşru düşman” kavramları ile eşanlamlı hale geldi.⁶⁷ Bu şekilde savaş, ulus devletlerin en temel faaliyetlerinden biri haline geldi. Yine aynı sebeple “savaş devletin doğasını diğer bütün faaliyetlerinden daha fazla billurlaştırır”.⁶⁸

Zorunlu askerlik de bu bağlamda yalnızca köylülerin, sıradan halkın silah altına alınmasından daha fazlasıdır. Devletin elinin altında her daim harekete hazır bir ordu bulundurması savaş kapasitesini ve diğer devletlerle rekabet gücünü arttırmanın yanında merkezi otoritenin de tahkim edilmesi, vilayetlere, taşraya ve merkezden

⁶⁴ A.g.e., s. 70.

⁶⁵ Jan Lindegren, “Men, Money, and Means”, **War and Competition Between States**, ed. Philippe Contamine, New York: Oxford University Press, 2000, s. 130-131.

⁶⁶ Tilly, a.g.e., s. 70.

⁶⁷ Ozan Değer, “Jus Publicum Europaeum Düzeninde Bir Hostis Humani Generis Olarak Haydut”, **Ayrıntı Dergi**, sayı: 31 (Yaz 2019), s. 55-56.

⁶⁸ Nigel Young, “War Resistance, State and Society”, **War, State and Society**, ed. Martin Shaw, New York: St. Martin’s Press, 1984, s. 99.

uzaktaki nüfusa erişiminin artması demektir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu on dokuzuncu yüzyılda zorunlu askerlik reformlarına karar verdiğinde, egemenleri harekete geçiren tek saik kaybedilen savaşlar değildi. Yeni askerlik sistemi aynı zamanda devleti merkezileştirme ve iktidarı başkentten uzaktaki bölgelerde doğrudan uygulama aracı olarak da planlanmıştır. Diğer bir deyişle, Osmanlı’da zorunlu askerlik aynı zamanda “siyasal-ideolojik” de bir tercihin de sonucu olarak uygulamaya konmuştur.⁶⁹

Weber’in devlet tanımında olduğu gibi, modern devletin egemenlik iddiasını dayandıracağı, tarihteki diğer örneklerden çok daha farklı bir mekânsallığı ihtiyacı vardır. Bu bağlamda, sınırları belirli bir toprak parçası olarak (*teritoryal*) anavatan fikri modern devlete içkindir. Teritoryal kavramı semantik olarak katmanlı bir bütünlüğe sahiptir; ilk olarak yeryüzünün belirli bir parçası olarak “*terra*”, ikinci olarak korkutmak, caydırmak anlamına gelen “*terrēre*” ve üçüncü olarak da ötekilerin menedildiği özel mülk anlamındaki “*territōrium*” anlamlarını bir araya getirir.⁷⁰ *Terra* ile evrensel imparatorluk fikrinin tam tersi olarak egemenlik belirli bir toprak parçası ile sınırlandırılır. *Terrēre* ile şiddet ile mekân ilişkisi kurulur, yani egemenin şiddet tekelinin yöneldiği mekân gerekliliğine karşılık gelir. *Territōrium* ise, egemenin kendisine denk başka bir unsura yer olmadığı bir mekânsallık üzerinden iç ve dış ayrımlarının olduğu anlamına gelmektedir.

Hemen hemen tüm ulus devletlerin “milli bağımsızlık, özgürlük, kurtuluş ve milli uyanış” gibi farklı şekillerde adlandırılan savaşlarla kurulmuş olması da savaş ile modern devlet arasındaki ilişkide önemli bir etkidir. Savaşla kurulan devletin egemenliği de kurucu savaş üzerinden tanımlanır ve devletin devamlılığı savaşkanlık kapasitesini artırarak devam ettirmesine bağlanır. Geçmişin kutsal kurucu savaşı ile güncelin savaşları arasında varoluşsal bir bağ kurulur. Böylece ulus devletin millilik çerçevesine alınmış tüm faaliyetleri gibi, savaş da milli siyasetin önemli bir parçası haline gelir. Modern askeri teorisinin önemli kurucularından Carl von Clausewitz *Savaş Üzerine* adlı eserinde, “bir toplumun – tüm halkın – özellikle uygar halkların harbi, daima politik bir durumdan doğar ve ancak politik bir mucip sebeple başlatılır”⁷¹ diyerek savaşı üç ana boyuta ayırır:

⁶⁹ Beşikçi, **a.g.e.**, s. 525.

⁷⁰ Neocleous, **Imagining**, s. 102.

⁷¹ Carl von Clausewitz, **Harp Üzerine**, çev. H. Fahri Çeliker, 2. bs., Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1991, s. 32. Clausewitz’in bu eseri on sekizinci yüzyıl sonları on dokuzuncu yüzyıl başlarında kaleme

“Harp, [...] belirgin eğilimleri bulunan üç yanlı şaşırtıcı bir olaydır: Bir yandan tabiatının özünü teşkil eden şiddet, doğal ve kör bir içgüdü sayılması gereken kin ve nefret; öte yandan harbi, bağımsız bir ruhsal faaliyet haline getiren ihtimal hesapları ve tesadüfler; son olarak da harbi tamamen akla bağlayan politik araç niteliğidir. Bu üç yandan birincisi daha çok ulusu, ikincisi daha çok komutanı ve ordusunu, üçüncüsü ise daha çok hükümeti ilgilendirir. Harpte kışkırtılıp, alevlendirilecek olan ihtirasların halkta zaten mevcut olması gerekir.”⁷²

Clausewitz özcü bir şekilde, toplumda hâlihazırda bulunan kolektif kimlik ve “öteki”ne karşı doğal bir düşmanlık tahayyül etse de savaşın toplumsal ve siyasal boyutları konusunda haklıdır. Modern devletin savaşları, Orta Çağ’da olduğu gibi sınırlı bir zümreyi değil tüm toplumu ilgilendirmektedir. Bu nedenle toplumsal alanda milli bir “kin ve nefret” ve siyasal alanda da milli savaş rasyonalitesine gereksinim vardır. Modern devlet ve onun yurttaş orduları, bu noktada gereksinim duydukları milliliğin bizzat asli üreticilerinden biri olarak rol alırlar. Öncelikle, devlet farklı bölgelerden bireyleri askere aldıkça ve onları sınırları korumakla görevlendirdikçe teritoryal vatanla bütünleşik kolektif bir kimlik kazanmalarını sağlar. Savaşlar da toplumsal grubun kendi imgelemine güçlendirir ve katılaştırır, “biz ve onlar” stereotiplerini yaratır.⁷³

2.2.1. Bir Egemenlik Hakkı Olarak Savaş

Carl Schmitt gibi devlet merkezci yazarlar savaşı daha çok egemenliğin meşruiyeti ve hukuki kişiliği üzerinden tanımlarlar. Devletin savaş kapasitesini de yine bu perspektif üzerinden açıklama yoluna giderler. Schmitt *Siyasal Kavramı*⁷⁴ adlı eserinde devlet ve savaş konularının hukuki boyutu üzerinde durmuştur. Milleti devletin etrafında bir araya gelmiş bir bütün ve devleti de toplumun üstünde, aşkın bir

alınmış olmasına karşın yirminci yüzyıl boyunca da sürececek bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca hem Avrupa’da modern devlet inşa süreçlerine denk düşmesi hem de Türkiye dahil pek çok ülkede askeri eğitimde temel başvuru kaynaklarından biri olarak kullanılması açısından önemlidir.

⁷² A.g.e., s. 34-35.

⁷³ Hutchinson, *Nationalism*, s. 57.

⁷⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

birim olarak tanımlamaktadır.⁷⁵ Ona göre Avrupa devlet sistemi, siyasal birliği temsili ve karar verme tekelinin sahibi olarak ideal bir modeldir ve devletlerin değişen siyasal yapısına rağmen ideal modelin kavramsal temelini bir “klasik” olarak geçerliliğini sürdürdüğünü söyler.⁷⁶ Schmitt bu klasik temeli şu şekilde tanımlar:

“Klasik olan, açık ve net ayrımlar yapabilme olanağıdır. İç ve dış, savaş ve barış, savaş esnasında askeri ve sivil, tarafsızlık ve taraf olma; tüm bunlar klasik devlette belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır ve bilinçli olarak birbirleriyle karıştırılmazlar. Savaş esnasında da tarafların statüsü açıkça belirlenmiştir. Devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun bir parçası olan savaşta düşman da eşit bir egemen devlet olarak tanınır. Uluslararası hukukta tanınma, belli bir içeriği olması kaydıyla, savaş hakkına sahip olmayı, buna bağlı olarak da meşru düşman sayılmayı kapsar. Düşmanın da bir statüsü vardır; o halde düşman haydut değildir.”⁷⁷

Bu kavramsallaştırmaya göre, savaş bütünüyle devlete özgü bir eylem ve haktır. Daha da önemlisi egemenlik sahasının dışına yönelik bir eylemdir ve düşman eşit statüde ama dışarıda bulunan bir tüzel kişiliktir. Modern devletle birlikte savaş ve düşman kavramları iç hukukun konusu olmaktan çıkarılmış ve tamamıyla uluslararası hukukun ve dış politikanın konusu haline gelmiştir. Egemenlik alanının içinde meşru düşman olamayacağına göre, devlete düşen içeride “huzuru, güvenliği ve düzeni” sağlamaktır.⁷⁸

Anthony Giddens bunu “dahili pasifleştirme” kavramıyla tarihsel bir süreç olarak tasvir eder.⁷⁹ Bu sürecin temelinde devletin idari kapasitesinin inanılmaz boyutlarda genişlemesi ve böylece merkezi iktidarın başkent dışındaki bölgelerde de doğrudan ve etkin yönetim mekanizmalarını kurmasıdır. Giddens’in tanımlamasıyla bu yeni idari güç sayesinde askeriye, devletin iç işlerine doğrudan katılımdan çekilir ve dışarı dönerek diğer devletlere doğru yoğunlaşır.⁸⁰ Böylece devletin meşru şiddet kullanma tekelinin dışa yönelik bir saldırı ya da savunma refleksi olduğu kabul edilir. İçeri de ise, kamu güvenliği ve düzeninden sorumlu bir polis teşkilatı kurulmuştur ve asker – polis ayrımı dahili pasifleştirme sürecinin sembolü olarak görülmektedir. Bu

⁷⁵ Aykut Çelebi, “Sunuş: ‘Siyaset Kaderimizdir’: Carl Schmitt ve ‘Siyasal Kavramı’”, **a.g.e.**, s. 13.

⁷⁶ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 30.

⁷⁷ **A.g.e.**, s. 31.

⁷⁸ **A.g.e.**

⁷⁹ Bkz. Anthony Giddens, **The Nation-State and Violence**, Cambridge: Polity Press, 1989.

⁸⁰ **A.g.e.**, s. 192.

kavramsallaştırmaya göre, düşman askeriye'nin konusu ve siyasal birliğin antitezidir, yani dışarıdan bağışık, salt içeriye özgü bir düşman kavramına yer yoktur. İçeride olsa olsa “suçlu” vardır ve o “bir asi değil yurttaşlık yükümlülüklerince belirlenen kabul edilebilir davranış normlarına uydurulacak bir ‘sapkın’dır”.⁸¹

Schmitt’in devlet merkezli hukuk anlatısına bakılacak olursa; savaşın devletin varlığının bir göstergesi ve egemenliğinin kanıtı olarak öne çıktığı görülür. Ona göre savaşın önkoşulu “düşmanın kim olduğuna ilişkin siyasal kararın varlığıdır” ve “dost-düşman ayrımı, askerlerin çözmek zorunda olduğu bir siyasal sorun değildir”.⁸² Diğer bir deyişle, kimin dost kimin düşman olduğuna, nihai siyasi kararı verme hakkına egemen sahiptir. Yurttaşlar asker dahi olsalar bu kararın bir parçası değildirler. Bu bağlamda, “siyasal birlik ya dost düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir ya da siyasal birlik mevcut değildir”.⁸³ Kısacası devlet savaşa karar verebildiği, düşmanı belirleyebildiği, Schmitt’in deyimiyle *jus belli*’ye sahip olduğu sürece devlettir aksi durumda devlet ve egemenlik yoktur. Genellikle savaşın tersi olarak kullanılan barış (Lat. *Pax* ve *Pacem*; İng. *Peace*; Fr. *Pais*) kelimesi dahi egemenlik ve savaş kapasitesi ile bağlantılıdır. Roma Barışı (*Pax Romana*), Britanya Barışı (*Pax Britannica*) ve Amerika Barışı (*Pax Americana*) da savaşa, düşmana karar verecek güç ve kapasite ile bağlantılıdır. Modern anlamda barış kavramı, meşru şiddet tekeli kuracak ve bunu empoze edecek egemenlik, hegemonya ile birlikte bir anlam ifade etmektedir.⁸⁴

Savaşkanlığın devlet fonksiyonları içerisinde bu asli konumu nedeniyle düşmanın statüsü de çok önemli olmaktadır. Bu statünün bir boyutu düşmanın dışsallığı ise, diğer boyutu da savaşa hakkında olduğu gibi düşman olmanın da devletin bir hakkı olarak belirmesidir. Yani, devlet savaşa hakkını elde ettiği anda meşru düşman olma hakkını da elde etmiş olmaktadır ve dost-düşman ayrımı tamamen bu çerçevede tanımlanmaktadır. Uzun bir alıntıyla, Schmitt dost-düşman kavramlarını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Dost düşman kavramlarının somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranması zorunludur; bu kavramlar, metafor ya da simge olarak algılanmamalı, ekonomik,

⁸¹ A.g.e., s. 184.

⁸² Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 54.

⁸³ A.g.e., s. 59.

⁸⁴ Mark Neocleous, **War Power, Police Power**, Edinburg: Edinburg University Press, 2014, s. 29-30.

ahlaki ve diğer tasavvurlarla, hele hele psikolojik anlamda kişisel duygu ve eğilimlerimizin ifadesiyle karıştırılıp zayıflatılmamalıdır. [...] Burada mesele, varsayım ya da normlar değil, dost-düşman ayrımına dair varoluşsal gerçeklik ile bu ayrımın hakikaten gerçekleşme ihtimalidir. [...] bugün halkların hâlâ dost ve düşman ekseninde gruplandırıldığını, bu karşıtlığın siyasal açıdan var olan tüm halklar için gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürdüğünü mantıken yalanlamak mümkün değildir.

O halde düşman, rakibimiz ya da genel anlamda hasmımız değildir. Düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. *Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütünlük, hele ki tüm halka dayandırılan bütünlük, kendinde kamusal nitelik taşıdığından, düşman da sadece kamusaldır.*"⁸⁵ (vurgular eklenmiştir)

Schmittyen perspektife göre, siyasal bir bütün olan devlet ve toplum açısından düşman kaçınılmaz, varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul ediliyor. Yani düşman gerçek, tehlike hayati olarak tasavvur ediliyor ve bu şekilde düşman reel politik düzlemde anlam ifade eder hale getiriliyor. Böylece düşman, henüz saldırmadıysa bile, hazırda bekleyen bir gerçeklik olarak kabul ediliyor. Bu durum potansiyel düşmanlarla çevrili dünya tahayyülünün üretimine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca düşmanlık statüsünün bireysel değil, kamusal olmasına yapılan vurgu, kavramı kadim düşman milletler boyutuna da taşımaktadır. Modern çağın egemen siyasal birlik modelinin ulus devletler olduğu düşünüldüğünde, devletlerin dost-düşman ayrımının, milletlerin de aynı şekilde kamplaştırıldığı tahayyülle örtüştürüldüğü görülebilir. "Bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütünlük" kelimeleri tam da bu anlama gelmektedir. Millet devleti meydana getiren siyasal bütünlük, yegâne egemenlik kaynağı olarak kabul edildiği sürece düşman olarak da kendisine benzer bir bütünlük aranacaktır. Bu mantık dizgesinin sonucunda, devletin savaşı milletin savaşı, devletin savaşma hakkı milletin savaşma hakkı olarak tasavvur edilecektir. Yani, millet olmayan bir unsur, meşru savaş hakkına da sahip olamayacaktır.

⁸⁵ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 48-49.

2.2.2. Savaş Kavramının Değişen Sınırları

Devlet merkezli yaklaşımın “örgütlü birimler arasındaki silahlı mücadele”⁸⁶ olarak tanımladığı savaşın koşulları değiştiğinde, yani iç-dış ayrımı netliğini kaybetmeye başladığında ve çatışma egemenlik sahasının içerisine girdiğinde ortaya çıkan durum “klasik devlet sistemi”nin krizidir. Çünkü dışsal savaş kapasitesi egemenliğin bir kanıtı ve sembolü iken dâhili çatışma veya savaş durumu egemenliğin sarsılması olarak görülür. Schmitt, egemenliğin antitezi olarak gördüğü iç savaşı şu kelimelerle tanımlar:

“Düşman ilan edilenin davranışına bağlı olarak bu durum, iç savaş, yani içte barışın hüküm sürdüğü, mülki sınırları belli ve yabancılara kapalı olan, örgütlenmiş siyasal birlik olarak devletin çözülüşünün ilanıdır. İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir.”⁸⁷

Bu tanım modern devletin egemenlik tasavvurunda meşru şiddet tekelinin merkeziliğini de göstermektedir. Modern devletin varoluş şartı olan dışa yönelik savaş kapasitesi, egemenlik sahası içine “sızmış” ve kendisine meydan okuyan şiddet unsurları ile mücadele etmek durumunda kaldığında varoluşsal bir tehditle karşı karşıyadır. Ayrıca uluslararası hukuk konusu olarak tasavvur edilen savaş, iç hukukla temas etmeye başladığı anda yasa dışılık (*illegal*) ve hukuk dışılık (*outlaw*) tartışmalarını beraberinde getirecektir. Bunun birinci nedeni, savaş kavramının iç hukukun kapsamı dışında bırakılmış ve egemenlik sahasının “düzen, huzur ve güvenlik” kavramları ile tahkim edilmiş olmasıdır. İkinci nedeni ise, egemenlik sahası içerisinde yaşanan her türlü çatışma siyasal birliğin milliliğine ve tekeline meydan okuma olarak tanımlanacak, böylece milli siyaset (iç siyaset) zırhına büründürülecektir. Böylece meşru şiddet tekeline meydan okuyan unsurlar uluslararası hukukun da kapsamı dışında bırakılacaktır. Bu da “klasik” savaş kavramsallaştırması ile uyum olmayan iç çatışmalara dair siyasal ve toplumsal algıların çelişkilerden muzdarip olması sonucunu doğuracaktır.

⁸⁶ A.g.e., s. 53.

⁸⁷ A.g.e., s. 65.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki topyekûn savaş deneyimi sonrası “klasik” devletlerarası savaşlardan daha farklı, fazla sayıda ve şiddet düzeyi yüksek iç savaş ve iç çatışmaların yaşandığı bir döneme girilmiştir. Fearon ve Laitin’e göre 1945-1999 arasında yaklaşık üç buçuk milyon kişinin hayatını kaybettiği ve yirmi beş devletin dahil olduğu yirmi beş devletler arası savaş yaşandığı tespitinde bulunur.⁸⁸ Buna karşılık aynı dönemde yaklaşık on altı milyon insanın yaşamına mal olmuş ve yetmiş beş devletin müdahil olduğu yüz yirmi yedi iç savaşın yaşandığını kaydeder ki bu Birleşmiş Milletler sisteminin üçte birinden fazlasıdır.⁸⁹ Dünya genelinde iç çatışmalarda gözlemlenen dramatik artışın Soğuk Savaş sonrası dönemin bir olgusu olduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Fakat Fearon ve Laitin 1999’da devam etmekte olan iç savaş oranına hâlihazırda 1980’lerin ortalarında erişildiğine işaret etmektedir ve dramatik bir artıştan ziyade çatışma sürelerinin uzadığına vurgu yapar.⁹⁰ 1945’te ortalama iki yılda bir iç savaş sona ererken 1999’da bu süre on beş yıla kadar uzamıştır.

Diğer yandan bir dizi yazar, yirminci yüzyılın ilk yarısındaki ile ikinci yarısındaki savaşlar arasında yapılan genel karşılaştırmalar indirgemeciliğe düşme riskini beraberinde getirdiğine işaret etmiştir. Örneğin, Sinisa Malesevic, devlet içi ile devletler arası savaş karşıtlığının basitçe yapılabilecek bir ayrım olmadığına işaret eder. Bazı durumlarda çatışma iç savaş olarak başlar fakat bir noktadan itibaren devletler arasına dönebilir (ör: Amerikan Bağımsızlık Savaşı, Yugoslavya’nın dağılma süreci). Ayrıca pek çok iç savaşta aktör(ler) komşu ülkelerden ve/veya küresel aktörlerden doğrudan ekonomik, siyasal ve askeri destek alabilmektedir. Bunların dışında, sivilleri hedef alma ve gerilla taktikleri de yeni birer olgu değildir (ör. Meksika Devrimi 1910-1920, Kongo 1886-1908). Son olarak yakın dönem çatışmaların eskiye nazaran daha fazla insan hayatı kaybına ve vahşete neden olduğuna dair ampirik veri olmadığını, asker ve sivil ölümlerinde dramatik bir artış olmadığına işaret eder.⁹¹ Mary Kaldor da savaş kavramını “geleneksel” ve “yeni çatışmalar” olarak ayrıma tabii tutan yaklaşımların devleti verili bir durum, bütünlük veya bir nesne olarak kabul etmeleri nedeniyle sorunlu olduklarına işaret eder.⁹² Oysa devletler sürekli yeniden üretilmesi

⁸⁸ James D. Fearon, David D. Laitin, “Ethnicity, Insurgency and Civil War”, **The American Political Science Review**, Vol. 97, No. 1, (February) 2003, s. 75; ayrıca bkz. Meredith Reid Sarkees, Frank Wayman, **Resort to War: 1816-2007**, Washington DC: CQ Press, 2010, <http://cow.dss.ucdavis.edu/>.

⁸⁹ Fearon, Laitin, **a.g.e.**

⁹⁰ **A.g.e.**

⁹¹ Sinisa Malesevic, **The Sociology of War and Violence**, New York: Cambridge University Press, 2010, s. 313-314.

⁹² Mary Kaldor, “Elaborating the ‘New War’ Thesis”, **Rethinking the Nature of War**, ed. Isabelle Duyvesteyn, Jan Angstrom, New York: Frank Cass, 2005, s. 212.

gereken bir organizasyon veya ilişkiler dizi olarak ele alınmalıdır ve savaşlar bu sürecin bir parçasıdır.

Ayrıca Stathis Kalyvas, iç savaşların daha kanlı, acımasız ve şiddetli olduğuna yönelik varsayımın teknoloji yoğun modern savaşlarla yapılan karşılaştırmadan kaynaklandığına işaret eder.⁹³ Gelişmiş ülkelerin yüksek teknolojileri ile uzaktan imha yöntemleri Batı merkezli bakış açısıyla daha az insani maliyetli kabul edilmektedir (tabii ki öncelikle ABD askerlerinin hayatları açısından). Birinci Körfez Savaşı sırasında ilk defa bir savaşın televizyonlardan canlı yayınlaması ile ortaya çıkan bu fenomene literatürde “gösteri savaşı” (*spectacle war*) denilmektedir.⁹⁴ Öte yandan iç çatışmalar düşük teknolojili ve konvansiyonel olmayan usulleri nedeniyle muhriplerin yakın mesafeden bireysel karşılaşmalarına dayanmaktadır. Tüm bu nedenlere bağlı olarak da milliyetçi tahayyülün devlet, savaş ve yurttaşlık söylemleriyle tam olarak uyuşmayan iç çatışma süreçleri yeni terimler, kavramlar ve söylemler üzerinden tarif edilmektedir. Fakat en nihayetinde modern devletin maddi ve manevi savaş kapasitesiyle ve en az geçmişte olduğu kadar devletin yeniden inşasıyla bağlantılıdır.

Soğuk Savaş’ın sonrası dönemde küresel siyasete hâkim devletlerarası savaş ihtimalinin masadan kalkması ile birlikte modern egemenliğin temelini oluşturan savaşlara yeni “düşmanlar” arayışı baş göstermiştir. Aynı süreçte savaş kavramı da dönüşmeye başlamıştır. “Klasik” Weberyen devlet ve Schmittyen savaş tanımları egemenlerin nezdinde tedavülden kalmamakla birlikte dayandıkları şiddet tekeli, farklı siyasal konjonktürlerdeki askeri ihtilaf ve örgütlü şiddet halleri farklı şekillerde adlandırılmaya başlanmıştır. Neocleous’un da vurguladığı gibi, savaşlar “kalıcı ihtilaf”, “yarı savaş”, “sözde savaş”, “savaşa varmayan önlemler”, “isyana karşı koyma”, “sivillere yönelik eylem”, “gri bölge operasyonları”, “misilleme”, “düşmanlık durumu”, “asimetrik savaş”, “etki odaklı operasyonlar” vb. pek çok biçim alabilmekte fakat nadiren basitçe “savaş” olarak adlandırılmaktadır.⁹⁵ Diğer bir deyişle, savaş varsayılan hatlarını, sınırlarını, uzamlarını kaybetmektedir. Özellikle 11 Eylül sonrasında küresel siyasette daha da kapsamlı hale gelen “terör” ve “terörle

⁹³ Stathis N. Kalyvas, **The Logic of Violence in Civil War**, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 53-54.

⁹⁴ Bkz. Kaldor, **a.g.e.**, s.219; Paker, **Küresel Güvenlik**, s. 34-35.

⁹⁵ Neocleous, **War Power**, s. 1-2.

mücadele” kavramları, savaş ve egemenlik kavramlarının dönüşümünde önemli bir yere sahiptir:

“Uluslararası teröre karşı savaş, vurguyu önleyici savaşa yaparken savaş tanımını da genişletmektedir. Uyuşturucuya karşı savaş, suça karşı savaş, teröre karşı savaş gibi düşmanın belirli bir mekânda konuşlanmadığı, bir ulus devlet ya da siyasal cemaat olmadığı sadece belirli pratikler dizisine göndermede bulunan yeni tipte bir mücadele algısı, bu güvenlik söylemlerinde yerini almaktadır. [...] Üstelik bu savaşlar, geleneksel cephe savaşına, belirgin bir düşmana ya da mekânsal bir hedefe yönelik olmasalar bile, tıpkı savaşın geleneksel tarifindeki gibi silahlı çatışma ve ölümcül güç kullanımını içermektedirler.”⁹⁶

Savaşlar siyasal ve toplumsal düzeni dönüştürücü ve yeniden inşa edici gücü devam etmekle birlikte devletlerin savaşa karar vermeyle eşit oranda sahip oldukları meşru düşman olma hakkı tekel olmaktan çıkmaktadır. Schmitt savaşı, devlet şeklinde örgütlenmiş en az iki kamusal bütünlüğün karşı karşıya gelmesi olarak tanımlarken “haydut”un siyasal bütünlük teşkil etmemesi nedeniyle düşman olamayacağı tezini ileri sürmüştü. Günümüzde bu meşru düşman tezi “terörle mücadele” konseptiyle birlikte geçerliliğini yitirmektedir. Öyle ki, “savaş artık düşman devletlere karşı değil, içerideki ve dışarıdaki düşman *bireylere* karşı yapılıyor [...] devletleri ‘bireylere’ karşı birleştiriyor”.⁹⁷

Siyasal Kavramı’nın eleştirel bir yeniden okumasını yapan Chantal Mouffe, Schmitt’in biz ve onlar ayrımına dayanan düşmanlığın varoluşsal bir siyasal mücadele olduğu fikrine katılmakla birlikte onun sınırlı siyasallık iddiasını reddetmektedir.⁹⁸ Mouffe’a göre her kolektif kimlik inşası biz ve onlar arasındaki sınırları yaratmayı içerir fakat bu dost-düşman antagonizmasına varmak zorunda değildir.⁹⁹ Gene de Schmitt’in dost-düşman antagonizması karşılıklı denk siyasal bütünlükler olarak belirli kurallar ve hukuksal uzlaşma zeminlerine sahiptirler. Mouffe’un asıl önemli tespiti, günümüzde halen biz-onlar ayrımına dayanan siyasal antagonizmanın sol-sağ gibi siyasal kategorilerle değil doğru-yanlış ya da iyi-kötü gibi ahlaki kavramlar, kategoriler olarak kurgulanmasıdır.¹⁰⁰ “Öteki” siyasal değil de ahlaki antitez olarak

⁹⁶ Balta Pakar, **Küresel Güvenlik**, s. 44-45.

⁹⁷ **A.g.e.**, s. 97.

⁹⁸ Bkz. Chantal Mouffe, **On the Political**, London: Routledge, 2005.

⁹⁹ **A.g.e.**, s. 15-16.

¹⁰⁰ **A.g.e.**, s. 5.

kodlandığında, karşı taraf sadece düşman değil, aynı zamanda kötü ve yanlış olandır. Kötü ve yanlış olan “ahlaki bir hastalıktan” muzdariptir ve o tartışılabilir veya uzlaşılabilir bir hasım değildir, sadece yok edilebilir.¹⁰¹

Günümüzde terörizm kavramı, tam da siyasalın ahlaki dille yeniden kurulduğu noktada savaşın ve egemenliğin dönüşümüne tekabül etmektedir. Düşmana karar verme yetkisi halen siyasal egemenlerdedir; yurttaşlar, bireyler kimin dost ya da düşman olduğuna karar veren mekanizmanın dışındadır. Fakat artık düşman, yukarıda da bahsedildiği gibi, kamusal bütünlükler değil, yurttaşlık hanesinden çıkarak “terörizm” hanesine geçmiş tekil öznelerdir. Diğer bir deyişle, “iyi”nin, “doğru”nun tarafı ulus devletlere karşı “kötü” ve “yanlış”ı temsil eden terörizm antagonizması söz konudur. On yedinci yüzyıldan beri savaşa, dost ve düşmana merkezileşmiş modern devlet sistemi içerisinde egemenler karar vermektedir. Günümüzde de iyi ve kötüye, son birkaç yüzyılda savaş ve idari kapasitesi dramatik şekilde artarak daha da hegemonik hale gelmiş modern devletler sistemi karar vermektedir. Mouffe terörizmi bu bağlamda, tek bir hiper-iktidarın hegemonyası altındaki dünya düzeninin siyasalının bir ürünü olarak tanımlamaktadır.¹⁰² ABD eski başkanı George W. Bush’un 11 Eylül sonrası teröre karşı savaş ilan ettiği ve tüm dünyayı “ya bizimle birliktesiniz ya da teröristlerin tarafında” dediği meşhur konuşması biz ve ötekinin inşasının en güçlü örneklerinden biridir.¹⁰³ Bu söylemin tasvir ettiği dünyada artık devletler arası savaşlarda olduğu gibi üçüncü bir tarafa ya da tarafsızlığa yer yoktur. Bush’un konuşması, ardından gelecek Afganistan ve Irak işgallerinin meşruiyeti tartışmalarının önünü kesmeye yetmemiştir. Ancak Soğuk Savaş sonrası devletler sisteminin yükselen “yeni” düşman imgesinin ve güvenlik konseptinin başlıca sembollerinden biri olmuştur.

Roma İmparatorluğu döneminde “herkesin ortak düşmanı” (*hostis communis omnium*) ilan edilen haydut ilk “evrensel kötü” etiketiydi. Geçirdiği siyasal ve hukuksal dönüşümlerle “tüm insanlığın düşmanı” (*hostis humani generis*) olarak bu etiket halen günceldir¹⁰⁴ ve günümüz terörizm kavramı ile kayda değer ortaklıklar taşımaktadır. Haydut bir yandan eylemleri ile egemenin oluşturduğu kuralları ihlâl

¹⁰¹ A.g.e., s. 75-76.

¹⁰² A.g.e., s. 81.

¹⁰³ George W. Bush’un Kongre ve halka seslendiği konuşmanın tam metni için bkz. “Text of George Bush’s speech”, **The Guardian**, 12 Eylül 2001, <https://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13> [20.03.2022].

¹⁰⁴ Değer, a.g.e., s. 48.

ederken öte yandan egemenin tekeline aldığı “şiddet, mülkiyet, yargı” yetkilerine meydan okur. Bu nedenle haydut, çelişkili biçimde hem eylemleriyle suçlu (yasadışı) hem de varlığı ile düşmandır (hukuk dışı).¹⁰⁵ Birisini bu şekilde haydut ilan edebilmek için savaş-barış, dost-düşman vb. antagonizmalara karar verebilecek bir egemen gereklidir. Fakat sadece kendi düşmanı değil de “tüm insanlığın düşmanı” ilan edebilmek için egemen evrensellik iddiası taşınmalıdır. Roma İmparatorluğu böylesi bir evrensellik iddiası üzerinden haydut kavramını icat etmişti. Keza Bush da “teröre karşı savaş” ilan ederken ABD adına benzer bir evrensellik iddiası ileri sürmekteydi. Fakat her iki durumda da bu iddia gerçeklikten ziyade propaganda niteliğindedir. Teritoryal egemenlik üzerine inşa edilmiş ulus devletler çağında böylesi bir evrensellik iddiası bir önermeden öteye gitmemektedir. Devletler sistemi, evrensellik iddiasının taşıyıcısı olarak bu noktada devreye girmektedir. Uluslararası örgütler, çeşitli devletler arası organizasyonlar ve farklı devletler tarafından hazırlanan çok sayıda “terör örgütleri listeleri” ortaya çıkmıştır. Bu listeler de uzlaşılmış bir “terör örgütü” tanımı olarak değil, başlı başına ulus devletler arası rekabetin konusu ve yeniden üretim alanı olarak işlev görmektedir. Ne toplumlar düzeyinde ne de devletler ve/ya uluslararası örgütler düzeyinde üzerinde uzlaşılmış bir “terör” ve “terör örgütü” tanımı söz konusu değildir. Terimin yaygın ve popüler kullanımı herhangi bir ortaklaşılmış anlama veya olguya tekabül etmemektedir. Ortaklık ihtiva ettiği savlanabilecek belki de tek nokta, terörün “biz”in anti-tezi bir tür “kötülük” olduğu algısı olduğudur.

Terörizm, modern devletin özünü oluşturan iki temel unsura, şiddet tekeline ve teritoryaliteye meydan okumaktadır. Terörizmin şiddet araçları modern devletlerin savaş kapasitesi ile denk olabilecek düzeyde değildir. Onu modern devletin düşmanı yapan meşru bir siyasal bütünlük olarak devletler sisteminin parçası olmamaları ve dahili ve harici düzen ve güvenliğin tehdidi olarak tanımlanmalarıdır. Terörizmin en büyük meydan okuması teritoryaliteye yöneliktir. Çünkü sınırları belirlenmiş toprak parçası modern egemenliğin iç ve dış, biz ve düşman ayrımının temel referans noktasını oluşturur. Ancak terörizmin, ulus devlet dünyasında tanınmış böyle bir mekânsallığı yoktur; sınırların dışlamasını hiçe sayarak bir girip bir çıkmaktadır, hareketlidir. Ancak, Neocleous’un da vurguladığı gibi, terörizm modern devletin egemenliğini zayıflatmamaktadır, aksine devletin yeni şiddet ve gözetim tekniklerini

¹⁰⁵ A.g.e.

meşrulaştırmasına ve uluslararası devletler sisteminin terörizmin “düşmanlığı” üzerinden korunmasına ve güçlenmesine hizmet etmektedir.¹⁰⁶

2.3. Zorunlu Askerlik ve Yurttaşlığın Militarizasyonu

Modern ulus devletlerin savaşlarla inşa süreci aynı zamanda savaşın temel aracı olan orduda da önemli dönüşümlere neden olmuştur. Modern devletin daimi iktidarı daimi bir orduya ihtiyaç duyuyordu ve sonuç olarak zorunlu askerlik göreviyle yükümlenmiş, savaşan yurttaşlar (silahlanmış millet ya da millet-i müsellaha) olgusu ortaya çıkmıştır. Öyle ki, on dokuzuncu yüzyılda uluslararası devletler sisteminde büyük güç olma statüsü ağır sanayi, ileri askeri teknikler ve iletişim teknolojisinin yanında “temel eğitime” sahip yurttaşlardan oluşmuş bir orduya sahip olmaktan geçiyordu.¹⁰⁷ Her ne kadar askerlik ve yurttaşlık ilişkisi etimolojik olarak Antikite’ye kadar uzansa da modern yurttaşın zorunlu askerlik görevi modern ulus devletin ve milliyetçiliğin bir icadıdır, bütünüyle yeni bir olgudur. Yurttaşlık artık dar bir toplumsal grubun ayrıcalığı değil, bütün nüfusu kapsayan bir statüdür. Modern devletin ordusunda yurttaş olmayanlara, “yabancılar” yer yoktur. Ayrıca askerlik para karşılığı yapılan bir meslek değil zorunlu bir yurttaşlık pratiğidir. Savaşa karar verme hakkına sahip egemen ile yurttaş arasındaki bağ feodalitede olduğu gibi kişisel değil, anayasalıdır. Bu nedenle de yurttaşın askerlik yapması kişisel bir sadakat göstergesi değil, kamusal bir görevdir.

Günümüzdeki birkaç istisna örnek dışında askere alma süreci erkek yurttaşlarla sınırlı bir uygulama olarak kendini göstermektedir.¹⁰⁸ Fakat bu durum zorunlu

¹⁰⁶ Neocleous, **Imagining**, s. 106-107.

¹⁰⁷ Hutchinson, **Nationalism**, s. 94.

¹⁰⁸ Günümüzde halen askere alma sistemini sürdüren ve kadınları da bu sisteme dâhil eden az sayıdaki örnekler şunlardır: Bolivya, Çad, Eritre, İsrail, Mozambik, Norveç, Kuzey Kore ve İsveç. Cinsiyet sınırlamasız zorunlu askerlik uygulaması örnekleri genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliği olarak savunulsa da uygulandığı her ülkede kadınlar ile erkekler aynı koşul ve görevlere tabii olmamaktadır. Örneğin İsrail’de kadınlar 1948’den beri uygulanmasına rağmen silahlı çatışma görevlerine atanmaları kural değil istisna teşkil etmektedir. Günümüzde erkek ve kadınların askerlik hizmetinde resmi düzeyde eşit koşul ve statüde kabul edildiği iki istisna örnek Norveç ve İsveç’tir; Bkz. Alma Persson, Fia Sundevall, “Conscripting Women: Gender, Soldiering, and Military Service in Sweden 1965-2018”, **Women’s History Review**, Vol: 28, No: 7, 2019, s. 1039-1056; Ayelet Harel-Shalev, “Women in the Military in Israel”, **The Palgrave International Handbook of Israel**, ed. P. R. Kumasraswamy, Singapore: Palgrave Macmillan, 2021, s. 1-13.

askerliğin toplumsal etkisini azaltmamakta daha ziyade ilişkisel biçimini farklılaştırmaktadır. Askere alınan erkek yurttaşların aileleri, yakınları, arkadaşları vb. duruma göre doğrudan ya da dolaylı olarak bu süreçten etkilenmektedir. Ordunun modern devletin ve egemenliğin inşasındaki etkin yeri nedeniyle askerlik milliyetçi erdemlerle sarmalanmış bir yurttaşlık pratiğidir. Devleti ve milletin yaşam alanı olarak tanımlanan toprağı koruyan orduda görev almak bir vatanseverlik eylemidir. Ulus devletler zorunlu askerlik vasıtasıyla orduya savaş kapasitesinin yanında bir tür eğitim kurumu, yurttaşlığı, milli kimliği ve milliyetçiliği öğretme merkezi işlevi de yüklemişlerdir. Ordu, silahaltına alınan köylülere savaşmak kadar yurttaş olmanın, millet olma hissinin de öğretildiği yerler olarak milli eğitim sistemiyle bir arada kurgulanmıştır.¹⁰⁹ Zorunlu askerlik sırasında inşa edilen bu milli kimlik, yerelin ötesinde bir vatan olduğu ve ulus devletin çıkarlarının bireysel çıkarlardan üstün olduğu fikirlerini de içermektedir. Bunun anlamı askerlik hizmetinin düşmanı öldürmek kadar, hatta daha da fazla oranda ölümü göze almak ve kendini bu değerler uğruna feda etmek anlamına gelmesidir.

Ordu silahaltında topladığı kişileri birer yurttaş ve milli cemaatin mensuplarına dönüştürme işlevini bir “total kurum” olarak yerine getirir. Erving Goffman *Asylums* çalışmasının girişinde en genel haliyle total kurumu, “benzer durumdaki çok sayıda bireyin uzunca bir süre toplumun genelinden koparıldığı ve bir kurum tarafından kuşatılmak suretiyle resmi olarak düzenlenmiş bir yaşam döngüsüne girdiği ikamet ve çalışma yeri” olarak tanımlar.¹¹⁰ Buna göre, temel toplumsal düzende gündelik hayatın farklı veçheleri (uyumak, eğlenmek, çalışmak vb.), genel bir rasyonel plan olmaksızın farklı yerlerde, farklı katılımcılarla birlikte ve farklı otoriteler altında sürdürülür. Total kurumun temel özelliği toplumsal hayatın farklı veçheleri arasındaki sınırları kaldırmasıdır: i) “hayatın tüm veçheleri aynı yerde ve aynı otorite altında yürütülür”; ii) “üyenin günlük faaliyetlerinin her bir aşaması, aynı şekilde muamele gören ve aynı şeyi birlikte yapması gereken, geniş bir kitle oluşturan, diğer üyelerin doğrudan eşliğinde sürdürülür”; iii) “tüm aşamaları sıkı şekilde programlanmış günlük faaliyetler, birinden bir sonrakine geçen önceden planlanmış bir dizi şeklinde açık resmî kurallar sistemi ve resmî görevliler grubu tarafından yukarıdan dayatılır”; iv)

¹⁰⁹ Bkz. Ayşegül Altınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2004; Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford: Stanford University Press, 1976.

¹¹⁰ Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books, 1961, s. xiii.

“çeşitli zorunlu faaliyetler, görünüşte kurumun resmi amaçlarını gerçekleştirmek üzere tasarlanmış tek bir rasyonel plan şekline getirilir.”¹¹¹

Goffman’ın çerçevesini çizdiği total kurumların, kendisinin de vurguladığı gibi, kapatma dereceleri ve kuruma alınan kişiler açısından pek çok farklı türü vardır. Ordu da bu çerçevede bir total kurumdur. Ülkenin çeşitli yerlerinden, farklı sosyal, ekonomik ve kültürel yapılardan toplanmış bireylerin tüm farklılıkları kışlanın kapaticılığı içinde çözümlenir. Tek tip üniforma, tek tip saç kesimi ile görünüş olarak birbirine benzer hale getirilen askerler, yegâne otorite olan komutandan aldıkları emirler doğrultusunda uyur, yemek yer, film izler, temizlik ve talim yaparlar. Günlük plana dâhil hiçbir faaliyeti yapmama seçeneği yoktur, her biri yukarıdan emir ile gelir ve toplu olarak yapılır. Disipline edici bu ve benzeri pratikler aynı kolektif kimlik altında bir tür görev ve kader birliği duygusu yaratmaya yöneliktir. Böylece birer asker olarak sadece savaş tekniklerini değil, milli ordunun parçası olmayı, yani vatansever yurttaş olmayı öğrenirler. Kışlada dayatılan tüm faaliyetler gelecekteki olası savaşlara hazırlık içindir ve ulus devletin tüm savaşları gibi gelecekteki savaşlar da vatan ve millet adına yapılacaktır. Diğer bir deyişle, nihai rasyonel plan vatan savunmasıdır ve ordu bunun için gerekli görülen yoldaşlık, kader birliği duygusunun an güçlü ve aktif olarak üretildiği kurumdur. Bu bağlamda ordu “yarı gönüllü” bir total kurum olarak tanımlanabilir; “kapatılmış kişilerden hizmet etmeleri istenir ancak kişilere, bu hizmetin gerekçelendirilebilir ve kendi nihai çıkarları için gerekli bir hizmet olduğunu anlamaları için daha çok fırsat verilir.”¹¹²

2.3.1. Zorunlu Askerlikle Birlikte Devlet-Yurttaş İlişkisinin Dönüşümü

Roma’nın evrensel imparatorluk tahayyülü doğrultusunda, savaşlar “barbarlara” medeniyet götürmeye yarayan tanrısal bir görevdi. Feodal çağın savaşçı gücü lordlar ise kendi eğittikleri ve donattıkları askerlerle savaşa giderken geri kalan halka bir açıklama yapma ihtiyacı içinde değildiler. Ulus devlet ve yurttaş orduları kurulana kadar savaş bütünüyle egemenlerin tasarrufuna kalmış bir karar idi, geniş halk

¹¹¹ A.g.e., s. 5-6.

¹¹² A.g.e., s. 118.

kitlelerini ilgilendiren bir eylem değildi. Fakat ulus devlet ve onun yurttaş orduları ile bu durum tamamen değişmiştir. Tilly zorunlu askerlik uygulamasının ortaya çıkışını ve ilişkisel sonuçlarını şu şekilde açıklar:

“Bir ulusun silahlanması ile bir devletin kapasitesi devasa oranda artar; yurttaşların devletten talepleri de aynı oranda çoğalır. Anayurdu savunma çağrısının savaş gayretlerine büyük katkıda bulunmasına karşılık, kitle askerliğine, kamulaştırıcı vergilendirmeye ve savaş amaçlı üretime duyulan güven devletleri halk direnişine karşı korunmasız bir hale düşürür ve daha önce hiç olmadığı kadar halkla muhatap eder. Bu noktadan sonra savaşın niteliği değişmiştir ve savaş yapmayla sivil siyasetin ilişkisi temelden farklılaşmıştır.”¹¹³

Zorunlu askerlik uygulaması neticesinde değişen devlet-yurttaş ilişkisi savaş kararını kökten değiştirmiştir. Bu noktadan itibaren yönetici egemenler açısından savaş kararı vermek hukuk sınırları içerisinde yapılacak bir idari işleminden çok daha fazlasıdır. Artık “savaş, seferberlik, askere alma, silahlı kuvvetlerin sadakati egemenliğin en kati testidir”.¹¹⁴ Çünkü savaşın maddi ve manevi yükünü sırtlanacak olan yurttaş kitlesini ikna etmeden devletin herhangi bir savaşı sürdürmesi mümkün değildir. Bundan böyle her savaş kararı birer rıza devşirme sürecidir.

Modern devlet silahlı kuvvetlerini yurttaş orduları biçiminde inşa ettiği andan itibaren savaş ve militarizm bir devlet pratiği olmanın çok ötesine geçmek zorunda kalmıştır. Artık militarizmin bir de siyasal söylem ve kitle kültürüne zuhur etme boyutu vardır. Militarizmin bu şekilde popülerleşmesini Michael Howard “askeri altkültüre ait değerlerin toplumun egemen değerleri olarak algılanması”¹¹⁵ olarak tanımlar. Vatanseverlik, fedakârlık, milli kahramanlık, milli savaş gibi sosyal tabana yayılan söylemler bunun sonucudur. Martin Shaw bunun için “kitle militarizmi” kavramını kullanır.¹¹⁶ Milliyetçilik, zorunlu askerlik, sanayileşme, bürokrasi ve kitlesel ideolojik yayılım bu sürecin temel tetikleyicileridir. Bu nedenle savaş zamanları militarizmin ideolojik etkinliğinin test zamanlarıdır. Bir devlet başkanının ya da başbakanın ulusa seslenerek yapacağı bir savaş çağrısına toplumdan gelecek

¹¹³ Tilly, *a.g.e.*, s. 83.

¹¹⁴ Young, *a.g.e.*, s. 99.

¹¹⁵ Michael Howard, *War and Nation State*, Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 109’dan aktaran Ayşegül Altınay, “Militarizm”, *Kavram Sözlüğü*, der. Fikret Başkaya, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005, s. 352.

¹¹⁶ Martin Shaw, *Post-Military Society: Militarism, Demilitarization and War at the End of the Twentieth Century*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 64.

cevap, militarizmin siyasal söylem ve toplumsal kültür içindeki konumuyla doğrudan bağlantılıdır.¹¹⁷ Savaşı politikanın yoğunlaşmış bir biçimi olarak tanımlayan ve her savaşın mutlaka bir politik amaç için yapılacağını söyleyen Clausewitz bu politik amacı kitlelerle ilişkisi üzerinden ölçer:

“Bir politik amaç, değişik uluslarda ya da değişik zamanlarda aynı ulusta tamamen farklı etkiler yaratabilir. O halde politik amacı, yalnız, harekete geçirdiği yığınların (kitlelerin), düşünceleri üzerinde yaptığı etki bakımından bir ölçü olarak kabul edebiliriz; dolayısıyla da bu yığınların tabiatının göz önünde bulundurulması gerekir.”¹¹⁸

Zorunlu askerlik uygulamasıyla geniş yurttaş kitlelerini silâh altına toplamış olan devlet, yurttaşlarından “milli devletleri” adına savaşmalarını talep ederken onlara politik bir amaç, bir hedef verme zorundadır. Savaşın politik amacı iki temel unsura dayanır. Birincisi geniş kitlelere hitap eden bir savaş çağrısı “kurtuluş, özgürlük, varoluş” gibi olabildiğince kapsayıcı ve kutsal kabul edilen değer ve kavramlardan destek alır. İkincisi Clausewitz’in “yığınları tabiatı” dediği noktadan çıkmaktadır. Bu durum dini sembolizmin yaygın kullanımı, geçmişin kahraman savaşçılarının hatırlanması, doğuştan savaşçı millet (ordu-millet) mitlerinin inşası gibi süreçlerde görünürlük kazanmaktadır. Böylece devlet yurttaşlarından yapılacak savaşa yönelik onaylarını almaya çalışır ve savaşı kendi savaşları olarak sahiplenmelerini talep eder. Yurttaşların savaşı coşkuyla karşılaması ve varoluşsal bir mücadele olarak kabullenmesi, savaş kapıya dayandığında bir anda gerçekleşen bir durum değildir. Milli varoluş ve savaşçılık arasındaki bağ ilkokuldan itibaren yurttaşların eğitim hayatları boyunca müfredatın önemli bir parçasıdır, milli törenlerde hatırlatılır ve sanatta görsel ve işitsel hale getirilir. Böylece egemen, savaş çağrısı yaptığı anda aslında uzun zamandır inşa edilen milliyetçi ve militarist yurttaşlığın karşılığını almaya çabalamaktadır. Howard, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa’da inşa edilen militarist-milliyetçi yurttaşlığın, savaşa doğrudan sebep olmasa da I. Dünya Savaşı’nı

¹¹⁷ Shaw bu savaş çağrısı sürecine ve militarizmin kültürel etkilerine örnek olarak ABD Başkanı George Bush’un Irak savaşı çağrısında kullandığı dili, sembolleri ve toplumsal kabul görme şekli üzerinden örneklendiriyor; bkz. **A.g.e.**, s. 111.

¹¹⁸ Clausewitz, **a.g.e.**, s. 26.

mümkün kıldığına işaret eder; “1914’te savaş patlak verdiğinde, Avrupa halkları ona hazırды: çoğu onu coşkuyla karşıladı ve hepsi savaşa temiz bir vicdanla girdi”.¹¹⁹

Kısacası, modern ulus devlet inşa edildiği ve yurttaşlar savaşıma görevini/hakkını yüklediği andan itibaren her askeri faaliyet bütün bir millet adına yapılacaktır. Hatta geçmişin savaşları da milletin savaşlarına dönüştürülerek milletin dünya üzerindeki yerini ve değerini artıran tarihsel köşe taşları haline geleceklerdir. Aynı süreçte ordu da verili faaliyetlerinin ötesinde bir sembolizmle sarmalayacaktır; Ulrich Bröckling’in kelimeleriyle: “[...] ordular kolektif şiddetin etkili bir tehdit oluşturmalarını sağlayan ve bu şiddeti uygulayan organizasyonlar olmanın da ötesinde ulusun büyüklüğünün ve devletin bağımsızlığının sembolik temsilidirler de.”¹²⁰

Savaşlar modern devletin inşasında olduğu kadar toplumsal dönüşümlerde de önemli bir etkidir. Veyahut Howard’ın deyişiyle, “Napolyon çağında toplumsal değişim savaşın doğasını dönüştürdü. Artık [1914’ten itibaren] savaşın doğasındaki değişim savaşan toplumları dönüştürmektedir.”¹²¹ Her savaş toplum üzerinde belli bir oranda dönüştürme ve yönlendirme kapasitesine sahiptir. Fakat bu kapasite savaşın nicelik olarak büyüklüğü ve kapsayıcılığı ile doğrudan bağlantılı değildir. Nicelik olarak daha küçük savaşlarda toplumsal ve siyasal etkileri (iç politikadaki etkileri) ile orantılı olarak toplumsal dönüşüm kapasitesine sahiptirler.¹²² Burada asıl önemli olan modern devletin militarizasyonu sürecinden yurttaşların bağışık kalamayacak olmalarıdır. Yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkiye, yani demokratik rejimlerin ortaya çıkması sonucunda yaygınlık kazanan halk (ulus) egemenliği uygulamalarına bağlı olarak, başlangıçta devletin üst kademelerinde inşa olan militarizmin toplumsal tabana doğru yayıldığı bir süreç yaşanır. Shaw, Avrupa’da militarist düşünce ve retoriğin sivil yaşamın bir parçası haline gelmeye on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığına işaret eder.¹²³

Yurttaş kitleleri ile militarizmin buluştuğu noktanın anahtar kavramlarından biri vatanseverliktir. Modern ulus devletin yurttaşlarından beklediği bağlılık ve sadakat

¹¹⁹ Howard, **The Invention**, s. 53-56.

¹²⁰ Ulrich Bröckling, **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, çev. Veysel Atayman, 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 10.

¹²¹ Howard, **The Invention**, s. 58.

¹²² Martin Shaw İngiltere Arjantin arasında yaşanmış olan Falkland Savaşı gibi kullanılan silahlı güç ve verilen kayıplar açısından son derece sınırlı bir savaşın bile toplumsal üzerinde geniş kapsamlı bir dönüşümün tetikleyicisi olabileceğini gösterir; Martin Shaw, “Introduction: War and Social Theory”, **War, State and Society**, der. Martin Shaw, New York: St. Martin’s Press, 1984, s. 18.

¹²³ Shaw, **Post-Military**, s. 114-115.

kendini bu kavramda bulur. Bütün yurttaşlar savaşta ve barışta tabi oldukları devletin teritoryalitesini kutsal vatan olarak savunmakla yükümlenmiştir. Reinhart Koselleck vatanseverliğin semantiğini ele alırken, haklı olarak şu soruyu sorar: “Şayet bir anavatan mevcut ise, bu, [...] insanların kendi seçimleri olmaksızın içinde doğduğu ülkesidir. İç ve dış etkilerle terk etmeye zorlanmadığı müddetçe de insanın yaşadığı ülke olarak kalır. O halde, zaten verili olan bu durumu güvence altına almak veya temellendirmek için, vatanseverliğe ne gerek vardır ki?”¹²⁴ Etimolojik olarak Antikite’den beri var olan “vatan” kelimesi, Koselleck’in de işaret ettiği gibi, on sekizinci yüzyılın başlarında vatana borçluluk anlamında vatanseverlik siyasal semantiğini kazanmaya başlar. Bu yeni siyasal vatanseverlik, eylemli bir anavatan sevgisine sahip yeni bir insan tipi olarak vücut bulur. Bu yeni tip, egemen ile tebaa arasında bir konuma yerleşir; sıradan bir yurttaşlık halinden fazlasıdır, o “iyi yurttaş” (*civis bonus*).¹²⁵ İyi yurttaşın vatanseverliğini aktif biçimde gösterebileceği başlıca yerlerden biridir askerlik hizmeti ve savaş meydanı; vatan için ölümü göze aldığını ve borcunu fedakârlıkla ödemenin eylemidir.

2.3.2. Vatansever Yurttaşlık

Devletin artan savaş kapasitesi, merkezileşen şiddet araçları ve zorunlu askerlik uygulaması onun baskıcı rolünün göstergeleridir. Fakat modern devletin inşası baskı rolünden çok daha fazlasını getirmiştir. Ulus devlet-yurttaş ilişkisi ideolojik bir ilişkiyi de içermektedir. Kendini savaşlarla inşa eden ve tanımlayan devlet, savaşkanlığının en temel kaynağı olan, yurttaşlarıyla farklı bir ilişki geliştirmeden bu durumu devam ettiremezdi. Çünkü yurttaşlar, devletin savaş kapasitesi için gerekli olan vergi, cephe gerisi hizmetler vb. dışında çok daha değerli ve çoğu zaman kutsal addedilen bir kaynağı, bedenlerini sunmakla yükümlüdürler. Bu “modern vatanseverlik kavramının merkezi”dir; “anavatan için ölmenin, tatlı ve onurlu olduğu” fikri.¹²⁶ Clausewitz gibi

¹²⁴ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 226.

¹²⁵ A.g.e., s. 227.

¹²⁶ A.g.e., s. 235.

modern askeri teorisyenler devletin yurttaşların yaşamı üzerindeki egemenliğini haklı çıkarmak için “savaşın doğası” tasavvuruna başvururlar:

“Şimdi insancıl kimseler, fazla kan dökmeden düşmanı silahtan arındırmanın ya da yenmenin sanatkârane bir yolu olabileceğini ve harp sanatının gerçek eğiliminin bu olduğunu kolayca hayal edebilirler. Ne kadar iyi izlenim bırakırsa bıraksın bu yanılgının ortadan kaldırılması zorunludur; çünkü harp gibi çok tehlikeli şeylerde iyi niyetlilikten doğan yanılgılar, yanılgının en kötüsüdür. Fiziksel kuvvetin bütün kapsamıyla kullanılması, hiçbir zaman aklın da beraber kullanılmasına engel olmadığından bu fiziksel kuvveti acımadan, kan dökmekten çekinmeden kullanan taraf, -düşman da aynı şeyi yapmazsa- üstünlük sağlar. Böylece diğer taraf da kuralı öğrenmiş olur ve artık taraflar, içinde bulundukları dengeden başka sınır tanımaksızın aşırılığa kadar tırmanırlar.”¹²⁷

Merkezinde savaşkanlık yatan modern devletin perspektifini de özetleyen bu “kansız savaş olmaz” yaklaşımı iki yönü de, yani “biz” ve “ötekini” de kapsamaktadır; savaşta akması kaçınılmaz olan kan sadece karşı tarafın değil, kendi tarafının da aynı sonuçla karşılaşacağı kabulünü içermektedir. Bu pencereden bakıldığında devletin sınırsız bir yurttaş kaynağına ihtiyacı olduğu görülür ve işte tam da bu nedenle yurttaşların bedenleri modern devletle birlikte birer kaynağa dönüşür. Başka bir deyişle, devlet “sivil halktan sağlanan kaynaklarla ve sivil kadrolarca döşenen raylarda” yürüyen bir savaş makinesidir ve ilerleyebilmek için sürekli olarak bu raylara ihtiyacı vardır.¹²⁸ Bu nedenle, Schmitt’in bir siyasal birlik olarak devlet olmanın savaş yapabilmekten geçen şartının (*jus belli*’nin) bir parçası da yurttaşların bedenleri üzerindeki tasarruf hakkıyla ilişkilidir:

“Tayin edici siyasal birlik olarak devlet devasa bir yetkiyi kendisinde toplamıştır: Savaşma olasılığını ve böylelikle insanların yaşamları üzerinde açıkça tasarrufta bulunma yetkisini. Çünkü *jus belli* insanların yaşamları üzerinde tasarruf yetkisini de kapsar. Bu iki anlama birden gelir: Kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürme yetkisi.”¹²⁹

¹²⁷ Clausewitz, **a.g.e.**, s. 20.

¹²⁸ Tilly, **a.g.e.**, s. 96.

¹²⁹ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 65.

Bröckling de aynı noktaya dikkat çeker: “*Ius ad bellum*” (savaşa karar verme hakkı) ile birlikte devletin, insanın hayatı hakkında karar verebilme hakkı (hukuku) da doğmuş demektir”.¹³⁰ Hem savaşın karar vericisi hem de bir milli kimlik altında toplanmış siyasal birliğin yegâne temsilcisi olarak modern devlet, egemenlik biçimi ile diğer tarihsel örneklerden farklılaşmaktadır; artık yurttaşların bedenleri ve hayatları üzerinde karar vericiliğe kadar ilerlemiş bir iktidar tarzı söz konusudur. Bir total kurum olarak ordunun askerlerden varış noktalarının gizlenmesi gibi, kişilerin kendi kaderlerine ilişkin kararların bilgileri dışında alınması pratikleri¹³¹ ile bu egemenlik açıkça görülebilir.

Rutin olarak yurttaşların askere alınması, askeri eğitimden geçirilmesi ve sürekli olarak savaşa hazır halde tutulmasının başka önemli bir işlevi daha vardır; devletin savaşlar sonucunda kurulduğunun, savaşlar sayesinde varlığını devam ettirebildiğinin ve sahip olduğu *jus belli*’nin unutulmasını önlemek. Clausewitz’in “refahı ve ticari faaliyetleri durmadan artan bir halkın mizacındaki yumuşaklık ve rahatına düşkünlük” olarak tanımladığı tehlikeye karşı devlet “halkın ruhunu” eğitmek zorundadır.¹³² Çünkü savaşlarla kurulan modern ulus devlet toplumsal bütünlüğünü de bu savaşlar üzerinden tanımlamıştır ve savaş-devlet-yurttaşlık arasındaki ilişkinin silinmesini milli iktidarlar açısından kabul edilemez bir durumdur. Aksi bir durumda milli birliğin dağılacağı ve devletin yok olacağı öngörülür. Bu nedenle devletin savaşla bütünleştiği kadar yurttaşları da savaşla bütünleştirme çabasına girilir. Zorunlu askerlik bu yoldaki çabaların önemli araçlarından biridir. Toplumun genelinin doğrudan (kendisinin) ya da dolaylı (bir yakınının) olarak silahlı kuvvetler bünyesine alınması ve eğitilmesi ile asker-sivil zümre ayrımını ortadan kaldırılmaya, millet ile ordu bütünleştirilmeye, yani orduyu millileştirirken, milleti de askerleştirmeye çalışılır. Böylece yurttaşların ulus devlet kadar orduyu ve savaşı da kendilerinin bir parçası olarak görmesinin yolu açılmış olur.

Modern devletin temeli olarak görülen milletin savaş kararına uyması, muktedirler tarafından yapılan dost-düşman ayrımını tanıması ve savaşı içselleştirmesi gerekir. Başka bir deyişle, devlet tarafından bir kez savaş kararı verildikten ve düşman tanımlandıktan sonra yurttaşlardan pasif itaatten daha fazlası beklenir; dost-düşman ayrımının sürekli olarak yeniden üretiminde, haklı savaşı tanımlamada ve savaşın

¹³⁰ Bröckling, **a.g.e.**, s. 23-24.

¹³¹ Goffman, **a.g.e.**, s. 9.

¹³² Clausewitz, **a.g.e.**, s. 152.

sürdürülmesi için gerekli kaynakları sağlamada yurttaşlar aktif birer özne olmaya çağrılır. Bu nedenle milli egemenlik tezi üzerine inşa edilmiş bir iktidar tarzı olarak modern devletin savaşa karar verme hakkı ve militarist ideoloji, tabandan yeniden üretimle desteklenmeden geçerlilik kazanamaz.

Askerlik hizmeti, modern yurttaşlık modelinin ve vatanseverliğin ayrılmaz bir parçası olarak kurgulanmaktadır. Çünkü yurttaşların militarizasyonunda, savaşla kuracakları ilişkide ve daha da önemlisi modern yurttaşın inşasında askerlik hizmeti çok temel bir role sahiptir. Bu bağlamda askerliğin ulus temelli toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmesi ve kalıcılaşması amaçlanır. Fakat askerlik gibi zorlu ve ölüme kadar varabilen riskler içeren bir yükümlülüğün yurttaşlara kabul ettirilebilmesi kolay değildir. Bu zorluklar karşısında geliştirilen stratejiyi Bröckling şu kelimelerle açıklar:

“Kendini askeri eğitim ve yetiştirmenin zorlayıcı, karşılanması imkânsız taleplerine teslim etmeye ve bir savaşta kullanılmanın tehlikelerini göze almaya hazır ve istekli olma hali, askeri hizmeti eziyet verici, can sıkıcı bir zorlama olarak değil de kahramanca bir fedakârlık, bir yurtseverlik erdemi ve erkekliğin ispatı olarak gösterme başarısıyla doğru orantılı olarak artacaktır.”¹³³

Mutlak monarşilerin yasalara uyan, vergilerini ödeyen ve itaat eden pasif tebaası modern devlete geçişte daha aktif bir rol üstlenmeye teşvik edilen yurttaş haline gelmiştir. Kahramanlık, fedakârlık, erkekliğin ispatı gibi icrai şartlar bu aktif pozisyonun önemli parçalarıdır. Bir zamanlar kralların olan devlet artık milletin devleti (ulus devlet) olmuştur, dolayısıyla ordusu artık milletin ordusu, savaşı da milletin savaşı konumuna gelmiştir. Bu mantık silsilesinin çerçevesinden bakıldığında yurttaşların algı dünyasından bazı “yeni” özdeşliklerin mümkün hale geldiği görülür. Daha önce yukarıda modern devletle savaşkanlığın nasıl özdeşleştiğine değinilmişti. Aynı özdeşliğin yurttaşlara düşen hissesine bakıldığında, yurttaşların kendilerini devletle, onun ordusuyla ve savaşla özdeşleştirme yolunun açıldığı görülür. Tilly bu süreci şu şekilde açıklar: “Ulusal simgeler belirginleşti, ulusal diller standartlaştı, ulusal emek pazarı örgütlendi. Savaşın kendisi de, karacı ve denizciler bütün ulusu temsil eder ve sivil halk ortak yoksunluklar ve sorumluluklar yaşadıkça,

¹³³ Bröckling, **a.g.e.**, s. 10.

tekbiçimleştiren bir deneyim haline geldi.”¹³⁴ Başka bir deyişle, savaşlar sonucu gerçekleşen modern devletin inşa süreci millet inşasıyla da çakışmaktadır.

Ordu, modern ulus devletin idealize ettiği milli yurttaşlık modelinin öğretildiği nihai noktadır. Her birey çocukluğundan yetişkinliğine kadar, evreler halinde eğitim sisteminden geçerken yurttaşlık eğitimi de almış olur. Askerlik bu yurttaşlık eğitimi sürecinin en tepe noktasıdır. Devletin en asli organından, ordunun kendisinden alınan bu eğitim militarist yurttaşlık modelinin yaratılmasında anahtar konumdadır. Bu döneme kadar bir şekilde eksik kalmış ya da unutulmaya yüz tutmuş olan milli fedakârlığa, savaşkanlığa dayalı yurttaş portresi askerlik sırasında bir kez daha ve uygulamalı olarak dikte edilir. Bu yönüyle de askerlik, ulus devlet karşısında tam anlamıyla yurttaş olmanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Daha da önemlisi, ordu askerlik hizmeti kapsamında topladığı erkek yurttaşlara ve onların vesilesiyle ailelerine millet olmanın en temel niteliklerinden birini öğretme görevini yükümlenir; “biz” ve “öteki” ayrımını. Çünkü ulus devletin kendisini ve savaşı meşrulaştırmada başvuracağı dost-düşman ayrımı önceden öğretilmiş ve içselleştirilmiş olan biz ve öteki ayrımına dayanacaktır. Zygmunt Bauman iç grup (biz) ve dış grup (öteki) olarak adlandırdığı bu ayrımın önemini şu şekilde açıklar:

“Dış grup, tam da iç grubun kendi hayali zıddıdır ve iç grubun özkimliği, tutarlılığı, kendi içindeki dayanışması ve duygusal güvenliği için ona ihtiyacı vardır. İç grubun ihtiyaçları çerçevesinde işbirliğine hazır olmak âdeta bir karşıt ile işbirliğini reddetmenin gerekçesidir. Hatta denebilir ki, gerçekte bir dış gruptan beklenen davranışı gösteren bir grubun fiili mevcudiyeti ne orada ne de buradadır; böyle bir grup yoksa bile, kendi sınırlarını çizmek ve korumak için, kendi içinde sadakati ve işbirliğini temin etmek için bir düşman varsayması gereken grubun tutarlılığı ve bütünlüğü aşkına icat edilecektir. Sanki bir yerde kendimi evimdeymiş gibi güvende hissetmem için yabanılığın saldırganlığı korkuya ihtiyaç duyarım. ‘İçeri’nin değerini gerçek anlamda vermek için bir ‘dışarı’ olmalıdır.”¹³⁵

Ordu, askerlik hizmeti sırasında yurttaşlara “biz” olmayı gerçek anlamıyla hissettirme görevini üstlenir. Böylece dışarılarda bir yerde her zaman tehlike arz eden, saldırıya hazır bir “öteki”nin, diğer bir adıyla düşmanın varlığı da hissettirilmiş olur.

¹³⁴ Tilly, **a.g.e.**, s. 116.

¹³⁵ Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, çev. Abdullah Yılmaz, 6. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 52-53.

Yurttaşların bu biz duygusunu kazanması ve tahayyül dünyalarında ötekinin kalıcı bir yer edinmesi ulus devletin egemenliğinin devamlılığı açısından anahtar konumdadır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, savaşa karar vermek ve savaşabilmek modern devletin varoluşsal temsili durumundadır. Fakat bir siyasal birlik olarak devletin savaş kararı, savaşın sevk ve idaresi hiyerarşik, toplum üstü yapısından dolayı üstyapısal bir eylemliliktir. Bu nedenle devletin egemenliğinin kaynağı olarak tanımladığı halk kitlelerinin dost-düşman ayırımına katılmasını ve savaşı içselleştirmesini sağlaması gerekmektedir. Yani, dost-düşman ayrımı, savaşın haklılığı gibi ideolojik üretim süreçlerine kitlelerin katılımı sağlanması amaçlanır.

Ayrıca Schmitt'in *jus belli*'ye sahip devleti düşmanı belirlerken, onu homojenleştirir ve tekleştirir. Çünkü modern devlet iktidarında, bireylerin tek tek her birinin kendileri açısından ölüm-kalım meselesi olarak savaşacak farklı düşmanları olmasına yer yoktur. Bir siyasal birlik olan devlet gibi düşman da kamusal bir bütünlüktür ve dost-düşman ayrımı tamamen bu bütünlük çerçevesinde kurgulanmalıdır. Bu da tabandaki yurttaş kitlesinin ideolojik üretim sürecindeki rolünün rastgele olmaması anlamına gelmektedir. Modern yurttaş bireysel biz-öteki tahayyülünü bırakmalı, devletin, milli ideallerinin ve resmi tarihin biz-ötekisini tahayyül etmeye başlamalıdır. Çünkü artık tek tek bireylerin düşmanı yoktur, olmamalıdır. Düşman toplumsal ve tektir. Bu algılama tarzı ezel ebet düşman milletler kurgusunu besler ve savaşın kitleselliğini millete yönlendirir. Milliyetçilik ile militarizmin iç içe geçtiği bu noktada savaşçının fedakârlığının kaynağı da millileşerek “tek vatan, tek millet, tek bayrak” sloganında olduğu gibi biricikleşecek ve kutsallaşacaktır.

Uğruna ölmeye değer vatan, yurttaşların kendilerini adadıkları bu savaşlar sırasında kendilerini feda etmeleri ile kutsallaşır. Saime Tuğrul'un da işaret ettiği gibi bu iki yönlü bir süreçtir; “kutsalın oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için şiddet, şiddetin kendi haklılığını kurabilmesi için kutsallık gereklidir. Her türlü düzen ve otorite, kurumsallaşmış bir şiddet üzerine oluşur, bu şiddeti meşru kılmanın yolu ise kutsallığın atfedildiği değer ve yapılanmaları yaratmaktır.”¹³⁶ Yurttaşın milli egemenliğin kutsallarını içselleştirmesi, savaşmaya hazır olması ve vatansever bir yurttaş olarak gerektiğinde canını feda ederek kutsallıklara kutsallık katması

¹³⁶ Saime Tuğrul, **Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurban Mekanizmaları**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 90.

gerekmektedir. Çünkü modern yurttaşlık, anayasal haklara sahip olmanın karşılığında bir borçluluk hali ve görev bilinci demektir.

2.3.3. Zorunlu Askerlik ve Yurttaşlık Hakları

Modern ulus devlet tarih sahnesinde yerini alırken, milliyetçilik de yeni egemenliğin resmi ideolojisi olmuştur. Toplumsal yaşamın tüm alanları bu yeni ideolojiyle yeniden tanımlanmaya ve eski kurumların yerleri “milli” olanlarıyla ikâme edilmeye başlanmıştır. Ordu, askerler ve savaşlar da bu süreçte milliyetçiliğe uygun şekilde yeniden kodlanmaya başlanmıştır. Nigel Young halk savaşı, silahlı millet, milli bağımsızlık savaşı ya da milli savunma savaşı gibi savaşın ideolojikleştirildiği kavramların “savaş demokratikleşmesi” anlamına geldiğini ve zorunlu askerliğin savaşa dair kolektif iradenin bir sunumu olarak belirdiğini söyler.¹³⁷ Modern devletin milli demokrasisi, eşit yurttaşlık vaadini (tarihsel olarak başlangıçta sadece erkek yurttaşlar arası bir eşitlik olarak kendini gösterdi ve kadın hakları çok daha sonra geçerlilik kazandı) savaş alanlarına kadar taşımıştır; “insanı küçülten ve üniformayı yücelten” bir eşitlik.¹³⁸ Zorunlu askerlik uygulamasıyla birlikte erkek yurttaşlar uyruğu oldukları devlet adına savaşma ve yaşamlarını riske atma yükümlülüklerinde eşit konuma gelmişlerdir. Bu eşitlik askeri hiyerarşinin zayıflaması ya da altüst olması değil, ölümün gölgesi altında gelen bir eşitliktir. Başka bir deyişle, zorunluluk çerçevesinde yurttaşların yaptığı askerlik, profesyonel/paralı askerlerinki gibi bir meslek ve hayatını kazanma yöntemi değil, milli yurttaş olmanın bir şartıdır. Bu durumda askerlerin savaş esnasında yaralanma ve ölüm tehlikesi tercihen üstlenilen bir risk değildir. Aksine bütün erkek yurttaşlar tarafından yüklenilmek zorunda olan varoluşsal bir risktir, yurttaş olmanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Zorunlu askerlik hizmetine dair önemli bir nokta da tarihsel olarak yurttaşlık hakları ile askerlik arasında kurulan doğrusal ilişkidir. Pek çok yazar geniş kitlelerin askerlik hizmeti kapsamına alınması ile yurttaşlık haklarının gelişimi arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu kanaatindedir. Sivil haklar ile yurttaş askerliğinin ilişkili

¹³⁷ Young, **a.g.e.**, s. 101.

¹³⁸ Emma Goldman, **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir**, çev. Necmi Bayram, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 107.

olduğu düşüncesi yeni değildir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Clausewitz, Michelet ve Mazzini gibi pek çok düşünür, İsveç'te siyasi hak mücadelesinin “Bir asker, bir tüfek, bir oy” sloganında da özetlenen, bu ilişkiye işaret etmekteydi.¹³⁹ Günümüzde de pek çok yazar bu tezi sürdürmektedir; örneğin Giddens “genel oy” hakkının, daha doğrusu her erkeğe oy hakkının, kurumsallaşmasıyla zorunlu askere alımın paralel ilerlediğini söyler.¹⁴⁰ Bu haklar, yurttaşların fedakârlıkları, vatanseverlikleri karşılığında elde ettikleri birer ayrıcalık, egemenlerin nezdinde taviz niteliğinde olabilir; servete dayalı oy hakkına son verilmesi, sendikal hakların genişlemesi, dışlanmış ırk gruplarına kısmi temsil imkânlarının gelişmesi, sosyalist partilerin hükümette temsiliyete kavuşması gibi örnekler verilebilir. Öte yandan ücretsiz temel eğitim gibi kimi haklar da devletin daha etkin ve ideolojik olarak daha donanımlı bir ordu kurma çabasıyla doğrudan bağlantılıdır. Örneğin 1870'te III. Napolyon ordularının Prusya'nın zorunlu askerlik sistemine dayanan ordusu karşısındaki yenilgisi sonrasında, devletin savaş kapasitesini artırmaya yönelik Üçüncü Cumhuriyet zorunlu askerlik sistemini ücretsiz temel eğitim (1881) ile tamamlayarak vatansever yurttaşlık inşasına girişmiştir.¹⁴¹

Fakat askerlik ve savaşlar ile yurttaşlık hakları arasındaki ilişki doğrusal ve zorunlu değildir. Öncelikle sadece erkek yurttaşların zorunlu askerlik hizmeti kapsamında olmaları nedeniyle savaşın bir salt erkek yurttaşların alanı ve bu nedenle de yurttaşlık haklarının ilk olarak erkekler için geliştiğini söylemek isabetli olmaz. Çünkü Nira Yuval-Davis'in işaret ettiği gibi: “Kadınlar bunların [orduların ve savaşların] içinde çoğunlukla hayati – ama genellikle erkeklerin rollerine eşit olmayan ve farklı bir temelde – belli rolleri her zaman yerine getirmiştir”.¹⁴² Eğer savaştaki katkı ile haklar arasındaki ilişki doğrusal olsa idi, erkeklere nazaran savaştaki konumları ikincil planda kalan kadınların yurttaşlık haklarının da savaştaki rolleri oranında gelişmesi gerekirdi. Ayrıca yurttaş olmak ile askerlik hizmeti arasında ayrılmaz bir bağ öngörmek, kadınların hiçbir zaman tam anlamıyla yurttaş olamayacağı şeklinde bir kurguyu ortaya çıkarır.

¹³⁹ Hutchinson, **Nationalism**, s. 37.

¹⁴⁰ Giddens, **a.g.e.**, s. 114-116.

¹⁴¹ Hutchinson, **Nationalism**, s. 94.

¹⁴² Nira Yuval-Davis, **Cinsiyet ve Millet**, çev. Ayşin Bektaş, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 176.

Askerlik hizmeti ile yurttaşlık arasında kurulan doğrusal ilişkide bir diğer sorun ise, bazı önemli tarihsel örneklerin sergilediği aksi durumlardır. Hajo Holborn'un on dokuzuncu yüzyıl Prusya'sında askere alım uygulamasına getirdiği açıklama bu noktada dikkat çekici bir örnektir:

“Askere alma, Avrupa'nın tüm ülkelerinde uygulanan bir kural olmuştu, fakat hali vakti yerinde olanların para ödemelerine veya yerlerine başkalarını yollamalarına izin verildiği için bu, Prusya dışındaki bütün ülkelerde sadece yoksulların askere alınması demektir. Prusya'da ise nüfusun her kesimi askerlik hizmeti yapıyordu. Bu yönden Prusya ordusu, diğer ülkelerin ordularına nazaran daha çok vatandaş ordusu niteliğindeydi. Ne yazık ki Prusyalılar demokratik haklara sahip değillerdi. Hükümette ve orduda asiller imtiyazlı durumdaydılar, subaylığı tekellerinde tutmaya devam ettiler. Amerika ve Fransa'da milli ve liberal düşüncenin mantıklı bir sonucu olan ulus çapında askeri hizmet, Prusya'da mutlak hakimiyetin güçlenmesi için bir araç oldu.”¹⁴³

Prusya örneğinin gösterdiği gibi, askerlik hizmetinin evrenselleşmesi her zaman yurttaşlık haklarını beraberinde getirmeyebiliyor. Hitler Almanya'sında da benzer bir örnek bulmak mümkün; Adolf Hitler genel askerlik hizmetini yürürlüğe koyarken İmparatorluk Almanya'sının lise öğrenimi görmüş olanlara tanıdığı kısa süreliği askerliği kaldırdı ve geçmişe nazaran çok daha “eşitlikçi” bir sistem getirdi.¹⁴⁴ Fakat askerlikte ve savaşta gelen bu “eşitlik” sivil haklar alanında paralel bir gelişim getirmedi. Dolayısıyla Yuval-Davis'in belirttiği gibi, “‘halk ordusu’ kurmak veya zorunlu askerlik, geniş çeşitlilikte bireyler ve gruplaşmaların gözünde özgül rejimleri ve hükümetleri meşrulaştırmanın temel bir yoludur”, fakat “orduya katılım ve vatandaşlık hakları arasında doğrudan bir bağlantı hâlâ yoktur”.¹⁴⁵

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yayılarak evrensel bir kural haline gelen zorunlu askerlik sistemi, 1960'lardan itibaren yerini daha küçük profesyonel ordulara bırakmaya başlamıştır; Britanya 1960'ta, Yeni Zelanda ve Avusturalya 1972'de, ABD 1973'te, Belçika 1994'te, Fransa ve Hollanda 1996'da. Pek çok yazar profesyonel gönüllüler sistemine dönüşümle birlikte, ulus devleti üzerine inşa olduğu temellerden

¹⁴³ Hajo Holborn, “Moltke ve Schlieffen: Prusya-Almanya Ekolü”, **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli'den Hitler'e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 246.

¹⁴⁴ Hans Speier, “Ludendorff: Topyekün Savaşa İlişkin Alman Kavramı”, **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli'den Hitler'e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 428.

¹⁴⁵ Yuval-Davis, **a.g.e.**, s. 182.

birini kaybetmesiyle birlikte, ordu ile kolektif kimlik olarak millet arasındaki ilişkinin silinmeye başladığına savunmaktadır.¹⁴⁶ Örneğin Howard, yirminci yüzyılın sonlarından itibaren, yurttaşın canını feda etmesinin, toplumsal sözleşmenin bir parçası olma niteliğini kaybettiğini ileri sürmektedir.¹⁴⁷ Ona göre, yeni savaş teknikleri nedeniyle kitlesel orduya gerek kalmamıştır ve zorunlu askerlik sistemine sahip devletler, bunu toplumsal ve siyasal sebeplerle sürdürmektedir. Bazı ülkelerde bu savların geçerli olduğunu görmek mümkündür. Örneğin 2018’de *New York Times*’ta çıkan bir yazıda, Belçika ordusunun yeni gönüllüler bulma sıkıntısı yaşadığını ve bu nedenle ordunun yaş ortalamasının kırk dörde çıktığından (aynı dönem Fransa ve Almanya ordularından en az on yaş daha yaşlı) bahsedilmektedir.¹⁴⁸ Öyle ki, Belçika devleti genç gönüllüler bulabilmek için ordunun total kurumluğundan bütünüyle vazgeçmeye hazırdırlar, askerin kışla yerine haftanın her günü eğitimden sonra eve dönmelerine izin vermeyi planlamaktadır. Fakat Belçika’daki durumun genellenebilir bir örnek olduğunu söylemek mümkün değildir. Vietnam Savaşı’nın yarattığı toplumsal çatışmalar ve prestij kaybı sonucunda kitlesel askerlik sistemini terk eden ABD de ordu halen milli prestijin merkezi sembolüdür.¹⁴⁹ Yakın tarihte Kore, Çöl Fırtınası, Afganistan vb. çok sayıda konvansiyonel savaşa girmiş olan ABD’de savaşıklık, özellikle 11 Eylül sonrasında daha da güçlenmiş önemli bir milli gurur kaynağıdır.

Zorunlu askerlikten profesyonel gönüllüler sistemine geçen ülkelerde savaşın kitleler üzerindeki kültürel, siyasal ve toplumsal etkisini kaybettiği savı Avrupa merkezci bir yaklaşımdır. II. Dünya Savaşı’nda beri Orta ve Batı Avrupa’da “barış”ın hüküm sürmesi üzerinden oluşturulmuş ve devletlerarası savaşların nadirleştiği bir uluslararası sistem tasavvuruna dayanmaktadır. Oysa 1945 sonrası dönemde kolektif kimlikleri yeniden inşa eden, yeni milli mitler yaratan pek çok devletlerarası savaşlar yaşanmıştır; Hindistan-Pakistan Savaşı (1947), İran-Irak Savaşı(1980-1988), Arap-İsrail Savaşları. Ayrıca II. Dünya Savaşı hafızasının kolektif kimlikler üzerindeki etkisi tarihe karışmamıştır; ABD, Fransa, Çin, Rusya gibi uluslararası devletler

¹⁴⁶ Hutchinson, **Nationalism**, s. 130-131.

¹⁴⁷ Howard, **The Invention**, s. 100.

¹⁴⁸ Milan Schreuer, “Belgium May Have New Appeal for Millennials: Join the Army and Sleep at Home”, **New York Times**, 15 April 2018, <https://www.nytimes.com/2018/04/15/world/europe/belgium-army.html>.

¹⁴⁹ Hutchinson, **Nationalism**, s. 140-141.

sisteminin güçlü üyelerinin milli kimlik tahayyüllerinde merkezi bir sembolizme sahiptir.

Kısacası, zorunlu askerlik uygulaması kaldırılmış olsun ya da olmasın, modern devletin savaşıllığı ile yurttaşlık, vatanseverlik arasındaki ilişkinin silinmeye başladığını söylemek mümkün değildir. Daha ziyade terörle mücadele politikaları çağında dönüşmeye başladığını söyleyebiliriz. Terörizm kavramı ile devletler sisteminin ötekisinin, düşmanının tanımı giderek muğlaklaşmakta ve esnekleşmektedir.¹⁵⁰ Bu süreçte savaşın zamansal ve mekânsal boyutları da esneyerek silikleşmektedir. Gündelik hayatın her anında, yer ve zaman fark etmeksizin tüm yurttaşların vatanseverliğini tekrarlaması, göstermesi gerekmektedir. Çünkü “yurtseverlik ateşi terörist ve terörist olmayanlar arasındaki sınır çizgisi” oluşturan yegâne şeydir.¹⁵¹ Ordu geçmişte olduğundan daha da güçlü bir vatanseverlik ve sadakat sembolü haline gelmiştir. Bu nedenle kabul şartlarına uygun olmasa dahi bir kişinin sembolik olarak askerliğe başvurması, vatanseverliğinin gerçek bir göstergesi olmaktadır.¹⁵² Başka bir ifadeyle, vatansever yurttaşlık, geçmişte olduğu gibi bugün de savaş kavramıyla bağlantılıdır ve eylemci bir pratiktir.

Sonuç itibariyle, antikitenin sınıflara bölünmüş asker-yurttaşlardan profesyonel orduya ve paralı askere doğru seyreden tarihsel süreç on sekizinci yüzyıldan itibaren ulus devletin ve milliyetçiliğin eşit yurttaşlık fikrine dayanan yeni ve modern bir yurttaş-askerler olgusu ortaya çıkardı. Askerlerin toplumsal sınıfları, savaşı kimlikleri ve sadakat bağları bütün bu tarihsel süreç boyunca dönüşmeye devam etti. Buna bağlı olarak da savaş meydanında ölüm riskini üstlenmenin gerekçeleri, idealleştirilme biçimleri ve söylemleri de dönüşmüştür. Zorunlu askerlik uygulamasının ortaya çıkışıyla birlikte savaş meydanındaki ölüm riski de eşit yurttaşlığın ayrılmaz bir unsuru haline geldi. Bu nedenle savaşı kahramanlığına, cesaretine ve fedakârlığına yönelik algı ve söylemler yurttaşlık fikrine uygun şekilde yeniden oluşturuldu. Ölümü anlamlandırmanın ve tanımlamanın geleneksel kaynağını oluşturan dinsel alan da bu sürecin parçası olmuştur. Bir sonraki bölüm, askerlik

¹⁵⁰ Balta Pakar, **Küresel Güvenlik**, s. 111.

¹⁵¹ **A.g.e.**, s. 112.

¹⁵² 2018’de TSK “engelli vatandaşlarımızın, bu hak ve ödevlerini sembolik olarak yerine getirebilmesi ve kısa sürelerle de olsa kışla ortamı yaşayarak bu hazzı tatmasına imkân sağlamak amacıyla” temsili askerlik uygulaması başlatmıştır ve ilk yıl 2856 kişi katılmıştır. Bkz. “Engelli vatandaşlar için isteğe bağlı askerlik uygulaması”, Türk Silahlı Kuvvetleri, <https://www.tsk.tr/Sayfalar?viewName=TemsiliAskerlik> [15.02.2022].

yükümlülüğü ve sadakat bağlarının dönüşümüyle bir arada ilerleyen bir diğer boyutu, savaşçı ölümünün ve fedakârlığının dönüşümü üzerindir. Çünkü Antik Yunan'ın cenaze söylevlerinden tek tanrılı dinlere ve oradan da milliyetçi vatanseverlikle sekülerleşmiş formuna kadar şehitlik olgusu askerlik ve sadakatin nihai sonu, kutsalı ve tamamlayıcısıdır.



3. ANTİK ÇAĞ'DAN MODERN ÇAĞ'A ŞEHİTLİK YA DA VATAN İÇİ ÖLMEK

“Şehitlik” ya da “soylu ölüm” bir kavram, fikir ve/ya algı olarak çeşitli Antik Çağ uygarlıklarına kadar tarihsel süreci izlenebilir kadim bir olgudur.¹ Belli bir değer, olgu, iddia veya kutsiyet uğrunda canını feda etme anlamıyla şehitlik hem dinsel hem de seküler bağlamda tarihsel olarak çeşitli biçimlerde görülmüş ve her zaman sıradan ölümden ayrıksı ve daha saygın bir statüye tekabül etmiştir. Bu anlamıyla kadim olduğu kadar günümüzde herhangi birinin yabancılık çekmeyeceği kadar da güncel ve moderndir. Fakat bu durum üzerinde ortaklaşmış ve yaygın biçimde kabul edilmiş tekil bir şehit tanımı veya biçimi olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, şehit içinde bulunan toplumsal yapıya, dinsel inanışa, tarihsel döneme ve verili iktidar odakları karşısında yahut yanında alınan pozisyona göre farklı tanımlamalar ve görünümeler kazanabilen bir olgudur. Olgunun değişkenliği sadece bununla da kalmayarak aynı toplumsal, siyasal ve dinsel koşullar altında birbirini tamamlayıcı ya da daha önemlisi birbirine alternatif şehitlikler ortaya çıkabilmektedir. Bütün bu bağlama dayalı farklı tanım ve yorumları tüketmek ve karşılaştırmak başlı başına, belki de altından kalkılması mümkün olmayacak derecede, kapsamlı bir iştir ve bu çalışmanın ne geneli itibarıyla ne de bu bölüm özelinde böylesi bir iddiası yoktur.

Bu bölümde ele alınan kapsam şehit olgusunun güncel Türkiye örneğindeki yaygın görünüm ve kullanımları ele alabilmek için gerekli ve yeterli oranda tarihsel, dinsel ve sosyo-politik çerçevenin çizilmesinden ibarettir. Ancak bu sınırlı çerçeve olgunun salt betimlemesi ile sınırlı kalmayarak, Candida R. Moss'un “şehitlik nereden geliyor?” sorusu sorarken işaret ettiği gibi, bir dizi bağlantılı soruya da cevap verme

¹ Kökeni Asurlular dönemine dayanan Bilge Ahikar'ın Hikayesi (MÖ 8. – 7. yüzyıl) ve Sokrates gibi filozofların “şerefli ölümü” seçmeleri gibi ÇEŞİTLİ anlatıların günümüze ulaşan örnekleri mevcuttur. Bkz; Jan Willem van Henten ve Friedrich Avemarie (Der.), **Martyrdom and Noble Death: Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity**, New York: Routledge, 2002.

iddiasındadır. Bu sorular, şehitliğin bir çeşit pratik/performans mı, bir fikir ve değerler kümesini ya da tarihsel bir olay mı olduğudur. Moss'un da vurguladığı gibi, eğer şehitlik bir kişinin icra ettiği bir pratik veya performans ise sorulması gereken hangi hukuki, tarihsel ve/ya sosyal koşulların buna öncülük ettiğidir. Eğer şehitlik belirli bir topluluk tarafından sahiplenilen bir fikir ve değerler kümesi ise, literatürden, kültürden ve fikirlerden yola çıkarak şehitliğin tarihsel konumunu belirleyebiliriz. Böylece karşılaştırmalı bir yaklaşımla, bir zamanlar şehit olmayanın şehide dönüştüğü andaki kavrama bakabiliriz. Eğer şehitlik tarihsel bir olay ise, bu ölümü diğer ölümlerden ayıranın ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Tüm bunlar, bir kişiyi tam olarak şehit yapan ve ölümünü bu statüye yükselten nedir sorusuyla doğrudan ilintilidir.²

Şehit olgusunun tüm bu karmaşa ve muğlak görüntüsüne rağmen tüm anlatıların şu ya da bu şekilde içinde barındırdığı bazı ortak unsurlar vardır. Bunlardan ilki ve en temel olanı ölümdür. Şehitlik hemen her durumda ölümle, fedakârlıkla veya ölüme varması muhtemel bir çileyle doğrudan ilintilidir. Başka bir deyişle, şehit ölümden kaçınma şansı olmasına rağmen “davaya” adanmışlığıyla ölümü kabul eden ve hatta onu arayan kişidir.³ Bu anlamıyla şehitlik, temelinde zulüm ve şiddet unsurlarını barındıran bir kavramdır. Tarihçi Glen W. Bowersock'un vurguladığı gibi şehitlik bir kavram olarak sosyal, dinsel ve siyasal baskılara karşı bir tepki olarak icat edilmiş, geliştirilmiştir⁴ ve zulüm ve şiddet bu sürecin asli unsurlarıdır. Sadece bu unsurun takibiyle dahi şehitlik olgusunu ve fikrini modern çağda pek çok farklı biçimde gözlemlemek mümkündür. Örneğin, her savaşta hayatını kaybeden askerler olur ve fakat en çok övgü en umutsuz durumlarda dahi savaşmaktan vazgeçmeyen ve ölümü göğüsleyenlere yapılır (Çanakkale, Stalingrad, Japon kamikaze pilotları); siyasal bir protesto amacıyla bir kişinin kendini ateşe vermek veya tankın önüne atlamak gibi ölümüne sebep olabilecek eylemi nedeniyle övgüye mazhar olur (1989 Tiananmen Meydanı, 1963'teVietnamlı Budist Rahip Thich Quang Duc); siyasal mahkumların açlık grevleri, ölüm oruçları (F Tipi cezaevine karşı ölüm oruçları) veya başları dik ve gururlu idam sehпасına yürüyüşleri (İrlandalı mahkumlar, Deniz Gezmiş) vb. pek çok farklı düzeyde anlatıyla karşılaşmak mümkündür. Hemen hepsinin asgari müştereği

² Candida R. Moss, **Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies and Traditions**, New Heaven: Yale University Press, 2012, s. 1-2.

³ Meir Hatina, **Martyrdom in Modern Islam: Piety, Power and Politics**, New York: Cambridge University Press, 2014, s. 4.

⁴ Glen W. Bowersock, **Martyrdom and Rome**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 5.

zulüm ve şiddet karşısında haklı olanı savunma ve ölümü vesilesiyle doğruyu ve haklı olanı işaret etme misyonudur.

Şehitlik anlatılarının ikinci ortak unsuru, bütün anlatıyı sarmalayarak koruma altına alan ve yücelten kutsallık halesidir. Kavramın dinsel kökeninden dolayı bunun doğal bir sonuç olduğu varsayılabilir fakat kutsallık halesinin açıklaması bu derece basit değildir. Basın şehidi, devrim şehidi, ülkücü şehit, cumhuriyet şehidi, şehit öğretmen vb. pek çok farklı bağlamda şehitlik olgusuyla karşılaşmak mümkündür ve bunların bazıları bütünüyle dinsel çerçevenin dışında konumlanan durumlardır. Hatta bazı şehitlik halleri özellikle seküler düzlemde, bilinçli biçimde dinselliğin karşısında konumlandırılmaktadır. Fakat bu hallerde dahi kutsallık halesi üstünden bütünüyle kalkmamaktadır. Bu durum “tanrılarının olmadığı yerde din olabildiği gibi, dinin olmadığı yerde de ‘kutsallık’ olabil(diğini)”⁵ göstermektedir. Milli bayrak bu durumun son derece sarıh bir örneğidir. Bayrağın kullanılma biçimleri, evde saklanma koşulları, bayrağı yakmak ile öpmek arasında karşıtlık ve çatışma gibi pek çok örnekte bunu gözlemlemek mümkündür.⁶ Son kertede, şehide kutsallığını bahşeden dinsel kökleri değil, tam tersine kutsalı yaratan şehidin fedakârlığı ve kanıdır; “Tanrı, kurban verilen yerde vardır; yani kanın döküldüğü yerdedir. Kutsal yer (*sacré*); Tanrı’ya adanan (*consacré*), kurbanın (*sacrifice*) kanının akıtıldığı tapınaktır”.⁷ Diğer bir deyişle, vatan, bayrak, devlet, millet özünde ezeli bir kutsallık taşıdığı için değil, geçmişte, oluşumunda atalar uğrunda canlarını feda ettiği için kutsaldır ve her nesil payına düşen fedakârlığı yaparak bunu korumakla yükümlüdür.

Şehitlik olgusu her zaman sosyo-politik bir bağlamda ortaya çıkar ve bu da üçüncü unsuru oluşturur. Her ne kadar dinsel ve mitik anlatılar çoğu zaman bunu açıkça dillendirmese de şehitlik bireyin kendi vicdanına ve kararına kalmış mistik bir süreç değildir. En genel anlamıyla iki temel sosyo-politik bağlamdan söz edilebilir. Birincisi, Jean-François Lyotard’ın da tabiriyle, “aile, devlet, ordu, tarikat, zümre gibi bir kamu otoritesi muhatabına ölmeyi veya en azından ölümü yeğlemesini emredebilir” ve “ölüm sebebi” her zaman toplumsal ve/ya siyasal bütün ile kurulan bağlantıda şekillenir.⁸ Yani, canını feda etme edimi bir toplumsal grubun üyesi olmak

⁵ Tuğrul, a.g.e., s. 71.

⁶ Bu konuda bkz. Günter Seufert, “The Sacred Aura of The Turkish Flag”, **New Perspectives on Turkey**, V. 16, Bahar 1997, s. 53-61.

⁷ Tuğrul, a.g.e., s. 92.

⁸ Jean-François Lyotard, **The Differend: Phrases in Dispute**, çev. Georges Van Den Abbeccle, Manchester: Manchester University Press, 1988, s. 100.

ve muktedir(ler)in (patriyark, başkan, kral, komutan, şeyh, şef, vb.) iradesine itaat ile doğrudan ilişkili olabilir; Papa'nın emri ile harekete geçen Haçlı Ordusu, örgüt kararıyla eyleme geçen canlı bomba, komutanın emriyle hücumla geçen asker gibi. İkincisi ise, belirli bir otoriteden doğrudan talimat almamış ve fakat mensup olunan grubun ideasına (devrim, özgürlük, adalet vb.) teslimiyet ve deklarasyon olarak hayatını feda etmektir; Sokrates'in savunması, Polikarp (bkz. Bölüm 3.3.), Kerbela Olayı (bkz. Bölüm 3.4.7.) gibi. Elbette bu iki bağlam arasındaki sınırlar geçirgendir ve çoğu şehitlik anlatısında her iki boyuttan da unsurlar mevcuttur. Fakat hiçbir anlatı bütünüyle herhangi bir cemaat tahayyülünden azade değildir.

Bu anlamıyla, “biz” ve “öteki” arasındaki sınırın çizildiği yerdedir şehit, hatta bizzat bu ikiliğin inşa sürecinin parçasıdır. Şehit bir inanç sistemine inanan ve diğer bir inanç sistemine meydan okuyandır. Böylece bulunduğu konum itibarıyla inanç ile inançsızlığın karşılaştığı ve aralarındaki ilişkinin tanımlandığı sınırı yaratır.⁹ Aynı zamanda da şehit, dâhil olduğu grubun diğer üyeleri için ideal alınacak örneği sunmuş olmaktadır. Bu da şehidin hem dahili hem de harici olacak şekilde, ikili bir işlevi yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Bir yandan şehidin adanmışlığı ve sadakati karşı tarafın gayrı-meşruluğunun kanıtı olarak belirir. Öte yandan şehidin fedakârlığının dramatik sunumu, grup içi formasyonun destekleyicisi olur. Daha da önemlisi, şehidin fedakârlığı anlatısı üzerinden üyesi olduğu gruba üstün nitelik, erdem ve çeşitli pozitif değerler atfedilir.¹⁰ Geri dönüşün, vazgeçme olanağının olmayışı ile şehitlik en üstün adanmışlık göstergesidir, yani bir anlamda “kanla mühürlenmiş bir toplumsal akittir”.¹¹

Şehidin toplumsallığı, onun bir diğer evrensel unsuruna kaynaklık etmektedir. Bu da şehidin ve uğruna fedakârlıkta bulunduğu ideallerin temsili, yani şehitliği şehit yapan izleyici ve aktarıcı ihtiyacıdır. Şehit olma eyleminin her durumda mutlaka bir anlatıcısı, yorumlayıcısı olmak zorundadır. Anlatıcı olaya bizzat şahit olmak zorunda da değildir. Önemli olan birer “şahit” olarak, iletişimsel ajan olmak ve öyküyü şekillendirerek aktarmaktır. Bu süreç şehit olma eyleminin kendisinden dahi daha önemlidir.¹² Çünkü bir öyküleme, aktarım ve anma süreci işlemeden fedakârlık kolektif hafıza ile bütünleşemez ve somutlaşamaz, yani şehit hiçbir varlık kazanamaz.

⁹ David Cook, **Martyrdom in Islam**, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 1-2.

¹⁰ Hatina, **a.g.e.**, s. 3-4.

¹¹ **A.g.e.** s. 5.

¹² Cook, **a.g.e.**, s. 2-3.

Bu bağlantı tersinden de geçerlidir; bir toplumsal grubun ortak geçmiş oluşturabilmesi için kolektif hafıza geliştirmeye ihtiyacı vardır ve bunun için üyelerin tarihsel kök bilinçlerini destekleyecek şekilde geçmişin belirli ölü(m)lerine toplumsal statü ve nitelik atfetmelidir.¹³ Böylece belirli ölümler verili toplumsal ve siyasal yapının kurucuları ve koruyucuları olarak hatırlanacak, ritüellerle anılacak ve gelecek nesiller için örnek teşkil edecek şekilde imgeleşecektir.

Aslında her ölüm, cenazesinde ve mezarı başında yakınları, dostları, arkadaşları ve tanıyanları tarafından hatırasına şahitlik edilmesi yoluyla imgeleşir. Fakat bu temelde kişisel bağlama dayalı siyaset-dışı ve öznel bir şehadettir, yani toplumsallaşma ve siyasallaşma iddiası taşımaz. Şehitlik olgusunun sıradanlıktan ayrıldığı nokta burasıdır. “Artık insan olmayan ceset ve bedenden artakalan (kemik/kan), yaşayanların cemaatini oluşturmaya yüz tuttuğu an, ölüm siyasallaşmaktadır.”¹⁴ Ölüm, vatanın kutsallığının ölçütü, tarihin taşıyıcısı, milli varoluşun temeli, milli bilincin ispatı, kutsal sembollerin en kutsalı olduğu tüm durumlarda, ölen kişinin hatırasından ve yakınlarının öznel kayıplarını anma pratiklerinden bağımsız ve aşkın biçimde bir siyasal imgeye dönüşmüştür.

Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde şehitliğin toplumsal, siyasal ve kültürel bir olgu olarak ortaya çıkışı ve günümüze değin geçirdiği tarihsel dönüşümler ele alınmaktadır. Bölüm genel itibariyle üç ana boyuta sahiptir. İlk olarak Antik Yunan ve Roma örneklerinden başlanılmıştır. Bu tercihin bir nedeni, ulus devlet, yurttaşlık ve milliyetçilik eksenindeki modern şehitlik olgusunun oluşmasını sağlayan modern siyasal düşüncenin bu antik gelenek ve kavramlarla kurduğu bağıdır. Diğer nedeni ise, Yahudi, Hristiyan ve hatta İslam inançlarının, antik gelenekler ile girdikleri etkileşim ve daha da önemlisi rekabet ile şehitlik olgusunun oluşumunda doğrudan sebep sonuç ilişkisine sahip olmasıdır. Ayrıca şehitlik olgusunun, önceki bölümün (Bölüm 2.) anlatısıyla paralel şekilde analiz edilmesi amaçlanmıştır.

Ardından şehitliğin tek tanrılı dinlerde ortaya çıkışı ve tarihsel süreç içerisinde dönüşümü ele alınmaktadır. Sırasıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gelenekleri kronolojiye sadık kalınarak ve karşılaştırmalı şekilde analize dâhil edilmiştir. Yahudi ve Hristiyan şehitlik olgularının analiz edildiği kısımlarda özellikle hem kendi

¹³ Jean-Pierre Vernant, **Mortals and Immortals: Collected Essays**, ed. Froma I. Zeitlin, New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 76.

¹⁴ Zeynep Sayın, **Ölüm Terbiyesi**, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 14.

aralarındaki etkileşime hem de İslam inancı ile aralarındaki paralellikler ve farklılıklara odaklı bir anlatı tercih edilmiştir. Çalışmanın genelinin Türkiye odaklı olması nedeniyle İslam şehitliği çok daha uzun ve ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Yine aynı nedenle, analizde Sünni geleneğe ağırlık verilmiş olmakla birlikte Şii ve Alevi gelenekleri de aynı bölüm içerisinde ayrıca ele alınmıştır. Şehitliğin dini kökenlerinin analiz edildiği bu kısımlarda olgunun ortaya çıkışına ve dönüşümlerine dair tarihsel ve teolojik tartışmalara odaklanılmıştır.

Olgunun antik köken ve semavi dinler boyutunun ardından olgunun analizinin üçüncü odağı olarak (Bölüm 3.5.) modernleşme, ulus devlet ve milliyetçilik bağlamında sekülerleşmesi ele alınmıştır. Bu bağlamda özellikle milliyetçilik-din ilişkisine dair literatür, seküler dinsellik tartışmaları ve şehitliğin toplumsal hafıza bağlamı, simgeleşmesi noktalarına odaklanan bir anlatı takip edilmiştir. En son olarak da İsrail, İran ve Arap devletleri örnekleri ayrıca ele alınmıştır. Bu tercihin birinci nedeni Türkiye ile bölgesel ve dinsel yakınlıktan kaynaklanan benzerlikleri ve farklılıkları vurgulayabilmektir. İkinci nedeni ise, ağırlıklı olarak Avrupa merkezli olan milliyetçilik ve sivil din literatüründe Hristiyan gelenekleri ile sekülerleşme arasında kurulan, geçişler ve dönüşümler analizlerini Orta Doğu örnekleriyle karşılaştırabilmektir.

3.1. Şehitliğin Antik Kökenleri: Antik Yunan ve Roma “Soylu Ölüm” Örnekleri

Şehit kavramının tüm ansiklopedik açıklamalarında ve şehitlik üstüne yapılmış tüm çalışmaların girişinde vurgulandığı gibi, kelime etimolojik olarak Yunancadan gelmektedir. “Şehit”in (ing. *martyr*) Latin dillerindeki kökeni, daha sonra *μάρτυρας* (*martiras*)’a dönüşecek olan Yunancadaki *μάρτυς* (*martys*) kelimesidir ve temel anlamı “şahid/tanık”tır.¹⁵ Bu anlamıyla Antik Yunan mahkemelerinde kullanılan hukuksal bir terimdir, yani bir amaç uğruna ölmek anlamı taşımamaktadır ve daha

¹⁵ Örneğin bkz. Bowersock, **a.g.e.**, s. 5; Hatina, **a.g.e.**, s. 2; W. Björkman, “Şehid”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 11, 5. bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997, s. 389-391; Salime Leyla Gürkan, “Diğer Dinlerde [şehid]”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 38, İstanbul, 2010, s. 431-433.

sonra Roma İmparatorluğu'nun hukuksal yazınında kullanımı ile yaygınlık kazanmıştır.

Antik Çağ'da şehit kelimesinin ölüme varan fedakârlık anlamı yoktur ve fakat onun yerine “soylu/şerefli ölüm” kavramı vardır. Cesaret, şeref ve inandığı değerlere sadakat adına zorba iktidarlara direnmenin, adaletsiz yargıyla yüzleşmenin ve tüm eziyetine rağmen zulme direnmenin örnek anlatılarını Antik Çağ boyunca bulmak mümkündür. Sokrates'in idamı/intiharı bunun en bilinen örneklerinden biridir. Fakat Bowersock'un da vurguladığı gibi, Sokrates'e (MÖ 469-399) şehit demek retrospektif bir yaklaşımdır çünkü Sokrates prensiplerinden vazgeçmeyerek adaletsizlikle yüzleştğinde ve zehri içtiğinde bu adaletsizliğin gelecekte sona ereceğini sadece umut etmektedir, kesinlik söz konusu değildir.¹⁶ Oysa bir şehit söz konusu olduğunda, ölümden sonra, en azından kendisi için, her şeyin daha iyi olacağına dair katı bir inanç vardır. Semavi dinlerde yerleşik olan cennet – cehennem ikiliği Antik Yunan dinlerinde yoktur. Jan N. Bremmer'in da vurguladığı gibi, çoğu Antik Yunan dini öteki dünyaya değil, bu dünyadaki yaşama yönelikti.¹⁷ Ölümden sonra gidilen bir yeraltı dünyası (ing. *Underworld*) inancı mevcut olsa da bu temel varoluşun, gerçek hayatın sonu anlamına geliyordu. Ölümden sonrası ancak bir gölge varoluştı ve herhangi bir mükâfat anlamı içermiyordu. Bu nedenle fedakârlığın, soylu ölümün etkisi bu dünyada yankılanıyordu ve öteki dünyada bir karşılığı, ödülü yoktu.

Antik Çağ'da soylu ölümün başlıca temsili kahramanlık kültü, yani Homeros gibi şairlerin yazdıkları destanların epik kahramanlarıydı. Destan şairleri Antik Çağ dinlerinin başlıca “mucitleri” ve “yeniden üreticileriydiler”.¹⁸ Destanlaştırdıkları savaşlar tanrıların ilahi müdahaleleri ile şekillenmekteydi. Epik kahramanları da sıradan savaşçılardan farklı ve üstündü. Diğer bir deyişle, tanrılar ile insan arasında, bir tür yarı-tanrı konumunda yer almaktaydılar. Bu nedenle savaşçı erdemi ve yiğitliğinin timsali olan kahramanlar, “şerefli/güzel ölüm”leri (*eukleēs/kalos thanatos*) ile önemli birer simge ve kült haline geliyordu.¹⁹ Şehrin koruyucusu olarak epik kahramanlar hem toplum tarafından sevgiyle tapılan ve gençlere rol modeli olan kişilerdi hem de toplum kahramanının hatırasına layık olamadığında hastalık, felaketler,

¹⁶ Bowersock, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁷ Jan N. Bremmer, **Greek Religion**, Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 6.

¹⁸ **A.g.e.**, s. 6-7.

¹⁹ Vernant, **a.g.e.**, s. 50-51.

lanet gönderebilen korkutucu kötücül kişilerdi.²⁰ Kahraman kültürünün bu sevgi ve korku gücü savaş meydanının dışına taşan bir etkiye sahipti. İyi bir yaşam ve talih soylu ölümü ile tanrısal bir konum elde eden kahramana sunulacak adaklarla doğrudan ilintiliydi. Öyle ki, Antik Yunan dünyasında insanların kahraman kültürü ile çok daha yakından ilişki kurmalarını sağlayan yerel kahraman türbeleri mevcuttu ve buraları düzenli ziyaret ediyor, adaklar sunuyorlardı.²¹

Antik Yunan dünyasının soylu ölüm olgusu, MÖ beşinci yüzyıldan itibaren Homeros-vari epiklerin tanrısal müdahalelere ve yarı-tanrı kahramanlara dayanan savaş anlatısından, polislin ve yurttaşların ön plana çıktığı seküler bir söyleme geçiş yaşanır.²² Örneğin Sparta bağlamında ordunun ana gücünü oluşturan *hoplit*lerin omuz omuza, kalkan kalkana sıkı formasyona (falanj) dayanan savaş taktiklerinde epik kahramana yer yoktur. Çünkü her bir askerin görevi, ne olursa olsun pozisyonunu terk etmemek ve formasyonun bütünlüğünü korumaktır. Bu sistemde savaşçının bireysel beceri ve cesareti ile kendisini diğerlerinden ayırtmasına yer yoktur.²³ Bu düzeni korurken ölen savaşçı şerefli, “güzel ölümdür” çünkü vatani (polisli) korurken ölmüştür ve polisle birlikte şerefi de ölümsüz olacaktır. Aynı şekilde görevini yaparken talihin de yardımıyla evine sağ dönmeyi başaran savaşçı da ölen yoldaşları ile eşit şerefi taşımaya ve polislin saygısına hak kazanmış olmaktadır. Kısacası, artık savaşta gelen ölümün şan ve şerefi birkaç epik kahramana değil, tüm yurttaşlara ait hale gelir. Bu dönemde pek çok Yunan polisinde, savaşta ölen yurttaşların şerefi ve siyasal birlik olarak polislin bunlara yönelik sorumlulukları kamusal yaşamın parçası olur. Örneğin, yine Sparta’da yalnızca savaşta ölenlerin mezarlarına isimleri yazılırdı.²⁴

Soylu ölümün sekülerleşmesinin bir diğer önemli ve en bilinen örneği ise, Atina’nın cenaze söylevi (*epitaphioi logoi*) geleneğidir. Savaşta ölen yurttaşlar için düzenlenen ve kamusal bir ritüel niteliği taşıyan törenlerde şehrin önde gelen ve iyi birer konuşmacı olarak tanınan bir kişisine ölenleri övmesi için söylev görevi verilirdi. Nicole Loraux’un cenaze söylevleri üzerine yaptığı kapsamlı çalışması *The Invention of Athens*’de vurguladığı gibi, her söylev ölüme övgüler düzerken aslında genel anlamda bir Atina övgüsü yapmaktaydı ve her bir söylevde Atinalılık yeniden

²⁰ Bremmer, *a.g.e.*, s. 12-13.

²¹ *A.g.e.*, s. 31.

²² Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, trans. Alan Sheridan, Cambridge: Harvard University Press, 1986, s. 53; Bremmer, *a.g.e.*, s. 8.

²³ Vernant, *a.g.e.*, s. 64-65.

²⁴ Bir de doğumda ölen kadınların isimleri mezarlarına yazılırdı. Bkz. Loraux, *a.g.e.*, s. 18.

tanımlanıyor, inşa oluyordu.²⁵ Buna paralel olarak Atina'nın mezarlıklarındaki savaşçı ve soylu ölüm temsili de demokratikleşmiş ve eşitlik ideasının savaş bağlamında asli temsili haline gelmiştir; cenaze söylevi geleneği ile birlikte savaş alanında gömme geleneği terk edilerek ilk defa ölenlerin külleri yurda getirme uygulaması başlamıştır; şehir mezarlığındaki (*Kerameikos*) anıtlar ve şerefli ölüm listeleri ata ve aile bağlarından arındırılarak savaşlara ve dönemlerine göre düzenlenmiş ve böylece soya dayanan varoluşun polis otoritesi ve halk (*deme*) adına feda edilişi nihai temsiline kavuşmuştur.²⁶

Biri kısmi olmak üzere, altı cenaze söylevi günümüze kadar ulaşabilmiştir: 1) Tukudis'in *Peloponez Savaşı* (MÖ 431-404) kitabında aktardığı Perikles'in *Cenaze Söylevi*; 2) Gorgias'ın (MÖ 480-380) günümüze sadece parçalar halince ulaşan söylevi; 3) Lysias'ın Korint Savaşı'nda (MÖ 395-386) ölenlere methiye olarak yazdığı söylev; 4) Plato'nun Meneksenos'u da Korint Savaşı kahramanlarına bir övgüdür; 5) Demosthenes'in *Cenaze Söylevi* Makedonya'ya karşı kaybedilen Chaeronea Savaşı'nda (MÖ 338) ölenlere methiyedir; 6) Hyperides'in Lamia Savaşları (MÖ 323-322) için yazdığı söylev.²⁷ Bu söylev örneklerinin her biri yurttaş askerlerin savaşmalarını ve polis adına ölümüne düzdükleri methiyeler nedeniyle kayda değer örneklerdir ve fakat bazıları söylev olarak halkın karşısına çıkmamıştır. Örneğin Lysias Atina'da bir yabancısıdır (*metoikos*) bu nedenle yazdıklarının söylev olarak kullanılmış olma ihtimali oldukça düşüktür. Ayrıca Plato'nun Meneksenos'u da gerçek bir söylev değil, kurgusal bir hicivdir.

Öte yandan Tukididis, nesnel ve bilimsel tarihçiliğin kurucusu olarak kabul edilmesi ve Perikles'in söylevini sadakatle yansıttığına olan genel inanç nedeniyle Antik Yunan'daki söylev geleneğine dair son derece bilgilendirici bir kaynak teşkil etmektedir. Perikles'in söylevinden de anlaşıldığı üzere Atina'da, savaşlarda ölen

²⁵ A.g.e., s. 1-3.

²⁶ Birinci Pers İşgali'nde sırasında yaşanan Marathon Savaşı (MÖ 490) Antik Yunan ve Atina önemli anıt alanlarından biriydi. Fakat Marathon, cenaze söylevi geleneği ile dönüşen halk mezarlıklarından farklıdır. Burada yalnızca Atinalı *hoplitler* kahraman ilan edilmektedir ve anıtlarda yurttaş olmayan savaşçılara yer yoktur. MÖ beşinci yüzyılın sonlarından itibaren cenaze söylevi geleneği ile birlikte bu durum dramatik şekilde değişecektir. Atina'daki kamu mezarlığı (*demosion sema*) Atina yurttaşlarıyla birlikte yan yana savaşan savaşçılara da açılacaktır. Hatta Kerameikos'taki soylu ölümler anıtlarından birinde bir kölenin ismi de yer almaktadır. Ancak yabancılara Atina için savaşmaları karşılığı yurttaş gibi şereflendirilme hakkı sistematik değil, istisnai bir durum olarak kalmıştır. Loraux, a.g.e. s. 18, 23-24, 35, 59-60.

²⁷ Bkz. Van Henten ve Avemarie, a.g.e., s. 17-18, 32-35; Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. Martin Hammond, ed. P. J. Rhodes, New York: Oxford University Press, 2009, s. 89-96 (C. II / XXXIV – XLVI).

yurttaşların kamusal törenle gömüldüğü, Tukididis'in deyişiyle "şehrin en güzel mahallesinde" bir devlet mezarlığı vardır ve cenaze söylevinin yapıldığı tören de burada gerçekleşmektedir. Ayrıca ölümlerin külleri şehir meydanında iki gün boyunca sergilenmesi, selvi ağacından yapılmış tabutların at arabalarıyla taşınması gibi soylu cenazelerini andıran unsurlar savaşta gelen ölümün şerefi ile "sıradan ölüm" arasında dikkate değer bir ayırım yapmaktadır.²⁸ Ölen savaşçı yurttaşların erkekliği, cesareti ve şehirlerini (yurtlarını) korumak adına canlarını vermeleri övgünün kaynağıdır. Bir yurttaşın (ki bu erkek anlamına gelmektedir çünkü Atina demokrasisinde kadınlar yurttaş sayılmamaktadır) yurdu için cesurca canını vermesi olabilecek en yüksek şeref olarak sunuluyordu. Söylev dinleyicileri için, özellikle de gençler için bir yurttaşlık ve vatanseverlik dersi niteliği taşımaktadır. Çünkü Perikles'e göre, polislin egemenliğinin ve özgürlüğünün teminatı nesilden nesile aktarılan bir fedakârlık yarışı ve mirasıdır.²⁹ Daha da önemlisi, soylu ölüm, yurttaşlara seküler bir kefarete imkânı olarak sunuluyordu. Şöyle ki, Perikles, bir kişi özel işleriyle şehrine karşı kötülük dahi yapmış olsa yurt savunmasında cesaret göstererek ölümü göğüslediğinde kolektif faydaya yönelik en üstün hizmeti yaparak geçmişteki tüm hatalarından azat edildiğini ilan ediyor.³⁰

Perikles'in söylevi yalnızca ölen yurttaş savaşçılara methiye ile sınırlı kalmamaktadır, evlatlarını kaybeden ebeveynlere ve babalarını kaybeden çocuklara da hitap etmektedir. Ailelerin, çocuklarının ölümlerin en şereflişine nail olduğunu ve sevinmelerini salık veriyor. Hatta halen çocuk yapabilecek yaşta olan ebeveynlere yeniden erkek evlatlar yaparak hem teselli bulmalarını hem de şehrin gelecekte yeniden ihtiyaç duyacağı savaşçıları yetiştirme görevlerini hatırlatıyor.³¹ Ayrıca ölen savaşçıların geride kalan çocuklarının yetişkinlik çağına gelene kadar masraflarının polis tarafından karşılanacağını çünkü bunun şehrin hayatını feda edenlere karşı hem borcu hem de şereflerine gösterilen değerin göstergesi olduğunu söylüyor.³²

Antik Yunan dünyasında soylu ölümün öteki dünyada bir mükâfatı inancı olmadığı için savaşçının şerefının yaşayacağı asıl yer toplumsal hafıza idi. Tarihçi Jean-Pierre Vernant'ın da vurguladığı gibi, Antik Yunan kültüründe "gerçek ölüm"

²⁸ A.g.e., s. 89-90 (C.II / XXXIV); ayrıca bkz. Loraux, a.g.e., s. 19.

²⁹ Thucydides, a.g.e., s. 91 (C: II / XXXVI).

³⁰ A.g.e., s. 94 (C: II / XLII).

³¹ A.g.e., s. 95 (C: II / XLIV).

³² A.g.e., s. 96 (C: II / XLVI).

belleğin kaybı, bilinmezlik, sessizlik ve yaşamda veya ölümden gerçek varoluş tanınmak ve şereflendirilmektir.³³ Epik kahramanlar öldüğünde geriye iki kalıntı bırakırlardı: Birincisi, mezarlarında dikili taş anıt (*sēma/mnēma*) ile şeref ve cesaretlerinin kalıcı temsili ve şahidi olurdu; ikincisi ise, sözlü gelenek ile taşınan, kahramanın başarılarını ve sadakatini öven şiirler ve şarkılardı.³⁴ Kısacası kahramanların gerçek başarısı destanlara, şiirlere, şarkılara konu olacak üne kavuşmaktı. Epik kahramanın kendisi kurgu da olsa, gençlerin öğrenmesi ve ulaşması gereken hedef bu hafızaydı. MÖ beşinci yüzyıldan itibaren cenaze söylevleri vasıtasıyla da gözlemlenebilen seküler dönüşüm, toplumsal hafızanın önemi üzerine inşa olmuş ve fakat hafızanın biçimini ve adresini değiştirmiştir. Artık fedakârlık belli kahramanların tekelinden çıkarak anonimleşmekteydi; soylu ölümler adına dikilen her anıtta cisimleşen şeref şehrin ve yurttaşların şerefiydi. Perikles söylevinde bunu açıkça dile getirir: “Şerefimizin övülmesi için bir Homeros’a ihtiyacımız yok” der çünkü Atina’nın askeri üstünlüğü sayesinde gittiği yer yere anıtlarını ve de hafızasını götürmektedir.³⁵ Bir anlamda “kahramansız destanlar” söz konusudur. Söylevlerde ne eski kralların ne de komutanların ve askerlerin isimleri anılmamaya dikkat edilir.³⁶ Çünkü savaşı tanrıların yardım ettiği kahramanlar değil, Atina kazanmıştır, şan ve şeref Atinalılarındır. Bu nedenle savaşçıların soylu ölümlerinin hatırasını kendi hafızasında anıtlarla ve her bir törende, söylevde yeniden hatırlayarak yaşatacaktır.³⁷ Diğer bir deyişle, savaşçı yurttaş cesaretini hayatı pahasına ispatlarken aslında yaşamı sonsuzluğa giden yeni bir varoluş ile takas etmektedir. Hyperides’in deyişiyle, soylu ölüm aslında polisin ve yurttaşların hafızasında “yeni bir doğum”dur.³⁸

Kısacası, Antik Yunan dünyasında soylu ölüm kavramının belli başlı, doğaüstü kahramanlardan, yurttaş askerlerin bir bütün olarak kahramanlığına övgüye dönüşümü demokrasinin gelişimiyle bir arada ilerlemiştir. Soylu ölüme methiye olarak cenaze söylevleri, Atina demokrasisinin yaşayanlar için düşündüğü ve icat ettiği bir yurttaşlık erdemi dersiydi. Fakat bu, Loraux’un da işaret ettiği gibi, yurttaşlığı savaşçı yiğitliği ile sarmalayan, askeri eylemi yurttaşlık pratiklerinin rol modeli haline getiren

³³ Vernant, *a.g.e.*, s. 57.

³⁴ *A.g.e.* s. 40-41.

³⁵ Thucydides, *a.g.e.*, s. 93 (C: II / XLI).

³⁶ Loraux, *a.g.e.*, s. 65.

³⁷ Thucydides, *a.g.e.*, s. 94 (C II / XLIII).

³⁸ Hyperides, *Funeral Oration*, edited and trans. Judson Herrman, New York: Oxford University Press, 2009, s. 49, (XXVIII); ayrıca bkz. Loraux, *a.g.e.*, s. 116.

paradoksal bir dersti.³⁹ Yani, soylu ölümün şerefi ve toplumsal hafızadaki konumu demokratikleşmesi aynı zamanda bir bütün olarak yurttaşlığın da militerleşmesi olarak yaşanıyordu.

Yunanca “şehit” kelimesinin Hıristiyanlık tarafından miras alınarak “kan ile şehadet” anlamı kazanmasında aracı rol oynayan Roma İmparatorluğu’nda da şehit, hukuksal bir terim olan tanıktan daha fazlası değildir. Roma’da da, Antik Yunan’da olduğu gibi, soylu ölüm kavramı vardır. Fakat askerlerin savaşta ölümüne yönelik gelen bir övgü geleneği yoktur. Roma tarzı bir cenaze söylevi (*laudatio funebris*) uygulaması vardır ancak Antik Yunan örneğindeki gibi bir kamusal ve eşitlik ideali taşımamaktaydı. Bu törenler daha ziyade bir adamın veya ailenin şerefendirilmesine adanmışlardı, elitlerle sınırlı bir katılım söz konusuydu ve yine elitler için bir ayrıcalık göstergesiydiler.⁴⁰ Diğer bir deyişle, bu cenazelerde övgüye layık görülen kahramanlık bireyseldi, yalnızca ölen kişiye aitti ve ortak bir Romalı kimliği vurgusu söz konusu değildi. Şeref son derece kişiseldi fakat törene katılan elit ailelerin gençlerine yönelik kahramanlık idealinin öğretilmesi süreci de vardı.

Romalı yurttaşın savaşta ölümü, kolektif ideaya adanmışlık değil, bireysel bir eylem, Roma için yapılan bir tür “hayırseverlik” olarak görülüyordu.⁴¹ Fakat aynı zamanda ordu içerisinde yerleşmiş bir “cesurca ölüm” ideali de mevcuttu. Özellikle savaşta ölen, kendini Roma’nın selameti için feda eden komutanlar için geçerli bir idealdi. Şöyle ki, bir ordu komutanı yenilgi kaçınılmaz olduğunda esir düşmektense şerefli ölüm olarak intihar edebiliyordu veya Roma ve ordusunun selameti için bir adanmışlık töreni (*devotio*) ile en ön cephede gönüllü olarak “ölümü arıyordu”. Fakat bu son derece nadir bir olaydı çünkü savaş alanında komutanın ölmesi son derece çelişkili bir idealdi; Romalı bir generalin savaş meydanında ölmesi çoğu zaman Roma’nın yenilgisi ile eşdeğerdi.⁴²

Romalı tarihçi Titus Livius (Livy, MÖ 59 – M.S. 17) *devotio* töreninin oldukça ayrıntılı bir anlatımını sunar. Ordu komutanı resmi togasını giyer, mızrağını kuşanır ve rahip tarafından ordusunun ve Roma’nın selameti ve/ya zaferi için adanmışlığı ilan edilirdi. Daha sonra bu komutan, düşman tarafından öldürülmek suretiyle adanmış

³⁹ Loraux, **a.g.e.**, s. 98.

⁴⁰ Bkz. **A.g.e.**, s. 42-43; Valerie M. Hope, **Roman Death**, London and New York: Continuum Books, 2009, s. 77-78.

⁴¹ Loraux, **a.g.e.**, s. 43.

⁴² Hope, **a.g.e.**, s. 54-55.

ölümünü savaşın ön saflarında arardı. Fakat adanmışlığı her zaman komutan yapmak zorunda değildi. Bazen komutanın yerine bir asker üstlenebilirdi çünkü komutanın ölümüne adanmak üzere başka birini seçme yetkisi de vardı. Bu durumda aynı tören seçilen asker için yapılır ve aynı süreç işlerdi. Eğer bu “vekâleten ölüm” başarısız olursa, yani düşman bu askeri öldürmeyi başaramazsa, askerin iki metrelik bir heykeli yapılarak toprağa gömülür ve kurban ayini yapılırdı.⁴³ Adanmışlık, yapılış şekli ve sembolizmi ile Roma’nın zaferi için olduğu kadar tanrılara da sunulan bir kurban törenidir ve nadiren başvurulmuştur. Çünkü Romalı savaşçı ideali asıl olarak savaşmak, kazanmak ve hayatta kalmaktı. En büyük şeref zaferde gelen ölümdü, kazanmaya çabalarken başarısız olarak hayatını kaybeden kurbanlar değil. Fakat her koşulda bu şeref komutanların, yani elitlerin hakkıydı. Sıradan askerleri payına düşen şiddetli, kanlı bir ölüm ve savaşın ardından hızlıca işaretsiz toplu mezarlara gömülmekti; ne cenazeleri yurtlarına, ailelerine dönüyor ne de ölümleri anıtlarla sembolleşiyordu.⁴⁴

Sonuç olarak, semantik olarak şehit kelimesinin Antik Yunancadan miras alınması kadar filozofun erdemli ve savaşçının soylu/şerefli ölümü anlatılarından alınan miras da tek tanrılı dinlerin şehitlik olgusunu inşasında etkili olmuştur. Fakat unutulmamalıdır ki, hukuki şahit kelimesinin kan ile şehadete dönüşmesi için birkaç yüzyıl daha geçmesi gerekecektir. Ayrıca soylu ölüm kavramı Hristiyan, Yahudi ve İslam inançlarında olduğu gibi, şehitlik sonrası öteki dünyada elde edilecek ilahi ödüller ve bu ödüllere yönelik heves olgusuna dayalı bir kavramsal sistem tarafından sarmalanmamıştır.⁴⁵ Gerçekten de tek tanrılı dinlere kadar, özellikle de Erken-Hristiyanlık dönemine (MS birinci – dördüncü yüzyıllar) kadar, toplumsal yapıya eklenmiş ve sistemleşmiş bir şehitlik kavramı ve olgusu söz konusu değildir. Özellikle antik dönemlere dair yapılan çalışmalarda, bir tarihsel olayın ya da durumun olgusal anlamda şehitlik kategorisinde yer alıp almadığı tartışılırken bazı kriterler kullanılmaktadır. Bunlardan biri de Arthur J. Droge ve James D. Tabor’un *A Noble Death* adlı çalışmalarında oluşturdukları beş karakteristik kriteridir: 1) Bir çeşit zulüm ya da baskı ortamının bulunması; 2) Anlatıcı (tanıklar) nezdinde, kişinin ölümü

⁴³ Roma’nın Cumhuriyet’ten İmparatorluğa dönüşümü ile birlikte *devotio*’nun da anlamı dönüşerek, kendini imparatorun lehine feda etmek haline gelmiştir. Örneğin, Publicus Africanus Potitus ve Atanius Secundus, İmparator Caligula hastalandığında iyileşmesi için adanmışlık yeminlerini sunuyorlar. İmparator iyileştikten sonra da yeminlerini pratiğe dökmeye zorlanıyorlar. Bkz. Van Henten ve Avemarie, **a.g.e.**, s. 19-21; 36-38.

⁴⁴ Hope, **a.g.e.**, s. 55.

⁴⁵ Bowersock, **a.g.e.**, s. 5.

seçmesinin gerekli, soylu ve kahramanca görülmesi; 3) Kişilerin ölüme istekli olması ve hatta bazı durumlarda kendi yaşamlarına bizzat son vermeleri; 4) Kişinin çilesinin ve ölümünün diğerlerine fayda sağlayacağı inancı olmalı; 5) Ölümden sonraki dünyada inançlarının doğrulanacağı, ödüllendirileceği inancı ve daha da önemlisi, bu inancı kendisini ölüme götüren tercih(ler)inin birincil teşvik edicisi olmalıdır.⁴⁶ Bu kriterlere göre ele alındığında, Antik Yunan soylu ölüm kavramında birinci kriterin kısmen ver olduğu – Pers ve Makedon işgallerine karşı direnişler gibi – ve dördüncü ve beşinci kriterlerin de var olmadığı söylenebilir. Çünkü ölümlerin toplumun geri kalanına, şehre bir yarar sağlayacağı ancak bir umuttur, tanrısal bir kesinlik taşımamaktadır. Ayrıca, toplumsal hafızada sonsuza kadar şerefle hatırlanmanın ötesinde, savaşçı yurttaşı canını feda etmeye yönlendirecek bir ilahi ödül vaadi de yoktur. Roma örneğinde ise, adanmışlık töreninde olduğu gibi, ölümün savaşın kaderini değiştirecek bir ilahi müdahale çağrısı olduğu gözlenmektedir. Fakat Roma’da da öteki dünyada soylu ölümün ayrıcalıklar getireceğine dair sistemli bir inanç yoktur. Kısacası, tek tanrılı dinlerde görülen doğrudan cennete gitme, Azizler, Evliyalar ve Peygamberler düzeyinde ödüllendirilme gibi vaatler bulunmamaktadır. Dahası, savaş ve işgal politikasını “barbarlara” medeniyet götürmek olarak tanımlayan Roma’nın savaşçı ölümlerinde birinci kriterin de geçerli olmadığı açıktır.

3.2. Yahudi İnancında Şehitlik Olgusu

Yahudi inancında şehitlik olgusuna dair bir tarama yapıldığında ilk olarak *kidduş ha-Şem* (Tanrı’nın adını takdis) kavramı ile karşılaşılır. Ancak Yahudi şehitlik olgusu salt *kidduş ha-Şem* kavramına değil, karşıtı olan *hillul ha-Şem* (Tanrı’nın adını tahkir) kavramıyla bir arada ikili bir sisteme dayanmaktadır.⁴⁷ Buna göre, insan bu dünyadaki eylemleri ile Tanrı’yı şerefliendirmek, adına yüceltmekten sorumludur. Bu eylemlerden kaçınması veya hataları ise, Tanrı’nın adını kirletmektir. Bu anlamıyla Yahudi şehitliği, egemenliği altında yaşadıkları uygarlıklarda dinsel azınlık

⁴⁶ Arthur J. Droge ve James D. Tabor, **A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity**, New York: HarperSanFrancisco, 1992’den aktaran, Marc Brettler, “Is There Martyrdom in The Hebrew Bible?”, **Sacrificing The Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, Ed. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 4.

⁴⁷ Norman Lamm, “Kiddush Ha-shem and Hillul Ha-shem”, **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, V. 12, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 139-140.

olmalarının da etkisiyle, özellikle *gentileler* (Yahudi olmayanlar, kâfirler) karşısında inancını yitirmeme, yüceltme ve hatta onları etkilemek amaçlı bir eylemdir.⁴⁸

Yahudi şehitliği üzerine kısa bir literatür taramasının ardından da fark edileceği üzere, kavramın hangi tarihsel dönem ve etkiler altında oluştuğu ve bütünlüklü bir şehitlik olgusuna dönüştüğü konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Bazı yazarlara göre, Yahudilik tek tanrılı dinlerde şehitlik olgusunu dinsel ve toplumsal bir gelenek olarak ilk inşa edendir ve bu süreç İkinci Tapınak Döneminde, yaklaşık olarak MÖ ikinci ila MÖ birinci yüzyıllar arasında, gerçekleşmiş bir dönüşüm olarak tanımlanır.⁴⁹ İsraili tarihçi H.H. Ben-Sasson’a göre, *kidduş ha-Şem* tarih boyunca Yahudi inancına içkin bir kavramdır ve dört ciltlik *Makabiler Kitabı*’nın tamamının şehitliğe övgü ve diğer tüm dinler için prototip olmuştur: “*Kidduş ha-Şem*, Yahudi inancının ve kültürünün tek tanrılı dinler dünyasına özgün katkısıdır. Sıradan insanların inançları ve görüşleri uğruna ölüme hazır olmalarının insanlık tarihi boyunca ilk dışavurumudur.”⁵⁰ Sistemli bir şehitlik inancının Yahudilik ile başladığı ve daha sonra Hristiyanlık tarafından miras alındığı görüşünü Hristiyan teologlarda da bulmak mümkündür.⁵¹ Bu görüşün tanınmış temsilcilerinden İngiliz Kilise tarihçisi ve rahip W.H.C. Frend, İsa’nın çilesi ve ölümü üzerinden şekillenen Hristiyan şehitlik inancı aslında Yahudi geleneğinden öğrenilmiş bir ders olduğunu savunur.⁵² Bu ders, Yahudi halkının kendisini Tanrı’ya hizmet etmek için seçilmiş özel bir grup olarak görmesi ve bu bağlamda Yahudi inancının bir şehitlik dini olarak gelişmesidir.⁵³ Diğer bir deyişle, şehidin kanı günahların kefareti ve Tanrı’nın hizmetkârlarına yapılan zulmün intikamını alacağının garantisi olduğu inancı Yahudilikle başlamıştır.⁵⁴

Bowersock ve Geoffrey de Ste. Croix gibi bazı tarihçiler ise, tek tanrılı dinlerdeki şehitlik olgusunun Yahudilikle başlatılmasının doğru olmadığını

⁴⁸ Lamm, **a.g.e.**, s. 140; Samuel Z. Klausner, “Martyrdom”, **Encyclopedia of Religion, Second Edition**, v. 8, Detroit: Thomson Gale, 2005 [1987], s. 5738.

⁴⁹ Bkz. Gürkan, **a.g.e.**, s. 431; Hatina, **a.g.e.**, s. 22.

⁵⁰ Haim Hillel Ben-Sasson, “Kiddush Hashem: Historical Aspects”, **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, V. 12, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 142-143, 145.

⁵¹ Örneğin bkz. Geoffrey W. H. Lampe, “Martyrdom and Inspiration”, **Suffering and Martyrdom in the New Testament**, Ed. William Horbury ve Brian McNeil, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 118.

⁵² William Hugh Clifford Frend, **Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus**, Oxford: Basil Blackwell, 1965, s. 22.

⁵³ **A.g.e.**, s. 31.

⁵⁴ **A.g.e.**, s. 57, 67.

savunmaktadır.⁵⁵ Onlara göre, ilk sistemli şekilde şehitlik olgusunu inşa eden, birinci ila ikinci yüzyıllar arasında Yunanca'dan miras aldıkları “şahit” terimini “kan ile şehadet” anlamına dönüştüren erken dönem Hristiyanlardır. Bowersock'un savı, hem Yahudi hem de Hristiyan teologlar tarafından şehitlik olgusunu tarihlendirirken kullanılan dört ciltlik *Makkabiler Kitabı*'ndeki cesaret anlatılarının Antik Yunan soylu ölüm kavramıyla aynı ve *İliyada* kadar eski olduğudur.⁵⁶ Yahudi şehitliğinin temel kaynakları olarak görülen *İkinci Makabiler* kitabındaki yedi kardeş ve annenin inanç değiştirmeyi reddederek idam edilmesi ve İbrani İncili'ndeki intihar anlatıları Hristiyanlar tarafından da kutsal kabul edilmiş ve yeniden yorumlanmıştır. Sonuç olarak bazı tarihçilere göre tek tanrılı dinlerdeki şehitlik kavramının kurucusu Erken-Hristiyanlardır ve Yahudilik MS birinci yüzyıldan itibaren bu geleceği miras almıştır.

Diğer yandan din tarihçisi Daniel Boyarin, şehitlik olgusunun hangi inanç sistemi tarafından ilk olarak oluşturulduğuna dair tezlerin dayandıkları temel varsayım nedeniyle sorunlu olduğunu savunur. Buna göre, Yahudi şehitlik ile Hristiyan şehitlik olgularını öncelik-sonralık sırasına koyan çalışmalar her iki inanç sistemini de birbirinden ayrı bütünlükler olarak varsaymaktadır. Boyarin bizzatı şehitlik olgusunun ve anlatısının inşa sürecinin kendisini, Hristiyanlık ile Yahudiliğin iki ayrı bütünlük olarak inşasının bir parçası olarak tanımlamaktadır.⁵⁷ MS birinci yüzyılda tek bir Yahudilikten bahsetmek mümkün değildir; kutsal metinlerin en doğru yorumu konusundan rekabet halinde pek çok tarikat vardır. Zamanla Hristiyan kilisesinin tohumları da bu tarikatlardan biri tarafından atılacaktır. Bu nedenle erken Hristiyanlık ile Mişna Yahudiliği aynı dönemde aynı esaret ve yok oluş arka planıyla kristalize olmuşlardır.⁵⁸ Bu nedenle Boyarin, merkezileşmiş bir Kilise ve Rabbinik gelenek öncesi dönemde Hristiyan ve Yahudi kimlikleri arasındaki bulanık sınırdan geleneklerin karşılıklı geçişinden ve çapraz kesişen tarihsel hatlardan bahsetmek gerektiğini söylemektedir.⁵⁹ Örneğin Rabbinik geleneğin ilk ve örnek şehidi Rabbi Akiva⁶⁰ anlatısı, Hristiyanlığın sembol şehitlerinden biri olan Polykarp ile aynı

⁵⁵ Bkz. Bowersock, **a.g.e.**, s. 9-18; Geoffrey E. M. de Ste. Croix, **Christian Persecution, Martyrdom & Orthodoxy**, Ed. Michael Whitby ve Joseph Streeter, New York: Oxford University Press, 2006.

⁵⁶ Bowersock, **a.g.e.**, s. 9-11.

⁵⁷ Daniel Boyarin, **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism**, Stanford: Stanford University Press, 1999, s. 93.

⁵⁸ **A.g.e.**, s. 2.

⁵⁹ **A.g.e.**, s. 8, 15.

⁶⁰ Rabbi Akiva (MS 50-135) döneminin önde gelen din bilginlerinden biridir. Bar Kokhba İsyanı'nın ardından Roma tarafından öldürülür. Bkz. Harry Freedman, Stephen G. Wald, “Akiva”, **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, V. 1, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 562-563.

dönemde (ikinci yüzyıl) geçmektedir fakat yalnızca dördüncü ve beşinci yüzyıl Talmudik metinlerde görülmektedir.⁶¹ Kısacası bu teze göre, şehitlik olgusunun bir inanç sisteminden diğerine miras geçtiğini söylemek ve keskin sınırlarla ayırmak çok mümkün değildir.⁶² Buna göre, olsa olsa Hristiyan şehitlik olgusu, iki kardeş inanç sistemi arasında büyük kardeş olarak tanımlanabilir.

Tarihsel dönemleştirme tartışmaları bir yana, Yahudi şehitlik olgusunun baskı ve zulüm karşısında inancından vazgeçmeme ve bunun sonucunda öldürülme ya da intihara giden “pasif” bir gelenek olduğu savı genel olarak kabul görmektedir. Yahudi toplulukları Antik Çağ’da Mısır, Pers, Seleukos ve Roma egemenlikleri altında geçen yüzyıllarda ve ardından Orta Çağ Avrupa’sında din değiştirme baskısı ve yargılamalarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu süreçlerde kimileri baskı karşısında tam anlamıyla din değiştirmiş, kimileri hayatta kalmak adına inancını gizli sürdürmeye yönelmiştir. *Kidduş ha-Şem* anlatılarına konu olanlar ise, bu baskıya direnme yolu seçerek öldürülmüş ya da bazı Yahudi cemaatlerinin kültürlerinde önemli yer tutan intihar yolunu seçmiştir. Diğer bir deyişle, Tanrı ve dünyevi iktidar arasında sadakat çatışması Yahudi şehitliğinin temelini oluşturmaktadır ve farklı metinlerdeki anlatılar birer dini ve siyasi rehber niteliği taşımaktadır.⁶³ Ancak kimi yazarların vurguladığı gibi, Yahudilik öldürmeyi veya intiharı açıkça destekleyen ölüm kültürüne sahip bir din değildir ve kendi hayatından bir başkası veya toplum adına vazgeçme anlamında özgeci bir şehitlik olgusu yoktur.⁶⁴ *Kidduş ha-Şem*, ölümün veya intiharın dinsel olarak makul kabul edildiği tek durumdur ve toplum adına değil, Tanrı’yı yüceltmek adına ölmek anlamındadır.

Ölümünden sonra elde edilecek mükâfatlar ve kurtuluş fikrine dayanan bir ahiret inancı, şehitlik olgusunun temelini oluşturmaktadır. Ancak MÖ ikinci yüzyıla kadar Yahudilikte olumlu anlamda bir ahiret inancı yoktur.⁶⁵ Bunun yerine *sheol* denen bir tür yeraltı dünyası inancı vardı. *Sheol*, en hafif tabirle nahoş bir yerdir. Bir çeşit gölge yaşam veya yarı-yaşam formunda sakinlerinin kişiliklerini, bilinçlerini unuttuğu bir varoluş hali ve iyi ya da kötü fark etmeksizin herkesin ölümünden sonra gittiği mutlak

⁶¹ Boyarin, **a.g.e.**, s. 102-105.

⁶² **A.g.e.**, s. 117.

⁶³ Van Henten ve Avemarie, **a.g.e.**, s. 44-45.

⁶⁴ Bkz. Nachman Ben-Yahuda, **The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel**, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995, s. 45-46; Jacob Neuser, “Alturism in Judaism”, **The Encyclopaedia of Judaism, Second Edition**, V. 1, Leiden: Brill, 2005, s. 46.

⁶⁵ Brettler, **a.g.e.**, s. 11.

bir eşitlik durumudur.⁶⁶ Bu inancın temeli olarak, Yahudi topluluklarının yüzyıllar boyunca Babil ve Asur uygarlık ve inanç sistemlerinin egemenliği altında din değiştirme baskısına maruz kalmamalarına ve senkretizme işaret edilir. Önce Pers ve ardından Seleukos İmparatorluklarının egemenliği altına giren Yahudi toplulukları, önceki dönemlerden farklı olarak dini hoşgörüsüzlük ve baskıyla karşı karşıya kalırlar ve *sheol* yerine diriliş ve ruhun ölümsüzlüğü inançlarına dayanan iki farklı ahiret düşüncesi gelişmeye başlar.⁶⁷

MS ikinci yüzyılda Lydda (Lod) şehrindeki Rabbinik konsey *kidduş ha-Şem*'i, ölümü gönüllü olarak kabul etmek olarak yorumlar ve sadece belirli koşullarla sınırlandırır. Buna göre bir Yahudi üç emri ihlâl etmeye zorlandığında ölümü tercih etmelidir: putperestlik; cinayet; zina, ensest gibi cinsel ahlâka aykırı (*gillui arayot*) durumlar. Baskı altında üç emri ihlâl etmektense ölümü seçenler şehit sayılır ve kutsal (*kadosh*) addedilirler. Bir kişi en az on Yahudi'nin şahitliği olmadığı sürece, sayılan üç durum hariç, diğer emirleri hayatını kurtarmak için ihlâl edebilir; şahitler bulunuyorsa bu durumda da ölümü seçmelidir. Bu kural “normal” zamanlar için geçerlidir. Eğer cemaat kolektif olarak dini baskı ve zulüm altında ise, şahitler olsa da olmasa da hiçbir kuralı ihlâl etmemeli ve şehit olmalıdır.⁶⁸ Bu düzenlemeler, Roma İmparatorluğu altında azınlık olarak yaşayan Yahudilere, aynı dönem Hristiyan şehitlerin yaptığına aksine (Bkz. Bölüm 3.3), Roma'nın hiddetini üzerlerine çekmeme çabasından söz edilebilir.

Antik Çağ'dan Orta Çağ'a kadar farklı Yahudi topluluklarında toplu intihar örnek anlatılarına ve mitlerine rastlamak mümkündür. *Makabiler* kitaplarında ve İbrani İncili'nde bu tarz intihar anlatıları mevcuttur. Roma'ya karşı son ve başarısız isyan girişiminin parçası olan (MS 66-73) Masada Olayı, modern Siyonizm açısından da merkezi öneme sahiptir, böylesi mitik bir anlatıdır. Aslında şiddet, terör ve suikast yöntemlerini meşru gören ve uygulayan bir grup olan *Sicarii* grubunun Roma kuşatması altındayken, eşleri ve çocukları ile birlikte toplu intiharı dinsel emirlere itaatle ilişkili değildir. Daha ziyade kölelik veya işkence altında ölmektense “özgür ölüm” algısına sahiptir.⁶⁹

⁶⁶ Bkz. A.g.e.; Neil Gillman, “Death and Afterlife, Judaic Doctrines of”, **The Encyclopaedia of Judaism, Second Edition**, v. 1, Leiden: Brill, 2005, s. 595.

⁶⁷ Gillman, a.g.e., s. 593; Brettler, a.g.e., s. 11-15.

⁶⁸ Bkz. Lamm, a.g.e., s. 140-141; Klausner, a.g.e., s. 5742.

⁶⁹ Bkz. Ben-Yehuda, a.g.e., s. vii, 3-9.

Orta Çağ Avrupa'sında da anti-Yahudi şiddet eylemleri ve toplu intiharlar yaşanır. Örneğin, 1096 Ren Vadisi Katliamı, Aşkenaz Yahudi kültürüne yüceltilen bir şehitlik anlatısı yaratmıştır. Birinci Haçlı Seferi'nde Ren Vadisi'nde yaşayan Yahudi toplumu vaftiz olmak ile ölüm seçenekleri arasında bırakılır ve çoğu Yahudi din değiştirmektense kendilerinin ve ailelerinin canını almayı tercih eder.⁷⁰ Keza İngiltere'de (1190 York) ve İber Yarımadası'nda da (on dördüncü ve on beşinci yüzyıllar) benzer şekilde din değiştirme baskısı karşısında toplu intihar olayları yaşanmıştır.⁷¹ Her ne kadar Yahudi inancında katî surette intihar ve cinayet yasağı olsa da Ren Vadisi Katliamı tarihlerinde efsanevi bir yer tutmaktadır. Tarihçi Shmuel Shepkaru özellikle 1096 kanlı olaylarının Yahudi şehitlik inancında önemli olduğunu vurgular. Ona göre, Aşkenaz Yahudileri bir yandan kadim gelenekleri sürdürürken, bir yandan da içinde yaşadıkları Hristiyan toplumların kavramlarıyla geleneklerini yeniden şekillendirmişlerdir. Bu bağlamda, Yahudi şehitlerin ahirette ödüllendirileceğine yönelik inanç sistemi bu kanlı olaylardan sonra belirginleşmiştir.⁷²

Öte yandan toplu intihar olayları topluluğun varoluşu açısından paradoksal bir sorun teşkil etmekteydi. Örneğin önde gelen bir din adamı ve düşünür olan İbn Meymûn (1135-1204; ing. *Maimonides*; ibr. *Rabbi Moşeh ben Meymon*), şehidin ölümünün gelecek nesillerin ve cemaatin gelecek umudunun da ölümü anlamına gelebileceğini söyler. Bu nedenle şehitliğin yalnızca üç istisna ile sınırlı kalması gerektiğini ve diğer durumlarda boyun eğilmesini salık verir. Hatta Yahudilerin Mesih'i beklerken baskı altında olduğu yerlerden, daha dost canlısı yerlere göç etmelerini önerir.⁷³ Ayrıca Orta Çağ'dan itibaren Kabala ve Doğu Avrupa Hasidizmi gibi akımlar içerisinde ortaya çıkan, şehitliği gerçekten ölmek yerine farklı ritüellerle deneyimlenen "hayali şehitlik" olgusu da vardır.⁷⁴

İbn Meymûn gibi, şehitliğe sınırlı ve temkinli yaklaşımın ne kadar etkili olduğunu kestirmek güç olsa da günümüzde bu anlatılar kaderlerinin kontrolünü düşmanlarına bırakmaktansa kendileri canlarını alarak düşmana ideolojik bir meydan

⁷⁰ Hatina, *a.g.e.*, s. 23-24.

⁷¹ Bkz. Abraham Gross, **Struggling with Tradition: Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages**, Leiden: Brill, 2004.

⁷² Shmuel Shepkaru, "To Die for God: Martyr's Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives", *Speculum*, Vol. 77, No. 2, (April) 2002, s. 312-313.

⁷³ Klausner, *a.g.e.*, s. 5742.

⁷⁴ Bkz. Lawrence Fine, "Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition", **Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, Ed. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 92-106.

okunması ve böylece toplumsal kimliği güçlendirilmesi şeklindedir.⁷⁵ Ben-Sasson gibi milliyetçi yaklaşımlarda *kiddush ha-Şem*, “seçilmiş halkın çocukları olarak” her Yahudi’nin hazır olduğu ve doğru zaman geldiğinde yerine getireceği bir görevdir. Çünkü bu tasavvura göre, “düşman topraklarında” yaşayan Yahudilerin tek savunması şehitlik ahlakıdır ve bu yolla tarih boyunca ulusal kimliklerini koruyabilmişlerdir.⁷⁶ Son derece teleolojik bir anlatıyla, Antik Çağ mitlerinden Ren Katliamına ve modern İsrail devletinin kuruluşuna kadar, tüm tarih Yahudilerin ölümü seçerek milli varoluşun devamlılığı için gerekli şerefi korumuşlardır.

3.3. Hristiyan İnancında Şehitlik Olgusu

Şehitlik, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında, Roma İmparatorluğu’nun Küçük Asya (Orta ve Batı Anadolu), Mısır ve Kartaca (bugünkü Cezayir ve Tunus bölgeleri) gibi çeşitli eyaletlerinde ortaya çıkan yeni bir fenomen olarak kendini gösterir. Romalılar Antik Yunan’ın soylu ve şerefli ölüm kavramına ve yine Yunancadan gelen *martyrs* (şahit/shhit) kelimesine yabancı değillerdi. Fakat hem kelimenin anlamının geçirdiği dönüşüm hem de Hristiyanların gruplar halinde, gönüllü biçimde ölüme yürümeleri bütünüyle yenidir. İkinci yüzyıldan itibaren Hristiyan inancının yasaklandığı ve suç sayıldığı (*religio illicito*) bir dönemde İmparatorun ve valilerin öfkelerini üzerlerine çekmek amacıyla kamusal iman beyanları ve protestolar gerçekleştirerek şiddet, işkence ve ölüme giden bir sürecin başlamasını tahrik ediyorlardı.⁷⁷ Bu bütünüyle yani bir şeydi; bir topluluğun üyeleri bilerek ve isteyerek İmparatorluğun yargısını ve öfkesini bilinçli şekilde ve hevesle üzerlerine çekiyorlardı. Bu nedenle literatürde erken Hristiyanlık dönemi ele alınırken genellikle “gönüllü şehitlik” ya da “provokatif şehitlik” terimlerinden biri kullanılmaktadır.⁷⁸ Fakat Candida Moss’un da vurguladığı gibi, bu adlandırma “gönüllü/provokatif şehitlik” ve “normatif şehitlik” karşılaştırmasına dayanan modern bir sınıflandırmadır.⁷⁹ Erken Hristiyanlar açısından

⁷⁵ Hatina, **a.g.e.**

⁷⁶ Ben-Sasson, **a.g.e.**, s. 143-144.

⁷⁷ Bowersock, **a.g.e.**, s. 1-3.

⁷⁸ Örneğin bkz. Boyarin, **a.g.e.**; Bowersock, **a.g.e.**; De Ste. Croix, **a.g.e.**

⁷⁹ İngilizce dilindeki “gönüllü şehitlik” kavramına dair ilk çalışmalar on yedinci yüzyıl İngiltere’inde Katolik – Protestan çekişmesi sürecinde başlar. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren de “gönüllü” ve “normatif” şehitlik ayrımı yapılmaya başlanır. Bkz. Candida Moss, “The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern”, **Church History**, Vol. 81/3, (September), 2012, s. 532-537.

böyle bir sınıflandırma söz konusu değildi; Roma tarafından yargılanma, işkence ve idamlar şehitliğin yegâne formuydu.

Soylu ölüm kavramına aşına olan Romalılar açısından dahi bu durum genel itibariyle bir tür acayıplık ve delilik olarak görülmekteydi. Öte yandan Hristiyanların nezdinde şehitlik eylemleri, hor görünün ötesinde paganların din değiştirmesine varabilecek bir hayranlık yaratma yöntemi idi.⁸⁰ Bu şehitlik eylemlerini mümkün kılan Roma'nın anti-Hristiyan nefretini Frend, Hristiyanların Roma Tanrılarına meydan okumasının sonucu olarak yorumlar; idamlar, ruhun ölümsüzlüğüne inanan Hristiyanların ölümü yenilgi olarak görmemesine karşılık şiddeti artan bir tepkidir.⁸¹ Tam olarak kaç kişinin bu yolla ölümü seçtiğini bilmek mümkün olmasa da dördüncü yüzyıla kadar sürdüğü ve tüm Roma coğrafyasında etkisini gösteren dalgalar halinde yaşandığı gerçeği değişmemektedir.

MS üçüncü yüzyıldan itibaren bazı kilise babaları⁸² ise, Roma otoritelerini ve toplumunu tahrik eden eylemlerin önünü alabilmek adına İsa'nın çilesi ile yaşanan bu yeni fenomen arasında ayırım yapmaya çabalarlar fakat başarılı olamaz.⁸³ Çünkü şehitlerin bu provokatif eylemleri Hristiyan cemaati bir araya getirici olduğu kadar, belki daha da fazla şekilde, toplumun geri kalanından tepkiler çekmekte ve erken dönem Kilise otoritesine zarar verici olabilmekteydi. Ancak kilise babalarının Roma otoritelerini toplumunu tahrik etmeme çağrısı şehitlik olgusunu yadsımaları anlamına gelmiyordu. Din baskısından kaçmayı da din değiştirmek gibi lanetlemeye ve inananları şehit olma konusunda cesaretlendirmeye de devam ederler.⁸⁴ Diğer bir deyişle, bir Hristiyan inancını itiraf etmek ile inkâr arasında bırakılırsa elbette şehitliği seçmeliydi.

Hristiyan şehitliği, Antik Çağ Yahudiliğindeki pasif şehitlikle paralellikler göstermekle birlikte önemli farklar da ihtiva etmektedir. Öncelikle erken Hristiyanlar

⁸⁰ Willy Rordorf, "Christian Martyrdom", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, V. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 701.

⁸¹ Frend, *a.g.e.*, s. 9.

⁸² Kilise babaları (*church fathers*) terimi erken Hristiyanlığın önde gelen din adamlarını tanımlamakta kullanılan ve zaman içerisinde literatüre yerleşmiş bir terimdir. Bu kişiler eylemleriyle (Polykarp'ın şehit olması) ve/ya yazdıkları (Romalı Clement, Antakyalı Ignatius) ile Hristiyan doktrinlerinin oluşmasına kaynaklık etmişlerdir. Bkz. Mario Maritano, "'Father' in 'Father, Fathers of the Church'", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, V. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 11-12.

⁸³ Bowersock, *a.g.e.*, s. 4.

⁸⁴ Moss, "The Discourse", s. 547.

intihar yerine “öteki” tarafından öldürülmeyi seçmişlerdir⁸⁵ ve bunu ellerinden geldiğince kamusal olarak gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca 4 *Makabiler*’de olduğu gibi, önceki dönemlerin şehitlik modeli yasakları ihlâl etmeyi (puta tapmak gibi) reddetmeye dayanan bir negatif anlama sahipti. İkinci yüzyıldan itibaren ise, Hristiyanlar şehitliği Tanrı sevgisinin göstergesi ve hatta imanın bir tür şartı olarak pozitif bir anlama dönüştürmüşlerdi.⁸⁶ Erken-Hristiyanlar inşa ettikleri şehitlik olgusunu kullanım ve toplumsal yapıya eklemleme biçimleriyle tarihsel olarak bir ilki gerçekleştirmişlerdir.⁸⁷ Bu nedenle Hristiyanlık tarihinde bu dönem “Şehitler Çağı” olarak da adlandırılmaktadır.

Antik Yunan’dan miras alınan “şahit”in “kan ile şehadet”e dönüştürüldüğü süreç işte bu dönemdir. Eski Ahit’te “İsa’nın çilesine ve yeniden doğuşuna şahit olanlar” anlamında kullanılan kavram, ikinci yüzyıldan itibaren “İsa ile birlikte ölen” anlamına dönüşmüştür.⁸⁸ Başka bir deyişe, şehitlik İsa’nın çilesine ve ölümüne en yakın deneyim, bir tür taklidi, gerçek havariliğe giden yol olarak yorumlanmaya başlamıştır.⁸⁹ Bu dönüşüm sürecinde özellikle Piskopos Polikarp’ın (MS 69-156) İzmir’deki şehitliğine dair anlatılar önemli bir dönüm noktasına ve yoğunlaşmaya işaret etmektedir. Bowersock bu noktada, Roma’nın Küçük Asya eyaletinin önemli bir konumu olduğuna çünkü erken Hristiyanlığın şehitlik anlatısının çok büyük oranda bu bölgede geliştiğine ve buradan yayıldığına dikkat çekiyor. Hatta bölge ile şehitlik olgusu arasında bir bağ olabileceğini ifade ediyor.⁹⁰

İlk Hristiyanlar şehitlik olgusunu inşa ederken miras olarak yalnızca kelimeyi değil, aynı zamanda şerefli ölüm kavramını da almış ve dönüştürmüşlerdir. Antik Yunan dünyasının savaşçı yurttaşın şehri adına hayatını feda ettiği düşünce sistemini ilahi öğelerle yeniden oluşturmuşlardır. Bir Atina yurttaşı için şerefli ölüm bir yurttaşlık görevi, polisin siyasal devamlılığı için fedakârlıkta bulunmak ve anıtlarda, kolektif hafızada sonsuza kadar onurlandırılmaktı. Bazı tarihçi ve/ya teologlar, Hristiyan şehitlik olgusunun ölümün şerefini yeniden yorumlarken onu siyasal ve toplumsal çerçevesinden arındırdığını iddia etmektedir. Örneğin Frend, şehitlerin mücadelesinin Roma otoritesine karşı olmadığını, şeytana ve tüm dünyaya karşı

⁸⁵ Hatina, *a.g.e.*, s. 26.

⁸⁶ Boyarin, *a.g.e.*, s. 114.

⁸⁷ Bowersock, *a.g.e.*, s. 7; Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, s. 1.

⁸⁸ Bowersock, *a.g.e.*, s. 13-14; Lampe, *a.g.e.*, s. 120.

⁸⁹ Frend, *a.g.e.*, s. 15.

⁹⁰ Bowersock, *a.g.e.*, s. 17-18.

olduğunu – o dönem Roma İmparatorluğu dünya demek olsa da – bu nedenle de eylemlerinin tamamen eskatolojik olduğu iddia eder.⁹¹ Keza vaiz ve yazar Michael P. Jensen de Hristiyan şehitlik olgusuyla birlikte yurttaşlık görevi ve toplumsal hafızanın yerini Tanrı ve ahiret inancının aldığı savunmaktadır. Buna göre, kişinin şehit olma istenci aslında Tanrı'nın iradesidir, takdiri ilahidir; şehit hayatından vazgeçerken kendi şerefini değil, Tanrı'yı yüceltmeyi hedeflemektedir; şehidin ölümsüzlük beklentisi de bu dünyaya, toplumsal hafızaya ve anıtlara değil, öteki dünyaya dairdir.⁹² Kısacası, bu yaklaşımlara göre şehit, suç olduğu halde inancını beyan ederek ve ölümden kaçmayarak Hristiyanlığın gerçek gücünü ve bu dünyanın siyasal ve toplumsal bağlarını aşan üstünlüğünü sergilemektedir.

Bu eskatolojik tahayyüle karşı çıkan yazarlara göre ise, şehitlik yalnızca Tanrı adına ölme pratiği değil, aynı zamanda inşa edilen bir söylem ve anlatıdır.⁹³ Bu şehitlik anlatıların temeli ve belki de en kritik noktası bir Hristiyan kimliği ve hatırlanacak model kişilikler yaratmaktır. Bu yaratım sürecini, başta şehitlik pratiğinin temsil mekânları olmak üzere birkaç düzlemde izlemek mümkündür.

Öncelikle erken Hristiyan şehitlik olgusu dikkat çekici biçimde kentsel bir olgudur. Çoğu durumda Roma'nın büyük kentlerinde, Pergamon, İzmir, Kartaca, İskenderiye gibi ağırlıklı olarak da doğu kesiminde provokatif şehitlik olayları sıkça yaşanmıştır.⁹⁴ Roma hukukunda ve gündelik yaşamında kamuya açık yapılan yargılamalar ve idamlar oldukça geleneksel bir uygulamaydı ve erken Hristiyanlar bu sistemi kendi şehitlik eylemlerinde birer araç haline getirdiler. Geleneksel Roma yargılama ve idam süreci, yargılanacak kişinin şehrin hapishanesinden yargılamayı yapacak yargıcın karşı getirilmesi ile başlıyordu ki burası da dönemin ruhuna göre uygun bulunan bir tapınağın yakınındaki bir agora olmaktaydı. Hüküm verildikten sonra idamın gerçekleştirileceği yere başka bir yürüyüş başlıyordu ki burası da çoğunlukla şehrin amfitiyatrosu olmaktaydı. Bu süreç Roma yasal ve toplumsal düzeninin hem halka sunduğu bir temaşa hem de bir ibret sahnesiydi. Hristiyan şehitler bu süreci alarak kendi inançlarının deklarasyonunu yapabilecekleri bir zemin haline getirmişlerdir.

⁹¹ Frend, **a.g.e.**, s. 15.

⁹² Michael P. Jensen, **Martyrdom and Identity. The Self on Trial**, New York: T&T Clark, 2010, s. 143-149.

⁹³ Örneğin bkz. Hatina, **a.g.e.**, s. 30-31; Boyarin, **a.g.e.**, s. 94, 109.

⁹⁴ Bowersock, **a.g.e.**, s. 41.

Tam da bu nedenle Boyarin ikinci yüzyıldan itibaren oluşan şehitliğin bütünüyle yeni bir olgu olduğunu söyler. Ona göre şehitliği antikitenin şerefli ölümünden ayrıldığı noktalar ahiret mükâfatlarından fazlasıdır. Birinci olarak, şehitliğin ana pratiği ritüelleşmiş performatif bir deklarasyondur. Rabbinik metinlerde şehit Tanrı'nın tekliğini deklare ederken, Hristiyanlıkta şehit kendi özünü deklare etmektedir.⁹⁵ Örneğin Lyon şehitleri (177) anlatısına göre tutuklanan, işkence edilen ve vahşi hayvanlarla dövüşmeye zorlanan Hristiyanlar tüm baskı ve zulme rağmen kimliklerini açıklamak (adlarını, memleketlerini vb.) yerine yalnızca “Ben Hristiyan’ım” cevabını verirler.⁹⁶ İkinci olarak, şehidin ölümü bir olumsuzluk, aksilik değil bizzat dinsel buyruğu yerine getirmek olmasıdır. Yahudilikte bu “Tanrı’yı tüm ruhunla sev” emriyle temsil olurken, Hristiyanlıkta İsa’ya öykünme şehitlik pratiğinin merkezidir.⁹⁷ Son olarak, soylu ölüm anlatılarında kişinin ölüm karşısında acısını göstermeyen stoik duruşunun yerini “ölümün erotizasyonu” almıştır. Yani, ölüm Tanrı sevgisiyle göğüslenen ve arzulanan bir tutku nesnesi haline gelmiştir.⁹⁸ Hristiyanlardan önce de pek çok muhalif filozof halka açık mahkemelerde yargılanmış ve cezalandırılmıştı. Bu süreçte af dilemek yerine otoriteye meydan okuyan konuşmalar da yapılmıştı. Fakat hiçbiri Hristiyanlar gibi ölümü estetize etmemiş ve kimlik unsuru olarak kullanmamıştı.

Hristiyanlar, provoke ettikleri Roma otoriteleri yargılama ve cezalandırma sürecini işlettiklerinde kimliklerini inşa etmelerini sağlayan platforma erişim sağlamış oluyorlardı. Diğer bir deyişle, şehitler hem en geniş kamusal görünürlüğe erişim imkânı hem de kitleler önünde Roma bürokrasisine meydan okuma ve aşağılama fırsatı yakalıyorlardı.⁹⁹ Ölüme giden hapis, işkence, şiddet ve diğer tüm zulmün süreçlerinde şehitler birer öğretmen, sofist ve filozof olarak dinleyiciye seslenme, inançlarını ilan etme ve öğütlerde bulunma fırsatı yakalıyorlardı. Dahası bunu gerçek imana, hakikate şahitlik etmek ve İsa’nın çilesine en yakın deneyime ulaştıklarına dair mutlak bir inanç

⁹⁵ Boyarin, **a.g.e.**, s. 95.

⁹⁶ Roma kontrolündeki bir Galli şehri olan Lyon (*Lugdunum*), büyük çoğunluğu göçmen olan Hristiyanlara karşı öfke ve saldırganlık olayının yaşandığı pek çok yerden biridir. Şehitlik olayından önce aşama aşama toplumsal ve yarı-dinsel bir anti- Hristiyan dışlama süreci işler. Tanrılar tarafından korunan şehri, varlıkları ile kirlittikleri inancıyla, ilk olarak hamamlar ve pazar yerleri Hristiyanlara yasaklı bölge ilan edilir. Daha sonra da tüm kamusal alanlar Hristiyanlara kapatılır. Zamanla toplumsal düşmanlık fiziksel şiddete ve saldırganlığa dönüşür. En sonunda da 177 yılının yazında Hristiyanlığı itiraf suçundan hapse atılırlar. Bir kısmı sorgu ve işkence süreçlerinde hayatını kaybederken, diğerleri amfiteyatroda vahşi hayvanlar ve gladyatörler karşısında ölmeye gönderilirler. Friend, **a.g.e.**, s. 1-9.

⁹⁷ Boyarin, **a.g.e.**, s. 95.

⁹⁸ **A.g.e.**, s. 95-96, 107.

⁹⁹ Bowersock, **a.g.e.**, s. 41-52; Lampe, **a.g.e.**, s. 119.

ile yapıyorlardı. Terminolojideki dönüşüm de işte bu kanla şehadet temasının sonucudur.¹⁰⁰ Aksi olsa, yani kırsalda aynı suçtan yargılama yapılsa, böyle bir temaşa süreci işletilmeyecek ve “şehitler” hiç duyulmadan, görülmeden yitip gidecektir. Başka bir deyişle, şehitlik olgusu aslen iman ve adanmışlığın kişiselliği ile değil, kamusal, yani sosyo-politik yönüyle gerçek anlamını ihtiva etmektedir. Ayrıca şehadetin kamusalılığı yalnızca izleyicilerle sınırlı kalmamakta, mektuplarla imparatorluğun her yerindeki kilise ve cemaatlere de duyurulmaktaydı. Örneğin Lyon şehitleri anlatısı sağ kalan Hristiyanların tanıklıklarını aktardıkları mektuplar ile yaygınlık kazanır. Keza Antakya Piskoposu Ignatius’un (ikinci yüzyılın ilk yarısı) yargılanıp cezalandırılmak üzere refakatindeki Romalı askerlerle birlikte Roma’ya uzun yürüyüşü sırasında – ki bu o dönem için sıra dışı bir uygulamadır – yazdığı mektuplar Hristiyan şehitlik anlatısında kurucu bir niteliğe sahiptir. Ignatius, yol boyunca mektuplar ve elçiler ile ilgiyi ve farkındalığı artırılır, her durakta cemaat tarafından coşkuyla karşılanması sağlanır ve böylece şehitliğe giden yürüyüşü bir zafer seremonisine dönüştürülerek idealize edilir.¹⁰¹ Böylece şehit belirli bir bölgenin sınırlarını aşarak tüm Hristiyanların şehidi haline gelerek yekpare bir cemaat tahayyülünü mümkün kılar.

Hristiyan şehitliğinin inşası ve eylemleri bir kimlik inşası ve cemaat tahayyülü ile sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda şehitlik olgusu, Hristiyanlığın kurumsallaşmasının temelinde de şehitlik olgusu yatmaktadır. “Tanrı kurbanın verildiği yerde vardır”; Latin Hristiyanlığının kurucularından da kabul edilen, Kartacalı Tertullianus (160-220) kilisenin tohumları şehitlerin kanlarıyla atıldı derken tam olarak bunu kastetmekteydi.¹⁰² Günümüzde modern Hristiyan teologlar da aynı savı sürdürmektedir: “Hristiyan Kilisesi, üç yüz yıllık kuruluş, büyüme ve yerleşme sürecindeki baskı ve zulme karşında hayatta kalışını ve Roma İmparatorluğu’nda mutlak egemenliğini kuracak güce erişmesine giden yolda ilerleyişini pür ve uzlaşmaz şehitlik fikrine borçludur.”¹⁰³ Aslında bu karşılıklı bir süreç olarak ilerlemiştir. Bir yandan şehitlik eylem ve anlatıları Kilise’nin inşası için gereken toplum tahayyülünü mümkün kılmıştır, diğer yandan da Kilise şehitlik olgusunu kontrolü altına alarak kurumsallaştırmıştır.

¹⁰⁰ Rordorf, **a.g.e.**, s. 700.

¹⁰¹ Van Henten, Avemarie, **a.g.e.**, s. 90-91.

¹⁰² Hatine, **a.g.e.**, s. 30.

¹⁰³ Lampe, **a.g.e.**, s. 118.

Yaklaşık üç yüzyıl süren bu “Şehitler Çağı”nın sonunda kendi ritüellerini ve edebiyatını yaratacak boyuta ulaşır. Dördüncü yüzyıldan itibaren şehitlik ritüelleri Hristiyan dinsel yaşamının oldukça önemli birer parçası haline gelecek ve Kilisenin kuruluş döneminin en popüler edebi türünü, şehitleri anma yazını (Acta Martyrum) ortaya çıkaracaktır.¹⁰⁴ Acts, Passions (Martyria) ve efsaneler (legends) şeklinde farklı kaynaklardan derlenerek oluşturulan bu anma literatürü, şehitlerin toplumsal hafızaya aktarımının en önemli kaynaklarından biridir. Acts şehitlerin yargılandığı mahkeme kayıtlarıdır; bu nedenle en güvenilir kaynak olarak kabul edilmektedir ve fakat günümüze çok azı ulaşabilmiştir. Passions şehidin son günlerini ve ölümünü öyküleştiren bir tür görgü tanıklığı eserleridir. Efsaneler ise tarihsel gerçekliğin tamamıyla dışında, daha ziyade ilgi çekmek için üretilmiş kurgusal eserlerdir.¹⁰⁵ Anma yazınına hamilik yapan Kilise, böylece şehitlik hafızasını kontrolü etme ve yönlendirme kapasitesi elde etmiş oluyordu. Bu metinlerin anlatısında genel olarak şehitler Tanrı’nın savaşçıları olarak, düşman da Şeytan ve Hristiyanlara zulmedenler de onun askerleri olarak sembolize edilirler. Ayrıca arkaik dinlerden farklı olarak hikâye ilk defa öldüren tarafından değil, öldürülen tarafından anlatılmaya başlanmıştır; şehidin uğruna öldüğü ideali yücelten ve ölümünden sorumlu olanların suçlandığı bir şehitlik anlatısı.¹⁰⁶

Dördüncü yüzyıldan itibaren anmalar, şehit mezarlıkları, ayin ve törenler ve hatta şehit olaylarının yaşandığı yerlere kilise inşa edilmesi süreklilik arz eder duruma gelecektir. Şehitlik artık “ikinci vaftiz” ya da “kanlı vaftiz” olarak tanımlanır oldu ve şehitler de azizlik mertebesine yükseltildiler. Roma Katolik Kilisesi zaman içinde kendi lisanslı Şehitler Veri Sözlüğünü (Martyrological Lexicon) veya diğer bir deyişle Martiyolojisi’ni (Martyrology) yarattı ve güncellemelerle bu literatürün çeşitleri günümüze kadar ulaştı.¹⁰⁷ Veri sözlüklerindeki şehitler kiliselerin takvimlerinde yıllık anma ve tören günleri olarak girmiştir. Bu anma ve törenler bir dönüşüme işaret etmektedir. Kilise şehitler için dua etme ve ziyafet uygulamaları kaldırır çünkü şehitler İsa’nın adımlarını takip ederek Tanrı’nın lütfuna nail olarak aynı İsa gibi cemaatin savunusuna dönüşmüşlerdir. Bu nedenle şehitlere dua edilmesine gerek yoktur. Artık

¹⁰⁴ Hatina, a.g.e., s. 27-30.

¹⁰⁵ Victor Saxer, Stefan Heid, “Acts, passions, legends”, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, V. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 704.

¹⁰⁶ Tuğrul, a.g.e., s. 194.

¹⁰⁷ Hatina, a.g.e., s. 30-31.

şehitler geride kalan cemaat için dua edecektir. Cemaat de şehitleri için özel anmalar ve törenler düzenleyecektir.¹⁰⁸

3.3.1. Orta Çağ'da Hristiyan Şehitliğinin Militerleşmesi

Roma otoritesine meydan okuyan pasif şehitlikten ya da başka bir deyişle, “sembolik savaşçı” şehitten, elinde silah tutan asker şehitlere geçişin nüveleri, Hristiyanlığın Roma ordusu içinde yayılmaya başlamasıyla oluşmaya başlar.¹⁰⁹ Roma'nın Doğu ve Batı olarak bölünmesinden sonra ise, özellikle Bizans İmparatorluğu'nun İslam'a karşı savaşta ön cephede yer alması, ikona ve anıtlarında da görülebildiği üzere, Ortodoks Hristiyanlık şehit olgusunun militarist bir nitelik kazanmasında etkili olmuştur.¹¹⁰ Monica White kapsamlı çalışması *Military Saints in Byzantium and Rus: 900-1200*'da gösterdiği gibi, Hristiyanlığı ilk kabul eden Roma İmparatoru I. Konstantin (272-337), savaşı da Hristiyanlık motifleriyle meşrulaştıran ilk egemen olmuştur ve böylece Doğu Ortodoks Hristiyanlığı'nda yerleşikleşecek askeri azizler ve şehitler kültürünün temellerini atmıştır.¹¹¹ Aslında Tanrıların savaşlara müdahil olduğu inancı yeni değildir fakat Konstantin'in özellikle Batı Roma'ya karşı savaşını Hristiyanlığın paganlara karşı mücadelesi olarak kodlaması ve inancın zaferi olarak ilan etmesi yenidir. Böylece ilerleyen yüzyıllarda İmparatorluğun savaşlarının – asıl sebepleri farklı da olsa – dinsel kavramlarla tanımlanmasının yolunu açmış oldu.¹¹²

Savaşları dinsel motiflerle tanımlama ve ilahi destek arayışı Doğu Hristiyanlığı içerisinde giderek daha güçlü bir gelenek haline gelir. Bu süreçte Tanrı'nın yanında bir de savaş konusunda mucizeleri olduğuna inanılan azizlere (şehitlere), özellikle imparatorlar, subaylar ve askerler tarafından, dua etme geleneği başlar. İşte bu

¹⁰⁸ Victor Saxer, Stefan Heid, “Cults of Martyrs, Saints and Relics”, **Encyclopedia of Ancient Christianity**, V. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 702.

¹⁰⁹ Bowersock, **a.g.e.**, s. 41.

¹¹⁰ Hatina, **a.g.e.**, s. 34.

¹¹¹ Monica White, **Military Saints in Byzantium and Rus: 900-1200**, New York: Cambridge University Press, 2013, s. 35-36.

¹¹² Örneğin, Pers savaşları (610-641) sırasında İmparatorluk halkın desteği için dinsel bir hale ile sarmalar savaşı: İmparator Heraklius'un ağzından yazılmış dinsel şiirler kamusal dolaşıma girer, askerlere cennette özel ödüller vaat edilir, orduyu arındırma ilahileri söylenir. **A.g.e.**, s. 36-37, 48-49.

gelenek, Ortodoks Hristiyan inancında “askeri azizler” olarak adlandırılan özel grubu yaratmıştır. Askeri azizler bütünüyle yeni bir terim olsa da, savaşçılık atfedilen bu azizler aslında I. Konstantin öncesi dinsel baskı döneminin şehitleridirler. Bu nedenle şehitlerin pek çoğu Katolik Kilisesi’nin de azizleridir ve yine çoğunun ilk anlatısının askerlikle ilgisi dahi yoktur.¹¹³ Başka bir deyişle, Bizans’ın askeri azizler kültürünü yaratırken, var olan azizlerin anlatılarını yeniden inşa ederek onları askerleştirmiştir. Dahası, İmparatorluk farklı bölgelerden miras aldığı ve birbirleriyle tarihsel bir ilişki bulunmayan azizleri onuncu yüzyıldan itibaren sarayın himayesinde birer silah arkadaşına dönüştürmüştür.¹¹⁴ Böylece bir anlamda simgesel askeri azizler lejyonu oluşturularak İmparatorluğun ve savaşlarının koruyucusu ilan edilmişler ve hatta ikonalarda bir arada zırh, kalkan, kılıç kuşanmış savaşçılar olarak yer almaya başlamışlardır.¹¹⁵ İnşa edilen yeni kült, yukarıda da vurgulandığı gibi, İmparatorluğun savaşlarına dinsel meşruiyet zemini olarak başlamıştı. Savaşın kutsallaştırılması ve azizlerin askerleştirilmesi, etkileşimin karşılığı olarak sıradan askerlerin şehitliğe giden yolunu da açmış oluyordu. Azizler, askerlere rol model olarak sunuldukça, askerlere de koruyucu azizleri gibi şehitlik statüsü vaat edilir olmuştur. Bizans dönemi pek çok askeri ve tarihi metinde savaşın kutsallığından, İmparatorluk askerleri ile şehitler arasındaki benzerliklerden ve hatta İsa’nın askerleri olmaktan bahsedilmekteydi.¹¹⁶

Ortodoks Hristiyanlığın azizler kültüründe özel bir kategoriye temsil eden “Büyük Şehitler” (*Megalomartyroi*) kavramı vardır. Erken Hristiyanlık şehitlerini kapsayan ve büyük oranda Katolik azizler kültürüyle de ortaklıklar içeren bu özel grubun en popülerleri Bizans döneminde icat edilen askeri şehitlerdir; Demetrios, George, Theodore vb.¹¹⁷ Orta Çağ’da sıradan askerlerin hiçbirisi resmen aziz ilan edilmemiş ve Kilise’nin takviminde yer almamıştır. Fakat açıkça şehitler olarak cennette askeri azizlerin yanında ayrıcalıklı bir konum vadedilmiştir. Orta Çağ’da Kilise’nin azizler takviminde yalnızca ruhban ve soylulara yer vardı. Asker ya da sivil sıradan bireylerin Doğu Ortodoks Kilisesi’nin şehitler listelerine girebilmek için on dokuzuncu yüzyılı

¹¹³ A.g.e., s. 13.

¹¹⁴ A.g.e., s. 32, 49-50.

¹¹⁵ A.g.e., s. 70, 80-82.

¹¹⁶ A.g.e., s. 33.

¹¹⁷ John A. McGuckin, “Megalomartyr Saints”, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, V. 1, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 383.

beklemesi gerekecektir (Bkz. Bölüm 3.5).¹¹⁸ Ortodoks Hristiyanlıkta, I. Konstantin'in Milano Fermanı (313) sonrası dönemlerde ölenler için kullanılan terim "Yeni Şehitler"dir (*New/Neomartyrs*). Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'u fethinden sonraki dönemlerin Ortodoks şehitlerini tanımlayan bir kavramdır.¹¹⁹

Hristiyan Şehitlik olgusu ortaya çıktığı koşullar itibariyle dinsel baskı ve zulüm ile eşdeğerdi. Fakat Kilise'nin egemen olduğu Orta Çağ Batı Avrupa'sında artık bu koşullar geçerli değildir. Bu nedenle şehitliğe giden yola dair yeni fikirler ortaya çıkmaya başlayacaktır. Bu bağlamda, Bizans İmparatorluğu'nda onuncu yüzyıldan itibaren askeri şehitler kültü merkezileşirken, Batı Avrupa'da da benzer bir dönüşüm on birinci yüzyılda I. Haçlı Seferi ile birlikte başlayacaktır. Orta Çağ boyunca her iki inanç sisteminde de şehitlik savaşçı bir kimlikle yeniden inşa edilmiş ve fakat bu süreçler farklı şekillerde işlemiştir. Doğu'da bu süreç İmparatorluğun himayesinde yeniden icat edilen kutsal savaşçı azizler kültüyle; Batı'da ise Katolik Kilisesi'nin himayesindeki Haçlı Seferleri ile birlikte yeni tür bir savaşçı şehitliğinin icadına dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, Bizans kutsal savaş ilanları ve haçlı organizasyonları yapmamıştır, hatta IV. Haçlı Seferi'nde doğrudan saldırıya dahi uğramıştır.¹²⁰

Katolik Kilisesi açısından on birinci yüzyıldan önce paganlarla yapılan savaşlarda ölenlere şehitlik tanımı yapıldığı örnek çok azdır ve fakat bunlar üst düzey resmi tanınma olmadan, yalnızca yerel kiliselerin saygı gösterdiği yarı-efsanevi karakterlerdir; Northumbrialı Oswald (ö.642), Aziz Edmund (ö.869/870), Bavyera Dükü Gerald (ö.799).¹²¹ Bu örnekler, Bizans'ta olduğu gibi merkezileşmiş bir savaşçı azizler anlatısının parçaları değildirler. On birinci yüzyıla kadar papalar, paganlara karşı savaşlarda da olsa, savaşta ölen askerlere şehitlik statüsü bahsetmeye yanaşmamıştır. Çünkü düşman kim olursa olsun, askerler dünyevi lordlarının emri altında hareket etmekteydiler.¹²² Diğer bir deyişle, sadakatleri Tanrı'ya ve Kilise'ye değildi.

¹¹⁸ Bkz. Demetrios J. Constantelos, "Alturistic Suicide or Alturistic Martyrdom? Christian Greek Orthodox Neomartyrs: A Case Study", *Archives of Suicide Research*, V. 8:1, 2004, s. 57-71.

¹¹⁹ Bkz. A.g.e. s. 60; Thomas Kitson, "New Martyrs", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, V. 2, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 414-415.

¹²⁰ White, a.g.e., s. 62-63; Perry T. Hamalis, "War", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, V. 2, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 627.

¹²¹ Colin Morris, "Martyrs on the Field of Battle Before and During the First Crusade", *Studies in Church History*, Vol. 30, 1993, s. 93-94.

¹²² A.g.e., s. 95.

Savaş alanında kazanılan şehitlik statüsü fikrini güçlendiren eğilimler, on birinci yüzyılın ortalarından itibaren papaların bizzat askeri harekâtlar yapmaya başlamasıyla olmuştur: Papa IX. Leo bizzat önderlik ettiği ordu ile Normanlarla savaşmış (1053) ve daha sonra ölen askerler Hristiyanlık için gönüllü olarak hayatını kaybeden şehitler sayılmıştır; Papa VII. Gregory, Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu ile girdiği mücadelede hayatını kaybeden Svabyalı Rudolf'un (1080) bronz anıt mezarında “Kilise için öldü” ibaresi gibi.¹²³ Bu ve benzeri örnekler Katolik Kilisesi içinde savaşçılık ile şehitlik olgularının bir araya gelmeye başladığının göstergeleriydi. Fakat resmen aziz ilan edilseler de veya yarı-efsanevi şehitlik anlatıları olarak kalsalar da bu savaşçı şehitler olgusu soylularla sınırlı elit bir gruptu.

Papa II. Urban 1095 yılında ilk Haçlı Seferi'nin çağrısını yaptığında, Orta Çağ askerlerinin olağan görev tanımlarının dışında, yeni bir savaş türünü, kutsal savaş ıcat etmiş oluyordu. Kutsal Toprakları fethetmek gibi ulvi bir misyonla tanımlanan savaş çağrısına cevap verecek kitleler için de ulvi bir vaade ihtiyaç vardı. Papa'nın haçlı çağrısında ve Clermont Konsülü'nün (1095) kararında bu ulvi vaatler genel olarak tüm günahların bağışlanması (*remissio omnium peccatorum*) gibi muğlâk ve yoruma açık bir kefarete olarak yer almaktaydı.¹²⁴ Görünen o ki, Hristiyanlığın en üst otoriteleri açıkça şehitlik terimini kullanmaktan kaçınmıştır. Ancak günahlardan arınma vaadi ile de cennetin kapılarını haçlı savaşçıları için aralık bırakmışlardır. Bundan sonrası halkın haçlı çağrısına ilgisini çekmek için yerel çağrılar yapacak papazların yaratıcılığına ve haçlı askerlerinin tahayyül gücüne kalmıştı. I. Haçlı Seferi'nde, sonraki seferlerde de, papazlar köylüleri katılmaya ikna etmek ve Kudüs'e kadar binlerce kilometrelik zorlu yol boyunca askerleri coşturmak için – Orta Çağ'da haçlıya katılan insanların pek çoğu Kudüs'ün nerede olduğunu dahi bilmiyordu – cennetteki mükâfatlar ve şehitlik tacı (*crown*) imgelerini güçlü şekilde kullanmışlardır.¹²⁵

I. Haçlı Seferi'nin hedefindeki Kudüs yalnızca dünyevi bir şehri değil, aynı zamanda cennetteki vatanı da sembolize etmekteydi. Erken Hristiyan şehitlerinden kalan “kan cennetin kapılarını açar” fikri ile Orta Çağ'ın “kutsal şehir Kudüs'e vardığında seni şehitler karşılasın ve rehberlik etsin” dua sözleri Haçlı Seferi'nin

¹²³ A.g.e., s. 97-99.

¹²⁴ Ernst H. Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, **The American Historical Review**, Vol. 56, No. 3, (April) 1951, s. 480-481.

¹²⁵ Bkz. Shepkaru, a.g.e., s. 315-316; Morris, a.g.e., s. 99; Caroline Smith, “Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades”, **Al-Masaq: Journal of Medieval Mediterranean**, Vol. 15, No. 2, (September) 2003, s. 190.

kutsal savaş halesinin altında bir araya geliyordu.¹²⁶ Yaratılan imge, şehitlerin şehrini fethetmek için girilen savaşta ölenle için de şehitlik anlamını getiriyordu; bir anlamda Kudüs eski ile yeni şehitlerin buluşma noktası oluyordu. Bu aynı zamanda cennetteki hiyerarşide şehitlerin, azizlerle birlikte ayrıcalıklı bir konumu olacağı inancını da güçlendiriyordu. Erken Hristiyanlığın pasif şehitliği, kilise hukukuna göre aziz ilan edilmenin standardıydı; ölüme, inancın bir gereği ve çile olarak gönüllü olmaktı. Oysa askerin muharebe esnasında düşman tarafından öldürülmesi alınan bir risk, istenmeyen bir kaza, talihsizlik demektir ve gönüllülükle ilgisi yoktu. Kilise hukukçuları bunun farkındaydılar ve bu nedenle doğrudan şehit terimini kullanmaktan kaçınıyorlardı. Fakat aynı zamanda I. Haçlı Seferi'ne dair pek çok Latin kaynağında şehit kelimesi hiç kullanılmadan İsa adına ölümüne savaşmayı cennet imge ve referansları ile dolduran anlatılar vardır.¹²⁷ İlk Hristiyan şehitler İsa'nın çilesini taklit ederek hayatlarını feda ettilerse, haçlılar da İsa'nın şehit olduğu Kudüs'ü fethederek onun rotasını sembolik olarak izlemiş oluyorlardı.¹²⁸

Her ne kadar bu ayrıntılı şehitlik ve mükâfatlar anlatısı Katolik Kilisesi'nin resmi söylemini oluşturmaya da haçlı askerlerinin inanç dünyasında yaygın ve güçlü bir konuma sahipti. Kilise daha ziyade sessiz kalarak, açıkça karşı çıkmayarak bu inancı destekliyordu. Sonuç olarak bir kişiyi resmen şehit ilan etmek halen Kilise'nin egemenliği altındaydı ve papalar aziz ilan etme güçlerini/yetkileri titizlikle korumuş ve kullanmıştır.¹²⁹ Haçlı askerlerinin tüm şehitlik inançlarına ve imgelerle dolu dönem metinlerine rağmen hiçbir sıradan asker Kilise tarafından aziz ilan edilmemiştir. Fakat haçlı seferlerinin yarattığı kutsal savaş olgusu ile şehitlik statüsünü resmen seküler lordlara, krallara açılmıştır. Diğer bir deyişle, önceleri şehitlik olgusunun temel unsurlarından olan, ömrünü sofu bir Hristiyan yaşam tarzına vakfetme gereği ruhbanla eşdeğerdi. Kutsal savaş olgusu ile birlikte savaşçı seküler lordlar da bu sofu Hristiyan kimliğinde hak iddiası kazandılar. Örneğin Fransa'nın aziz ilan edilen tek Kralı IX. Louis (1214-1270) iki haçlı seferlerine katılmış, asker toplamış, harcamalar yapmış, bizzat liderlik etmiş ve Kuzey Afrika'da VIII. Haçlı Seferi sırasında da ölmüştür. Bütün bu dindar Katolik, Haçlı lideri, savaşçı kral sıfatları ile aziz ilan

¹²⁶ Shepkaru, **a.g.e.**, s. 313-314.

¹²⁷ **A.g.e.**, s. 316; Morris, **a.g.e.**, s. 103-104; Hatina, **a.g.e.**, s. 33-34; Ernst H. Kantorowicz, **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, New Jersey: Princeton University Press, 1957, s. 238-239.

¹²⁸ Shepkaru, **a.g.e.**, s. 311, 322.

¹²⁹ Smith, **a.g.e.**, s. 189.

edilmek için çok uygun görünmektedir. Fakat aslında Louis'nin ölümünden aziz ilan edildiği 1297 yılına kadar geçen yirmi yedi yıllık sürede aziz statüsüne uygun şekilde sofu bir kişilik olarak anlatısının yeniden inşa edilmesi gerekmiştir.¹³⁰ Çünkü Kilise hukukuna göre şehit ilan edilebilmek için ne soylu unvanlar ne de haçlı savaşçısı olmak yeterli değildir. Bütün azizler, Katolik şehitlik anlatısına uygun şekilde, İsa gibi mütevazı, çileci ve ölüme gönüllü bir kul imgesiyle sarmalanmaktadır ve Aziz Louis de bu imgeden bağımsız değildir.

Batı Avrupa'da haçlı seferleri ile dönüşmeye ve seküler elitlere açılan şehitlik statüsü savaşçı kimliği ile sınırlı kalmamıştır. Örneğin Orta Çağ İngiltere'sinde krallara karşı giriştikleri mücadeleler sonucu muharebe meydanında veya idamla hayatını kaybeden siyasi şehitler kültü de bu dönüşümün bir parçasıydı. Ülkenin önde gelen soyluları ve din adamları parlamentodaki muhalif duruşları, krala meydan okumaları ve/ya isyanlara liderlik etmeleri ile siyasal bağlamda şehitler olmuşlar ve aziz ilan edilmişlerdir: II. Henry'e karşı Kilise'nin ayrıcalıklarını korumak için mücadele eden Başpiskopos Thomas Becket (ö. 1170); Piskopos Walter Stapeldon (ö. 1326); II. Edward'a karşı başlattığı siyasi mücadele sonucu hain olarak idam edilen Lancaster Kontu Thomas Plantagenet (ö. 1322).¹³¹ Bu siyasi şehitler halk arasında popüler olmakla kalmamış, bir kısmı Papa tarafından da aziz ilan edilmişlerdir. Siyasal ölümlerin şehitliğe dönüşme sürecinde, IX. Louis'de olduğu gibi, anlatılarının şehit kültürüne uygun şekilde yeniden yaratılması süreci işliyordu. Çünkü soyluluk ve sahip olunan dini veya siyasi yüksek mevkiler şehidin karizmasını güçlendirmekle birlikte tek başına yeterli değildi. Bu nedenle şehit kültürüne uygun şekilde anlatılar, kişinin masumiyeti, adaletsizlik karşısında "erkekçe" duruşu, dindar olması ve özellikle soylu şehitlerde ideal bir şövalye olarak resmedildiği bir çerçeveye oturtuluyordu.¹³²

Bu şehitler yalnızca birer anlatıdan ibaret değildi. Adlarına inşa edilen kiliseler, anıt mezarlarının bulunduğu katedraller ve ikonları ile kutsallığın gözle görünür ve elle tutulabilir birer sembolüne dönüşüyorlardı. Mezarları özel birer hac ve dua merkezi haline geliyordu. Sıradan insanlar için tarihin karanlık sayfaların kalmış ve sadece kutsal metinlerde yer alan anlatılar yeni şehitler ile çağdaşlarının erişebileceği bir

¹³⁰ Smith, a.g.e.

¹³¹ Dana Pirovansky, *Martyrs in The Making: Political Martyrdom in Late Medieval England*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 23-24, 105-108.

¹³² A.g.e., s. 118.

nesnellik kazanıyordu. Bir anlamda, Özgür Taburoğlu'nun "batıl görüngü" olarak tabir ettiği ara biçimlere dönüşüyorlardı:

"Batıl görüngü, kutsallığı erişilebilir, ellenebilir bir mesafeye yerleştirir. Ötekiyle güvenli bir alışveriş, vahşeti alınmış bir iletişim mesafesi yaratır. Batıl olan, sonsuzun, biçimsizin cisim bulması, kristalleşmesidir. [...] batıl nesne, dinsel deneyimin bir yan ürünüdür. [...] Esasında batıl itikat nesnesi, sonradan bir tapını aracına dönüşür. Yani ötedeki genişlikle, başka olanın çağrısıyla yüzleşmek yerine, dindar, kestirmeden fetiş varlığına tapınmayı, 'kısıtlı bir alışveriş' içinde kalmayı tercih etmiş olur."¹³³

Kâfirlere karşı yapılan haçlı seferlerinin veya siyasi mücadelelerin şehitleri, heykelleri, anıt mezarları ve ikonları ile kutsal kitaplardaki azizlerin yüceliğini kentin orta yerindeki katedralde yeniden canlandırır. Özellikle de şehit ilan edilen şövalyelerin hikâyeleri, dini bütünlük ile dünyeviliği bir araya getirme tarzıyla Orta Çağ kültüründe önemli bir ara biçim teşkil etmekteydi.¹³⁴ Başka bir deyişle, şövalye imgesi, bir yandan Kilise'nin verdiği kutsal görevleri yerine getiren, gerekirse kâfirlere karşı itikadı savunan, diğer yandan da feodal bağların gereği olan sadakatinden de taviz vermeyen ideal şehitlik modeliydi.

Şehitler yalnızca hayatları boyunca yaptıkları ve ölüm şekilleriyle değil, aynı zamanda ölümden sonra da bu dünyada etkili olmaya, mucizeler yaratmaya devam ettiğine inanılan kutsal kişiliklerdi. Bu yönleriyle ülke sınırlarını aşan bir etki alanına sahiplerdi. Örneğin Fransa'nın Gascony bölgesinden varlıklı bir adam, Aziz Lancaster Kont'unun rüyasına girerek hastalığını iyileştirdiğine inandığı için ona ithaf edilen kiliseye hac yolculuğu ve bağış yaparak teşekkür eder.¹³⁵ Keza on beşinci yüzyılda Köln'de bir manastırın aziz kayıtlarında farklı ülkeden iki yüz elli (İngiliz, Fransız, İtalyan, Alman) şehit vardır.¹³⁶ Haçlı seferi ya da iktidarla girilen siyasi bir mücadele fark etmeksizin, ölümden sonra gelen şehitlik statüsü krallıklar üstü bir kutsallık ihtiva ediyordu. Kısacası, Orta Çağ'da şehitlerin popülerlikleri bölgeden bölgeye değişse de bazı şehirlerin kendi koruyucu azizleri olduğuna inanılsa da, sıradan halk için şehitliğin ulviliği hemşerilik veya milli bir kimlik ile bağlantılı değildi. Köln'de

¹³³ Özgür Taburoğlu, **Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları**, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 51.

¹³⁴ A.g.e., s. 70-71.

¹³⁵ Pirovansky, a.g.e., s. 33.

¹³⁶ A.g.e.

yaşayan bir Katolik için, hikâyelerine aşına olduğu sürece, bir Alman aziz ile İngiliz, İtalyan veya Fransız aziz arasında ulvilik farkı yoktu.

Krallar da birer itikat nesnesi olarak şehitlere kamusal şekilde saygı gösteriyor, dua ediyor ve hatta savaşta ilahi desteklerini alabilmek için adaklar sunuyorlardı. Örneğin Fransa Kralı IV. Louis saldırıyla karşı karşıya kaldığında (1124) Aziz Denis'e adanmış manastıra giderek bağış yapar, sunaktan sancağı alır ve rahiplerden krallığın savunması için (*pro defensio regni*) dua etmelerini ister.¹³⁷ Kraliyetin ve hanedanın koruyucu olarak görülen Aziz Denis'in ilahi desteğinin aranması ve Kral'ın Kilise'ye bağış yapması şehitlerin tapınılan birer ilahi varlık olarak gücünü göstermektedir. Fakat şehitler sadece mucizeler beklenen varlıklar değildir. Krallar, taht üzerindeki hak iddialarını ve meşruiyetlerini güçlendirmek için de, halk arasında bilinirliği yüksek şehitlere hamilik yapmakta, adaklar sunarak adanmışlık seremonileri düzenlemekteydiler. Örneğin İngiltere Kralı III. Edward, popüleritesini artırmak için koordineli bir propaganda çalışması olarak, pek çok İngiliz azizi kraliyet himayesine almış, gösterişli bağışlar yapmış ve halka açık seremoniler düzenlemiştir.¹³⁸ Egemenlerin, bazı şehitleri bu şekilde himayelerine almaları ve özel seremonilerle toplumsal görünürlüğünü arttırmaları sonucunda teritoryal krallıkla belirli şehitlerin özdeşleşmesine gidecek sürecin ilk tohumlarını atmışlardır.

Orta Çağ'ın tüm bu kral, lord ve piskopos şehitlerin yükseliş ve düşüş hikâyelerinin, anıt mezarların ve seremonilerinin karşısında sıradan insanlara düşen, huşu içinde izlemek ve en soylu Hristiyanların şehadetlerinde teselliyi bulmaktır. Geç Orta Çağ İngiltere'sin de alt tabakanın şehitliğe en fazla yaklaşabildiği an “münzevi yaşam evleri” (*anchorhold*) gibi yerlerde uygulanan, yaşarken sembolik şehitlikti; gönüllü bekâret yemini etme ve ölümü sembolize edecek şekilde münzevi yaşam alanlarında kişiler kendilerini kapatarak bir tür sürekli çile ve şehitlik hali içinde kalma uygulamalarıdır.¹³⁹ Bu halk arasında yaygın bir uygulama değildir. Aziz ilan edilmemekte ve namlarına kiliseler de inşa edilmemektedir. Ölümle sonuçlanmayan bu metaforik şehitlik kültü zamanla halk arasında daha da genelleşerek, gündelik hayatın olağan sıkıntılarını da kapsar hale gelir; hastalık, sürgün, iftiraya uğrama, aşk acısı, evlilik içi sorunlar vs.¹⁴⁰ Diğer bir deyişle, savaşçı kralların, muhalif

¹³⁷ Kantorowicz, “*Pro Patria Mori*”, s. 478.

¹³⁸ Pirovsky, **a.g.e.**, s. 100-101.

¹³⁹ **A.g.e.**, s. 10.

¹⁴⁰ **A.g.e.**, s. 18.

piskoposların veya sofu lordların yüceliği ile rekabet etmesi mümkün olmayan kitlelere, kendi hayatlarının zorluklarını şehitlik sistemi içerisinde tahayyül ederek bir tür teselli ve ilahi ödül arayışındaydı.

Katolik Kilisesi, haçlı seferlerini başlatarak cennetteki *patria* fikrinin yeryüzüne doğru inişini başlatmıştı. Kilise'nin seferleri desteklemek için topladığı vergiler, I. Haçlı Seferi sonunda kurdukları krallıklar, kontluklar, prenslikler (Kudüs Krallığı, Urfa Kontluğu, Trablus Kontluğu, Antakya Prenslığı) ve askerlere tüm günahlardan bağışlanma vaatleri ile *patria* uğruna hayatını feda etmek anlamıyla şehitlik de yeryüzüne doğru alçalışa başlamıştı. Bu süreci, haçlı seferlerinin meşruiyetini güçlendirmek ve ilgiyi artırmak için çabalayan teologlar ve kilise hukukçuları başlattı. On üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren seküler krallar da Kilise'nin başlattığı alçalış ivmesini izleyerek, bu yeni fikirleri teritoryal krallıklarına ve ordularına uygulamaya giriştiler.¹⁴¹ Başka bir deyişle, haçlıların Hristiyan inancı ve İsa'nın kutsal krallığı adına savaşıarak ulaştıkları şehitlik tacı artık feodal lordu için savaşan vasal da erişebilir olmuştu. Bunun anlamı iman adına fedakârlığın vatan için yapılan fedakârlık tarafından soğurulmasıydı.¹⁴² Fakat bu fedakârlık yükümlülüğünün kaynağı bugünkü gibi toplumsal bir sözleşmeye değil, vasal ile lord arasındaki kişisel bağa dayanmaktaydı. Kantorowicz feodal savaşçı fedakârlığını şu şekilde açıklar:

“[...] bir savaşçının kahramanca kendini feda etmesi Orta Çağ'da da söz konusuydu; ancak, insan kendisini, bir şehidin Lord'u ve Efendisi'si için ölümüne benzer biçimde, (bir ülke ya da 'devlet' fikri yerine) lordu ve efendisi için feda edecektir. Bir şövalyenin siyasi olarak kendisini kurban etmesi, 'kamusal' değil, kişisel ve bireyseldi ve Orta Çağ yazınının çok cömertçe övdüğü ve sık sık onurlandırdığı da Lord ile vasal arasındaki ilişkiden ya da kişisel bağlılıktan kaynaklanan biçimde, böyle kişisel kurban olma eylemiydi. [...] uğruna birisinin kanını dökmeye değer olan şey, 'ebedi Burgonya' ya da bir 'Champagne fikri' değil, 'dük' ya da 'kont'un kendisiydi.”¹⁴³

Kısacası, Orta Çağ boyunca dönüşmekte ve dünyevileşmekte olan *patria* ve şehitlik olguları halen feodal toplum yapısından bağımsız değildi. Savaşta canını feda etme fiili bütün tebaadan değil, sadece efendisine yeminle bağlanmış sadık

¹⁴¹ Kantorowicz, *The King's*, s. 244, 248-249.

¹⁴² *A.g.e.*, s. 241.

¹⁴³ Ernst H. Kantorowicz, “*Pro Patria Mori*”, s. 477, Türkçesi “Orta Çağ siyasi düşüncesinde ‘vatan için ölmek – Pro patria mori’”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Erol Öz, 2.bs., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 113.

savaşçılardan beklenen bir eylem tarzıdır. Bunun en temel nedeni bu dönemde aşağıdan gelişen bir halk vatanseverliği beklentisinin olmamasıdır; aksine tebaanın asıl görevi mutlak bir kulluk ve sükûnet içinde olmaktır. Şehitliğin bugünkü modern anlamı milliyetçiliğe ve ulus devlet ile yurttaş arasında kurulan özgün ilişkiyle ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak, Orta Çağ'ın sonlarına gelindiğinde erken Hıristiyanlığın şehitlik perspektifi tarih dışında kalmıştı. Artık Katolikler, Ortodokslar, Protestanlar, Anabaptistler, her mezhebin kendi şehitleri vardır.¹⁴⁴ “Gerçek Hıristiyan şehidini” tanımlamanın kendisi, ortodoks-heterodoks çatışmasının bir parçası haline gelir. Hatta Katolik Kilisesi'nin doktrinleri dışında şehitler tanımak, bizzat yargılanmak ve idam edilmek için yeterli kanıt teşkil kabul edilir.¹⁴⁵ Bu aynı zamanda kutsal metinlerdeki şehitlerin de her mezhep tarafından yeniden tanımlanması süreci demektir.

3.4. İslam İnancında Şehitlik(ler)

İslam inancında şehitlik olgusu dendiğinde – Müslüman olsun ya da olmasın – hemen herkesin zihninde ilk canlanan imge, inancı adına muharebe alanında canını feda eden “savaşçı”dır. Bu yalnızca günümüz şehitlik olgusuna dair değil, İslam inancının en başından itibaren köklerinde var olduğu genel olarak kabul edilen bir imgelemdir. İslam inancındaki yegâne şehitlik tanımı bu değildir ama baskın olandır. Bu haliyle, Yahudi ve erken Hıristiyan geleneklerinin aksine İslam'ın şehitlik algısı aktiftir; doğrudan muharebe alanında “kâfirlere” karşı mücadele (*cihat*) esnasında ölüme dair bir kutsallaştırma.¹⁴⁶

Öte yandan, İslam inancının asli kaynağı Kuran'da görülen haliyle “şehit” kelimesi (çoğulu *şüheda*) şahit, tanık anlamındadır ve doğrudan ölüme varan fedakârlık anlamı ihtiva etmemektedir; şehit, şüheda ve farklı fiil kipleriyle kullanımları bağlamına göre, Allah'ın ve/ya insanların tanıklığından bahseden hukuki

¹⁴⁴ Hatina, **a.g.e.**, s. 34.

¹⁴⁵ Pirovsky, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁴⁶ Hatina, **a.g.e.**, s. 36-37; Cook, **a.g.e.**, s. 166.

bir terim olarak yer almaktadırlar.¹⁴⁷ Milli Eğitim Bakanlığı'nın hazırlattığı *İslam Ansiklopedisi*'nde Björkman şehidin kitabı anlamını ve dönüşümünü kısaca şu şekilde açıklar:

“şehid (cem. *şuhada*), *Kur'an* 'da bir çok defalar (kendisinden pek tefrik olunmayan *şahid* cem. *Şuhud* gibi) ‘şâhid’ mânasiyle kullanılmıştır.

[...]

Kur'an 'da *şahid*'e, kanı ile şehâdet eden, şehîd manası verilmemiştir. [...] *Şahid*'i bir şehid hâline getiren mâna değişmesi (burada, *şahid* bu gelişmeyi göstermemiştir; *şahid* sözü, artık bilhassa mahkeme önündeki şâhid mânasına gelir) [hadis edebiyatı sonucu] vuku bulmuştur. [...] Wensinck'in şark ‘martyr’ leri hakkındaki eseri, bütün teferruâtı ile, bunun hıristiyanlık ve müslümanlıkta birbirine muvâzi [paralel] olarak geliştiğini, her iki dindeki şehîd tasavvurunun nihâyet, eski şarkın, yahudi ve helenistik unsuruna dayandığını göstermiştir. Eski mâna *şahid*=şâhid daha sonra İslamiyette öyle unutulmuştur ki, ondan sık-sık, yanlış istikaki izahlar yapılmıştır.”¹⁴⁸

Bu ilişkisel dönüşüm noktasında kimi yazarlar Hıristiyan şehit olgusunun Yunanca “*martyrs*” (tanık) kökü ile Arapça “şehit”in tanık anlamı arasındaki etimolojik benzerliğe dikkat çekerler.¹⁴⁹ Bu bağlamda, şehitlik kavramı tarihsel süreç içerisinde “tanık” anlamından “fedakârca ölüm” olgusuna dönüşmüştür. Bazı yazarlar bu etimolojik benzerliğin Müslüman Arapların Filistin ve Suriye bölgelerini fethetmeleri sonrası, Hıristiyan şehitlik olgusunun etkisi ile oluştuğuna işaret etmektedir. Örneğin Bowersock, çok sayıda kilise bulunan ve Yunancanın konuşulan bir dil olduğu Filistin’in fethinden sonra *martyrs* kavramının İslam’a doğrudan geçişinin önünün açıldığı savlar.¹⁵⁰ Diğer yandan, kavramın geçişinin doğrudan Yunanca kökünden değil, Filistin ve Suriye bölgelerinde yaşayan Süryaniler ve Süryanice Hıristiyan şehitlik olgusunu karşılayan “*sahda*” terimi ile İslam inancına girmiş olabileceği

¹⁴⁷ Asma Afsaruddin, **Striving in The Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought**, New York: Oxford University Press, 2013, s. 95.

¹⁴⁸ W. Björkman, **a.g.e.**, s. 389 - 390.

¹⁴⁹ Bkz. Michael Bonner, **Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice**, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 74; Jonah Winters, **Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions**, (Masters of Arts Thesis), University of Toronto, 1997, http://bahai-library.com/winters_dying_for_god.

¹⁵⁰ Bowersock, **a.g.e.**, s. 19-20.

yönünde tezler de vardır.¹⁵¹ Kısacası, Arapça şehidin iki anlamlı yapısı, Hristiyan geleneği ile girilen etkileşim sonucu oluşmuş bir etimolojik yapıdır.¹⁵²

Ancak Hristiyan geleneğinden devralınan etimoloji, semantiğe etki etmemiştir. Erken Hristiyanlığın pasif şehitlik algısının devam etmekte olduğu bir dönemde, İslam inancı devraldığı kavramı dönüştürerek militarist bir şehit kültü inşa etmiş ve Hristiyanlardan daha önce bunu bir tür savaşçı erdemine dönüştürmüştür. Fakat bu, tüm İslam geleneklerini kapsayıcı yekpare bir şehitlik olgusu olduğu anlamına gelmemektedir. Şehitliğin İslam inancına göre tanımlayacak tek bir otorite olmaması nedeniyle farklı tanımlar, farklı kaynak referansları ve organize olmayan bir kavramsal yapı söz konusudur.¹⁵³

3.4.1. Bir Savaşçı Erdemi Olarak “Kan ile Şehadet”

İslam inancı şehitlik olgusunun baskın yorumu olan savaşçı fedakârlığı tanımı ya da kan ile şehadet anlamı, tamamlayıcı kavramı “cihat” ile bir arada ilerler. Dar anlamıyla din adına savaş ya da kutsal savaş olarak kullanılan, cihat esnasında ölen savaşçı şehit olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda şehitlik ve cihat birbirine paralel gelişmiş iki kavramdır. Cihadın Arapça kelime karşılığı çaba harcamak, mücadele etmek olmakla birlikte Kuran’daki kullanımlarının çok sayıda farklı semantik yorumu mevcuttur; hayırseverlik, köle veya esir azat etme, dinginliğe ulaşmak, aktivist tutum almak, herhangi bir adaletsizlik karşısında silahlı mücadele.¹⁵⁴ İşte, şehit kavramı savaşçı fedakârlığı olgusuna dönüştüğü süreçte, cihat kavramının da silahlı mücadele olarak yorumu beraberinde hâkim hale gelmiştir.

Müslüman savaşçı şehitlik ve silahlı mücadele olarak cihat olgularına dayanan yaygın görüşü savunan yazarlar – teologlar bu grubun çoğunluğunu oluşturmaktadır –

¹⁵¹ Hatina, **a.g.e.**, s. 36; Bonner, **a.g.e.**, s. 75; Daniel Brown, “Martyrdom”, **Encyclopedia of Islam and the Muslim World, second edition**, MI: Gale, 2016, s. 701.

¹⁵² Keith Lewinstein, “The Revaluation of Martyrdom in Early Islam”, **Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, der. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 78.

¹⁵³ Cook, **a.g.e.**, s. 31, 166-167.

¹⁵⁴ Asma Afsaruddin, “Jihad/Jihada”, **The Qur’an: An Encyclopedia**, London and New York: Routledge, 2006, s. 331.

Hristiyan şehitlik kavramı veya diğer inanç ve kültürlerle hiçbir ilişkisel bağ kurmazlar. Şahit teriminden “kan ile şehadet” olgusuna geçişte yorumsal bir dönüşüm olduğunu kısmen kabul ederler. Kuran’da geçen “Allah yolunda öldürülenler” tümcesinin şehitlik anlamını karşıladığını savunurlar. Örneğin İlahiyat Fakültesi mezunu ve bir öğretmen olan Hasan Eker *Şehadet Bilinci* kitabında şehitliğin “Allah yolunda öldürülen” anlamının hadis literatürü ile geliştiğini kabul etmekle birlikte Kuran’daki kullanımı ile hadisler arasında bir kullanım farkı olmadığını savunur ve şahit ile ölüm arasındaki anlam ilişkisini “birbirlerinin sebep ve sonuçları” olarak tanımlar.¹⁵⁵ Benzer bir başka örnek, din kültürü eğitimi alanında akademisyen olan Hasan Kurt, Kuran’da şehit kelimesinin farklı fiil çekimleri ile çok defa geçtiğini fakat bunların hiçbirinin ölüm anlamı taşımadığını, “hazır olmak, bilmek, şahitlik ve yemin etmek şeklinde sözlük anlamların[da]” kullanıldığını vurguladıktan hemen sonra “Allah yolunda öldürülen” şeklinde mana olarak Kuran’da bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁶ Keza, aynı yorumu İslam ilahiyatı üzerine yazılmış tezlerde de görmek mümkündür.¹⁵⁷ Tefsirci olarak adlandırılabilir bu yaklaşım genellikle belli başlı bir dizi ayetteki “ölme/öldürülme” sözcükleri ile hadis literatürünün şehitlik tanımlarını ilişkilendirmektedirler.¹⁵⁸ Diğer bir deyişle, şehitlik olgusunu hadislerden alarak ayetlerin tefsirlerine uygulamaktadırlar.

Michael Bonner, Kuran’daki “Allah yolunda öldürülme” ve cennetle ödüllendirme ayetlerinin söylemindeki edilgen yapı ve çile anlamları nedeniyle Hristiyan geleneğindeki benzer bir şehitlik olgusu özü içerdiğini savlar.¹⁵⁹ Ama savaşçı bir şehitlik anlamının bu ayetlerden çıkarılamayacağını, bu anlamın asıl olarak hadislerden kaynaklandığını da ekler.

¹⁵⁵ Hasan Eker, *Şehadet Bilinci*, İstanbul: Denge Yayınları, 2004, s. 16.

¹⁵⁶ Hasan Kurt, “İslam İnancına Göre Şehitlik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:26, Sayı: 1, 2012, s. 191-193.

¹⁵⁷ Bkz. Fatih Büyükyıldız, *Hadislerde Şehitlik Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 5.

¹⁵⁸ Tefsirci yorumların sıklıkla referans verdikleri başlıca ayetler şunlar: “O halde, dünya hayatına karşılık ahiret hayatını satın alanlar, Allah yolunda savaşsınlar. Allah yolunda savaşan herkese ister öldürülmüş, ister galip gelmiş olsun, yakında büyük bir ödül vereceğiz.” (Nisa 4/74); “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar yaşıyor ama siz farkında değilsiniz.” (Bakara 2/154); “Sakin Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanma. Aksine onlar diridirler. Rableri onları rızıklandırıyor. Onlar, Allah’ın lütfundan kendilerine verdikleriyle sevinirler. Hayatta kalanlara, ‘Onlara hiçbir korku yok ve onlar üzüntü de duymayacaklardır!’ müjdesini vermek isterler.” (Âl-i İmran 3/169-170); “İyi dinleyin! Eğer Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, kesinlikle Allah’ın bağışlaması ve merhameti, onların yiyip bitirdiklerinden daha hayırlıdır.” (Âl-i İmran 3/157); bkz. R. İhsan Eliaçık (Haz.), *Yaşayan Kur’an. Nuzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul: İnşa Yayınları, 2017.

¹⁵⁹ Bonner, a.g.e., s. 74-75.

Diğer yandan bazı yazarlar ise, kan ile şehadet olgusunu Kuran ile temellendirme çalışmalarında tefsirci yaklaşımın bir adım ötesine geçerek bazı ayetlerde geçen şehit ve çoğulu şüheda kelimelerinin ölüm/ölüler anlamına geldiğini savunurlar. Örneğin bir dönem İstanbul müftülüğü de yapmış olan Rahmi Yaran şehitlik üzerine kaleme aldığı bir makalesinde, Kuran’da geçen şehit terimlerinin “daha çok sözlük [tanık, bilen, gören] anlamında” kullanıldığını ve ölüm anlamının “muhtemelen ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanılan” vurgularını yaptıktan sonra bir ayette (Nisa 4/69)¹⁶⁰ geçen “şüheda” (şehitler) kelimesinin “Allah yolunda ölenler” manasını içerdiğine dair yorumlar olduğuna dikkat çeker.¹⁶¹ Fakat Yaran, işaret ettiği bu yoruma doğrudan desteklemediği gibi karşı da çıkmaz. Meir Hatina, İslam düşünürleri arasında, Nisa 4/69 ayetindeki “şehitleri” doğrudan ölüm/öldürülme anlamı ile denk tutanlar çoğunlukta olduğunu söyler. Buna karşılık ayetteki anlamın “İslam’ın tek doğru din olduğuna şahitlik” olarak yorumlayan, yani ölüm sonucunun zorunlu olmadığını savunan bir azınlık da vardır; bu şahitlik bazen entelektüel yolla bazen de kılıçla olabilmektedir.¹⁶²

Yaran’ın aksine, Kuran’da kan ile şehadet anlamının şüheda kelimesiyle geçtiğini net bir şekilde savunan yazar da vardır. Örneğin Fahrettin Atar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’ne yazdığı “şehid” maddesinde üç ayette şüheda terimlerinin ölüm anlamını içerdiğini savunur; Nisa 4/69, Zümer 39/69, Hadid 57/19.¹⁶³ “Kur’an ve Yeni Ahit’e Göre Şehitlik” makalesinde Ali Can da aynı iddiayı sürdürür ve doğrudan kan ile şehadet anlamı taşıdığını savunduğu bir ayet daha ekler; Âl-i İmran 3/140.¹⁶⁴

Bu yazarların tezlerine referans olarak gösterdikleri ayetler farklı Kuran mealleri üzerinden karşılaştırıldığında, bu iddianın da aslında bir yorum tartışması olduğu görülebilir. Zümer 39/69 meallerinin çoğunda “tanıklar” veya “şahitler” terimleri kullanılmak suretiyle yorumcular arasında kısmi bir uyum görünmektedir.¹⁶⁵ Ancak

¹⁶⁰ “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle, iyilerle birliktedir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!” (Nisa 4/69); Elmalılı M. Hamdi Yazır (Haz.), *Kur’ân Meal/Defter*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

¹⁶¹ Rahmi Yaran, “Şehitlik ve İlgili Fıkî Hükümler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 42, Sayı: 1, 2012, s. 214-216.

¹⁶² Hatina, *a.g.e.*, s. 43-44.

¹⁶³ Fahrettin Atar, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: 2010, s. 429.

¹⁶⁴ Ali Can, “Kur’an ve Yeni Ahit’e Göre Şehitlik”, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 37, 2015, s. 1036-1037.

¹⁶⁵ “Yer, Rabbinin nuru ile parlamıştır. Kitap konmuş, peygamberler ve şahitler getirilmiş ve aralarında hak ile hüküm verilmektedir. Hem onlara hiç haksızlık yapılmaz.” (Zümer 39/69), Elmalılı, *a.g.e.*; ayrıca bkz. Eliaçık, *Yaşayan Kur’an.*; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an*

Hadid 57/19¹⁶⁶ ve Âl-i İmran 3/140¹⁶⁷ ayetlerinin meallerinde aynı uyum devam etmemektedir. Hadid 57/19’da geçen “şüheda” sözcüğü, örneğin Elmalılı Hamdi Yazır ve İlhan Atasoy ve diğ.’nin meallerinde “şehitler mertebesi” olarak yorumlanırken, İhsan Eliaçık’ın mealinde “şehitler” ve Bayraktar Bayraklı’nın mealinde de “tanık olanlar” şeklinde yer almaktadır.¹⁶⁸ Âl-i İmran 3/140 ayetindeki “şüheda” yorumunda da mealler oldukça çeşitlidir. Örneğin Eliaçık, bu ayetin birebir çevirisinin “Bu, Allah’ın iman edenleri/güvenenleri bilmesi ve içinizden şehidler/şahidler edinmesi içindir” notunu düştükten sonra meali şu şekilde vermektedir: “Çünkü Allah iman edenleri/güvenenleri bilmek ve sizleri samimiyet sınavından geçirmek istiyordu”.¹⁶⁹ Bayraklı da, Eliaçık gibi mealinde ölüm yerine tanıklığı vurgulayan bir yorum kullanır ve “hakikate şahitlik yapanlar” şeklinde kullanır.¹⁷⁰ Diğer yandan Atasoy ve diğ. meallerinde kan ile şehadet anlamını destekleyici bir yorumu tercih ederler; “Bu, Allah’ın hakkıyla îmân edenleri ayırd etmesi ve içinizden bazılarını şehidlik mertebesini ikram etmesi içindir.”¹⁷¹

Görüldüğü gibi, Kuran’da şehit terimi ölüm anlamı taşımaz ama şehitlik olgusunun mana olarak var olduğunu savunan yazarlar ile doğrudan bazı şehit kelimelerinden ölüm anlamını çıkaran yazarlar arasında tam anlamıyla kategorik bir fark yoktur. Çünkü her iki yorum tarzı da aynı yaklaşıma dayanmaktadır; aynı ya da benzer hadis kaynaklarından aldıkları kan ile şehadet olgusuna İslam inancının “özünde” kitabi kaynak arayışındadırlar. Ölüm anlamındaki bu şehitlik yorumları yaygın şekilde kabul görmüş olmakla birlikte bu yöntemi teoloji dünyası içerisinde eleştiren yazarlar da vardır. Örneğin bir İlahiyat Fakültesi üyesi olan Hüseyin Halil, Kuran’da geçen şehit terimlerinin “Allah yolunda ölmek” şeklinde yorumlanmasını “zamanın dönüştürücü ve değiştirici özelliği” olarak tanımlar.¹⁷² Ancak Halil değişimi

Meali, İstanbul: Bayraktar Yayınları, 2007; İlhan Atasoy ve diğ. (Haz.), **Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli**, İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

¹⁶⁶ “Rableri katında Allah’a ve elçilerine iman edenler/güvenenler, sözün namusu ile yaşayanlar ve bir de şehitlerdir. Büyük mükâfatlar ve aydınlık bir gelecek onları bekliyor. Ayetlerimize yalan diyenlere gelince, işte onların tümü cehenneme dolacaktır.” (Hadid 57/19), Eliaçık, **Yaşayan Kur’an**.

¹⁶⁷ “Eğer size (Uhud Savaşı’nda) bir yara değmişse, (Bedir Harbi’nde) o topluma da benzeri bir yara dokunmuştu. O günler ki, biz onları insanlar arasında döndürür dururuz. (Bu da) Allah’ın sizden iman edenleri ayırt etmesi ve sizden şahitler edinmesi içindir. Allah zalimleri sevmez.” (Âl-i İmran 3/140), Yazır, **a.g.e.**

¹⁶⁸ Bkz. Eliaçık, **Yaşayan Kur’an**.; Yazır, **a.g.e.**; Bayraklı, **a.g.e.**; Atasoy ve diğ., **a.g.e.**

¹⁶⁹ Eliaçık, **Yaşayan Kur’an**, s. 853.

¹⁷⁰ Bayraklı, **a.g.e.**

¹⁷¹ Atasoy ve diğ., **a.g.e.**

¹⁷² Hüseyin Halil, “Kur’ân’da ‘Şehadet’ Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 27, Sayı: 2, 2018, s. 153.

tarihsel analiz olarak değil, Kuran'ı aşındıran bir olumsuzluk olarak tanımlamaktadır ve eski anlamlara geri dönülerek sabitlenmesini önermektedir.¹⁷³ Başka bir deyişle, şehitlik olgusunun teologlar arası tartışması çoğunluğu oluşturan “şehitlik arkeologları” ile azınlıktaki Kuran'ın özüne dönme, tahrif etmeme taraftarları arasında sürmektedir.

Şehitlik olgusunu tarihsel süreç içerisinde gelişen bir kavram olarak analiz eden Asma Afsaruddin, savaşçı şehitlik kültürünün Peygamber sonrası dönemin tarihsel koşulları altında Kuran ayetlerinin anakronik birer okuması üzerinden geliştiğini söyler.¹⁷⁴ İslam inancının bir yüzyıl içerisinde Mekke'deki bir azınlık grubundan devasa bir coğrafyaya hükmeden hanedanlık ideolojisine dönüşüm süreci kısaca takip edildiğinde dahi, bu anakronik okumanın ortaya çıktığı koşulları gözlemlemek mümkündür. Hicret (622) sonrasına kadar pagan Araplarla silahlı çatışmaya girmek, Peygamber ve takipçileri tarafından mücadele pratiği olarak kullanılmamıştır. Medine dönemi ise, önce pagan Arapların kervanlarına düzenlenen saldırılar ve ardından İslam tarihinin efsaneleşen savaşları (623 Bedir Savaşı, 624 Uhud Savaşı, 628 Hendek Savaşı, 629 Hayber Muharebesi) yaşanmıştır. Bu nedenle tarihçiler tarafından Hicret sonrası Peygamber dönemi seferler ve savaşlar dönemi olarak tanımlanır.¹⁷⁵ Oryantalist tarihçi Montgomery Watt, Medine döneminde yapılan kervan yağmaları, seferlerden elde edilen ganimetler ve Mekke'ye karşı Arap kabileleri ile kurulan ittifaklar sonucunda Müslüman egemenliğinin bir kent devleti görünümü kazandığını ve baş düşmanları Mekke'nin fethi (630) ile birlikte de bu yapının Müslüman Arap kabileleri federasyonuna dönüştüğünü söyler.¹⁷⁶

632 yılında Muhammed öldüğünde siyasal otoritesi Arap Yarımadası'nın yaklaşık yarısı tarafından tanınmış durumdaydı; bu alan Müslüman Arap kabileler koalisyonu ve azınlık olarak kabul görmüş küçük Hristiyan ve Yahudi cemaatlerini kapsıyordu. Bundan tam yüz yıl sonra ise, batıda İber Yarımadası'ndan doğuda Kuzeybatı Hindistan'a ve Orta Asya'nın bazı kısımlarına kadar yayılmış bir İslam egemenliği söz konusuydu.¹⁷⁷ İslam'ın bu askeri genişleme yüzyılı Dört Halife ile

¹⁷³ **A.g.e.**

¹⁷⁴ Afsaruddin, **Striving**, s. 109.

¹⁷⁵ Bonner, **a.g.e.**, s. 39-40; W. Montgomery Watt, “Muhammad”, **The Cambridge History of Islam**, Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Volume: 1A, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 30-56.

¹⁷⁶ Watt, “Muhammad”, s. 52.

¹⁷⁷ W. Montgomery Watt, “Islamic Conceptions of Holy War”, **The Holy War**, Ed. Thomas Patrick Murphy, Columbus: Ohio State University Press, 1976, s. 147.

başlar ve Emeviler Hanedanlığı döneminde doruk noktasına ulaşır. Bazı yazarlar İslam egemenliğini Arap Yarımadası'nın dışına taşıma çabalarının Mekke'nin fethinin ardından Peygamber tarafından başlatıldığı (630 Tebrük Seferi) ve fakat beklenmedik ölümü sonrası bu misyonun ilk halife Ebû Bekir tarafından üstlenildiğini ileri sürerler.¹⁷⁸ Buna göre Ebû Bekir ile Sasani ve Bizans İmparatorluklarına doğru başlayan fetih hareketleri ikinci Halife Osman ile yükselen ivmesini kazanır.¹⁷⁹ Böylece, İslam öncesi dönemlerden beri yaygın bir ganimet elde etme pratiği olan köy ve kervanlara yönelik saldırılardan, Halife otoritesi kurma hedefiyle işleyen fetih pratiğine geçiş başlamıştır.

İslam düşünürleri arasında Medine döneminden başlatılan bu savaşçı İslam tarihi anlatısına itiraz edenler de vardır. Örneğin İhsan Eliaçık, Peygamber dönemi savaşları Mekke öncülüğündeki pagan Arapların baskı ve zulmüne karşı kendini savunma olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁰ İlk halife Ebu Bekir'in de peygamberin geleneğini takip ettiğini ve saldırgan fetihçi yönelimin Ömer ile başladığını ileri sürmektedir. Bu yorumun temel tezi, Mekke döneminde azınlık olan Müslümanların baskılar sonucu göçe zorlanmaları ve Medine'den de sürülmemek adına savaşmak zorunda kaldıklarıdır. Fakat Eliaçık savunma tezini edilgen bir pozisyonla sınırlamamaktadır; Kuran ayetlerinin iniş sıralarına göre oluşturduğu yorum ile zulme karşı doğrudan şiddet içermeyen direnişten ezilenlerin çağrısıyla, ezilenler adına egemenlere karşı savaşmaya izin veren bir süreç resmetmektedir.¹⁸¹ Bu bağlamda İslam ve/ya halifelik adına, siyasal otorite kurmak için yapılan tüm savaşları, fetihleri gayrimeşru olarak tanımlıyor: “Tarih boyunca Abbasilerin, Emevilerin, Osmanlıların, Selçukluların yaptığı bütün fetih hareketleri gayrimeşrudur, Kuran’a uygun değildir.”¹⁸² İslam teolojisinde savaşın yerine dair bu radikal yorum, İslam düşünürleri arasında küçük bir azınlığa tekabül etmektedir (Bkz. Bölüm 3.4.5).

¹⁷⁸ Bonner, **a.g.e.**, s. 39-40; Watt, “Muhammad”, s. 54; Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 10, İstanbul: 1994, s. 104.

¹⁷⁹ Laura Vecchia Vaglieri, “The Patriarchal and Umayyad Caliphates”, **The Cambridge History of Islam**, Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Volume: 1A, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 58, 64.

¹⁸⁰ İhsan Eliaçık, “Barış Dini'nin Savaşçı Tarihi”, 2015 <https://www.ihsaneliacik.com/2015/02/01/baris-dininin-savasci-tarihi/> [05.05.2020].

¹⁸¹ İhsan Eliaçık, “Kur'an'da Öz savunma (Savaş) Ayetleri Haritası”, 2015, <https://www.ihsaneliacik.com/2015/07/17/kuranda-ozsavunma-savas-ayetleri-haritasi/> [05.05.2020].

¹⁸² **A.g.e.**

İslam teolojisinde yaygın olan görüşe göre, Sasani ve Bizans İmparatorluk topraklarına yapılan askeri seferler “İslam dinini tebliğ etme”¹⁸³ hareketleridir ve bu bağlamda kitabidir yani, meşrudur. Bu teolojinin temelinde, İslam’ın insanlığın ortaya çıkışından beri tek gerçek din olduğu ve gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin bu inancı yaydığı ama zamanla insanların bu öğretileri yozlaştırdığı inancı yer almaktadır. Buradan yola çıkarak, gayrimüslim hükümdarların egemenliğindeki tüm halklar “yanlış” inançları dolayısıyla zulüm altında varsayılmış ve askeri seferler “itikat kapılarını açma”, “özgürleştirme” hareketi olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁴ Başka bir deyişle, radikal yorumcuların askeri yayılmacılığı eleştirirken kullandığı ezilenler ve zulüm kavramlarını, gayrimüslim siyasal otoritesi ile denkleme suretiyle bunu bir tür İslami egemenlik kuramı haline getirmişlerdir. Sonuç itibarıyla de hilafetin ilk yıllarından itibaren, organize şiddet biçimi olarak savaşlar İslam tarihinin asli unsurlarından birini oluşturmuştur.

Askeri seferler ve ganimet sisteminin İslam’ın ilk yıllarından itibaren merkezi öneme sahip olmasının dinseliliğin ötesinde, sosyo-ekonomik de bir temeli vardır. Yılın genelinde çobanlık, ticaret vb. işlerle meşgul olan kişiler, yılın belli zamanlarında gruplar organize ederek rakip kabilelerin kervan ve mallarını yağmalarlar ve ganimetten pay alırlardı.¹⁸⁵ Yani, kabileler arası çatışmalarda savaşçılar ücret değil, ganimet payı karşılığı savaşlırlardı. Bu bağlamda, İslam’ın ilk yıllarından itibaren seferler Müslüman savaşçılar için aynı zamanda bir gelir kapısıydı. Siyasal otoriteyi ve orduyu halifenin emrinde kabul eden teoloji ile desteklenen sistem nedeniyle, başlarda halifenin kontrolü altında yapılan seferler ganimetlerin asli kaynağı haline gelmiştir. Fakat zamanla egemenlik sahası büyüdükçe sistem ademi merkezilikçi bir yapıya bürünerek valilerin ve bölgesel emirlerin kendi orduları ile kendi savaşlarını sürdürmeleri şeklini almıştır.¹⁸⁶ Müslüman kabilelerin birbirlerini yağmalamaları yasak olması sebebiyle de seferler sürekli olarak gayrimüslim çepere doğru yayılmıştır. Bizans ve Sasanilerin yarım yüzyıl süren askeri rekabetinin sonucunda her iki imparatorluğun da çok yıpranmış olması, askeri seferlerin çepere doğru yayılmasını

¹⁸³ Fayda, **a.g.e.**, s. 104.

¹⁸⁴ John Kelsay, “Jihad”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 275.

¹⁸⁵ Rosemary B. Kellison, “Military”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 339.

¹⁸⁶ Kellison, **a.g.e.**, s. 339.

ve fetihleri mümkün kılan vakum etkisini, diğer bir deyişle iktidar boşluğunu yaratmıştır.¹⁸⁷

İlk dört halife Arap kabileleri koalisyonuna dayanan birer siyasi ve askeri önder rolüyle hareket etmişlerdir. Dördüncü halife Ali'nin ölümünden sonra Muaviye'nin halifeliğini ilan etmesi (661) ile hilafet hanedanlık unsuruna dönüşmüştür. Böylece İslam tarihinin en tartışmalı dönemlerinden biri olan yaklaşık doksan yıllık Emevi hilafeti başlar. Emeviler hâlihazırda başlamış olan fetih hareketinin ivmesini daha da artırmışlardır. Watt, yedinci ve sekizinci yüzyıllar boyunca süren bu askeri seferberlik halinin birincil amacının dinden ziyade ekonomik kazanç olduğunu ileri sürer.¹⁸⁸ Örneğin Endülüs Emevileri'nin Fransa'nın Tours şehrine kadar ilerleyişi (732) temelde yağma ve ganimet seferleridir. Ayrıca fethedilen bölgelerde yaşayan Hristiyan ve Yahudi cemaatlerden toplanan cizye de önemli bir gelir kaynağıdır.

İşte tam da bu süreçte cihadın kutsal savaş, şehitliğin de ölüm anlamları inşa edilerek hâkim yorum haline gelişinde Emevi dönemi İslam düşünürleri/hukukçuları etkili olmuştur.¹⁸⁹ Egemenlik sahası genişledikçe askeri sistem dönüşmeye başlamıştır; ordular ücretli profesyonel askerlerden oluşan daha organize bir sisteme dönüşmüştür ve bu yeni sisteme İslami karakter kazandırmak için bir dizi gelenek (sünnet) icat edilmiştir.¹⁹⁰ Bu süreçte Emevi Hanedanı cihadı imparatorluk ideolojisi haline getirerek, merkezden (Şam'dan) yönetemeyeceği kadar yayılmış olan devletin sınır yöneticilerinin askeri seferlerine bir meşruiyet zemini yaratmıştır.¹⁹¹ Sekizinci ila dokuzuncu yüzyıllarda İslam düşünürleri en erken cihat kuramlarını geliştirmiştir ve oluşturdukları savaşçı yorum Emevi ve ardından Abbasi hilafetleri ile yaygınlık kazanmıştır.

Kuran ayetlerinden cihadın kutsal savaş yorumunu çıkarma ve bunu hadislerle destekleme çalışmaları aslında Peygamber döneminde denenmiş ve başarılı olmuş “Arapların iç barışını sağlama” stratejisinin¹⁹² yeniden formüle edilmesi idi. Dârülsılam, dârülharp ve dârülsulh üçlü sınıflandırmasına dayanan dünya görüşü de

¹⁸⁷ Watt, “Muhammad”, s. 54-55.

¹⁸⁸ Watt, “Islamic Conceptions”, s. 147-149.

¹⁸⁹ Afsaruddin, **Striving**, s. 270-271.

¹⁹⁰ Kellison, **a.g.e.**, s. 339.

¹⁹¹ Bonner, **a.g.e.**, s. 122.

¹⁹² Watt, “Muhammad”, s. 55.

aynı sürecin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹³ Böylece savaş ve çatışma gayrimüslim dışarıya yönlendirilirken, aynı zamanda ordunun gereksinim duyduğu insan gücü ve maddi kaynaklar kutsallık halesi ile sarmalanmış oluyordu. Diğer bir deyişle, savaşların ve ölen askerlerin kutsallaşması ile hilafet(ler)in dünyevi iktidarının inşası ile ilişkiseldir.

Bonner şehitlik olgusunun kurucu rolünü şu şekilde açıklar: “Eğer Hristiyan Kilisesi şehitlerin kemikleri üzerine inşa edilmişse, İslam cemaati de şehitlerinin fiziksel cesaretlerine, amansız cihatlarına duyulan hayranlık ve bireylerin bunları norm olarak içselleştirmesi üzerine inşa olmuştur.”¹⁹⁴ Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam’da da şehitlik olgusu dindarlığın zirvesi olarak yüceltilmiş ve dünyevi otoritenin inşa sürecinin merkezinde yer almıştır. Öncüler, atalar uğruna canlarını feda ettikleri inancın doğruluğunun tanıkları, kutsallığının kanıtları olarak oluşturulan teolojinin içerisinde kilit bir role sahiptirler. Halife (veya İmam) formundaki dünyevi otorite, kelimenin sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere, Peygamberin ardılı, vekili olma iddiası taşımaktadır. Hilafetin savaşlarını destekleyecek şekilde, Peygamber döneminin savaşlarını ve şehitlerini idealize eden popüler bir anlatı üretimi¹⁹⁵ vekillik iddiasının en önemli ayaklarından biri olmuştur. Çünkü bu anlatılar üzerinden hilafetin savaşları ile Peygamberin savaşları arasında, İslam’ı yaymak ve bu uğurda şehit düşmek bağlamında kutsallık denkliği kurulur.

İslami şehit kültürünün temelini oluşturan anlatılar, hadis literatürü ile ortaya çıkmıştır. Kelime anlamıyla hadis iletilen haber, bilgi, sözdür. İslam teolojisi açısından ise Peygamber’in (Şiilikte imamların da) sözlerini, davranışlarını aktaran ilmi ve hukuki kaynaktır, geleneği temsil eder.¹⁹⁶ Peygamber döneminde yaşamış kişilerin (sahabe) gördüklerini ve duyduklarını aktarımları şeklindeki kısa diyalog ya da olay rivayetleridirler. Bu nedenle hadisler iki ana unsurdan meydana gelirler: (1) İsnat, rivayetin Peygamber döneminden itibaren aktar kişiler zinciridir; (2) metin, rivayet edilen anekdotun ya da olayın aktarıldığı kısımdır. Hadisler şehitlik dışında, günlük hayat, ibadet, ticaret, devlet yönetimi vs. pek çok konuyu kapsamaktadır. Ancak

¹⁹³ Sohail H. Hashmi, “Abodes of Islam, War and Truce”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 11-12.

¹⁹⁴ Bonner, **a.g.e.**, s. 76.

¹⁹⁵ **A.g.e.**, s. 80.

¹⁹⁶ Bkz. Oliver Leaman, “Hadith”, **The Qur’an: An Encyclopedia**, London and New York: Routledge, 2006, s. 229-231; Harald Motzki, “Hadith”, **Encyclopedia of Islam and the Muslim World**, MI: Gale, 2016, s. 431-436; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 15, İstanbul, 1997, s. 27-64.

bölümün başında da belirtildiği gibi, hadis literatürü kelime olarak şehitliğin sarih biçimde bulunduğu asli kaynaktır. Bazen Peygamberin amcası Hamza gibi bilinen figürlerin bazen de “bir çoban” veya “bedevi” şeklinde anonim figürlerin, Allah’a ve Peygambere güçlü inançları nedeniyle savaşmaya ve ölmeye istekli savaşçı kişiler olarak yüceltildiği ve çeşitli mükâfatların vadedildiği rivayetlerdir.

Hadislerin rivayetler şeklinde olmalarının temel sebebi, Arap topluluklarının İslam öncesi dönemden gelen sözlü kültürüdür. Rivayet edilen olayın gerçekleşmesi ile yazılması arasında zaman farkı söz konusudur. Bu nedenle, İslam düşünürlerinin çoğunluğu tarafından Kuran’dan sonraki en önemli kaynak olarak kabul edilmesine rağmen aktarımın doğruluğu, aktarıcının dürüstlüğü, ne zaman yazılı hale geldiği gibi konular çatışmalı noktalardır; mezheplerin kendi içinde, mezhepler arasında, akademisyenler arasında ve akademisyenlerle teologlar arasında olmak üzere farklı tartışma düzlemleri söz konusudur.

Daha önce de belirtildiği gibi, cihadın kutsal savaş anlamı ile şehidin ölüm anlamı hadis literatüründe ortaya çıkmıştır. Bilinen en erken tarihli hadis çalışmaları sekizinci yüzyıldadır.¹⁹⁷ Hadislerin derlenerek yazılmaya başlanmasının ana sebebi hilafete muhalefet eden siyasi grupların mezheplerini oluşturmaya başlamış olmalarıdır. Zaten siyasi çalkantılar içerisinde olan İslam toplulukları, Sıffin Savaşı (657) ve ardından Ali’nin suikastla öldürülmesi sonrasında üç temel siyasi gruba bölünür: İlerleyen süreçte Sünnilik olarak anılacak olan Muaviye taraftarları; kısaca Şiilik denilen *Şiât-u Ali* yani, Ali’nin ve onun soyundan gelenlerin halifelik hakkının taraftarları; Ali’den ayrılarak üçüncü bir grup haline gelen Hariciler.¹⁹⁸ Afsaruddin Emeviler döneminden itibaren hilafet taraftarları ile muhalefet arasındaki teolojik tartışmalar hadis literatüründe de rekabeti beraberinde getirmiştir. Çoğu Suriyeli olan din bilginleri Emevilerin dünyevi savaşlarına dinsel kutsiyet yüklemede ve cihat olarak tanımlamada aktif rol oynuyordu. Buna karşılık çoğu Basralı, Hijazlı ve Kufalı olan düşünür de Emevilerin savaşçı şehitlik yorumuna karşı çıkıyordu.¹⁹⁹ Örneğin Muaviye döneminden itibaren Emeviler, Bizans’a karşı deniz seferleri düzenlemeye başlamışlardı ve bu seferler halk arasında popüler değildir, hatta dirençle karşılaşmıştır.²⁰⁰ Tam da bu dönemlerin hadis çalışmalarında deniz seferlerini

¹⁹⁷ Motzki, **a.g.e.**, s. 431.

¹⁹⁸ Vaglieri, **a.g.e.**, s. 72.

¹⁹⁹ Afsaruddin, **Striving**, s. 120-121.

²⁰⁰ **A.g.e.**, s. 122.

destekleyici rivayetler dolaşıma girer: “Benimle [Peygamberle] sefere çıkamayan kişileri bırakın deniz seferine çıksınlar; çünkü denizde geçirilen bir günün mükâfatı karada geçirilen bir ayın mükâfatına denktir.” (Abdurrazzak, *Musannaf*, 5:193-194, No: 9694)²⁰¹

İşte bu siyasal rekabet koşulları içerisinde, sekizinci yüzyıl ortalarında ilk hadis derlemeleri olan *musannef* çalışmaları ortaya çıkmıştır. Fakat farklı çalışmaların şehitlik ve cihat konusundaki hadisleri birbirleriyle çekişmeli rivayetler içermekteydi. Bu nedenle sonraki dönem çalışmalarda bu hadis kitapları ya tamamen yok olmuş ya da yeniden düzenlenmişlerdir.²⁰² Abbasi hanedanlığı döneminde, dokuzuncu yüzyılda yapılan yeniden düzenlemeler ve yeni hadis çalışmaları ile savaşçı şehitliği ve cihat olguları daha istikrarlı bir yapıya bürünmüş ve Sünni gelenekte standart haline gelmiştir. Aslında dokuzuncu yüzyılda çok sayıda hadis çalışması yapılmıştır ancak zamanla bunlardan yalnızca altı tanesi Sünni gelenekte otorite haline gelmiştir ve günümüze kadar etki etmiştir.²⁰³ Buhârî (ö. 869), Müslim (ö. 875), Ebu Davud (ö. 889), Tirmizî (ö. 892), Nesâî (ö. 915) ve İbn Mâce’den (ö. 887) oluşan bu yazarların eserleri Sünni gelenekte *kütüb-i sitte* olarak adlandırılmaktadır ve en güvenilir hadis kaynakları olarak kabul edilmektedir.²⁰⁴ Bu âlimlerin tamamı dokuzuncu yüzyılda Abbasi Hanedanı egemenliği altındaki bölgelerde yaşamış ve çalışmalarını yapmışlardır. İlk olarak musannef çalışmalarında görülen savaşarak şehit olma anlatıları, özellikle Buhârî ve Müslim’in çalışmalarından sonra daha fazla görünürlük kazanmıştır ve hadislerde ayrıntılı şekilde mükâfatlara yer verilmeye başlanmıştır.²⁰⁵ Savaşçı olmayan şehitlik hadisleri de (bkz. Bölüm 3.4.5) bu çalışmalarda yer almakla birlikte dikkat çekici oranda daha azdır. Bu çalışmalarda savaş ve şehitlik öylesine önceliklidir ki, sonunda ölüm olmamasına rağmen savaşa destek vermek de savaşa katılmak kadar muteber sayılmıştır:

²⁰¹ Bu hadisin farklı bir benzeri birkaç nesil sonra Müslim’in çalışmalarında, “denizde ölen karadaki iki şehide denktir ve kara şehidinin borçları hariç tüm günahları bağışlanırken deniz şehidinin borçları da bağışlanır” şeklinde görülür. *A.g.e.*, s. 123, 143.

²⁰² *A.g.e.*, s. 148.

²⁰³ Leaman, *a.g.e.*, s. 229.

²⁰⁴ Hadis literatürünün ilk ortaya çıkışı gelişiminde etkili olan akımların ve yazarların kronolojisi ve kısa bilgileri için bkz. Muhammad Abdul Rauf, “Hadith Literature – I: The Development of the Science of Hadth”, *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the end of the Umayyad Period*, Ed. A. F. L. Beeston ve diğ. London: Cambridge University Press, 1983, s. 271-288.

²⁰⁵ Afsaruddin, *a.g.e.*, s. 287.

“Her kim Allah yolunda savaşacak bir askeri (savaş için) donatırsa kendisi de savaşmış gibi olur. Kim de Allah yolunda savaşa çıkan gazinin arkasından ailesine iyi bir şekilde göz kulak olursa o da savaşmış gibi olur” (Müslim, *İmâre*, 135; Buhârî, *Cihâd*, 38)²⁰⁶

“Sadakaların en değerlisi, Allah yolunda (ki mücahidlerin) gölgelenmesi için çadır (bağışlamak), bir hizmetçiyi Allah yolunda (çalışmak üzere) hibe etmek veya at, deve gibi binilmeye uygun bir hayvanı Allah yolunda (kullanılmak üzere) bağışlamaktır.” (Tirmizî, *Fedâilü'l-cihâd*, 5)²⁰⁷

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl oryantalist yazarların pek çoğu hadislerin içinde bulunulan duruma göre icat edildiğini (uydurulduğunu) veya dönüştürüldüğünü (uyarlandığını) ileri sürmüştür.²⁰⁸ Örneğın Ignaz Goldziher ardıllarını büyük oranda etkileyen çalışmasında, hadislerinin tamamının veya büyük kısmının sahte üretimler olduğunu ileri sürmüştür. Joseph Schacht bu savı daha da ileri taşıyarak, mezhepler arası rekabette hadisleri birer silah olarak kullanmayı keşfettiklerini ve bu doğrultuda isnatlar ve rivayetler imal ettiklerini ileri sürmüştür.²⁰⁹ Bu oryantalist çalışmalar eskisi kadar itibarlı değildir. Fakat günümüzde Batı’da icra edilen çalışmalarda hadisler, İşlam teologları gibi bütünüyle doğru rivayetler olarak da kabul edilmemekle birlikte doğru ya da uydurma olmalarına dair tartışmalar büyük oranda terk edilmiştir. Daha ziyade İşlam toplumlarının siyasi ve kültürel yapısını açıklamaya yardımcı tarihsel kaynaklar olarak ele alınmaktadır.²¹⁰

Hadis literatürünün gelişiminde dokuzuncu yüzyılın önemine işaret edenler yalnızca Batılı yazarlar değildir. Sünni geleneğın içerisinde de bu dönem özel bir öneme sahiptir ve hatta “hadisin altın çağı”²¹¹ olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni, *musannefleri* ve özellikle de *kütüb-i sitteyi* “uydurma hadislere” karşı mücadele sonucunda güvenilir hadis literatürünün oluşturabilmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, Sünni İşlam açısından sekizinci ila dokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan hadis çalışmaları ortodoksinin zaferini sembolize etmektedir. Hadislerin İşlam ortodoksisi

²⁰⁶ DİB, **Hadislerle İşlam**, Cilt: 4, Ankara, 2014, s. 473.

²⁰⁷ **A.g.e.**, s. 509.

²⁰⁸ Watt, “Islamic Conceptions”, s. 151.

²⁰⁹ Bonner, **a.g.e.**, s. 47-48.

²¹⁰ Jonathan A. C. Brown, “Hadith”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 212-213.

²¹¹ DİB, **Hadislerle**, Cilt: 1, s. 73.

açısından kurucu kaynak olduğunu DİB'nin “Konulu Hadis Projesi” sonucunda yayınladığı *Hadislerle İslam* çalışmasının önsözünde görmek mümkündür:

“Hadis ve sünnet, Kurân'ın beyanı olması cihetiyle Müslümanların inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını, dünya görüşlerini, hayat tarzlarını ve değer yargılarını tesis eden temel kaynaktır.

Sünnet, Kur'an'ı hayata aktaran bir vasıta olmanın yanında, Müslümanların varlık, bilgi ve değer tasavvuruna da kaynaklık eder. [...] Sünnet aynı zamanda asr-ı saadeti şimdiki zamana taşıma gayretinin de ana vasıtası olarak görülmüştür.”²¹²

Görüldüğü üzere, hadisler Sünni İslam uygulaması olması açısından Kuran'dan sonraki en önemli kaynak durumundadır. Bu nedenle uydurma hadisler konusu İslam'ın özüne yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır ve Halife Osman'ın öldürülmesinden itibaren, özellikle de Emeviler döneminde mezhepler arası siyasi çatışmalar sonucunda çok sayıda hadis uydurulduğu (fitne hadisler) kabul edilmektedir. Fakat bu hadis uydurma süreçleri başta Şiiler olmak üzere Emevi ve/ya Abbasi iktidarına yaranmak isteyen kişiler, dünyevi çıkarları olanlar, ırk ve mezhep çıkarı peşinde olanlar, halkı ibadete teşvik etmek isteyen “iyi niyetli cahiller” ve İslam'ı yozlaştırmak isteyen gayrimüslimler gibi Sünni teoloji otoritelerinin dışında kalan farklı kaynaklara atfedilir.²¹³ Başka bir deyişle, hadis uyduranlar İslam'ı kendi görüşleri doğrultusunda değiştirmeye çalışan sapkınlardır.

Bu bağlamda Sünni gelenek *musannef* ve *küttüb-i sitte* çalışmalarını uydurmalarından arınma ve tadil olarak tanımlamakta ve yüceltmektedir. Sekizinci yüzyıldaki çalışmalar ilk eleme süreci olarak tanımlanır ve bir tür kaynak gösterme sistemi olarak isnat kuralının da bu dönemde yaygınlaştığı söylenir.²¹⁴ Fakat tüm itina ve çabalara rağmen uydurma hadisler, sayıca azalmış da olsa, bu eserlere de girdiği kabul edilir. Bunun üzerine dokuzuncu yüzyılda çok daha sistemli çalışan âlimlerin önceki eserleri yeniden ele alarak kendi çalışmalarını yaparlar ve bunun sonucunda en doğru hadis literatürüne erişildiği kabul edilmektedir.

²¹² Mehmet Görmez, “Önsöz”, *Hadislerle İslam*, Cilt: 1, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 41.

²¹³ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 1, s. 70-71; Kandemir, *a.g.e.*, s. 32.

²¹⁴ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 1, s. 57.

Özellikle Buhârî ve Müslim'in eserleri en güvenilir kaynaklar olarak kabul edilmiş ve "sahih" olarak adlandırılır olmuşlardır. Diğer dört çalışma da saygı duyulan ve sıkça başvurulmuş eserler olmakla birlikte daha fazla sayıda zayıf ve/ya uydurma hadis içerdikleri kabul edilmektedir.²¹⁵ Buradan da anlaşıldığı üzere, günümüz İslam düşünürleri tarafından başlıca altı eserde yer alan tüm hadisler aynı derecede gerçek kabul edilmemektedir. Sünni gelenekte hadislerin doğruluk ve güvenilirlik derecelerine göre sınıflandırmalar oluşturulmuştur. Bu sınıflandırmalar başlıca üç veya dört gruba ve daha sonra alt gruplara ayrıldığı farklı yaklaşımlar söz konusudur. Kabaca en güvenilir olan "sahih" hadisler, kısmen kusurlu görülen "hasen" ve çok kusurlu bulunanlar da "zayıf" hadisler olarak sınıflandırılabilir.²¹⁶ İlk iki sınıftakiler kullanılması makbul görülen hadislerdir. Ancak hangi hadisin güvenilir veya zayıf olarak sınıflandırılacağı konusunda İslam düşünürleri arasında fikir birliği olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca Batı'da yapılan çalışmaların aksine, İslam düşünürlerinin çoğu hadislerin peygamber zamanında da özel izinli kişiler tarafından yazılmaya başlandığını ve fakat Kuran'ın yerini almasından çekinildiği için sekizinci yüzyıla kadar bu geleneğin kontrol altında tutulduğunu ileri sürmektedirler.²¹⁷

Öte yandan hadislere biçilen değer, doğrulukları ve itikat içerisindeki konumlarına karşı Sünni gelenek içerisinde gelen eleştiriler de vardır. Özellikle modern çağda bu eleştiriler görünürlük kazanmıştır. Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşîd Rıza (ö. 1935) ve Mahmud Ebû Reyne (ö. 1970) ²¹⁸ eleştirel, reformist yaklaşımı savunan düşünürlerin bazılarıdır. Bu eleştirilerin temel savları kısaca beş maddede özetlenebilir: (1) Peygamber hadislerin yazılmasını yasaklamıştır bu nedenle iki yüzyıl sonraya güvenilir aktarımı mümkün değildir; (2) Hadisler genelde mana olarak aktarılmıştır be nedenle doğrudan Peygamber'e ait kabul edilemez; (3) Siyasi kamplaşma ve mezhepleşme nedeniyle kasten hadisler imal edilmiştir ve bunlar hadis kitaplarına girebilmiştir; (4) Hadislerin içerisinde Kitab-ı Mukaddes'ten rivayetler de bulunmaktadır, bu da sonradan uydurmanın kanıtlarından biridir; (5) Hadisler "haber-i vâhid" yani, dolaylı aktarım olduğu için Peygamber'e aidiyeti şaibeliştir.²¹⁹

²¹⁵ Leaman, **a.g.e.**, s. 231.

²¹⁶ Bkz. Kandemir, **a.g.e.**, s. 37; Motzki, **a.g.e.**, s. 432.

²¹⁷ DİB, **Hadislerle**, Cilt: 1, s. 64; Kandemir, **a.g.e.**, s. 32.

²¹⁸ Motzki, **a.g.e.**, s. 432.

²¹⁹ Kandemir, **a.g.e.**, s. 44-46.

Bu noktada hadislere eleştirel yaklaşan çalışmaların tek bir akım oluşturduğunu söylemek mümkün değildir. Bir kısmı sekizinci yüzyılda yapılan tadil çalışmalarının yetersiz kaldığını ve yeni bir elemeye ihtiyaç olduğunu savunurken, diğerleri hadislerin doğruluğunu ispatlamanın imkânsızlığı nedeniyle literatürün itikadi anlamda bütünüyle reddedilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Türkiye’de de bu eleştirileri dile getiren yazarlar mevcuttur. Örneğin Eliaçık hadis uydurma dalgasının özellikle, Emevilerle birlikte “Sünni saltanat ideolojisi” ve “Şii İmamet ideolojisi” şeklinde iki ana akımın karşıtlığı neticesinde yükseldiğine işaret ediyor.²²⁰ Bu bağlamda başta Buhârî ve çağdaşlarının belirledikleri kriterler üzerinden hadisleri elemeye tabi tutmasının doğru ve yerinde olduğunu ancak günümüz açısından yeterli olmadığını ileri sürüyor.²²¹ “Sırf meşhur bir kitapta geçiyor olması yeterli değildir” diyerek daha gelişmiş ve günümüz şartlarına uygun yeni kriterlerle hadislerin yeniden ele alınması gerekliliğini savunuyor ve bazı temel kriterler önerisinde bulunuyor:

“(1) Hadis, doğrudan doğruya Hz. Peygamber’in dilinden olmalıdır. (2) Hadis, Kuran’a aykırı olmamalıdır. (3) Hadis, aklın ve duyuların apaçık (bedihi) verilerine aykırı olmamalıdır. (4) Hadis, gelecekle ilgili yer, zaman, tarih, kişi, topluluk ismi vermemeli, bunları övgü veya yergi içermemelidir. (5) Hadis, itikatla ilgili olmamalıdır çünkü haber-i vahid itikatta delil olmaz. Bütün hadisler ilim ifade etmesi açısından haber-i vahittirler. Yani Kuran gibi geniş topluluklarca rivayet edilmezler. Her sahabe kendi duyduğunu tek kişi olarak Hz. Peygamberden aktarır. Bunun için ona haber-i vahit denir. (6) Hadis, daha çok bir evrensel ahlaki öğüt içeriyor olmalı veya yaşayan sünnetle gelen bir ibadetin nasıl yapılacağını gösteriyor olmalıdır. Güvenilir hadislerin büyük çoğunluğu da zaten böyledir.”²²²

Bu veya benzeri güncel kriterleri farklı kaynaklarda da görmek mümkündür. Eliaçık örneğinde görüldüğü üzere, bu yaklaşım verili hadis literatürünün büyük çoğunun modern toplum, düşünce ve yaşayışıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle artık geçerli kabul edilemeyeceği yönündedir. Fakat hadislerin tamamını reddetmeleri gibi bir durum da söz konusu değildir. Eliaçık bir TV söyleşisindeki “hadisler dini kaynak

²²⁰ Eliaçık, “‘Barış Dini’nin”.

²²¹ İhsan Eliaçık, “Hadis Üzerine”, 2009, <https://www.ihsaneliacik.com/2009/03/18/hadis-uzerine/> [05.05.2020].

²²² A.g.e.

değildir, tarihsel kaynaktır”²²³ vurgusuyla, Sünni ilahiyat çalışmalarından ziyade güncel akademik yönteme daha yakın bir tutum sergilemektedir.

Bir diğer örnek ise, hadisleri dini kaynak olarak bütünüyle reddeden yaklaşımı savunan ve İstanbul Kuran Araştırmaları Grubu (İKRA) adı altında kolektif çalışmalar yapan yazarlar grubudur. Hadis literatürünü reddetmelerinin temel gerekçeleri kısaca şu şekildedir: (1) Peygamber döneminde hadis yazımının yasaklandığı ve Emeviler döneminde bu yasağın ihlal edilerek uydurmaların kalıcılaştığı²²⁴; (2) Buhârî ve diğer beş meşhur hadis derleyicisinden önce bir sahihlik sistemi olmadığı²²⁵; (3) *kütüb-i sitte* yazarlarının hadislerin doğruluğunu ölçme sistemlerinin birbiriyle uyumlu olmadığı, bu nedenle de bir yazarın güvenilir bulunduğu aktarıcının diğeri tarafından yalancılıkla suçlanabildiğidir.²²⁶ İslam ortodoksisinin kurucu kaynağına getirdikleri eleştiriyi üzerinden aldıklarının pozisyonun reformist olarak tanımlanmasına karşı çıkıyorlar. İKRA kendisini “Kuran’a dönüş” hareketi olarak tanımlıyor ve hadislerle birlikte tüm mezheplerinde reddedilmesi gerektiğini savunuyor.²²⁷ Böylece bir tür öze dönüş, özü yeniden keşfetme söylemi geliştiren bu yaklaşım, asıl olumsuz anlamda reformun hadislerle mezhep ortodoksisi inşa edenlerin yaptığını ileri sürüyor. Fakat Eliaçık ve İKRA örneklerinde gösterilen bu eleştirel yaklaşımlar Sünni geleneğin içerisinde henüz ortodoksiyi sarsacak derecede güçlü bir etki yapamamış, azınlıkta kalan söylemlerdir.

Sünni ortodoksinin temelini oluşturan hadis literatüründe şehitlik olgusunun en makbul formu cihatla bağlantılı şekilde beliren bir savaşçı fedakârlığıdır. Savaşçılığın ve şehitliğinin övüldüğü hadislerde görülmektedir ki, ölümün en kutlusu, en değerlisi, en fazla mükâfatı hak eden savaşta gelenidir:

“Allah yolunda savaşmadan yahut da bunu (en azından) gönlünden geçirmeden ölen kimse bir çeşit münafıklık üzere ölür” (Müslim, *İmâre*, 158)²²⁸

²²³ Ezber Bozan TV, “Emevilerin İslam Üzerindeki Etkileri – İhsan Eliaçık”, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=T3PF_vNXhoE [05.05.2020].

²²⁴ İstanbul Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan din*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011, s. 57-59.

²²⁵ *A.g.e.*, s. 62.

²²⁶ *A.g.e.*, s. 64.

²²⁷ *A.g.e.*, s. 54.

²²⁸ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 479.

“Resûlullah (sav) düşmanla karşılaştığı bir gün güneş (batıya) meyledene kadar bekledi ve ashâbının arasında ayağa kalkarak şöyle seslendi: ‘Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin. Allah’tan afiyet isteyin. Fakat onlarla karşılaştığınız zaman da sabredin. Ve bilin ki cennet kılıçların gölgeleri altındadır.’” (Müslim, *Cihâd ve siyer*, 20; Buhârî, *Cihâd*, 156)²²⁹

“Ölüp de Allah katında hayırlı bir mertebeye erişen kullar içinde, şehitten başka hiç kimse kendisine içindekilerle birlikte dünya verilecek olsa bile – yeniden dünyaya gelmek istemez. Şehit, şehitliğin ne kadar üstün bir mertebe olduğunu gördüğü için, dünyaya dönüp bir kez daha şehit olmayı arzular.” (Buhârî, *Cihâd*, 6)²³⁰

DİB’in *Hadislerle İslam* eserinden alıntılanan bu örneklerde de görüldüğü üzere, savaşmak, savaşa katılmak itikadın önemli bir unsuru ve bu savaşlarda gelen ölüm de ayrıcalıkların en üstünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de Sünni ortodoksi içerisinden yapılan şehitlik çalışmaların neredeyse tamamında, başta *kütüb-i sitte* olmak üzere, aynı eserler ve hadisler üzerinden birbirini tekrar eden bir cihat ve şehitlik yüceltmesi vardır.²³¹

3.4.2. Şahidin Eskatolojik Belirsizliği

Erken Hristiyanlıkta şahit, ölüme dönüşmeden önce İsa’nın çilesine tanıklık eden havariler anlamındaydı. Yani “Tanrı adına ölüm” olgusuna geçiş öncesinde tanımlı bir ara dönem ihtiva etmekteydi. Dahası Hristiyan şehitlik olgusu, İmparatorluk dini haline gelmeden önce, baskı ve şiddet döneminde önde cemaatin önde gelen kişilerinin açık muhalefetleri sonucu öldürülmeleri koşullarında olmuştu. Savaşçı şehitlik anlatıları ancak birkaç asır sonra ortaya çıkmıştır. İslam’da şehitlik olgusunun ortaya çıktığı koşullar ise bütünüyle farklıydı.²³² İslam hızla egemen güç

²²⁹ A.g.e., s. 485; Bu hadis bazı düşünürler tarafından “sabır” kelimesi vurgulanarak olabildiğince savaştan kaçınmak, barışa öncelik vermek olarak yorumlanabilmektedir.

²³⁰ A.g.e., s. 517.

²³¹ Örneğin bkz. Büyükyıldız, a.g.e.; Can, a.g.e.; Kurt, a.g.e.; Yaran, a.g.e.; Ali Rıza Ayar, Hüseyin Güneş, “Hz. Peygamber’in Savaş Öncesinde, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 16, 2004, s. 215-234; Mehmed Kemal Pilavoglu, *Şehitler ve Gâziler Hakkında Kırk Hadîsi Şerif*, Ankara: Güven Matbaası, 1962.

²³² Lewinstein, a.g.e., s. 79.

haline gelmiş ve şehitlik aynı hızla savaşçı ölümü ile bütünleşik anlamını kazanmıştır. Bu nedenle İslam’da baskı ve şiddet karşısında dahi inancından vazgeçmeyerek doğru bildiği şeye şahitlik etmekten savaşçı anlama dönüşüme dair bir ara dönemden bahsetmek mümkün değildir. Yine aynı nedenle şehidin tanık ve ölüm anlamları arasındaki semantik bağ belirsiz kalmıştır. Sonuç olarak da yorumcuya göre değişen ve bazen birbiriyle çelişen eskatolojiler ortaya çıkmıştır. Örneğin DİB’in *Hadislerle İslam* eserinde şehit teriminin semantiği ayet ve hadis referanslarının bir araya getirildiği muğlâk bir tanımdır:

“Şehit, ‘şahit olan, hazır bulunan’ demektir. Ölüp yol olan, kaybolup giden (gâip) değil berhayat olan, tabiri caizse ölümsüzleşendir. Bunun içindir ki şehit diridir, ölmez, ona ‘ölü’ denmez. [Bakara 2/154] Yeri ve zamanı geldiğinde canından daha mukaddes bildiği dini, milli ve mânevî değerler uğruna dünyadan ve dünyadaki her şeyden vazgeçip canını ortaya koyan kimsedir. Hz. Ömer’in veciz tarifıyla, ‘Şehit, kendisini Allah’a adayan kimsedir.’ [Muvatta, Cihâd, 15]

Allah yolunda hiç çekinmeden canını veren kimse, Hz. Peygamber de buna hem dünyada hem de âhirette şahitlik etmektedir. [Buhârî, *Cenâiz*, 75] Çünkü Allah yolunda cihad edenler, iki güzellikten birine erişmekten başka bir arzu beslemezler. [Tevbe 9/52] Yani ya zaferi yaşayan gazilerden ya da şehitlerden biri olmayı dilerler.”²³³

Görüldüğü üzere, tanımda referans olarak kullanılan ayetler şehidin terim olarak dahi kullanılmadığı, tefsirci yaklaşımın kan ile şehadet ve cihat olgularına kaynak gösterdiği ayetlerdir. Şahitlik ise biri edilgen diğeri fail olarak iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Fail boyutu, şehidin “ölümsüzlüğe” ulaşması üzerindenken, edilgen boyutu ise şahitliğin Peygamber tarafından yapılıyor olduğu kısımdır. Kısacası bu tanım semantik bağı açıklamadığı gibi öne çıkardığı iki boyutun kesişim noktasını da açıklamamaktadır. TDV’nin *İslam Ansiklopedisi*’nde Fahrettin Atar, şehidin iki boyutlu semantiğini çok daha sarıh bir dille özetlemektedir:

“[...] **şehid** (çoğulu şühedâ) dinî bir terim olarak Allah yolunda öldürülen müslümanı ifade eder. Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki bağı ‘görülen, tanıklık edilen’ (meşhûd) mânasına göre açıklayan âlimler, canını Allah yolunda feda eden kimsenin hemen cennet nimetlerine erişmesine Allah ve melekler tarafından şahitlik edilmesinden dolayı, “gören, tanıklık eden” (şâhid) anlamını esas alanlar ise Allah’ın vaad ettiği nimetleri hazır olarak görüp

²³³ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 521.

onlardan yararlandığı yahut kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber’le birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği için ona şehid dendiğini belirtirler.”²³⁴

İslam düşünürlerinin getirdikleri yorumlar Atar’ın aktardığıyla da sınırlı değildir: şehit ölüme varana değin gerçeğin, doğru inancın tanığı olduğu için; şehit olduğu toprak onun için şahitlik yapacağı için; şehidin imanlı olduğuna diğerleri tarafından şahitlik edildiği için; şehidin kanı Allah yolunda öldürüldüğüne şahitlik yaptığı için; diğer herkes Allah’ın varlığına sözlü olarak şahitlik ederken şehit fiilen şahitlik ettiği için.²³⁵

Tüm bu farklılıklarının gösterdiği şey, İslam içerisinde şehidin semantiğini açıklayan baskın bir yorumun olmadığıdır. Pek çok yazar bu yorumların birkaçını bir arada birbiriyle çelişmez doğru yorumlar olarak kabul ederek kullanmaktadır. Bu durumun nedeni, daha önce de ifade edildiği gibi, terimin etimolojisinin Hristiyan geleneğinden miras alınmış olmasıdır. Siyasal, toplumsal ve dinsel baskı karşısında direnmek ve ölüme varan çile olarak inşa edilmiş, şiddet karşısında edilgen ve en fazla metaforik anlamda savaşçılıkla bağdaştırılan bir terimi, İslam düşünürleri doğrudan savaş meydanlarına uyarlamıştır. Bu da karışık ve uyumsuz yorumları beraberinde getirmiştir.²³⁶ Ayrıca Sünni geleneğe sadık yazarların çoğu İslam’daki şehitliğin Hristiyan ve/ya Yahudi gelenekleriyle tarihsel ilişkisini bütünüyle görmezden gelir. İslam şehitliğini kendine has ayrı bir olgu olarak ele alınır ve Hristiyan şehitliği çoğunlukla intihara denk ya da çok yakın bir olgu olarak tanımlanır. Diğer yandan Şii geleneğin Kerbela ve İmam Hüseyin üzerine inşa ettiği şehitlik olgusunda, Hristiyanlık’ın çile ve İsa anlatılarıyla çok daha benzer bir yorum gelişmiştir. Netice itibariyle, Sünni İslam’da şehidin savaşçılığında oluşturulan ortodoksi kimin, kime ve nasıl şahit olduğu konusunda sağlanamamıştır.

²³⁴ Atar, **a.g.e.**, s. 428.

²³⁵ Bkz. Lewinstein, **a.g.e.**, s. 79; Kurt, **a.g.e.**, s. 193-194; Yaran, **a.g.e.**, s. 215-216.

²³⁶ Lewinstein, **a.g.e.**, s. 79.

3.4.3. Şehadete Talip Olmak

İslami şehitlik olgusu, savaşçının muharebe meydanındaki talihsiz sonu değildir. Aksine “ya şehit ol, ya gazi” deyişiyle simgeleşmiş, zafer ve/ya ölüm şeklinde tanımlanan bir hedeftir. Yani savaşçının muharebe alanındaki asli hedefi düşmana üstün gelmektir ve bunun için ölene kadar çabalamalıdır. Kaybetmek ve yaşama devam etmenin bu tasvirde yeri yoktur. Dahası bazı şehitlik anlatılarında ölüm, zafer hedefinin de önüne geçerek birincil hedef, bir tür arayış ve arınma yolu olarak tanımlanmaktadır.

Erken Hristiyanların Roma otoritelerini provoke eden gönüllü şehitlik eylemlerinin sonucun yargılama, işkence ve ölüm olacağını bilerek ve bunu günahlardan arınma olarak tanımlamaları bir açıdan benzeşmektedir. Fakat Hristiyan şehidin agorada idamı veya arenada vahşi hayvanlara atılması ile Müslüman savaşçının hasmına üstün gelmeye ve öldürmeye çabaladığı muharebe birbirinden bütünüyle farklı koşullardır. Dahası Hristiyanlığın azizler kültüründe görüldüğü üzere, şehitlik yüzyıllarca ruhban ve soylu sınıfların ayrıcalıklı statüsü olarak kalmıştır. Keza Romalıların *devotio* ritüelinde kumandanın (veya temsilen bir askerin) muharebe alanında Roma’nın ve ordusunun selameti için “ölümü araması” ile de kısmi benzerlik var gibidir. Fakat bu da hem seçkinlere özgü bir ritüel olmasıyla hem de fedakârlığın bireysel eskatolojik bir arınma değil, kamusal bir iyiye/başarıya ulaşma hedefi nedeniyle ayrılmaktadır. Diğer yandan İslami şehitlik en başından itibaren seçkinlere değil, savaşma yükümü altındaki tüm Müslümanlara, özellikle de sıradan askerin ölümüne dair bir olgu olarak inşa edilmiştir ve vadedilen mükâfatlar yalnızca şehidin kendisinedir. Bu isimsiz anonim savaşçıları şehitlik olgusunun asli kaynağı hadislerde sıklıkla görmek mümkündür:

“Bir gün bedevînin biri Hz. Peygamber’e geldi. Kelime-i şehâdet getirerek Müslüman oldu. Sonra yurdunu terk edip Medine’ye yerleşti ve çobanlık yaparak geçimini kazanmaya başladı. [...] O günlerde bir savaş olmuştu ve Hz. Peygamber düşmandan alınan ganimetleri taksim ediyordu. O kimseye de hissesini gönderdi. [...] O, hissesine düşen ganimeti Peygamber’e (sav) getirdi ve bunun ne olduğunu ona da sordu. [...] Resûlullah (sav), ‘*Bunu senin için ayırdım.*’ buyurdu. Adam, ‘Ben sana ganimet elde etmek için değil – eliyle boğazını göstererek – şuramdan ok ile vurulup ölmek ve cennete girmek için

uydum' dedi. Resûlallah (sav), 'Eğer gerçekten doğru söylüyorsan ve Allah'a verdiğin sözü tutarsan Allah da sana istediğini verecektir' buyurdu. Bu kişi, yapılan bir savaşta tam da işaret ettiği yerden okla vurularak şehit oldu." (Nesâî, *Cenâiz*, 61)²³⁷

"Uhud Savaşı (nın yaşandığı) gün bir adam: 'Allah uğrunda savaşıp öldürülürsem benim yerim neresidir' diye Peygamber'e sordu. Peygamber de: 'Cennetir' dedi. Adam elindeki hurmaları hemen yere attı, sonra savaştı ve şehit düştü." (Buhârî, *Megâzî*, 17; Müslim, *İmâre*, 143)²³⁸

Bu iki örnekte de görüldüğü üzere, şehitlik çobanlık yapan bir bedevi gibi sıradan kişilere savaşa katılmaları karşılığında sunulmuş bir statüdür. Ayrıca bu rivayetlerdeki kişiler anonimleşmiştir, adları ve/ya kahramanlıklarını toplumsal hafızaya taşıyacak herhangi bir vaat de yoktur. Bu dünyada hedefleyebileceği daha muteber bir statü sunulmayan sıradan Müslüman, ancak şehit olarak sıradanlıktan kurtulabilmektedir. Ancak bu yükselişin ve arınmanın bu dünyaya dair bir vaadi, bıraktığı bir işareti, hafızası yoktur. Kişi şehit olarak ait olduğu topluma değil, arınarak kendi kurtuluşuna ulaşmaktadır.

Şehitlik olgusunun İslam'ın özünde var olduğunu savunan pek çok yazar, aynı zamanda Kuran'ın şehitliği teşvik ettiğini de ileri sürmektedirler. Örneğin Can'a göre, Kuran ayetlerinde şehitlere mükâfatlar "haber vermek suretiyle şehitliğin kaçınılacak değil, peşinden koşulacak yüksek bir haslet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır."²³⁹ Kurt ise, Âl-i İmran 3/157 ayetinden yola çıkarak şehitliğin yaşamdan daha üstün olduğunu söylüyor: "Bu ayet-i kerimede Allah yolunda ölme veya öldürülmenin yaşamaktan, insanların bu dünyada kazandıkları mal, makam, güç ve dünya menfaatlerinden çok daha iyi olduğu haber verilmektedir."²⁴⁰ Benzer bir başka örnekte de şehitlik şeref ve mutluluk olarak tanımlanmaktadır: "Şehit olmak, herkese nasib olmayan büyük bir şereftir ve mü'minler için mükemmel bir nimettir. Güzel bir şekilde yaşamak, ondan sonra Allah yolunda O'nun rızası için şehit olmak, her mü'minin hayal ettiği bir mutluluktur."²⁴¹ Bu yazarlar, bireyin refah ve mutluluğu bu dünyada

²³⁷ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 521.

²³⁸ Muhyiddin en-Nevevî (Tasnif), *Riyâzü's-Sâlihîn*, Cilt: 1, çev. M. Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y., s. 126.

²³⁹ Can, *a.g.e.*, s. 1040.

²⁴⁰ Kurt'un makalesinde kullandığı meal: "Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, size Allah'tan onların topladıklarından hayırlı bir mağfiret ve rahmet vardır."; Kurt, *a.g.e.*, s. 197-198.

²⁴¹ Büyükyıldız, *a.g.e.*, s. 4.

değil öteki dünyada aramasını salık veren hadisleri, ayet tefsirleri ile güçlendirerek ölümü yüceltmekte, adeta bir fazilet haline getirmektedirler. Diğer bir deyişle, bu dünyanın eşitsiz toplumunda zenginleşerek yükselmeye, sınıf atlamaya çalışmanın değersizleştirildiği, onun yerine ahiretteki ayrıcalık, şeref ve mutlulukların hedeflenmesini öneren bir teoloji ortaya çıkmaktadır. Şehitlik de bu teoloji içerisinde en yüce statü olarak asıl hedeflenmesi gereken noktadır. Kısacası, bu tefsir ve hadisler “müminler” derken aslında savaşta ordunun çoğunluğunu oluşturacak ve hayatını riske atacak olan sıradan asker kitlesine hitap etmektedir.

Teşvik edilen şehitlik diğer tüm ölümlerden ayrılarak, Müslümanların ulaşmak için çabalaması, arzulaması icap eden bir tür haz biçimde tasvir edilir. Türkçede yerleşikleşmiş “şehadet şerbetini içmek” deyişinde de bunu görmek mümkündür. Şehitlik, bir Müslüman’ın erişebileceği en yüksek erdem olarak konumlandırılmaktadır. Bu erdeme giden yol kan ve ölümden geçse de bunlar olumsuzluk değil, nihai arınmanın kati unsurları olarak estetize edilmektedir. Şehitliği ölümün en estetik hali, arzulanan yegâne formu olarak tasvir edilirken genelde referans verilen başlıca iki hadis vardır:

“Resûlallah (sav) şöyle buyurmuştur: ‘Canım elinde Allah’a yemin ederim, istedim ki Allah yolunda savaşıp öldürüleyim sonra diriltileyim, sonra öldürölüp tekrar diriltileyim, sonra öldürölüp tekrar diriltileyim, daha sonra tekrar öldürüleyim ve diriltileyim!’” (Buhârî, *Temennî*, 1)²⁴²

“Onları [şehitleri] kanlarıyla sarıp defnedin. Çünkü Allah yolunda yaralanan her bir yaralı muhakkak kıyamet gününde yarası kanayarak gelir. Kanı kan rengi, kokusu ise misk kokusudur.” (Nesâî, *Cihâd*, 27)²⁴³

Şehidin (ve gazinin) kanının ahirete kadar onunla gelmesi, güzel kokusuyla onu diğerlerinden ayırması ve mükâfatların büyüklüğünü gördükten sonra tekrar tekrar şehit olmayı arzulaması onun ne kadar yüce bir erdem olduğunun kanıtı olarak hemen

²⁴² DİB, **Hadislerle**, Cilt:4, s. 519. Hadis literatürünün yapısından dolayı bazen aynı hadisin birden fazla şekilde rivayet edildiği türevleri olabilmektedir. Bu farklı rivayetler derlemeler arasında olabildiği gibi aynı derlemenin ayrı bölümlerinde de bulunabilmektedir. Bu hadisin de farklı şekilde rivayetleri vardır. Örneğin 230 no’lu dipnotta kullanılan hadis ile burada kullanılan hadisler çoğu zaman birbirlerini ikame edebilmektedir.

²⁴³ Bu hadis, burada kaynak gösterilen eserde dâhil olmak üzere, ilk cümlesi olmadan gaziliği yüceltmek için de kullanılmaktadır. Ancak burada aktarılan haliyle şehitlik için de kullanılmaktadır; **A.g.e.**, s. 526.

her övgüde yer almaktadır. Örneğin Enes Arslantürk şehitlerin tekrar dirilip ölmek istediği hadis(leri) şu şekilde yorumlar: “Bu olay o kadar tatlı ve o kadar manevi lezzet içerir ki; [...] o tarifi mümkün olmayan hazzı yaşamak istediklerini belirtirler.”²⁴⁴ Enes Esinti *İlahi Dinlerde Şehitlik* tezinde şehitlik arayışını İslam tarihinin merkezine yerleştirerek Müslümanların tüm savaşlarını ve fetihlerini açıklayan bir üst anlatı haline getirir: “Allah yolunda savaşarak şehid olmak Müslümanlar için bir arzu olup, dünyanın dört bir tarafına seferler düzenlemiştir.”²⁴⁵ Eker ise, bu şehitlik arzusunu daha ileri taşıyarak nekrofil bir anlatı oluşturuyor:

“Şehitlik ölümdedir. En güzel ölümdür. Bir mü’min ‘nasıl olsa öleceğim, bundan kurtuluş yok, o halde en güzel şekilde ölmenin çaresine bakayım’ diyerek gözünü zirveye dikmelidir.

[...]

Şehitliğe susamanın yolu ölümü sevmekten geçer. Ölümü seven insanlar ölümlerin en güzelini daha çok severler. Ölüm nasıl sevilir? Dünyayı sevdiğiniz an ölümü sevemezsiniz. Hele şahidliği hiç sevemezsiniz. [...] Halid b. Velid’in Bizans komutanına söylediği rivayet edilir. ‘İşte size öyle bir orduyla geldim ki, sizin dünyayı sevdiğiniz kadar onlar ölümü seviyorlar.’ Şehidliğe susamışlığın psikolojisi bu olsa gerek.”²⁴⁶

Şehitlik arzusunu ölüm sevgisi ve savaş arayışı olarak tanımlamak Sunni geleneği özgü değildir. Şii geleneğinde de İmamların şehitliği üzerinden benzer anlatılar görmek mümkündür. Örneğin Murtazâ Mutahharî, Peygamber tarafından Ali’ye şehit olacağının müjdesinin önceden verilmesi ve Ali’nin şehit olma ümidiyle yaşadığı üzerine kurduğu bir anlatıyla “şehadet aşkı”ndan bahsetmektedir ve şöyle tasvir etmektedir:

“Allah yolunda şehâdet kendini öldürmekle olamayacağına göre ve bir müslümanın intihara hakkı olmadığı cihetle, cihâd istiyorlardı; Hakk yolunda savaş istiyorlardı ve bu mukaddes vazifeyi yerine getirip O’nun yolunda şehîd olmayı diliyorlardı”²⁴⁷

²⁴⁴ Enes Arslantürk, *Şehitlik ve Şehitlerimiz*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2009, s. 28.

²⁴⁵ Enes Esinti, *İlahi Dinlerde Şehitlik*, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 4.

²⁴⁶ Eker, *a.g.e.*, s. 83-84.

²⁴⁷ Murtazâ Mutahharî, *Şehit*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 18-19.

Mutahari bu “şehadet aşkı” ile cihat isteme anlatısını, Uhud Savaşı zamanında bacağı sakat bir adamın oğullarıyla birlikte şehit olma arzusuyla savaşa katılmak istediğine dair bir hadis hikayesi ile tamamlıyor.²⁴⁸ Şii geleneğinde şehitlik olgusunun Sünni gelenekle arasındaki farklar ileride ele alınacak olmakla birlikte, şu noktada iki mezhepte de şehitliğin ve savaşın birer arzu nesnesi ve itikadı görevi olarak tanımlandığı söylenebilir. İslam mezhepleri içerisinde şehitlik ve savaşın en militan yorumu Haricilik geleneği tarafından yapılmıştır ve cihat tüm toplum için zorunlu bir görev olarak tanımlanmıştır.²⁴⁹ Dahası şehitliği dini-toplumsal kimliklerinin merkezine yerleştirerek kendilerine, Tevbe 9/111²⁵⁰ ayetinden yola çıkarak hayatını cennetteki ödüller karşılığında Allah’a satan anlamında, “şurat” demişlerdir. Savaşçılıkları, şehadete adanmışlıkları ve Emevi halifelerine karşı direnişlerine dair mitolojik bir anlatıya dayanan kendi şehitlik kültlerini inşa etmişlerdir.²⁵¹

Şehadeti arzulayarak ulaşmanın yüceliği anlatılarında vurgulanan bir nokta daha vardır; şehitliğin acısız bir ölüm olması. “Şehit, ölüm acısını ancak sizin çimdiklendiğinizde duyduğunuz acı kadar duyar, buyurdu” (Tirmizî, *Fedâilü’l-cihâd*, 26)²⁵² hadisine referans ile ölümün acısız oluşu, sağlanan ilahi imtiyazların ilki ve kutsallığının kanıtı olarak şehitlik söyleminin önemli unsurlarından biridir.²⁵³ Bu yönüyle İslami şehitlik olgusu, Hristiyan geleneğindeki şehit tasviri ile tamamen zıttır. Şöyle ki, İsa’nın çilesini taklit etmek anlamıyla Hristiyan şehitlik olgusunda, ölüme varana değin çekilen tüm zulüm, işkence vb. çilelere rağmen inancından sapmadan yüzleşen kişidir yüceltilen. Ancak en güçlü “ruhlar” bu yoldan sarsılmadan geçerek azizlik mertebesine ulaşabilmektedir. Diğer yandan, İslam geleneğinde savaşta gelen ölümün kendisi yüceltilmektedir ve kişinin aşması gereken tek engel de acı veya çile değil ölüm korkusu olarak görülmektedir.

Sonuç itibarıyla, şehitliğin ve mükâfatlarının arzulanan hedefler şeklinde kurgulandığı tüm bu yorumlarda savaş da (cihat) aynı arzusunun ayrılmaz bir parçası olarak belirlemektedir. Kısacası ne savaş istenmeyen bir durumdur ne de ölüm onun

²⁴⁸ A.g.e., s. 19-20.

²⁴⁹ Bonner, a.g.e., s. 125-126.

²⁵⁰ “Allah, müminlerden, canlarını ve mallarını, kendilerine cennet vermek üzere satın almıştır: Allah yolunda çarpışacaklar da öldürecekler ve öldürülecekler. Bu, Tevrat’ta da, İncil’de de Kur’an’da da Allah’ın kendi üzerine yüklediği bir ahittir. Allah’tan ziyade ahidine riayet edecek kim vardır? O halde yaptığımız alışveriş ahidinden dolayı size müjde olsun! Ve işte o büyük kurtuluş budur.”, Yazır, a.g.e.

²⁵¹ Bkz. Adam R. Gaiser, *Shurât Legends, Ibādî Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community*, Columbia: The University of South Caroline Press, 2016.

²⁵² en-Nevevî, a.g.e., Cilt 2, s. 524.

²⁵³ DİB, a.g.e., Cilt: 4, s. 525.

istenmeyen bir çıktısıdır. Bu durumda savaş alanından sağ çıkmayı isteyen kişi ölürse gene şahit sayılabildiği ama şehit olmak için fırsat kollayan kadar muteber görülmediği bir tablo ortaya çıkmaktadır.²⁵⁴ “Şahadete talip olmak” da (*talip el-şüheda*) işte bu en muteber ve arzulanan şehitliği tanımlarken kullanılan temel kavramdır.²⁵⁵

3.4.4. Şehitliğin Mükâfatları

Müminlerin şehadete talip olması, şurat (alışveriş) kimliği, şehadet aşkı ya da ölümlerin en yücesine duyulan sevgi anlatılarının hepsinde tamamlayıcı ve/ya motive edici unsur mükâfatlardır. Şehitlik olgusunun kendisinde olduğu gibi mükâfatları konusunda da en önemli kaynak hadis literatürüdür. Bazılarında daha genel ve soyut bir cennet vaadi yer alırken, bazı hadis örneklerinde ise çok daha ayrıntılı ve somut mükâfatlar yer almaktadır. Afsaruddin, şehitlik sonrası mükâfatlarının, özellikle de savaşçılara sunulacak olanların Kuran’da hiç bahsedilmeyen konular olduğunu ve ayetlerin bu yönde yorumlarının Emeviler döneminde, özellikle de Süleyman b. Mukâtil’in²⁵⁶ tefsirlerinden doğduğuna işaret eder.²⁵⁷ Jonah Winters da Peygamber döneminde kervan yağmasına çıkan küçük birliklerden Emevilerin geniş bir coğrafyada imparatorluklarla savaşmasına varan tarihe işaret ederek, savaşlar büyüdükçe şehitlik mükâfatlarının da arttığı ilişkisel bir süreç olduğunu söyler.²⁵⁸

²⁵⁴ Hatina, **a.g.e.**, s. 43.

²⁵⁵ Günümüzde de ulus devletlerin savaşlarını yurttaşlar desteklerken, gönüllü olmak hem savaşmaya hem de şehadeta bütünleşik olarak talip olmak anlamını taşır. Örneğin bkz. Şubat 2017’de Suriye’nin kuzeyindeki El-Bab bölgesinde Rus bombardıman sonucu “yanlışlıkla” bir TSK askerinin ölmesi sonucunda TBMM’de bir tartışma yaşanır. Bu tartışmada MHP Osmaniye Milletvekili Ruhi Ersoy yapılmakta olan askeri harekâtı savunurken “Gerekirse bugün bir parlamenter olarak orada şehadete talip olduğumu ve görev isteğimi ifade ediyorum” demiştir; “Parlamenter olarak ‘şehadet’e talibim”, **Milliyet**, 11.02.2017, <http://www.milliyet.com.tr/-parlamenter-olarak-sehadet-e-gundem-2394233/>.

²⁵⁶ Mukâtil (ö. 767) Emevi Hilafeti’ne yakınlığı bilinen daha sonra Abbasi halifeleri ile de ilişkileri olmuş, hem tefsir hem de hadis çalışmaları yapmış bir İslam düşünürü ve yazarıdır. Günümüzde hem çalışmaları hem de kişiliği tartışmalı bir kişilik olarak görülmektedir. Özellikle hadisler uydurduğu yönünde yerleşik bir kanaat söz konusudur. Ayrıca hangi mezhepten sayılacağı konusunda da çağdaş yazarlar arasında bir fikir birliği yoktur. Fakat tefsir çalışmaları günümüzde halen dikkate alınmakta ve makbul kabul edilmektedir; bkz. Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 31, İstanbul, 2006 s. 134-136.

²⁵⁷ Afsaruddin, **Striving**, s. 109.

²⁵⁸ Jonah Winters, “Martyrdom in Jihad”, 1997, http://bahai-library.com/winters_martyrdom_jihad [05.05.2020].

Emeviler döneminde başlayan yorumlar, günümüzde ortodoks Sünni yorumun de temelini oluşturmaktadır. Bu Sünni yoruma sadık kalan yazarlar genellikle Âl-i İmran 3/169-170, Bakara 2/154²⁵⁹ ayetlerinin yanında bir de şu ayete referans verirler:

“Rableri onlara şu karşılığı verdi: ‘Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden, hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Göç edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet edilenler, savaşanlar ve öldürülenler... Onların günahlarını örteceğim ve Allah katında bir mükafat olmak üzere, onları altından ırmaklar akan cennetlere de koyacağım. En güzel mükafat Allah katındadır.’” (Âl-i İmran 3/195)²⁶⁰

Şehitlik mükafatlarının kitabı referansında bu ayete referans veren yazarlar, cennetle mükâfatlandırılacak olanlardan savaşanları (bazı meallerde cihat olarak geçmektedir) ve ölümü öne çıkararak, şehitliğin en kutsal ölüm olduğu bir hiyerarşisi oluşturulur. Bu hiyerarşi, diğer iki referans ayette yer alan “Allah yolunda öldürülenler” ölümsüzdür vurgusu ve hadislerle desteklenen bir yorumla inşa edilir.²⁶¹ Diğer bir deyişle, Sünni ortodoksinin araçlarını (tefsirlerini ve hadislerini) kullanmadan göçe, sürgüne zorlananlar ve zulme uğrayanlar ile savaşanlar ve öldürülenler arasında önem ve mükâfat farkı olduğu bir anlatı oluşturmak mümkün değildir. Dahası baskı, zulüm, göçe zorlanma ve öldürülmenin edilgenliğinden yola çıkarak, erken Hristiyan şehitliği ve/ya Yahudiliğin *kidduş ha-Şem*’i ile benzerliklerine dair ortodoksi dışı bir okuma dahi oluşturmak mümkündür.

Savaşı ve şehitliği yücelterek hiyerarşide en üste yerleştiren hadisler basitçe cennete gitmekten maddeler halinde mükâfatların sayıldığı daha ayrıntılı olanlara değin çeşitlidir. Örneğin:

²⁵⁹ Bu iki ayetin meali için bkz. 3. Bölüm dipnot no: 158.

²⁶⁰ Yazır, **a.g.e.**; Bu ayet Eliaçık’ın mealinde ise şu şekildedir: “Rableri de dualarına şöyle icabet eder: Erkek-kadın hiçbirinizin çabasını boşa çıkarmayacağım, hepiniz eşitsiniz. Benim için zulüm diyarından göç edenlerin, ülkelerinden sürülenlerin, yolumda işkenceye uğrayanların, vuruşup çarpışanların ve bu yolda öldürülenlerin yanlışlarını hoş göreceğim. Onları, altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Onlar, Allah katında muhteşem ödüllere lâyık görülecekler. Ödüllerin en güzelini Allah verir.”; Eliaçık, **Yaşayan Kuran**, Âl-i İmran 3/195.

²⁶¹ Can, **a.g.e.**, s. 1038, 1040; Kurt, **a.g.e.**, s. 195, 199.

“Allah, yalnızca kendi yolunda cihad etmek ve O’nun sözlerini (Kur’an’ı) doğrulamak üzere cihada çıkan kimseyi cennete sokmaya veya çıktığı evine sevap ve ganimet ile döndürmeye kefil olmuştur.” (Buhârî, *Tevhîd*, 28)²⁶²

“Allah katında, şehit için altı ayrıcalık vardır: Kanın ilk damlası ilk damlası ile beraber günahları bağışlanır ve cennetteki yeri kendisine gösterilir, kabir azabından korunur, en büyük korkudan (cehennem azabından) emin olur, imanın elbisesi ile süslenir, hurilerle evlendirilir ve akrabalarından yetmiş kişi için şefaet etmesi kabul olunur” (İbn Mace, *Cihâd*, 16)²⁶³

Bu iki hadis de görülen mükâfat örneklerini ve benzerlerini hemen her şehitlik çalışmasında görmek mümkündür. Hadis literatüründe benzer rivayetlerin farklı şekillerde yer alabilmesi nedeniyle bu “altı ayrıcalık” farklı çalışmalarda daha fazla sayıda ve/ya daha ayrıntılı olabilmektedir. Örneğin Büyükyıldız tez çalışmasında, “imanın elbisesi” yerine üzerinde yakut taşı olan bir tacı vardır ve şehidin evleneceği huriler de “iri gözlü yetmiş iki huri” şeklinde daha ayrıntılı bir anlatıma sahiptir.²⁶⁴ Keza, şehitliğin kutsallığını mükâfatların çokluğu üzerinde açıklayan Yaran, tamamı meşhur dokuzuncu yüzyıl yazarlarının eserlerinden (*kütüb-i sitte*) toplam yirmi iki hadisin birleşimi ile bir tanım oluşturmaktadır:

“[hadislerde] şehitliğin yüce bir makam olduğu, şehitlerin cenneti hak ettikleri, kul hakkı dışındaki günahlarının silindiği, içinde bulundukları durumdan çok memnun oldukları için tekrar dirilip tekrar şehit olmayı arzuladıkları, ruhlarının (bazı rivayetlerde Uhut şehitlerinin ruhlarının) kıyâmet günü cesede döneceği zamana kadar yeşil bir kuş şeklinde cennet ağaçlarında olduğu veya bu ruhların Arş’ta asılı kandillerde barınan ve istedikleri zaman cennete gidip orada serbestçe dolaşan, oradan yiyip içen yeşil kuşların içinde olduğu, şehitlerin kıyâmet günü yaralarından misk gibi kokan kanları veya kan rengi bir madde akarak meydana çıkacakları, ailelerinden ve akrabalarından yetmiş kişiye şefaet edecekleri anlatılır.”²⁶⁵

Yaran’ın İlahiyat Fakültesi bünyesinde akademisyen olduğu ve bir dönem müftülük yaptığı da dikkate alındığında, bu örnek Sünni ortodoksiye sadık titiz bir tanım çabası olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, yukarıdaki diğer örneklerde yer

²⁶² DİB, **Hadislerle**, Cilt:4, s. 480.

²⁶³ **A.g.e.**, s. 525.

²⁶⁴ Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 71.

²⁶⁵ Yaran, **a.g.e.**, s. 219.

alan “iman elbisesi”, “yakutlu taç” ve “hurilerle evlenme” konularını mükâfatlar listesine dâhil etmemesi dikkate değerdir. Çünkü özet bir çerçeve çizdiği için tüm mükâfatları saymadığı söylemek, kullanılan hadis eserlerinin diğer örneklerle aynı olması nedeniyle çok mümkün gözükmemektedir. Aslında bu farklılıklar Sünni ortodoksinin bu eserlerde yer alan hadislerden hangilerinin güvenilir (sahih), hangilerinin ise zayıf kabul edileceği üzerine tam bir fikir birliği içinde olmamasından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak da, şehitlik çalışmalarının çoğunda yazarlar hangi hadisleri zayıf bulduklarını doğrudan tartışmak yerine, yaptıkları tanım üzerinden örtülü şekilde kendi seçkilerini oluşturmaktadırlar.

Elbette her yazarın böylesi titiz bir çaba ile hadis literatürünü ele aldığını söylemek mümkün değildir. Hadisler konusunda daha az seçici bir yaklaşım kullanılan çalışmalarda mükâfatlar konusu “şehitliğin faziletleri” şeklinde bir üst başlığın altında kalır. Bu tip çalışmaların faziletten kastettiği, şehidin ölümünün öncesinden başlayarak hadis literatüründeki tüm mucizeler, ilahi vahiler, hangi ölümün ne kadar sevap olduğu vb. arka arkaya sıralanarak mümkün olan en geniş şehitlik anlatısını oluşturmaktır. Böylece rivayetlerin çokluğunun ve çeşitliğinin şehitliğin kutsallığının ispatı sayıldığı eklektik bir anlatı ortaya çıkmaktadır. Örneğin Abdülhakim Yüce bu tarz bir yaklaşımla mükâfatlar dâhil yirmi iki maddelik uzun bir faziletler listesi yapmaktadır ki, aynı veya yakın anlamları ihtiva eden farklı maddelerin varlığı, seçici olmayan yaklaşımın bir diğer göstergesidir.²⁶⁶ Bu çalışmalarda, şehidin cesedinin çürümemesi, meleklerin kanatlarıyla şehidi gölgelemesi²⁶⁷ veya deniz şehidinin iki kat fazla sevap kazanması²⁶⁸ gibi seçici çalışmalarda görülmeyen rivayetler de yer alır.

Ayrıntılı şekilde tasvir edilsin ya da edilmesin, mükâfatlar anlatılarının ortak noktası şehidin günahlarının bağışlanacağı ve cennete gideceğidir. Hadisler bu mükâfatı öylesine ön plana çıkarmıştır ki, şehit olmak adeta diğer ibadetleri aşarak bir üst-ibadet biçimi almıştır:

“Uhud Savaşı öncesiydi. Daha çok Usayrım lakabıyla bilinen Amr b. Sâbit b. Ukayş henüz iman etmemişti. Yüzündeki demir zırhı ile Peygamber

²⁶⁶ Abdülhakim Yüce, **Şehitlik ve Şehitlerin Hayatı**, İstanbul: Nil Yayınları, 2000, s. 99-121.

²⁶⁷ Bkz. Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 66-77.

²⁶⁸ Yazar deniz şehidinin sevabının daha çok olmasını deniz savaşlarının karadan daha korkutucu ve ölümcül olmasıyla açıklıyor. Ardından da hadisi yorumlayarak hava şehitliğine genişletiyor ve “kara ve deniz şehidlerine nazaran, belki üç-dört kat sevaba mazhar edilebilir” diyerek kendi tahminini ilave ediyor; Oğuz Çetinoğlu, **Cihad, Gazi, Şehid**, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2015, s. 104-105.

Efendimize gelip, ‘Ey Allah’ın Resûlü, önce harbe katılıp sonra mı Müslüman olsam?’ diye sormuştu. Efendimiz (sav), ‘*Önce Müslüman ol, sonra Harp et!*’ dedi. Bunun üzerine o zât hemen orada Müslüman olup harbe katıldı ve çarpışmada şehit düştü. Bu kişinin şehit olduğu haberini alan Allah Resûlü, ‘*Az amel işledi, fakat fazlasıyla mükâfatlandırıldı*’ buyurdu.” (Buhârî, *Cihâd*, 13)²⁶⁹

DİB’in *Hadislerle İslam* eserinde şehitlerin bağışlanmasını ve cennete gitmelerine örnek olarak aktarılan bu hadis şu yorumla tamamlanmaktadır: “Böylece bu adam Allah için hiç namaz kılmamış olduğu hâlde cennete girmeyi hak eder.”²⁷⁰ Aynı bölümün devamında aktarılan bir diğer hadis de şu şekildedir: “Şehidin başındaki kılıç parıltısı, imtihan olarak ona yeter!” (Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 26)²⁷¹ Şehitliğin önemini göstermek için aktarılan bu rivayetler öyle bir anlatı oluşturmaktadır ki, savaşçı fedakârlığını adeta İslam’ın şartlarından biri haline getirmektedir. Şehit olmanın günahlardan arındırıcı niteliği, kanlı elbiselerle defnetme ve cenaze namazı kılınıp kılınmaması konusunda mezhepler arası tartışmalarında temelini oluşturmaktadır.²⁷² Geçmişte savaş alanında ölüleri yıkama ve kefenleme imkânı ve zamanı olmamasıyla bu geleneğin başlangıcı açıklansa da²⁷³, şehidin yarasının kıyamet günü kanaması, güzel kokması gibi göndermeler geleneğe pratiğin ötesinde ilahi anlamlar yüklemektedir. Yukarıda aktarılan pek çok rivayette de görüldüğü üzere, kan ile günahlardan arınmanın sembolizmi İslami şehitlik algısında son derece yerleşik ve güçlüdür. Bu noktada Hristiyanlığın kanlı vaftiz teolojisi ile benzerliği dikkate değerdir. Hristiyan ve İslam şehitliğinde birbirine son derece benzer biçimde, tüm günahlardan arınma ve doğrudan cennete, Peygamber’in (ve azizlerin, âlimlerin) yanına gitme mükâfatları söz konusudur:

“[...] İsa için gönüllü olarak canını veren şehit, derhal cennette onun [İsa’nın] yanına katılmakla ödüllendirilir. Üstün fedakârlıklarıyla inançlarını kanıtladıkları için, Kıyamet Günü geldiğinde de kendilerini yargılayanların yanında bulacaklardır, yargılananların değil.”²⁷⁴

²⁶⁹ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 523.

²⁷⁰ A.g.e., s. 524.

²⁷¹ A.g.e., s. 525.

²⁷² Atar, a.g.e., s. 430.

²⁷³ DİB, *Hadislerle*, cilt: 4, s. 526.

²⁷⁴ Margaret Cormack, “Murder and Martyrs in Anglo-Saxon England”, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, der. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 58.

Sonuç olarak hem İslam şehitliğinin hem de öncülü Hristiyan ve Yahudi şehitliklerinin, kendilerini Antik Çağ onurlu ölüm geleneğinden ayıran en önemli özellikleri öteki dünyada elde edilecek mükâfatlara dair anlatımlarıdır. Öte dünya mükâfatları ile ölüme varan fedakârlık genel iyiye ve kolektif aidiyete adanmışlığın ötesine geçerek bireysel bir arınma ve kurtuluş yolu haline gelmiştir.

3.4.5. Savaş Harici (Hükmî) Şehitlik Yorumları ve Sınıflandırılması

“Kafilere” karşı mücadele esnasındaki savaşçı fedakârlığı kadar görünür olmasa da hem Sünni gelenek içerisinde hem dışında şehitliğin savaş harici farklı tanımlamaları ve/ya yorumları da vardır. Günümüzde İslam’da şehitlik olgusu denildiğinde El-Kaide, İŞİD gibi radikal İslamcı terör örgütlerin intihar bombalarının, özellikle Batı’da ilk akla gelen örnekler olması gibi²⁷⁵, tarihsel süreç içerisinde değişen sosyo-politik koşullar ve deneyimlerle birlikte düşman, cihat ve ölüm kavramlarını yeniden yorumlayan farklı şehitlik tanımları oluşmuştur. Bu bağlamda, şehitliğin savaşçı fedakârlığı anlamıyla öne çıktığı ve hâkim yorum haline geldiği koşullar aslında İslam devletlerinin rakiplerine nazaran güçlü olduğu ve askeri seferlerle egemenlik sahasını genişlettiği dönemlerdir. Diğer taraftan seferlerin ve fetihlerin durakladığı, daha ziyade devletin ve maliyenin yönetimine odaklanılan dönemlerde ise şehidin savaşçı kimliği geri plana kayarken alternatif şehitlik halleri görünürlük kazanmış ve artmıştır.²⁷⁶

Aslında savaşçı fedakârlığı algısı şehitlik olgusuna egemen olmadan önce savaş dışı şehitlik hallerine dair hadisler erken dönem eserlerde görece daha fazladır. Örneğin Abdülrezzak Sanâni’nin (ö. 744) çalışmasında (*musannef*) savaşçı şehitliği,

²⁷⁵ Son birkaç on yılda İslamcı terör örgütlerinin intihar eylemlerinin kazandığı görünürlük sonucunda Batı perspektifinden İslam şehitliği ile intihar bombaları neredeyse birbirine denk kavramlar olarak kullanılır hale gelmiştir. Bunun sonucu olarak, günümüzde Batı’da şehitliği konu alan çoğu çalışma ya doğrudan sadece intihar eylemlerini konu edinmekte ya da intihar eylemlerine hatırı sayılır oranda yer ayırma ihtiyacı hissetmektedir. Örneğin bkz. Hatina, **a.g.e.**; Ami Pedahzur (Ed.), **Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom**, New York: Routledge, 2006; David Cook ve Olivia Allison, **Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations**, Westport: Praeger Security International, 2007; Gilles Kepel, **Beyond Terror and Martyrdom: The Future of The Middle East**, Çev. Pascale Ghazaleh, Massachusetts: The Belknap Press, 2008.

²⁷⁶ Hatina, **a.g.e.**, s. 52-53; Winters, **Dying**.

sonraki hadis eserlerine (dokuzuncu yüzyıl) nazaran daha az savaşçı şehitlik rivayeti içermektedir. Sanâni'nin eserinde aktarılan rivayetlerdeki bazı savaş dışı şehitlik halleri şunlardır: Dağdan düşmek, vahşi hayvan tarafından yenmek, veba, denizde boğulmak, hamileyken veya doğum sırasında ölüm, mide hastalığı.²⁷⁷

Şehitliğin savaşçı yorumunun baskın olduğu Sünni geleneğin başlıca hadis kaynaklarında görece daha az olmakla birlikte savaşçı olmayan şehitlik hadisleri de yer almaktadır. Öncelikle savaş harici ölümlerin şehitlik sayıldığı bazı hadislerde gerçekten şehadeti arzulamak şartı vardır: “Kim içtenlikle Allah’tan şehit olmayı dilerse yatağında bile ölse Allah onu şehitlerin makamlarına ulaştırır” (Müslim, *İmâre*, 157).²⁷⁸ Görüldüğü üzere içtenlikle arzulanması gereken asıl şehitlik savaşta gelen ölümdür. Bir de bu şekilde açıkça bir şart koşmayan diğer savaş harici şehitlik hadisleri vardır. Literatürünün bu kısmı oluşturan hadisler oldukça çeşitlidir ve belli bir düzene sahip değildir. Şöyle ki, bazı hadislerde belirli tek bir durum şehitlik olarak adlandırılır, bazılarının da ise iki ya da daha fazla savaş dışı ölüm liste halinde:

“Veba, Allah Teâlâ’nın dilediği topluluğa gönderdiği bir çeşit azaptı. Allah, onu Müminler için rahmet kıldı. Veba hastalığına yakalanan, sabredip ecrini umarak ve başına Allah’ın yazdığından başka hiçbir şey gelmeyeceğini bilerek memleketinde kalan kimse, şehit sevabına nail olur” (Buhârî, *Tıp*, 31)²⁷⁹

“...Allah yolunda savaşırken ölmek şehitliktir. İç hastalıktan ölmek şehitliktir. Boğularak ölmek şehitliktir. Yıkıntı altında kalarak ölmek şehitliktir. Aklını kaybederek ölmek şehitliktir. Hamile iken ölen kadın da şehittir.” (Nesâî, *Cihâd*, 48; İbn Mâce, *Cihâd*, 17)²⁸⁰

“Kim malını korurken öldürülürse şehittir, kim dini uğruna öldürülürse şehittir, kim canı uğruna öldürülürse şehittir, kim ailesi uğruna öldürülürse o da şehittir.” (Tirmizî, *Diyât*, 21)²⁸¹

²⁷⁷ Afsaruddin, *Striving*, s. 126.

²⁷⁸ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 519.

²⁷⁹ en-Nevevî, *a.g.e.*, s. 75.

²⁸⁰ DİB, *Hadislerle*, Cilt: 4, s. 519. Bu hadis bir dipnot ile bir tür karantina ile vebanın yayılmasını önlemek olarak açıklanmaktadır.

²⁸¹ *A.g.e.*

Bu örneklerde de görüldüğü üzere, savaşçı şehit ile diğer şehitlik halleri aynı hadiste bir arada olabildiği gibi, ayrı hadislerde de yer alabilmektedir. Ayrıca üçüncü örnekte olduğu gibi, savaş dışı şehitlik halleri şiddetten azade olmak zorunda da değildir. Dahası örnekler bu kadarla sınırlı da değildir. Şehitliği genel olarak ele alan pek çok çalışma önceliği ve ağırlığı savaşçı ölüm yüceltmelerine verse de hemen hepsi konu sınıflandırmaya geldiğinde “ahiret/hükmi şehitler” başlığı altında savaş dışı şehitlere de yer vermektedir. Genellikle de çalışmaların bu kısımları az veya hiç tanım olmaksızın oldukça uzun listelerden oluşur.

Örneğin Yaran makalesinde on sekiz, Kurt ise yirmi sekiz ayrı savaş harici şehitlik örneği vermektedir ki, bunların bazıları daha az kabul gören hadislerle dayanmaktadır: “sabahleyin üç defa ‘Eûzü bi’llahi mine’s-şeytâni’r-racîm’ deyip Haşr suresinin son üç ayetini okuyan ve o gün ölen (aynısı bunları akşam okuyan için de geçerlidir) kişi”, zehirli hayvan tarafından ısırılan, bineğinden düşerek ölen, Allah yolunda ilim öğrenirken ölen, Cuma gecesi ölen ve güneş çarpması, iffetli olduğu halde gizli âşıktan, gurbette garip olarak ölenler.²⁸² Yüce, faziletler konusundan olduğu gibi, “sevap ve manevi makam olarak şehitliğe yükseltelen durumlar” olarak tanımladığı savaş dışı şehitleri toplamda sekiz gruba ayırdığı kırk bir madde şeklinde listeler. Bu uzun listede başka çalışmalarda da sıkça karşılaşılan örneklerin yanında, otantik kaynaklara doğrudan referans içermeyen, kendi yorumu olan maddeler de eklemiştir: “AİDS, kanser benzeri irade dışı hastalıklar”, “trafik kazaları”, “yıldırım çarpması”.²⁸³ Örnek olarak verilen bu yazarların ardışık listelerinin kalabalığı herhangi bir açıklayıcılığa sahip değildir. Yalnızca “şehitlik konusunda bir de bunlar var” yaklaşımının ötesine geçmemektedir. Bu yaklaşımın sebebi, şehitlik olgusunun özünün savaşçı kabul edilmesi ve diğer durumların ancak savaşçı şehitliği ile kıyaslanarak bir kutsiyet ifade etmesidir.²⁸⁴

Aynı hadisleri sadece listelemek yerine kısmen de olsa açıklamalı ele alan Büyükyıldız, “hükmi” şehitlik hallerinin Sünni gelenekte nasıl yorumladığını görebilmek açısından ipuçları vermektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, çalışmada yapılan yorumlamalar büyük oranda yazarın kendi analizlerinden ziyade bir

²⁸² Yaran, **a.g.e.**, s. 219; Kurt, **a.g.e.**, s. 214.

²⁸³ Yüce’nin savaş harici şehitlikleri sınıflandırdığı başlıklar şu şekildedir: Hastalıklar, tabii afetler, kazalar, kadınlara has durumlar, hakk koruma, sosyal aktivite ve yardımlaşmalar, bazı dini faaliyetler ve diğerleri; bkz. Yüce, **a.g.e.**, s. 95-97.

²⁸⁴ Afsaruddin, **Striving**, s. 147.

hadisin diğer hadislerle desteklenmesi şeklindedir. İlk olarak çeşitli hastalıklar (veba, iç hastalıkları, zatu'l-cenp, zehirlenme) sonucu ölen kişinin şehit sayıldığı hadisler, diğer pek çok inançta da görülebilecek şekilde, hayatı çekilmez kılan bir tür çile olarak tanımlanmaktadır. Şehitlik de bu çile karşısında isyan etmeden sabırla itikadını koruyanın mükâfatı olarak belirmektedir.²⁸⁵ DİB de aynı tanımlı getirdikten sonra şu notu düşmektedir: “Ancak bu tür şehitliklerin mükâfatı cenk meydanında öldürülerek şehit olanların mükâfatıyla bir tutulamaz.”²⁸⁶ Doğal afetler ve kazalar gibi hükmi şehitlik halleri de öngörülemez ve/ya kaçınılmaz olaylar olarak tanımlanmakta ve benzer bir çile-sabır-mükâfat anlatısına dayanmaktadır.²⁸⁷ İslam teologlarının otantik hadis metinlerinde yer alan veba veya binekten düşme gibi şehitlik hallerini güncel olaylara uyarladıklarını görmek mümkündür; binekten düşmenin modern çağda trafik kazası olarak güncellenmesi veya vebadan ölenlerle ilgili hadislerin Covid-19 salgınında yeniden gündem olması gibi.²⁸⁸

Aktarılan örneklerde gözlemlendiği gibi, savaş dışı şehitlik halleri genel itibariyle gündelik hayatın zorluklarına, aksamalara ve ölümcül sonuçlarına katlanmak üzerine kuruludur. Bazı hadislerin yorumlarında çile ve sabır ile savaşçı şehitlik arasında doğrudan kıyaslamalar ve analogiler yer almaktadır. Örneğin hamileyken ya da doğum esnasında ölen kadını şehit olmasını açıklarken, Büyükyıldız bir başka hadise başvuruyor: “Hamile kadın, çocuğunu dünyaya getirip onu süten kesinceye kadar, Allah yolunda düşmana karşı nöbet tutan murabıt [savaşçı derviş] gibidir. Bu dönem içinde vefat ederse şehit sevabını alır.”²⁸⁹ Görüldüğü gibi annenin koruyucu misyonu ancak askeri bir analogi ile şehitlik statüsüne yükselebilmektedir. Ayrıca

²⁸⁵ Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 47.

²⁸⁶ DİB, **Hadislerle**, s. 527.

²⁸⁷ Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 50.

²⁸⁸ Veba konusundaki hadisler Covid-19 salgını nedeniyle yakın zamanda tekrar gündeme gelmiştir. Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez katıldığı bir TV programında salgın sebebiyle ölenlerin şehit sayılır mı sorusunu şu şekilde cevaplar: “Şehitlik, peygamberlikten sonra en büyük mertebedir. Hakiki şehit; vatan uğruna, bayrak uğruna, namus uğruna canını feda eden askerlerdir, polistir. [...] Fıkıhta bir de ‘hükmi (hükmen) şehitlik’ vardır. Bunlar da depremde, yangında, selde, denizde boğulmuş olanlar ve salgın hastalıklara yakalanarak vefat etmiş olanlar hükmen şehit kabul edilir. Hadis-i şerifte bunlar yer almaktadır. Umuyoruz ki bu salgın hastalık nedeniyle vefat eden kardeşlerimiz şehitlik mertebesine ererler.”; bkz. “Ramazan’da camilerde teravih namazı kılınacak mı? Diyanet Başkanı açıkladı”, **Milliyet**, 13.04.2020, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/son-dakika-ramazanda-camilerde-teravih-kilinanacak-mi-diyanet-baskani-acikladi-6183962> [12.05.2020].

²⁸⁹ Nurettin Ali b. Ebubekir Heysemi, **Mecmeu’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid**, İstanbul: Ocak Yayınları, 2007, IV, s. 305’ten aktaran Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 51.

çocuğun “yaralı bir fert haline getirilmesi”nin zorlu ve çileli bir süreç olarak kadının kutsal misyonu haline getiriliyor.²⁹⁰

Savaşçı şehitlerle kıyaslama üzerine kutsallığı tanımlanan bir diğer hükmi şehit hadisi ise ticaretle uğraşanlara dairdir: “Emin ve doğruluktan ayrılmayan ticaret ehli; peygamberler, sıddikler, şehitler ve sâlihlerle beraberdir.”²⁹¹ Ebu Dâvud, Nesâî ve Tirmizî referanslı bu hadis, “geçim yollarından en güzellerinden biri” olan ticaretin aynı zamanda “zor ve şeytanın” musallat olduğu bir uğraş olması şeklinde tanımlanarak çile-sabır-mükâfat denklemine bağlanıyor.²⁹² Ancak makbul tacirin kutsiyeti kendisinden değil, beraber olmayı hakkettiği şehitler üzerinden kanıtlanıyor. Doğrudan savaşçı şehitlik analojisi içeren bir diğer örnek de şu şekildedir: “Sevap ve karşılığını sadece Allah’tan bekleyerek (Allah rızası için) müezzinlik yapan kişi, kana bulanmış şehit gibidir. Öldüğünde haşereler kabirde onu rahatsız etmezler, yemezler.”²⁹³ Müezzin, savaşçı kanının günahlardan arınması teolojisi ile doğrudan benzeştirilerek ancak “şehit gibi” olabilmektedir.

Sünni gelenekte şehitlik olgusunda birincil anlamın savaşçı fedakârlığı olmasıyla birlikte, diğer şehitlik hallerinin de tanınması nedeniyle bir sınıflandırma sistemi ortaya çıkmıştır: (1) Kâmil şehit, hem dünya ve hem de ahiret hükümleri bakımından şehit; (2) Dünya şehidi, sadece dünya hükümleri bakımından şehit; (3) Hükmi şehit, sadece ahiret hükümleri bakımından şehit.²⁹⁴ Kâmil şehit, “Allah yolunda savaşırken öldürülen” Müslüman’dır. Diğer bir deyişle, en muteber ve “gerçek” şehittir. Bu kişi hem toplum hem de öteki dünyada şehitliğin bütün şeref ve mükâfatlarından faydalanacaktır. Cenazenin yıkanmayacak, kefenlenmeyecek ve mezhep durumuna göre cenaze namazı kılınmayacaktır. Sadece dünya hükümlerine göre şehit, kâmil şehit ile aynı şekilde yani, savaşta ölmüştür ve toplum nezdinde şehit muamelesi görecektir. Fakat itikadı veya amaçları İslam dinine uygun olmadığı için öteki dünyada şehitlik muamelesi görmeyecek ve mükâfatlandırılmayacak olандır. Hükmi şehit ise, hadis literatüründe sayılan diğer şehitlik hallerine giren veya ölümünün sebebi bir savaş olsa dahi toplum nezdinde şehit olarak görülmeyen kişilerin öteki dünyada şehit gibi mükâfatlandırıldıkları durumdur.

²⁹⁰ Büyükyıldız, **a.g.e.**

²⁹¹ **A.g.e.**, s. 56.

²⁹² **A.g.e.**

²⁹³ Haysemi, **a.g.e.** III, s. 2’den aktaran Büyükyıldız, **a.g.e.**, s. 62.

²⁹⁴ Bkz. Atar, **a.g.e.**, s. 429-430; Yüce, **a.g.e.**, s. 32-46; Arslantürk, **a.g.e.**, s. 124-125.

Bu üçlü sınıflandırma sistemi Kuran veya hadis kaynaklı değildir; İslam hukukçuları tarafından oluşturulmuştur. Sınıflandırmanın ortaya çıkış nedenleri sosyo-politik ve teolojik olarak iki temel boyuta sahiptir. Öncelikle hem siyasi hem de dini otoriteler tarafından kamuya yönelik olarak yüceltilenlerin savaşçı şehitler olmasıdır. Buradaki savaşçı kavramı her zaman muharebe meydanındaki askere tekabül etmeyebilir. İçinde bulunulan tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlama göre, cihadı ilan etmeye muktedir siyasi ve/ya dini otoritenin din ve Allah yolunda yapılan mücadele olarak bir çatışma eksenini tanımladığı noktada savaşçı şehitlik somutlaşır. Kanuni'nin şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin "kızılbaşların canları malları helâldir, onlarla savaşırken ölmek şehitliğin en yücesidir"²⁹⁵ fetvasında olduğu gibi, şehitlik olgusunun gücü ve kutsiyeti "öteki"nin de tanımlanması ile tamamlanır. Benzer şekilde erken Hristiyanların ötekisi Roma İmparatoru ve valisinde, Orta Çağ'da ise öteki Vikingler gibi pagan akıncılarında ve Müslümanlarda somutlanıyordu. Oysa hastalık, boğulma, hamilelik vb. hükmi şehitlik hallerinin ne somut olarak ne de tahayyül edilebilir bir öteki yoktur. Tam da bu nedenle, asıl şehitlik olarak inşa edilen savaşçıya ancak yakınlatabildikleri oranla sınırlı, ikinci derece kutsallıklar olarak kalmaktadırlar.

İslam hukukçularının bu sınıflandırmanın odağına yerleştirdiği teolojik unsur ise, imanlı bir Müslüman olmak ve daha da önemlisi şehadete talip olmak ya da niyettir. Bu, insanların karar veremeyeceği ancak Allah'ın gerçeği bilerek ona göre muamele edeceği üzerine kurulu teolojinin temelinde fıkıhçılar ve yine hadis literatürü yer almaktadır:

"[...] Allah uğrunda şehit olduğunu düşünen bir adam huzura getirilir. Kendisine verilen nimetler sayılır, o da hepsini hatırlar. Allah Teâlâ bu nimetlere karşı ne yaptığını sorar ona. 'Şehit düşünceye kadar senin uğrunda savaştım' der. Ancak onun asıl niyetini bilen Yüce Allah, 'Yalan söylüyorsun, sen sana 'cesur' desinler diye savaştın. Nitekim bu da söylendi.' buyurur. Bunun üzerine adam yüzükoyun sürüklenerek cehenneme atılır." (Müslim, *İmâre*, 152)²⁹⁶

Kâmil şehit ile dünya şehidi arasındaki ayrım işte tam da bu bağlama oturtulmuştur. Şöyle ki, savaşta gelen ölüm her koşulda şehit sayılarak, buna göre hem

²⁹⁵ M. Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, s. 109-117'den aktaran Sayın, *a.g.e.*, s. 49.

²⁹⁶ Elif Erdem, Hale Şahin, Rukiye Aydoğdu Demir, *Hikmetin 40 Kapısı: 40 Hadis 40 Yorum*, Ankara: DİB Yayınları, 2018, s. 54.

cenaze ve defin işlemleri yapılacaktır hem de toplum nezdinde saygı duyulacaktır. Diğer bir deyişle, “gerçek” İslami şehit olan ile olmayanın ayrımı “Allah’a havale” edilmektedir. Bu durumda da hükmi şehitler tamamıyla öteki dünyaya bırakılan bir grup olmaktadır, yani bu dünyada şehit olarak muamele görmeyeceklerdir ve olağan defin uygulamaları geçerli olacaktır.

Sünni geleneğin bu hâkim anlatısını, şehitlik olgusunda cihadı öne çıkan konumunu sorgulayan itikadî yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin Malikilik dua, arınma ve camiye gitmeyi ön plana çıkaran daha pasif bir dindarlık türü tanımlamış, ölümü arzulayan savaşçı olmayı asli unsur olarak yorumlamamıştır ve cihat kavramını da savunma savaşı parametresi ile sınırlandırmıştır.²⁹⁷

İslam mistisizmi olarak Sufilik, cihat ve şehitliği militer çerçevesinden çıkaran yaklaşımıyla en radikal yorumlardan birine sahiptir. Sufilik bir hareket olarak ilk defa sekizinci yüzyılda görülür ve on ila on birinci yüzyıllarda Sufi çalışmaların bir araya getirilmesi ile ortodoks tonunu kazanır. Cihat kavramını savaş anlamından arındırarak, kişinin kendi nefesine karşı içsel bir mücadele olarak yorumlanır.²⁹⁸ Bu yorum aslında ortodoks Sünni cihat kavramının da bir parçasını oluşturmaktadır; “...Mücahid, Allah’a itaat yolunda nefsi ile cihad edendir...” (İbn Hanbel, VI, 22)²⁹⁹ gibi hadisler Sünni eserlerde yer almaktadır. Keza, bazı Sünni yazarlar, nefse karşı olana “büyük cihat”, askeri olana ise “küçük cihat” olarak tanımlamak suretiyle cihadı ikiye ayırırlar.³⁰⁰ Eduard Sachau gibi oryantalist yazarlar, nefse karşı cihat (mücadele) kavramının İslam’a döndürülen Hristiyanlar aracılığı ile geleneğe girdiğini ileri sürmüşlerdir.³⁰¹ Bu teze göre, İsa’nın çilesini taklide dayanan şehitliği okuma biçimlerini, geleneklerini Müslüman olduktan sonra Muhammed’in hayatı anlatılarına uyarlamışlardır.

Sufiliğin cihat kavramı savaştan arındırılmış olması nedeniyle Sünnilikten ayrılır. Bu bağlamda şehitlik olgusunu da dönüştürerek, kişinin kendi iç mücadelesi üzerinden, “yaşayan şehitler” yorumunu oluşturur.³⁰² Böylece şehitliği de savaşçı yorumundan arındırırlar ancak ölüm anlamını dışlamazlar. Mistik İslam yorumlarının

²⁹⁷ Hatina, **a.g.e.**, s. 52.

²⁹⁸ Bernde Radtke, “Sufism”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 528.

²⁹⁹ DİB, **Hadislerle**, Cilt: 4, s. 471.

³⁰⁰ Bkz. Eliaçık, “Hadis Üzerine”.

³⁰¹ Bonner, **a.g.e.**, s. 79.

³⁰² Hatina, **a.g.e.**, s. 50-51.

Sünni ortodoksiye tehdit olarak görülmesi nedeniyle, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren baskı ve şiddete maruz kaldıkları olmuştur. Örneğin Sufi yazar ve şair Hallâc-ı Mansûr, Abbasi halifesinin emriyle Bağdat'ta idam edilmiştir (922) ve bu nedenle büyük şehit olarak görülmüştür.³⁰³ Ayrıca pek çok Sufi lider (şeyh) ölümünden sonra, hatta bazıları henüz hayattayken, evliya kabul edilerek mezarları birer ziyaret ve dua merkezi haline gelmiştir.³⁰⁴ Üstün bilgi birikimi ve hakikate erişmiş olmaları ile evliyalık, Sufi şehitlik olgusunun özünü oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, nefse hâkim olarak, sabırla hakikatin peşinde koşan kişi ancak ilahi gerçekliğe şahadet edebilmektedir. Bir anlamda, evliyalar İslam'ın azizleri statüsü kazanmışlar ve saygı görmüşlerdir.

Modern çağ ile birlikte militer olmayan cihat yorumları mistisizmden ziyade baskın teolojiye karşı daha politik bir muhalefet ve tutum haline gelmiştir. Cihadı doğrudan şiddet içermeyen bir mücadele biçimi olarak tanımlayan İslam düşünürlerini ortak noktası sabrı ve adaletsizlik karşısında barışçıl direnişi ön plana çıkarmalarıdır.³⁰⁵ Bu yaklaşımı temsil edenlerden biri Hindistan'da koloni yönetimine karşı barışçı direnişin liderlerinden olan Abdulgaffar Han'dır (ö. 1988).³⁰⁶ Kuran'daki cihat kavramının bütünüyle şiddetsiz yorumu yapan Suriyeli İslam düşünürü Cevdet Said (d. 1931), pasifist bir tutum alarak şehitliği hakikate tanıklık etmek olarak tanımlıyor ve savunma amaçlı dahi olsa şiddete başvurulmaması gerektiğini savunuyor.³⁰⁷ Ona göre, hadislerden getirdiği yorumla hakikate şahitliğin en muteberi adaletsiz yöneticilere, tiranlara karşı gerçeği söylemektir. Kuran'da savaşa izin çıkması ayetlerini reddetmez fakat bu savaşların ancak uygun İslam toplumu kurulduktan sonra geçerli olabileceğini ileri sürer. Bir başka barışçıl cihat yorumcusu ise, Vahidüddin Han'dır (d. 1925). Yaklaşımında özellikle Peygamber'in Mekke döneminde fiziksel çatışmadan kaçınmasını ve Hudeybiye Antlaşması ile Mekke'nin şiddetsiz fethini gösterir; savaş ancak savunma amacıyla kaçınılmaz olduğunda yapılması gereken bir eylemdir.³⁰⁸

Bu modern İslam yazarlarına benzer bir yaklaşımı Türkiye'de de Eliaçık sürdürmektedir. Cihadın savaş anlamına gelmediğini, özellikle de saldırganlık

³⁰³ Bonner, **a.g.e.**, s. 77.

³⁰⁴ Radtke, **a.g.e.**, s. 529.

³⁰⁵ Afsaruddin, **a.g.e.**, s. 256.

³⁰⁶ **A.g.e.**

³⁰⁷ **A.g.e.**, s. 256-257.

³⁰⁸ **A.g.e.**, s. 258-259.

kesinlikle olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda, Vahidüdin Han'ın yaklaşımına çok benzer bir Peygamber dönemi tarihi okumasına sahiptir. Örneğin cihat ve şehitlik yorumunda şu hadise referans verir: “Bir adam ‘Ya Resulallah, ben Allah yolunda savaşmak istiyorum’ dedi. ‘Annen sağ mıdır?’ diye sordu. Evet deyince, ‘Ayağına sarıl, cennet oradadır’ buyurdu. (Tabarani)”³⁰⁹ Eliaçık savaş, şehitlik ve cennet anlatısına karşı çıkararak, Kuran’da geçen “Allah yolunda öldürülen” sözlerini “adalet yolunda, yeryüzünde zulmün ortadan kalkması için fedakârlık” olarak yorumluyor.³¹⁰ Fakat bu ölümü şehitlik olarak adlandırmıyor. Şehidi tanık olan anlamıyla ele alarak siyasi bir tutum, eylem şekli olarak konumlandırıyor: “Mesela adaleti uygulayan, adalete tanıklık yapan, yaşarken adalet uygulamasının altına imza atan, bize gösteren kişiye şahit-şehit denir. Yani esasından Kuran’da ölümler için değil, yaşayanlar için kullanılır.”³¹¹

Sünni geleneğin içerisinde gelen muhalif yorumlar, savaş ve şehitlik yüceltmelerinin salt teolojinin konusu olmadığını göstermektedir. Kuran çeviri, tefsir ve hadislerin gerçekliği tartışmalarının ötesinde bu bir tarih yazımı mücadelesi olarak sürmektedir. Çünkü her tefsir, hadis ya da fıkıh çalışması, her ne kadar dinin kadimlik tasavvuruna dayandığını savunsa da içinde bulundukları toplumsal, siyasi ve kültürel süreçlerden bağımsız değildir.

3.4.6. Şii İslam’da Şehitlik Olgusu

İslam inancında Sünni mezhebinden sonra ikinci büyük mezhep olarak Şiilik (Şia), daha önce de bahsedildiği gibi, Sıffin Savaşı ve dördüncü halife Ali’nin suikast sonucu ölümü ile belirgin hale gelen muhalefettir. Dinsel ve siyasi otoritenin Peygamber’in ardından, damadı ve kuzeni Ali b. Ebu Talib’in hakkı olduğunu savunanlar anlamıyla *Şiat-u Ali* (Ali taraftarları), adından da anlaşıldığı üzere başlangıçta dinselden ziyade siyasi yönü baskın bir harekettir.³¹² Şia, Ali’nin

³⁰⁹ Eliaçık, “Hadis Üzerine”.

³¹⁰ Zanka TV, “Kur’an’da Şehitlik Nasıl Geçer?”, 2020, <https://www.ihsaneliacik.com/2020/04/09/zanka-tv-kuranda-sehitlik-nasil-gecer/> [05.05.2020].

³¹¹ A.g.e.

³¹² David Pinault, **The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community**, New York: Palgrave Macmillan, 1993, s. 53.

ölümünün ardında meşru halife (imam) olarak oğulları Hasan ve Hüseyin'e ardından da Hüseyin'in soyundan devam ettiğini kabul eder. Bu noktada belirtmek gerekir ki, çalışmanın geri kalanında Şia kelimesiyle, en geniş Şii mezhebi olması nedeniyle, Hüseyin'den sonra dokuz imamın daha geldiğine inanan On ikiciler, İmamet veya Caferilik de denilen inanç sistemi kastedilmektedir.

Şiilerin, Emevi Hilafeti'nin meşruiyetini tanımayan siyasi ve dinsel muhalefetleri Kerbela Olayı'nın ardından daha da güçlenir ve uzlaşmaz bir ayrılığı dönüştür. Kerbela Katliamı olarak da adlandırılan bu tarihsel olay, 680 yılında Peygamber'in torunu Hüseyin ile Emevi halifesi I. Yezid arasında yaşanan, Hüseyin ve maiyetindekilerin ölümüyle sonuçlanan savaştır. Sünni ve Şii kaynakların olayın oluşum ve gelişim sürecine dair anlatıları arasında farklılıklar vardır. Savaşın detayları da zaman içerisinde mistik ve romantik unsurlarla dolmuştur. Ayrıca olayın yorumlanma biçimleri de içinde bulunulan döneme ve yorumcunun siyasi pozisyonuna göre değişiklikler göstermektedir. Sonuç olarak, günümüzde olayın kesin ayrıntılarını tespit etmek zor ya da imkânsız olsa da açık olan bir şey vardır, o da Kerbela'nın ve Muharrem Matemi ritüellerinin Şii inancındaki merkezi konumu ve önemidir. Başka bir deyişle, Kerbela Olayı Şii toplumsal kimliğinin kurucu mitidir ve Hüseyin'de vücut bulan şehitlik olgusu da anlatının asli unsurudur.

Şia teologlarının tarih anlatısına göre, Muhammed'in ardından halefi olarak on iki imam gelmiştir ve sonuncusu hariç hepsi adaletsizliğe, zulme uğramış ve halifeler tarafından öldürülmüştür.³¹³ İnanişaya göre, on ikinci imam Mehdi aynı zulüm ve kaderi yaşamaması için Allah'ın himayesinde gizlenmiştir ve bir gün adaleti sağlamak üzere geri gelecektir. Şii geleneğinde imamların sadece dünyevi otorite değil, aynı zamanda en üst ruhani otorite olmalarıyla Sünni hilafet geleneğinden farklı bir siyasi teolojiye sahiptir. İmamlar, peygamberler gibi, yanılmazlık ve günahsızlık (ismet) niteliğine sahiptirler ki, Sünni gelenekte bu nitelik peygambere hasır.³¹⁴ Diğer bir deyişle, Şii teolojisinde imamların neredeyse peygambere denk bir konumları vardır: Sıradan insanlardan farklıdırlar, topraktan değil ışıktan yaratılmış üstün varlıklardır; Allah tarafından iktidara atanmışlardır; peygamberler gibi mucizeler yaratabilirler.³¹⁵ İmamların peygamberden farkları ise, vahiy almamalarıdır. Ama vahiylerin

³¹³ A.g.e., s. 6.

³¹⁴ A.g.e., s. 8-9.

³¹⁵ Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, The Hague: Mouton Publisher, 1978, s. 55-56, 65.

varisidirler yani ayetlerin gerçek anlamına ancak onlar nail olabilir ve Allah ile insanlar arasında hakikati aktarabilirler.³¹⁶ Bu da imamların hem dini hem de siyasi otoritesinin mutlak olması anlamına gelmektedir.

İlk imam Ali'nin ve ikinci imam Hasan'ın suikastla öldürülmeleri ve ardından da Hüseyin'in Emevi hilafetiyle kanlı yüzleşmesinin sonucunda, Şii teolojisinde imamlar ile şehitlik arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur. Bu bağ sayesinde de sonuncusu hariç tüm imamların şehit olduğu inancı yaygınlaşmıştır. Ancak bu şehit imamlar teolojisi içerisinde üçüncü imam Hüseyin ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Öncelikle ardından gelecek tüm imamların babası olarak seçilmiştir ve daha da önemlisi Allah yolunda en büyük fedakârlığı yapmıştır yani öleceğini bilmesine rağmen Yezid ile yüzleşmiştir. Böylece Hüseyin şehadeti ile ruhani ve dünyevi mükemmelliği bütünleştiren ideal imam modeli ve Şii imamet ideolojisinin en güçlü sembolü haline gelmiştir.³¹⁷

Dini ve siyasi otoritenin nasıl ve kime geçeceğine dair sistem Kuran'dan değil, Peygamber'in ölümünün ardından takipçilerinin bir icadı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Ali'nin ve soyunun yönetim hakkına dayanan Şii imamet ideolojisinin temelini hadisler oluşturmaktadır.³¹⁸ Sünni-Şii siyasal rekabeti dinsel alana hadis literatürü olarak yansır. Sekizinci yüzyılda Sünni ortodoksinin temelini oluşturacak ilk sistemli hadis çalışmaları ile yaklaşık aynı dönemde Şii hadisleri de ayrı bir literatür olarak oluşmaya başlamıştır.³¹⁹ Böylece siyasal muhalefet dinsel alanda da kendi söylem ve kaynaklarını oluşturmuştur. Başka bir deyişle, Şii toplumsal kimliği kurucu anı Kerbala'dan sonra bir de kurucu kaynağını elde etmiştir.

Bu hadisler yalnızca imamet teolojisini desteklemeleri ile değil, aynı zamanda bu teolojiden kaynaklı farklı bir aktarım (isnat) esasına dayanmaları ile de Sünni hadislerden ayrılmaktadır. Şöyle ki, Sünni hadislerin mutlaka Peygamber döneminde yaşamış kişilere (sahabe) dayandırılması kuralına karşılık Ali ve imamlar teolojisi bu aktarıcıların çoğunun güvenilirmez olduğu sonucuna bağlanıyordu. İlk üç halifenin otoritesini meşru görmeyen Şii bakış açısına göre, Ali'nin haklı otoritesini tanımayan

³¹⁶ A.g.e., s. 62.

³¹⁷ A.g.e., s. 67-68.

³¹⁸ Brown, "Hadith", s. 214.

³¹⁹ Etan Kohlberg, "Shī'ī Hadīth", **The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the end of the Umayyā Period**, Ed. A. F. L. Beeston ve diğ. London: Cambridge University Press, 1983, s. 299.

veya en azından haksızlığa sessiz kalan sahabelerin rivayet ettiği hadisler güvenilir olarak tanımlanıyordu. Bu nedenle Şii hadislerde Peygamber'in sözleri imamlar aracılığı ile aktarılır ve dahası imamlara ait sözler de aynı derecede geçerli hadisler olarak kabul edilir.³²⁰ Bu durum imamların peygambervari statülerinin bir sonucudur.

İmamların bu ilahi varoluşları ve hadisleri üzerine inşa olan Şii inancının seyrini değiştiren asıl olay on ikinci imamın kaybolmasıdır (874 veya 878). Şii inancına göre son imam gizlenince, arka arkaya gelen dört “sefir” tarafından temsil edildiği ve Küçük Gaybet olarak adlandırılan bir ara dönem yaşanır. Son sefirin de ölümü (942) ve başka sefir olmayacağının ilanı ile de Büyük Gaybet denen Mehdi'nin bekleme dönemi başlar.³²¹ Bunun anlamı, Ali soyunun bu dünyadaki otoritesinin fiilen son bulmasıydı. Bu da Şii toplumunun meşru liderden azade kalması demekti. Bu durumda toplumun dünyevi liderliği İslam hukuku alanında bilgili ve yetkin kabul edilen ulemaya kalmış oluyordu. Fakat ulemanın imamlar gibi üstün ilahi nitelikleri yoktur. Bu nedenle Şii imamet inancını güvence altına alma ve sistematize etme yönünde çalışmalar ortaya çıkmaya başlar. Bu dönem Büveyhi hanedanının iktidara gelmesiyle (945-1055) Şii ulema ve tarihçilerinin Abbasi baskısından kurtulması bu çalışmalar için uygun ortamı yaratmıştır.³²² Şii imamet teolojisinin temel eserleri sayılan ilk sistemli hadis derlemeleri (*Kütüb-i Erba'a*) bu dönemde yapılmıştır.³²³ Böylece Şii ulema kendi İslam hukuku kaynakları ve imamsız kalan teolojinin ortodoksisini kurma yolunda kalıcı temeller atmış olur.

Aynı dönemde Şii İslam toplulukları açısından neredeyse hadisler kadar önemli bir başka dini eser türü ortaya çıkar; imam biyografileri. Hadisler imamet ideolojisinin kurucularıysa, biyografiler de onu Şii toplumsal kimliğinin parçası haline getirmiştir. Matthew Pierce imam biyografileri üzerinden On İki İmam geleneğini analiz ettiği çalışmasında, imamların çileleri ve şehitlikleri üzerine kurulu Şii toplumsal hafızasının bu biyografiler ile inşa edildiğine ve aktarıldığına işaret eder.³²⁴ Emevi ve Abbasi

³²⁰ Jonathan A. C. Brown, **Hadith: Muhammad's Legacy in Medieval and Modern World**, Oxford: Oneworld Publications, 2009, s. 124-126; Pinault, **a.g.e.**, s. 28-29.

³²¹ Kohlberg, **a.g.e.**, s. 302.

³²² **A.g.e.**

³²³ Brown, **Hadith: Muhammad's**, s. 129; Behrooz Moazami, Şii İslam hukuku alanındaki gelişmelerin Şii iktidarların saltanat dönemleriyle ilişkili şekilde geliştiğine işaret eder. İlk *Kütüb-i Erba'a* çalışmaları Büveyhilerle başlamıştır ve aynı kutsallık seviyesine yükseltilecek diğer çalışmalar Safevi ve Kaçar hanedanları dönemlerinde ortaya çıkmıştır; bkz. Behrooz Moazami, **İran'da Devlet, Din ve Devrim: 1796'dan Bugüne**, Çev. Bahar Bilgen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 131-132.

³²⁴ Matthew Pierce, **Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shi'ism**, Cambridge: Harvard University Press, 2016.

hilafetlerinin egemenliği altında baskılanan bir azınlık grubu olmanın Şii toplumsal hafızasına ve dinsel inancına kalıcı etkileri olmuştur. Biyografiler Şii toplumsal hafızasını bütünleşik bir hale getirerek merkezine imamların şehadetini ve matemini yerleştirmiştir.³²⁵ Hatta imamların ölümlerini homojenize eden retorikleri ile on bir imamın da şehit olduğu inancının yaygınlaşmasını sağlayan bu biyografiler olmuştur.³²⁶

On bir imamın da şehit olduğu inancının merkezinde kurucu mit Kerbela ve Hüseyin'in şehadeti yer almaktadır. Şii teolojisinde imamların gınahtan azade oluşu ve Peygamber soyu olarak çektikleri çileler Allah'ın takdiri ve seçilmişliklerinin işareti olarak kabul edilmektedir.³²⁷ Bu anlamda Hüseyin, Kerbela'da çilelerin en zorlusıyla yüzleşip Allah'ın yolunda ilahi takdir olan şehitlikten kaçmayarak, imamların seçilmişliğinin en güçlü sembolü haline gelmiştir. Böylece sembolü ile bütünleşen şehitlik teolojisi tüm imamlara adapte edilmiştir; her birinin Sünni halifelerin baskıları altında benzer çileli kaderleriyle yüzleştiği ve nihayetinde de şehadetlerine kavuşarak öteki dünyada Kerbela şehitlerine katıldığı ortak bir imamet mistisizmi.

Bu mistisizm, Hüseyin'in kazanmasının sayısal olarak imkânsız olan bir savaşta dahi hakikatten vazgeçmemesi, yakın çevresi tarafından öldürüleceği uyarıları yapılması, rüyasında ölümünün kaçınılmazlığını görmesi, şehitliğinin "müjdelenmesi" vb. ilahi irade ile imamın cemaati için en iyisi olduğunu düşündüğü tercihli eyleminin iç içe geçtiği karmaşık bir şehitlik teolojisine dayanmaktadır. Mahmoud Ayoub, Şii teolojisindeki bu karmaşık ilişkinin, Sünni gelenektense Hıristiyan şehitlik doktrinine daha yakın olduğunu söyler.³²⁸ Şii şehitlik olgusu ile Hıristiyan şehitlik olgusu arasındaki benzerliğe işaret eden yalnızca Ayoub değildir.

Douglas Karim Crow, Hüseyin'in ölümü etrafında oluşan efsanevi anlatıların İncil anlatıları ve çeşitli Hıristiyan efsaneleri ile benzerliklerine dikkat çeker. Bu benzerliklerden biri, intikam için Tanrı'nın seçtiği elçisinin kanının akıtılması ve başının kesilmesi anlatıları ile Hüseyin ile Vaftizci Yahya arasındaki paralelliktir.³²⁹

³²⁵ A.g.e., s. 43.

³²⁶ A.g.e., s. 44, 51.

³²⁷ Douglas Karim Crow, "The Death of Al-Husayn B. 'Alī and Early Shī'ī Views of the Imamate", **Shi'ism**, Ed. Etan Kohlberg, London and New York: Routledge, 2003, s. 53-55.

³²⁸ Ayoub, a.g.e., s. 198-199.

³²⁹ Crow, a.g.e., s. 59-60.

Diğer bir benzerlik de Şii hadislerinde geçen hem Peygamber'in hem de imamların öldükten sonra bedenlerinin çürümediğine inancıdır. Saflığın veya günahsızlığın göstergesi olarak azizlerin bedenlerinin ölümsüzlüğü teması Ortodoks Kilisesi ve Orta Çağ Hristiyan efsanelerinin de aşına olduğu bir temadır.³³⁰ Ayrıca, yine bir Şii hadisinde Hüseyin ve maiyetinin ölmediği “Meryem oğlu İsa gibi cennete yükseldiği” rivayet edilmektedir.³³¹ Winters da İsa ve Hüseyin figürlerinin, baskı ve zulüm altındaki cemaatlerini kurtarıcı bir eylem olarak ölüme gönüllü olmaları üzerine inşa olan anlatı ve sembolizmin son derece benzer olduğuna işaret eder.³³² Her iki figür de toplumu zulüm ve adaletsizlikten kurtarıcı olma misyonuyla kaderine teslim olmanın ve cennet yükselen bir şehadet, kurtuluş yolunun temsilcileridir.

Benzer şekilde İsa-vari çile ve zulme vurgu yapan David Pinault, Şii inancındaki Kerbela anlatılarını, Peygamber soyunun neden çile çektiğine dair retrospektif akıl yürütmeler üzerine kurulu bir teoloji olarak tanımlıyor.³³³ Bu akıl yürütmenin sonunda, her şeyin aslında Allah'ın insanları sınaması olduğu ve imanlı kulların her çağın çilesine kabullenerek buna göre yaşaması gerektiği şeklinde bir üst anlatı oluşmuştur. Pinault'a göre, kuyuya atılan Yusuf, Firavunla yüzleşen Musa ve çarmığa gerilen İsa gibi, kendi toplumları tarafından reddedilen ve kendini adanmış bir azınlık tarafından desteklenen antik peygamber tipolojileri Hüseyin'in şehadeti anlatılarının temelini oluşturmaktadır.³³⁴ Kurulan tüm bu teolojik paralellikler göstermektedir ki, iktidarın militer, fetihçi, savaşçılara hızlı ve acısız bir arınma yolu olarak şekillenmiş Sünni şehitliği ile baskı ve zulüm karşısında azınlığın katlanması gereken bir çile ve acı olarak Şii şehitliği birbirine karşıtlık üzerine inşa olmuş iki olgudur.

Şii şehitlik teolojisine göre, son imamın gaybeti ile birlikte lidersiz kalan topluma düşen rol imamlarının yasını tutmak ve Allah'a isyan etmeden zulme dayanarak imamlarını onurlandırmaktır. İşte Şii toplumunun şehitlikle temas ettiği bu noktada Muharrem Matemi devreye girmektedir. Matem seremonileri, hiç de rastlantı olamayacak biçimde ilk sistemli hadis eserleri, imam biyografileri ve Şii iktidarı Büveyhi hanedanı ile aynı dönemde, onuncu yüzyılın sonlarına doğru İran-Şii dinsel

³³⁰ A.g.e., s. 61-62.

³³¹ A.g.e., s. 81.

³³² Winters, *Dying*, chapter 2.

³³³ Pinault, a.g.e., s. 54-55.

³³⁴ A.g.e.

yaşamının önemli bir parçası haline gelmiştir.³³⁵ Muharrem Matemî, özellikle Hüseyin'in şehadeti üzerinde yükselen bir yas ile Şii toplumsal hafızasının ayinsel canlandırmasıdır. Başka bir deyişle, Şii şehitlik, çile ve zulüm anlatısının sembolik olarak yeniden deneyimlenmesi ile dinsel kimlik ve tarih anlatısının nesilden nesile aktarılmasıdır matem.

Pinault, Muharrem Matemî'nin basit bir tarihle buluşmadan çok daha fazlası, imamlar sonrası neslin tarihsel misyonunu da tanımlayan bir ritüel olduğuna işaret eder. Şöyle ki, Hüseyin'in Yezid'in orduları karşısında maiyeti ile birlikte yalnız kalması, Kufeli Şiilerin zamanında yetişip yardım etmemesi gibi hikayeler ile birleşerek Şii tarihi tek bir noktada, Hüseyin'in şehadetinde yoğunlaşarak nihai sona giden bir kadere dönüşmektedir. Bu da Mehdi gelene kadar İmam Hüseyin'in şehadetinin yasını tutmak, bunu bir görev olarak nesilden nesle aktarmaktır. Pinault'un deyişiyle, bütün bir Şii toplumunun tarihin sonuna kadar "göğsünü döven matemciler silsilesi" (*silsileh-ye matamdaran*) olarak varoluşunu sürdürmesidir.³³⁶

Bu bağlamda Muharrem Matemî, Şii şehitlik olgusunun tamamlayıcısıdır. Çünkü şehitlik imamlar zamanına, Kerbela'da olduğu gibi, imamla birlikte adaletsizliğe ve zulme karşı isyan edenlerin erişebildiği bir konumdur. Diğer bir deyişle, cihat ancak imam tarafından ilan edilebilir.³³⁷ Bu anlamda cihat kavramı Şii geleneğinde de vardır fakat imamsız kalan toplum açısından artık savaş ve şehadet anlamlarını ihtiva etmesi mümkün değildir. İmam Hüseyin'in Kerbela'daki duruşu böylesi bir cihat olarak okunur. Fakat yine aynı Kerbela anlatılarının gösterdiği üzere Şii cihat yorumu, fetih ve İslam'ı yayma odaklı Sünni türevinden oldukça farklıdır. Ali ve Hüseyin figürleri üzerinden savaşçı ve hak yolunda isyanı dahi göze alma hasletleri imamlığın ayrılmaz unsurlarından biri olmuştur. Ancak Pinault'un da vurguladığı gibi, imamların çok azı isyanlara liderlik etmiş veya desteklemiştir.³³⁸ Daha ziyade geri planda ruhani liderler olarak dinginci bir duruş sergilemişlerdir. Öte yandan imamların pasif duruşunu eleştirenler olmuştur ve peygamber soyundan farklı kişilerin liderliğinde isyancı mezhepler ortaya çıkmıştır. Örneğin Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali liderliğinde Emevi halifesine karşı silahlı bir isyan gerçekleşmiş ve şiddetle

³³⁵ William O. Beeman, "Martyrdom, Shi'a Islam, Ta'ziyeh: Political Symbolism in Shi'a Islam", **Martyrdom and Sacrifice in Islam: Theological, Political and Social Contexts**, Ed. Meir Hatina, Meir Litvak, London: I.B. Tauris, s. 2-3, <https://umn.academia.edu/WilliamOBeeman> [05.03.2020].

³³⁶ Pinault, **a.g.e.**, s. 56-57.

³³⁷ Bonner, **a.g.e.**, s. 125.

³³⁸ Pinault, **a.g.e.**, s. 53.

bastırılmıştır. Zeyd b. Ali savaşta ölmüştür (740) ve ardında Zeydiyye ya da Beşçiler olarak adlandırılan Şii mezhebini bırakmıştır.³³⁹

Şii geleneğinden Peygamber'in Allah'tan imamlara kalmak üzere hazırlanmış, üzerinde her bir imamın açması için on iki mühür bulunan bir buyruk aldığı inancı vardır. Bu inanca göre Hüseyin mührünü açtığı anda şu buyrukla karşılaşır: "Savaş ki, öldürüleceksin. Maiyetindekilerle birlikte isyanın içinde şehitliğe yükseleceksin, onlara ki, şehitlik yoktur maiyetindekiler hariç."³⁴⁰ Şii inancından imamların ayrıcalıklı konumlarının ispatlarından biri de şehitliğe giden kaderleridir. Kerbela, şehitliğe giden yollar içerisinde en kahramanca yol olarak zirveyi temsil etmektedir. Başka bir deyişle, İslam tarihinin ilk savaşı olarak Bedir'in ve şehitlerinin özel anlamı gibi, Kerbela da Şii inancında benzer bir ayrıcalıklı öneme sahiptir. Hatta Bedir'de paganlara karşı Müslüman savaşçılara destek olan aynı meleklerin Kerbela öncesi Hüseyin'e de geldiği ve fakat Hüseyin'in desteklerini değil, Allah yolunda ölümüne şahitliklerini istediğine inanılır.³⁴¹

İşte bu kontekst içerisinde Muharrem Matemi bir yas ritüeli olduğu kadar Hüseyin'in şehadet yolundaki kararlılığı da yüceltilir. Matemciler her sene yeniden Hüseyin'e şahitliklerini sunarlar ve o gün onun yanında olup onunla birlikte şehit olamadıkları için duydukları üzüntüyü bir çile olarak nesilden nesle aktarırlar. Winters Şii matem ritüellerini Hristiyanlığın *Imitatio Christi* yaklaşımına benzer bir *Imitatio Hüseyin* adanmışlığı içerdiğine işaret eder.³⁴² Ancak Şiiler Hüseyin'in çilesini, acısını ve şehitliğini sembolik olarak taklit ederler. Kişinin kendi göğsüne vurması veya uç örneklerde kendini yaralaması hem Hüseyin ve maiyetinin şehitliğine acıyı taklit ederek yaklaşmak hem de şehit olmaya hazır olduğunu beyan etmektir. Çünkü son imamın gizli olduğu bu dünyada, bir Şii'nin şehitlik olgusuna en yakın olabildiği an matemdir.

Şii teolojisinde ve tarih anlatısında Kerbela ve şehitlik olgularının anlamlarının Büveyhi, Safevi ve Kaçar gibi Şii hanedanlarının iktidarlarına rağmen kalıcı olmuş olması dikkate değerdir. Şii iktidarlara rağmen Kerbela sembolizmi ve hafızası Şii kimliğinin kurucu unsuru olma niteliğini sürdürmüştür. Sünni şehitlik olgusunun savaş

³³⁹ A.g.e., s. 53-54; Kohlberg, a.g.e., s. 299.

³⁴⁰ Aktaran, Ayoub, a.g.e., s. 124.

³⁴¹ A.g.e., s. 124-125.

³⁴² Winters, *Dying*, Chapter 2.

ve düşman tahayyülü üzerine inşa olması gibi, Şii Kerbela anlatısı da her dönemin biz ve ötekisini tahayyül etme biçiminin şablonu olmuştur.

Kerbela her nasıl yorumlanırsa yorumlansın, anlatının temelinde bir dizi sabit kişi ve semboller vardır. Yezid, dinden ve doğru yoldan sapan bir kâfir ve tirandır. İnanan halka baskı ve zulüm uygulayan yozlaşmış bir zorbadır. Yezid'in destekçileri dünya zevklerine düşkün, ahlaksız ve zalimlerdir. Hüseyin ve taraftarları cesaret, dürüstlük ve gerçek dindarlığın sembolleridirler. Savaş esnasında kampta kalan ve ardından esir düşen kadın ve kız çocukları, özellikle de Hüseyin'in kızı Zeynep, erkek akrabasını destekleyen, esaretin zulmü karşısında vakur duruşundan ödün vermeyen, oğullarını Hüseyin'in yolunu izlemeleri için eğiten ve hazırlayan, sevdiği erkeği isteyerek şehitlik yoluna feda eden ve erkeğinin şehitliğinden sonra onun uğruna öldüğü davanın sözcülüğünü yapan ideal kadın sembolüdürler.³⁴³ Her dönem oluşturulan anlatının siyasal ve toplumsal bağlamına göre kimlerin iyi ve kötü olduğu somut anlamda değişse de Yezid, Hüseyin ve Zeynep'in temsil ettiği semboller genel itibariyle aynı kalmaktadır. Kamran Scot Aghaie bu durumu Kerbela anlatısının iki düzeyi olarak tanımlar: Hüseyin ve taraftarlarının ahlaki değerlerinin ululuğu, imamın yanılmazlığı, imama sadakat, cesaret, şeref ve şehit olmaya istekliliğine dayanan bir “kök anlatı”; toplumsal ve siyasal gündeme uyarlanan biz ve öteki kısmından oluşan “meta anlatı”.³⁴⁴

Kerbela sembolünün siyasal olarak kullanımı ve basit anma pratikleri neredeyse savaşın kendisine kadar geri götürülebilse de, onuncu yüzyılda bir Şii ritüeli haline gelen Muharrem Matemi on altıncı yüzyıldan itibaren başlayan yeni bir ivmelenme ile çok daha kamusal gösterilere dönüşmüştür. Bu dönemde Safevi Hanedanlığı ile birlikte Şii ritüelleri yepyeni anlam ve formlar kazanmıştır. Hanedanlık, Muharrem Matemi'yle iktidarın Şii kimliğini bütünleştirerek ritüelleri siyasal meşruiyetinin kaynağı olarak yeniden formüle eder.³⁴⁵ Sünni egemenliği altında geçen uzun yıllardan sonra gelen Şii iktidarın güvencesi altındaki matemler, çok daha güçlü bir Sünni-Şii karşıtlığı sembolizmi ile donanır. Tam teşekküllü dramatik sunumlar olarak Taziye ritüelleri de yine bu dönemin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.³⁴⁶ Diğer bir deyişle,

³⁴³ Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle: University of Washington Press, 2004, s. 9.

³⁴⁴ Aghaie, *a.g.e.*, s. 88-89.

³⁴⁵ *A.g.e.*, s. 12.

³⁴⁶ Beeman, *a.g.e.*, s. 3-4.

Kerbela miti ve matemi Şii iktidarın koruması altına alınmasıyla birlikte çok güçlü şekilde, Şii toplumsal kimliğinin ayrılmaz parçası haline gelmiştir. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda Kaçar hanedanı döneminde zirve noktasına ulaşan, düzinelerce aktörün, canlı hayvanın dâhil olduğu ve binlerce insan tarafından izlenen seremonilerle birlikte daha görünür şekilde ve modern bir forma doğru evrilecektir.³⁴⁷ Ancak imamlar çağı şehitliğinin bir ayrıcalık olmaktan çıkarak Şii toplumuna kapılarının açılması için yirminci yüzyılı beklemek gerekecektir.

3.4.7. Alevi Teolojisi ve Şehitlik Olgusu

Alevilikte şehitliğin nasıl bir olgu olduğu sorusunun cevabı, bir inanç olarak Aleviliğin nasıl tanımlandığı ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Aleviliğin hem nasıl tanımlanacağı hem de genel olarak İslam ve/ya Şii itikadının bir parçası sayılıp sayılmayacağı tartışmaları halen devam etmektedir. İran'daki On İki İmam geleneği Caferilik gibi bir ortodoksinin Alevi geleneğinde söz konusu olmaması nedeniyle, bu tartışmalar hem Sünni-Alevi ekseninde hem de Alevi toplulukları arasında devam etmektedir.

Türkiye'de Alevi inancının farklı yöre ve grupların “kendine has bir ‘yol’” izlediği “teolojik ve mistik çeşitlilik” olarak tasvir eden Faruk Bildirici, yine de bu teolojinin “birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan dört ana gruba indirgeme olanağı” olduğunu söyler.³⁴⁸ Buna göre, “materyalist kol” olarak adlandırdığı birinci grubun ortak özelliği, bir tür “kurtuluş teolojisi” biçimde ezilenlerin yanında olmak, sınıf mücadelesinin parçası olmak gibi bir tür Marksist Alevi teolojisi olarak tanımlar.³⁴⁹ Bu Aleviliğin İslam değil, çeşitli dinlerin etkisi altında teolojik bir sentez olarak tanımlamanın daha doğru olacağını söyler. İkinci grup, “mistik İslam Aleviliği” olarak adlandırdığı ve tasavvuf ve heterodoks duruşu ilke edinmiş bir Alevi teolojisidir.³⁵⁰ Bu

³⁴⁷ **A.g.e.**

³⁴⁸ Faruk Bildirici, “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, **Alevi Kimliği**, ed. T. Olsson, E. Özdağ, C. Rauducru, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 73-74.

³⁴⁹ Bu grup ağırlıklı olarak Pir Sultan Abdal Derneği ve bazı dergi çevrelerinde yoğunlaşmıştır; **a.g.e.**, s. 74-75.

³⁵⁰ Bu grup “daha çok Hacı Bektaş Veli dernekleri ve dergâhları, Semah Vakfı ve *Nefes* dergisi etrafında” toplanmıştır; **a.g.e.**, s. 76-77.

Alevi teolojisi biçimsel şeriat kurallarına uyma gereği duymaz, dinler arası hiyerarşi tanımaz ve “aşk”la ölçülen kişisel bir Tanrı’ya yönelme mistisizmine sahiptir. Üçüncü grup ise, “Aleviliği İmam Cafer-i Sadık’ı izleyen bir mezhep olarak kabul etmekte”dir.³⁵¹ Bu bağlamda da kendilerini İslam dini içerisinde görmektedirler. Dördüncü grup, ilk üç gruptan önemli farklılıklar içeren, İran Şii geleneği merkezli bir akımdır. Aleviliği On İki İmam Şia’sına bağlamaya çalışan bu akım, Bektaşiliği şiddetle reddetmekte ve Alevilikle bağlarını koparmaya çalışmaktadır. Türkiye’deki diğer Alevi teolojilerinin tamamen tersi biçimde katı bir şeriat savunusuna sahiptirler.³⁵² Bu sınıflandırmalarda da görüldüğü gibi, son grubun Aleviliği İran Şii ortodoksisıyla ilişkilendirme çabaları hariç, bir Alevi-Bektaşî ortodoksisini oluşturma iddiası yoktur.

Aleviliğin farklı teolojik ve siyasi bağlamlar içerisinde, İslam’ın ve diğer dinlerin çeşitli kaynaklarından beslenen yapısı Aleviliği bir bütün olarak kapsayan bir şehitlik olgusundan bahsetmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca teoloji ve kimlik tartışmaları içerisinde, Alevilerin gündeminde öncelik de teşkil ediyor gözükmemektedir. Bu, tarih boyunca, hatta yakın zamanlara kadar baskı, şiddet ve katliamlarla yüzleşmek zorunda kalan Alevilerin ölümlerini unuttuğu anlamına gelmemektedir. Aksine baskı ve şiddet hafızası Alevi kimliğinin önemli bir parçasıdır. Fakat Tanrı uğruna canını feda etmek anlamıyla kan ile şehadetin yüceltildiği ve sıradan bir Alevi’ye rol model olacak bir şehitlik teolojisi Alevi inancında tam anlamıyla yoktur. Diğer bir deyişle, On İki İmam geleneğinin etkisiyle Alevi teolojisinde şehitlik imamlara özgülenmiş bir kutsiyettir ve Muharrem Orucu ile itikatta da yeri vardır. Fakat şehitlik yüceltilen bir arzu nesnesi değildir.

DABF’nin (Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu) *Alevi-Bektaşî İnancının Esasları*³⁵³ kitabında Ali, imamlar ve ölümün teolojik tanımları bu konuda ipuçları içermektedir. DABF’nin tanımına göre Alevilik, Anadolu, Yunan, Mezopotamya gibi Antik Çağ inançları ile tek tanrılı dinlerin tasavvufi inanç ve felsefelerinden beslenen senkretik, “kendine özgü sentezi bir inanç” olarak tanımlanıyor.³⁵⁴ Alevi teolojisini bir

³⁵¹ Bu büyük oranda Cem Vakfı ve *Cem* dergisi etrafında toplanmıştır; **a.g.e.**, s. 77.

³⁵² İran’da eğitim görüp Türkiye’ye dönerek İmamlık yapan Alevilerin de içinde olduğu bu akım, Çorum’da Ehl-i Beyt Camii ve İstanbul’da Zeynebiye Camii gibi kurumların etrafında faaliyet göstermektedir; **a.g.e.**, s. 78.

³⁵³ Bu kitap esasen 2007’de DABF’nin Danimarka’da “kendine özgü bir inanç olarak resmen tanınması” başvurusunun “inanç esasları” kısmındadır; DABF, **Alevi-Bektaşî İnancının Esasları**, Danimarka, 2008.

³⁵⁴ **A.g.e.**, s. 6.

sentez olarak tanılayan bu yaklaşım İslam’la ilişkilerini de şu şekilde tanımlıyor: “Alevilik sembolik olarak İslam’dan bazı isim ve terimleri almış, Ehlibeyt sevgisi, Hz. Ali ve İmam Hüseyin davasına sahip çıkmıştır, fakat ne onların, nede İslam’ın şeriat kurallarına uymamıştır.”³⁵⁵ Bu bağlamda Alevilik, Tanrı’ya yaklaşım konusunda Sünni ve Şii ortodoksilerden farklılaşıyor. Mistik ve tasavvufi bir Tanrı sevgisi ve biçimsel ibadet kuralları yerine “İnsan-ı Kamil (Olgun İnsan)”e ulaşma yolunda içsel bir arınma tasvir ediyorlar.³⁵⁶

Ali’nin Muhammed tarafından imam ve halife ilan edildiği, Hüseyin’in Kerbela’da haklı direnişi ve On İki İmam’ın insanüstü kutsal nitelikleri konularında Şii hadis ve anlatılarını kullanıyorlar. Bu anlamda kısmen de olsa Şii İslam’ın kaynaklarını ve söylemlerini sürdürüyorlar fakat Kuran ve şeriat konularında tamamen ayrışarak kendi mistik sentezlerini yapıyorlar. Örneğin Hak-Muhammed-Ali deyişiyle Ali’yi üçüncü bir Tanrı olarak tanımlayan,³⁵⁷ Hristiyan üçlü teslisine benzer bir teolojiye sahiptirler. İmamların üstün nitelikleri de bu bağlamda, yaratılan Ali kültü ile ilişkilidir. Bu nedenle Ali’nin ve Hüseyin’in şehadeti de yine bu üstün niteliklerin parçasıdır. Bu noktada Şii geleneği ile benzer bir imamet fikrine sahip görünse de, Aleviler namaz, oruç, hac gibi Ali’nin de uyguladığına inandıkları şeri uygulamaları dahi taklit etmezler.³⁵⁸ Kerbela anmalarında da şehitlik yüceltmelerinden ziyade Hüseyin ve maiyetinin “katledilişi” nedeniyle matem duygusu ön plandadır. “Matem Orucu”nun sonunda yapılan Aşure tatlısı ise, Hüseyin’in oğlu Zeynel Abidin’in katliamdan sağ kurtulması sayesinde Ali soyunun devam etmesinden duyulan memnuniyet sembolize olmaktadır.³⁵⁹ Ayrıca Alevi inancında ölümü ifade etmek için “Hakka yürümek” deyişi kullanılır. Bu deyişin teolojisini DABF şu şekilde açıklıyor: “Alevilikte her şeyin bir canı/ruhu olduğu ve her şeyin aslına (tanrıya) döndüğü, (ruh göçü) devriye inancı vardır. Alevilikte mükafat ve cezaya dayalı bir ahiret cennet, cehennem inancı yoktur.”³⁶⁰

Yukarıda görüldüğü üzere, DABF’nin tasvir ettiği Alevilikte şehadet tutkuyla peşinden koşulan bir kutlu ölüm değil, Hak yolunda ilerlerken uğranılan zulüm ve katliamların acı verici sonudur. Bu nedenle Matem Orucu, Ali’den itibaren tarih

³⁵⁵ A.g.e., s. 26.

³⁵⁶ A.g.e., s. 9-12.

³⁵⁷ A.g.e., s. 29-30.

³⁵⁸ A.g.e., s. 30.

³⁵⁹ A.g.e., s. 52.

³⁶⁰ A.g.e., s. 53.

boyunca katledilen imamların ve dedelerin yasını tutma ritüelidir. Dahası Alevi ölüm teolojisi ile Hüseyin'in şehadeti bir arada düşünüldüğünde, buradaki şehitlik algısının İslam geleneğinden ziyade antik şerefli ölüm fikrine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Remzi Kaptan da doğrudan şehitlik konusunu ele aldığı “Alevilik ve Alevilerde Şehitlik ve Şehadet Kültürü” adlı makalesinde, Sünni İslam'da sıkça kullanılan deyişlere başvurulmakla birlikte, antik şerefli ölüm fikrine daha yakın bir tanım geliştiriyor. Makalenin başında Alevi inancının özü itibarıyla yaşamı kutsal kabul ettiğini, ölmeyi ve öldürmeyi kutsayan inançlara karşı olduğunu ve “barış, kardeşlik, huzur, birliktelik, refah içerisinde [...] yaşamak ve yaşatmak” fikrinin yer aldığını vurguluyor.³⁶¹ Bu şekilde genel bir barış teolojisi ve toplumu tasvirinden sonra Kaptan, Alevilere yapılan saldırıların bir gerçeklik olduğunu bu nedenle de “meşru savunma”nın Alevilikte yeri olduğunu ve şehitliğin de bu bağlamda gerçekleştiği söylüyor:

“Meşru savunmamızı yaparken kaçınılmaz olarak şehit olmayı da göze alacağız. Bu anlamıyla tarih boyunca sayısız şehidimiz var. Bunların başında da şehitlerin serdarı İmam Hüseyin var. İmam Hüseyin meşru bir savunma sonucu şehit olmuştur. Bu anlamıyla bir şehadet meşru ve yücedir.”³⁶²

Kaptan'ın meşru savunma tezinde görülmektedir ki, Hüseyin şehadetin kültürel sembolüdür ve tüm Aleviler Hüseyin gibi adaletsizliğe boyun eğmek yerine şehit olabilmektedir. Diğer bir deyişle, imamlara özgü şehitlik olgusunu toplumsallaştırmaktadır. Bu yaparken de anlatımına Sünni geleneğin şehitliği estetize ederken kullandığı deyişler kullanmaktadır:

“[İmam Hüseyin] Ölümün artık kaçınılmaz olduğunu gördüğü halde yine de ilkelerinden taviz vermeden [...] meşru savunmasını yaparak, [...] ona bel bağlayanları ve [...] inancını gözeterek şerefli ve onurlu şekilde ölümün üzerine yürüyüp şahadet şerbetini içerek ölümsüzleşmiştir.”³⁶³

³⁶¹ Remzi Kaptan, “Alevilik ve Alevilerde Şehitlik ve Şehadet Kültürü”, t.y., <http://www.alevitentum.de/html/056.html> [05.04.2020].

³⁶² A.g.e.

³⁶³ A.g.e.

Özellikle Sünni geleneğin şehitlik olgusunun ayrılmaz unsurlarından olan, şehadet şerbeti ve ölümsüzleşme kavramlarının buradaki kullanımları Sünni gelenekle aynı anlamı ihtiva ediyor görünmemektedir. Çünkü mükâfatlar ve cennet gibi ayet ve hadis referanslı bir ilahi yücelik yerine Hüseyin’in ölümünü “insanlık tarihinde bir dönüm noktası” ve Aleviliğin “insanlığı yücelten mesaj[ının]” günümüze ulaşmasını sağlayan bir direniş olarak tanımlıyor. Yani, şehitlik olgusu öteki dünyaya dair bir arınma ve kurtuluş yolu değil, bu dünyada bir varoluş mücadelesinin parçası olarak beliriyor. Keza makalenin sonundaki “böylesi bir şehitliği onurların en büyüğü sayacağız” vurgusunda da aynı dünyevi yaklaşımı görmek mümkündür. Genel itibariyle Kaptan’ın Alevi şehitlik tasavvuru, her ne kadar kullanılan terimler itibariyle Sünni gelenekten etkilenmiş gibi görünse de, aslında kolektif varoluşun devam etmesini sağlayan bir tür şerefli ölümler hafızasına dayanan modern bir teolojidir.

Aleviliği İslam inancı içerisinde, İmam Cafer’i takip eden bir mezhep olarak konumlandıran Cem Vakfı, Şubat 2020’de Suriye’de Türk askerinin hayatını kaybetmesi üzerine internet sitesinde “Savaş ve Şehitlik Mertebesi” başlıklı bir yazı yayınlamıştır.³⁶⁴ Yazının başlarında Ali Şeriatî’den şu alıntı yapılıyor: “Şehitlik denilen bu yüce makam, eğer sorgusuz sualsiz Cennet-i Ala’ya gidilecek olsaydı, zenginler O’ Makamı asla fakirlere bırakmazlardı...” Ardından Suriye hayatını kaybeden askerler için “36 kahraman Vatan evladımız ve Anneleri’nin kınalı kuzuları Şehitlik Mertebesine erişmiştir” denilerek başsağlığı dleniyor. Buradaki şehitlik olgusu Alevi teolojisinden ziyade modern yurttaşlık (Bkz. Bölüm 3.5) ve sınıf konularıyla ilişkilidir. Böylece makalede modern şehitlik algısı ile Alevi teolojisi arasında bir gerilim veya çatışma olmadığı iması verilmektedir. Ancak bu noktadan sonra Aleviliğin savaşa ve savaşın İslami yorumu cihada bakışını kısaca aktarmak suretiyle Sünni gelenekle arasına mesafe koymaktadır. Şöyle ki, önce cihat öldürmek, fetih ve ganimet değildir vurgusu yapılmakta ve arkasından Alevi tanımını sunulmaktadır: “cihat gönül kazanmak dost edinmek ve Hakk yolunda sevgi, barış, hoşgörü üzere bir olmak ve halka hizmet edip Hakk’dan himmet almak, Yüce Allah’ın katından muteber insan olup Kemalât Ehli olmaktır.”³⁶⁵ Bu cihat tanımından

³⁶⁴ “Savaş ve Şehitlik Mertebesi”, Cem Vakfı, Haftalık Cem Sohbetleri, 10 Mart 2020, <https://www.cemvakfi.org/pages/inancHizmetleriDetay/116/savas-ve-sehitlik-mertebesi> [05.05.2020].

³⁶⁵ A.g.e.

anlaşıldığı üzere, Aleviliği İslam'ın bir parçası olarak gören teoloji de cihat ve şehitlik konularında tasavvufi bir yoruma sahiptir.

Alevi inancında şehitlik algısını Madımak Katliamı üzerinden ele alan Ayhan Yalçinkaya, bu yakın tarihli örnek üzerinden aslında halen oluşmamış bir teolojiye işaret etmektedir. Öncelikle, Madımak anmalarının ana sloganı “Unutma-Unutturma” ve 2011’de anmanın valilik tarafından engellenmesi sonrasında PSAKD’ın basın açıklamasındaki “Unutursak hatırlatırlar. Maraş’ı unuttuk Çorum’la hatırlattılar. Çorum unutuldu, Sivas’la hatırlattılar” sözlerinde aktarıldığı üzere şehitlik bir kolektif hafıza konusudur.³⁶⁶ Yalçinkaya bu hafızanın Hüseyin’in şehitliğindeki asli kurucu ana ve Aleviliğin varoluşunun katliamları hatırlamaktan geçtiğine işaret etmektedir. Bu noktada da yazar, PSAKD’nin de vurguladığı Çorum ve Maraş katliamları ile karşılaştırarak Madımak’ın neden Alevi örgütlerinin şehit anmalarının odağında olduğunu soruyor. Yalçinkaya’ya göre bu fark kısaca, 12 Eylül öncesi olayların sol-sosyalist kimlik içerisinde bir siyasal çatışma olarak tanımlanması nedeniyle ölümler, Alevi teolojisine gerek duyulmaksızın, “devrim şehidi” olarak adlandırılmıştır.³⁶⁷ Öte yandan Madımak’ın yaşandığı 1993 yılında aynı siyasal-ideolojik kurgu için uygun koşulların olmaması nedeniyle katliam Alevi dinsel kimliği üzerinden billurlaştırmıştır.³⁶⁸ Bu nedenle Alevi teolojisi dâhilinde bir şehitlik olgusuna ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Fakat şehitliğin On İki İmama özgülenmiş olması nedeniyle, “dini tonlarla Sünni dünyadan ödünç alınmış gibi”³⁶⁹ görünen henüz olgunlaşmamış uyumsuz teolojik açıklamalar ortaya çıkmıştır. Yalçinkaya bu durumu Alevi şehitlik olgusunun enteresan bir eksiği olarak tanımlamaktadır:

“İlginç bir biçimde, Aleviliğin temel ritüelleri Kerbela olayıyla bağlantılıyken, bu ritüeller içinde Hz. Hüseyin ve yoldaşlarına dair mersiyeleler okunurken, bu olaya atfettiği bütün simgesel anlamlara ve bu anlamlar üzerinden üretilen farklılaştırıcı yaklaşımlara karşın, Alevilik içinde, bilindik anlamda, sıradan Alevilere hasredilmiş, sıradan Alevinin içinde kendisini ifade edeceği ya

³⁶⁶ “Asla Unutmayacağız, Asla Affetmeyeceğiz”, **Evrensel**, 24.06.2011’den aktaran Ayhan Yalçinkaya, “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örneği”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 60, No: 3, 2011, s. 338.

³⁶⁷ Ayhan Yalçinkaya, “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örneği”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 60, No: 3, 2011, s.359-361.

³⁶⁸ **A.g.e.**, s. 362.

³⁶⁹ **A.g.e.**, s. 366.

da kendisi için bir hedef olarak tasarlayabileceği, şehit figürü ya da şehitlik ‘kurumu’ yoktur.”³⁷⁰

Yazar, şehitliğin yokluk haline işaret ederken aslında bunu giderilmesi gereken bir eksiklik olarak tespit etmektedir. Şehitliğin imamlara ve dedelere hasredilmiş bir nitelik olarak geçmişte bir kolektivite kurduğunu fakat bugün de böyle devam etmesi nedeniyle toplumun şehitlerini “takdis ve takdim” edemediği için kolektif varoluşunun eksik kaldığını savunmaktadır.³⁷¹ Diğer bir deyişle, Sünni geleneğin sekizinci yüzyıldan itibaren, İran Şii geleneğinin ise yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirdiği (Bkz. Bölüm 3.5.7) toplumsallaşmış bir şehitlik olgusuna Aleviliğin de ihtiyacı olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada vurgulamak gerekir ki, Yalçinkaya Aleviliğin Sünni ortodoksideki gibi savaşçı bir şehitlik teolojisi geliştirmesini kastetmemektedir. Daha ziyade bir ucunda Aleviliğin ortodoklaşması riski içeren, diğer ucunda ise şehitliğin “vatan-millet-toprak-ulus-devrim-sosyalizm”den arındırılarak “gerçek anlamıyla, anımsamanın o büyük boşluğuyla buluşması”nı sağlayacak bir anahtar olduğunu ileri sürmektedir.³⁷² Başka bir deyişle, modern kolektif hafızanın tek başına yeterli olmadığını, ölümlerine hak ettikleri kutsallığı sağlayacak bir teoloji ile de desteklenmesi gerekliliği savunmaktadır.

Sonuç olarak Alevilikte şehitliğin imamlar anlatısı dışında sistemli bir teolojisi olmadığı yerinde bir tespittir. Fakat sıradan bireylerin de erişiminde bir ifade, erişilecek bir hedef ve/ya model alınacak bir figür olarak tanımlamak, farklı tarihsel koşullar altında oluşan şehitlikleri tek bir duruma indirgemek anlamına gelmektedir. Ayrıca şehitliğin yalnızca teolojik bir soyutlama olmadığı, sosyo-politik bağlamda biz ve ötekinin ayrımının bizzat içinde, sınırın çizildiği yerde ortaya çıktığı göz önüne alındığında, öncelikle bir çatışma eksenini tanımlamasına ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Samuel Z. Klausner, çatışan toplulukların göreceli siyasal güçlerine göre şehitlik algısının ve karakteristiğinin değiştiğine işaret eder ve bunları üç genel durum olarak özetler. Birincisi, azınlıkta olan fakat siyasi olarak yükseliş eğilimindeki toplulukların hareketi canlandıran, güçlendiren, çatışmayı radikalleştiren ve grubu birleştirici etki yapan şehitliklerdir; ilk Hristiyan şehitlerin Roma’ya karşı provokatif şehitlikleri,

³⁷⁰ A.g.e., s. 377.

³⁷¹ A.g.e., s. 379-380.

³⁷² A.g.e., s. 387.

Yahudiliğin Helenleşme karşıtı antik dönem isyanları gibi.³⁷³ İkincisi, siyasal egemenliğini sağlamış toplulukların zaferlerine, başarılarına işaret eden kahraman şehitlerdir; ilk yüzyılında genişleyen İslam hilafetinin şehitleri, Bizans'ın savaşçı azizleri, Katolik Kilisesi'nin Kudüs'ü fetheden haçlıları gibi.³⁷⁴ Bu şehitler aktif ve çoğunlukla savaşçı nitelikleri ile öne çıkarlar. Üçüncüsü ise, siyasal olarak bütünlüğünü kaybetmekte olan topluluklarıdır ki, burada şehitlerden ziyade kurbanlar ve anti-şehitler vardır; on dokuzun ve yirminci yüzyılların Avrupa Yahudi diasporası, Amerikan yerlileri, Ezidiler gibi.³⁷⁵ Bu durumdaki topluluklar pogrom, soykırım gibi saldırılara maruz kalırken karşı tarafa kayda değer bir direniş gösterememeleri veya zarar verememeleri nedeniyle ölümleri ilahlaştırılmaz. Klausner'in bu sınıflandırması sınırlı da olsa, siyasal çatışma içerisindeki grupların durumları ile şehitliğin ilişkisini göstermesi açısından kayda değerdir.

Sonuç itibariyle, Alevi teolojisinde bir şehitlik olgusunun olmayışı bu bağlamda açıklanabilir. Sünni egemenliği altında yüzyıllar geçirmiş Alevi toplulukları tarih boyunca isyanlarla da anılmıştır. Farklı zaman ve bölgelerdeki isyanların bir üst Alevi kimliği içerisinde, ortak bir çatışma ekseninde yeniden tahayyül edilmesi üzerinden bir şehitlik olgusu pekâlâ inşa edilebilir. Ancak verili durumda böylesi bir inşadan bahsetmek mümkün değildir. Günümüz Aleviliğinde şehitlik olgusu değil, ancak Sünni iktidarlar karşısında maruz kalınan baskısı ve zulmün sonucunda bir şehitlik algısından bahsedilebilir. Bu, Kerbela'dan itibaren mateme dayanan, ölümü arzulanan ya da beklenen kutlu bir son değil, her daim hatırlayarak, uyanık kalarak kaçınılması gereken bir son algısıdır. Kısacası, şehit olmak için Roma valisini provoke eden Hristiyan'ın, hadislerdeki şehit olma arzusuyla yatağında ölen veya cennet mükâfatlarına kavuşma coşkusuyla savaş meydanına atılan bedevi anlatılarının tersine Alevi hafızasında şehitlik bir trajedidir, felaket durumudur.

³⁷³ Klausner, **a.g.e.**, s. 5739-5740.

³⁷⁴ **A.g.e.**

³⁷⁵ **A.g.e.**, s. 5740-5741.

3.5. Şehitliğin Millileşmesi ve Sekülerleşmesi

Modern ulus devlet, savaşlarının ekonomik ve sosyo-politik yönlerine ilaveten insani yükünü de zorunlu askerlik uygulamasıyla birlikte yurttaşlarının sırtına yüklemiştir. Çünkü artık savaşçılık “hakkı” sadece ayrıcalıklı bir azınlığa ait değildir. Dolayısıyla savaşçıya atfedilen erdemlerin ve kahramanlık statüsünün bir tür toplumsallaşma, demokratikleşme sürecinden geçmesi gerekmektedir. En genel haliyle, savaşı yönetenler savaşçılarından kaçınılmaz sonu, yani ölümü kabullenmelerini bekler. Bu kabullenme süreci savaşın “kimin için” ve “ne için” yapıldığı sorularına verilecek cevaba doğrudan bağlıdır. Başka bir deyişle, savaşı ve fedakârlığı anlamlandırma süreci cephede kimlerin çarpıştığı ve hangi kişi veya ideali temsil ettiği şeklinde iki ana eksen üzerinden ilerler.

İşte bu noktada şehitlik olgusu görünürlük kazanmaktadır. Fakat şehitlik bu sürecin nedeni değil sonucudur ve içinde bulunulan döneme bağlı olarak farklı çehrelerle görünürlük kazanmaktadır. Önceki bölümlerde görüldüğü üzere, şehitlik kavramı pek çok dinin içerisinde yer alan ve Antik Yunan’a kadar uzanan terminolojik kökleriyle bir dereceye kadar kadim bir olgudur. Fakat kavramın içeriği anlam bazında aynı sürekliliği taşımamaktadır. Savaşa karar verenler ile cephede savaşanlar arasındaki ilişki değiştikçe şehitliğin anlamı da dönüşmektedir. Bu bağlamda günümüze etki eden en önemli dönüşüm modern devletin inşası sürecinde milliyetçilik ile dinin iç içe geçmesiyle yaşanmıştır. Milliyetçilik kuramları literatüründe – özellikle modernist ve etno-sembolcü kuramlar açısından – bu iç içe geçişin ne zaman başladığı konusunda farklılıklar olmakla birlikte, sürecin savaşlarla doğrudan ilişkili olduğu noktasında bir ortaklaşmadan söz edilebilir.

Modernist yaklaşım yazarları dönüşümün başlangıç noktası olarak on dokuzuncu yüzyılı vurgularlar. Örneğin Karen Hagemann, Fransız Devrimi ile başlayan kitle askerlik hizmeti ve fedakârlık, kahramanlık anlatısının aristokrasinin tekelinden çıkması süreçlerinin Prusya’da da Altıncı Koalisyon Savaşı (1813-1814) ile yaşandığına işaret eder. Prusya’da zorunlu askerlik uygulaması 1813’te, savaşın henüz başlarında resmîyet kazanır. Yine aynı dönemde Prusya Kralı III. Frederick William, sosyal statü fark etmeksizin takdim edilecek ilk askeri şeref madalyası “Demir Haç”ı tanıtır. Zorunlu askerlik uygulamasının karşılaştığı toplumsal direnci aşma çabaları

bununla da sınırlı kalmaz. Aynı yıl içerisinde Kral, savaşta ölen askerler için anıt dikilmesi ve memleketlerindeki kiliselere isim plakaları yerleştirilmesi talimatı verir. Savaşın ardında da ölen tüm askerlerin anılması ve şereflendirilmesi için kilise ayinleri yapılmasına karar verilir. Böylece orta sınıf yazarlar vatanseverlik yayınları yaparken, devlet, ordu ve Lutheryen Kilise de savaşçı kahramanlığını, onurunu ve cesaretini yücelten seremoniler, ayinler ve törenler yapmaya başlar.³⁷⁶ Bu, milliyetçiliğin savaşçı şerefini, cesaretini ve ölümün kutsallaştırılma süreçlerini belirli bir azınlığın tekelden çıkartarak, askerlik hizmeti ile yükümlü tüm erkek yurttaşları kapsayan bir form kazandırdığı asli dönüşümün başlangıcıdır.

Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile I. ve II. Dünya Savaşları arası dönem, milliyetçiliğin ve militarizmin kitleselleşmesi ve zirve noktası olarak modernist literatürün odak noktasını oluşturur. Örneğin, Edward H. Carr, milliyetçiliğin üçüncü evresi olarak adlandırdığı 1870-1914 arasını “milletin daha aşağı seviyeleri de içerek şekilde genişlediği” bir dönem olarak tanımlar.³⁷⁷ Bu genişleme, milliyetçi anlatıların ve tahayyülün toplumun geniş kesimlerine ulaşmasını sağlayacak “yeni” araçlara ve kanallara ihtiyaç duyulması anlamına geliyordu. Bu noktada din, milliyetçiliğin modern devleti ve yurttaşlığı inşası sürecinde hem miras aldığı hem de rekabet halinde olduğu gelenekler bütünü oluşturuyordu.

Ulf Hedetoft, 1880-1945 arası dönemde milli ritüellerin gelişimine ve milliyetçiliğin geleneksel dinsel ile modernite arasındaki kültürel ve ideolojik çelişiklere dair cazip bir alternatif ve etkin bir dönüştürücü güç konumuna erişimine işaret eder.³⁷⁸ Çünkü bu dönem yalnızca devlet-kilise ayrımının tamamlandığı, piyasa odaklı hedeflerin, bilim ve rasyonaliteye inancın öne çıktığı bir dönem değil, aynı zamanda savaşlarıyla kitlelerden daha önce görülmemiş ölçüde fedakarlıklar talep edilen, merkezi iktidarların, militarist totaliter devletlerin güçlendiği (Ör. Almanya, İtalya, Japonya, SSCB, İspanya) ve tüm bu dönüşümlerin siyasal kültürün önemli birer unsuru haline geldiği dönemdir. İşte bu koşullar altında, milliyetçilik hem milli ritüelleri ile hem de daha önce dinsel alanın konusu olan düzen ve varoluş gibi sorulara

³⁷⁶ Karen Hagemann, “German Heroes: The Cult of the Death for the Fatherland in Nineteenth-Century Germany”, **Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History**, Ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann, John Tosh, Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 118-120.

³⁷⁷ Edward. H. Carr, **Nationalism and After**, London, 1945’den aktaran Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. Simten Coşar, Saltuk Özürtürk, Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 47.

³⁷⁸ Ulf Hedetoft, “Nationalism as Civic Religion and Rituals of Belonging Before and After the Global Turn”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 257.

ve anlam arayışlarına cevaplar üretmesi ile geleneksel dinselliğin yerini alan bir alternatif olmuştur. Özellikle I. Dünya Savaşı ile sayıları artan ve yaygınlaşan anıtlar, anmalar, meçhul asker mezarları gibi mekânlar ve ritüeller bu yeni milli dinsellik formunun merkezinde yer almıştır. Ancak bu süreç dinsel geleneklerin ve kurumların bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Aksine milliyetçi tahayyül ile uyumlu, kültürel ve ideolojik yeniden üretimine müdahil olan yeni dinsel formlar ortaya çıkmıştır. Örneğin İngiltere’de on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren kilise ordu yaşamının önemli bir parçası haline gelirken aynı zamanda ilahilere, ayinlere ve vaazlarına milliyetçi-militarist dili dahil ederek toplumsal tabana yayılışında etkin rol almıştır.³⁷⁹

Etno-sembolcü yazarlar ise, tarihsel olarak modern milliyetçi ideolojiden önce etnik ve kültürel kökene yaptıkları vurgu³⁸⁰ ile paralel şekilde dinsellik ile milliyetçi tahayyülün iç içe geçişinin on dokuzuncu yüzyıldan çok daha önce başladığını savlıyorlar. Örneğin Norman Housley, milli düşüncenin analitik çerçevesi olarak tanımladığı ortak dil, ortak coğrafi bağlam, ortak dinsel gelenekler – en önemlisi de milli azizler – ve ortak tarih bilinci bağlamında bu sürecin on beşinci yüzyıl civarında başladığını savunur. Özellikle Fransa, Hussit Bohemya’sı ve Habsburg İspanya’sı örnekleri üzerinden “kutsanmış vatanseverlik” olarak adlandırdığı ortak tarihsel bir süreç tasvir eder. Buna göre, üç örnekte de hanedanlıklar, Kilise’nin haçlı seferleri sırasında kuramlaştırdığı yeryüzü cenneti ve kutsal savaş fikirlerini kendi teritoryal krallıklarına uygularlar. Böylece ülke ve halkın Tanrı’nın inayeti olarak görüldüğü, Tanrı’nın askeri mücadelelerine doğrudan müdahale ettiği ve *Pro Deo et Patria* (Tanrı ve Vatan) uğruna yapılan savaşlarda ölenlerin cennet ile ödüllendirileceği inancını kitleselleştiren bir milli düşünce biçimi inşa edilir.³⁸¹ Housley’e göre, bu düşünce biçiminin ele aldığı üç örnekte de ortaklaşan iki teması vardır: Toplumun kendisini Kadim İsraililer gibi Tanrı’nın en sevdiği ve O’nun iradesinin aracı “seçilmiş halk” olarak görmektedir; askerler, ister kutsal vatanın koruyucuları, ister ilahi fetihler adına saldıran taraf olsunlar, kutsanmış vatanseverliğin odak noktasını oluşturmaktadır.³⁸²

³⁷⁹ Shaw, **a.g.e.**, s. 115.

³⁸⁰ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 208-236.

³⁸¹ Norman Housley, “Pro deo et patria mori: Sanctified Patriotism in Europe, 1400-1600”, **War and Competition between States**, Ed. Philippe Contamine, New York: Oxford University Press, 2000, s. 246-247.

³⁸² **A.g.e.**

Bir diğerk etno-sembolcü yazar John Hutchinson da kutsal vatanın ve savaşçı fedakarlığının dünyevileşme sürecinin başlangıcı olarak aynı dönemleri işaret eder. Avrupa’da yaşanan savaşlar, yöneticilerin Katolik veya Protestan olması fark etmeksizin, iktidarlarını tahkim etmek ve savaş için ihtiyaç duydukları insan gücünü elde edebilmek için tebaalarını mobilize etmek zorunda kaldıklarını söyler. Özellikle Reform ve Karşı-Reform savaşlarının bu süreçte belirleyici olduğunu savlar: Fransız Din Savaşları (1562-1598); Protestan İngiltere’nin önce Katolik İşpanya ve Fransa arasındaki askeri rekabeti ve Cromwell döneminde İrlanda ve İskoç isyanlarını bastırması; Hollanda’nın Habsburg İşpanya’sına karşı savaşları.³⁸³ Hutchinson, tüm bu çatışmaları din ile milliyetçiliğin i içe geçişinin yoğunlaştığı, milliyetçi tahayyülün vazgeçilmez bir unsuru olan “teki”nin somutlaştığı ve şehitliğin kutsallığının millileştiği ana eksen olarak tanımlar.

Görüldüğü üzere, modernist ve etno-sembolcü yazarlar arasında modern devletin ve milliyetçiliğin inşa sürecini tarihlendirme ve kültürel, dinsel kökenlerine dair farklılık olsa da her iki yorumda da savaşlar ve kitlelerin mobilize edilme biçimleri dönüşümün itici gücü konumdadır. Çünkü, Hutchinson’ın da vurguladığı gibi, savaş dönemlerinde halkların yüz yüze kaldığı ölüm ve esaret tehdidi, toplumsal kurumların çöküşü onları kimlikleri ve amaçlarına dair nihai soruyla yüzleşmeye zorlar.³⁸⁴ İşte böylesi dönemlerde dinsel gelenekler ile milliyetçilik ve milli ritüel pratikler i içe geçerek kolektif kimliği şekillendirme ve çile, ölüm, anlam arayışı soru(n)larına cevaplar üretmek üzere ortaya çıkarlar.

Din, Hobsbawn’ın da vurguladığı gibi, kitlelere erişimde ve başka hiçbir ortak yönü olmayan insanlar arasında bir tür kardeşlik bağı kurmanın daha önce denenmiş bir yoludur.³⁸⁵ Bu nedenle din, milliyetçiliğin kitleselleşme ihtiyacına – bir dereceye kadar – cevap veren ve eklemlenen en önemli unsurlardan biri olmuştur. Ron E. Hassner ve Gideon Aran’ın da vurguladığı gibi, “dinsel gelenek, modern kültürel, sosyal ve siyasal kullanıma açık, nesilden nesle aktarılan, sözlü ve yazılı metinlerde veya nesnelerde saklanan bir fikirler, semboller, kurallar, değerler, enformasyon ve

³⁸³ Hutchinson, **Nationalism**, s. 25.

³⁸⁴ **A.g.e.**, s. 59-60.

³⁸⁵ Eric Hobsbawn, **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 68.

duygular rezervdir.”³⁸⁶ Ancak bu gelenekler geçmişten miras alınan sabit ve değişmez yapılar değildir. Aksine tarihsel süreç içerisinde farklı yorum ve dönüşümlere açıktırlar. Farklı çıkarları, ahlaki çelişkileri ve siyasal krizleri tanımlamada ve meşrulaştırmada bu rezerv bolca kaynak sağlar. Fakat rezervin ortak olması, çıkarılan yorumların birbiriyle çelişkili, hatta karşıt olmasına engel değildir.

Din ile milliyetçiliğin kesişim noktasındaki savaş, şiddet ve ölüme varan fedakârlık bağlamı da bu çelişkilerden azade değildir. Kimin, hangi koşullar altında ve hangi idealler adına fedakârlıkta bulunmasının onu şehitlik statüsüne yükselteceğinin tarihin hiçbir aşamasında tek bir cevabının olmamasının sebebi de aynı şekilde, dinsel geleneğin dönüşüme açık yapısıdır. Şehitlik, yalnızca modernizmin başlangıcında değil, şiddet ve çatışmanın yükselişe geçtiği her tarihsel dönemde yeniden inşa edilen, toplumsal yapı ve gruplar arası ilişkilerle tanımlanan bir olgudur. Farhad Khosrokhavar’ın intihar bombacılarını analiz ettiği ünlü çalışmasında da işaret ettiği gibi, şehitliğin (kutsal ölümün) dört temel kurucu boyutu vardır: şehidin kendisiyle, ötekiyle (aile, toplum veya düşman), dünya ile ve kutsal ile ilişkisi.³⁸⁷ Diğer bir deyişle, arkaik ve dinsel olduğu için sabit varsayılan kavramın kendisi her dönemde, her çatışmada yeniden tanımlanan ve inşa edilen ilişkiler, kavramlar eşliğinde dönüşür ve yeni anlamlar, görünümler kazanır. Ölümün kutsandığı an ölenler ile sağ kalanlar arasında onu yüceltmeyi sağlayan bir ilişkide tanımlıdır ve bu aynı zamanda ötekini, karşı tarafı, düşmanı lanetlemeyi de içerir. Yüceltilen yalnızca ölenin kendisi değil, uğruna ölmeye değer topluluktur; bu topluluğun evrensel konumu, dünya algısı, geçmişten geleceğe uzanan devamlılığı ve kutsal ile, Tanrı ile arasındaki özel ilişki kutsandır.

Geçmiş ile kurulan bağ ve toplumsal devamlılık tahayyülü kutsal ölümün en önemli unsurlarından biridir. Referans verilen kutsalın ve kullanılan dinsel kavramların kadimliği bu devamlılık tahayyülünü güçlendirir. Modern ulus devletler çağında dinsel alandan ödünç alınan şehitlik olgusu milli kimliğin parçası, tamamlayıcısı ve tanımlayıcısı haline gelmiştir. Stuart Hall, kimlik söyleminin temel mantığının hızla değişen dünyada sabit bir nokta, durağan bir özne varsayması

³⁸⁶ Ron E. Hassner, Gideon Aran, “Religion and Violence in the Jewish Tradition”, **Violence and World’s Religious Traditions: An Introduction**, Ed. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, Michael K. Jerryson, New York: Oxford University Press, 2017, s. 83.

³⁸⁷ Farhad Khosrokhavar, **Suicide Bombers: Allah’s New Martyrs**, çev. David Macey, London: Pluto Press, 2005, s. 113.

olduğunu söyler.³⁸⁸ Kimliğin bir özü, otantikliği ve kökeni olduğu tahayyülü tüm dönüşümlere rağmen aslının değişmeden kaldığı inancını destekler. Şehitlik olgusu üzerinden dinsel alanla kurulan bağ da kimliğin bu değişmez varsayılan özünün parçasıdır. Oysa Hall'un da vurguladığı gibi, kimlik sabit bir “şey” değil, bir “an”dır. Bu nedenle asıl kavramsallaştırılması gereken kimlik değil, kimliklenme sürecidir. Çünkü kimlik zamanla oluşan ve asla sabit kalmayan bir nosyondur.³⁸⁹ Kimliğin tarih içerisinde değişiminde kritik nokta “ben” ile “öteki” ilişkisidir. Kimliklenme süreci, ben ile öteki ilişkisinin her dönem yeniden inşasının tarihidir. Kutsal ölüm, anıtlar ve anmalar tam da ben ile öteki arasındaki sınırın çizildiği yerde ortaya çıkar. Kimliklenme sürecinin bir parçası olarak, şehitlik olgusu da sabit bir “şey” değil, bir “an”dır. Bu anlamda tek bir şehitlik olgusundan değil, şehitleşme süreçlerinden bahsedilebilir.

3.5.1. Milliyetçilik, Din ve Seküler Dinsellik

Çağlar boyunca din, talihsiz ölümü adlandırmanın başlıca aracı olmuştur; fakat aydınlanma ile pozitivist düşünce dinsel düşüncenin yerini aldı. Ama onun cevap verdiği ihtiyaçları ortadan kaldırmadı ve doldurulması gereken bir alan bıraktı. Her daim dinin konusu olagelmiş ölüm ve ölümsüzlük konuları yeni cevaplar bekler şekilde ortada durmaya devam ediyordu. İşte milliyetçilik dinsel düşünceden geriye kalan bu boşluğu, “dünyevi bir tarzda” doldurma noktasında önemli bir işlev üstlendi: geçici olanı sürekli, rastlantısalı anlamlı kılmak artık milliyetçilik tarafından yapılacaktı ve yapılmaktadır da.³⁹⁰ Çünkü milliyetçilik ile din arasında çok yakın bir ilişki vardır.

Milliyetçilik kuramları literatüründe pek çok yazar milliyetçilik ile din arasındaki ilişkiyi vurgulamış ve az ya da çok analizlerine dahil etmiştir. Milliyetçiliği kuramsal olarak ele alan ilk yazardan biri olan Carlton J. H. Hayes aynı zamanda din ve milliyetçilik konusunu da ilk çalışanlardan biridir. *Nationalism: A Religion* (1960)

³⁸⁸ Stuart Hall, “Ethnicity: Identity and Difference”, **Becoming National**, ed. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny, New York: Oxford University Press, 1996, s. 339-340.

³⁸⁹ A.g.e., s. 344-345.

³⁹⁰ Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London: Verso, 2006, s. 11.

eserinin adından da anlaşıldığı üzere, Hayes literatürde ilklerden biri olmanın yanında kuramını milliyetçiliği bir din olarak tanımlayacak kadar da ileri götürmüştür.³⁹¹ Milliyetçiliği en genel haliyle, vatanseverlik ile milli bilincin bir araya gelmesi olarak tanımlar. Buna göre de kuramını iki temel kavramın açıklaması üzerine kurmuştur: millet ve vatanseverlik. Hayes milleti “ortak bir dil konuşan (ya da yakın diyalektleri konuşan) ve ortak tarihsel geleneklere sahip bir kültürel insan topluluğu” olarak tanımlamaktadır. Milletler tarih boyunca var olmuş, bölünmüş, çoğalmış, yükselmiş ve/ya çökmüştür. Toplumlar ancak milli bilinçlerini kazanıp, vatanseverliği de bu bilincin odağı haline getirebildiklerinde kültürel ve siyasal milliyetçilik ortaya çıkmıştır.³⁹² Bu bağlamda tarihsel olarak milletlerin milliyetçilikten önce ortaya çıktığını savlayan Hayes’in kuramı ilkçi (*primordialist*) bir temelden hareket etmektedir.

Hayes milliyetçiliğin bir din olarak ortaya çıkışını, kuramının ikinci ayağı olan, vatanseverlik ile başlatmaktadır ki bu süreç doğrudan dinsel gelenekler arası çatışmalarla bağlantılıdır. Buna göre, on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa’sında Reform ve Din Savaşları olarak adlandırılan süreç temelde dinsel değil, millileşmiş dinsel idealler arasında yaşanmış vatanseverliklerin savaşıdır.³⁹³ On altıncı yüzyıl Reform Hareketlerinin özel bir etkisi olduğunu söyler: birinci olarak, kutsal-milli halk kahramanları kültü bu dönemde ortaya çıkar (örn. İspanya’da II. Philip, Don Juan, Alba; İngiltere’de Drake ve Raleigh; Hollanda’da William Orange; Fransa’da IV. Henry; İsveç’te Gustavus Vasa ve Gustavus Adolphus; Polonya’da John Sobieski); ikincisi, kilise topraklarının ve ruhban sınıfının ulusal monarkların otoritesi altına girmeleri; ve üçüncüsü, kiliselerin devlet kontrolü altına girmesi ve sekülerleşme ile birlikte eğitim ve sosyal yardım gibi sorumlulukların devletin alanına transferi.³⁹⁴ Diğer bir deyişle, Hayes kültürel ve siyasal milliyetçiliğin başlangıcı ile dinsel geleneklerin evrenselden milli sınırlara çekilmesini birbirine paralel ve tamamlayıcı süreçler olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda da Fransız Devrimi’nden itibaren milliyetçiliğin demokratik dinsel bir form olarak ortaya çıktığını söyler. Sonuç olarak da bu modern dinsel formu, milliyetçiliğin bir dizi evrensel niteliği ile Orta Çağ

³⁹¹ Hayes sadece milliyetçiliği değil, komünizmi de Bolşevik Devrimi’nden itibaren ortaya çıkmış dinsel bir durum olarak tanımlamaktadır. Buna göre, komünizm dünyevi cennet vaadi, azizleri, şehitleri, hainleri, bağnazları, kati sadakat talebi olan ve Kremlin’deki merkezi otoritesi ile siyasal, dinsel, emperyal ve yarı-papalık tarzı bir sistemdir; bkz. Carlton J. H. Hayes, **Nationalism: A Religion**, New York: The Macmillan Company, 1960, s. 2-9, 15.

³⁹² A.g.e., s. 2-5, 9.

³⁹³ A.g.e., s. 36.

³⁹⁴ A.g.e., s. 37-38.

Hristiyanlığı arasındaki paralellik olarak tasvir eder: Devletin seküler doğum kayıtları birer milli vaftiz törenidir; mezarları özel olarak tasarlanan şehitler milliyetçiliğin haçlılarıdır; I. Dünya Savaşı'ndan itibaren başkentlere inşa edilen meçhul asker anıtları milletlerin en kutsal tapınaklarıdır; milli bayram ve festivallerde milli bayrak ve marş en kutsal unsurlar olarak merkezdedir; kuruluş ve/ya kurtuluş günü bayramı bir tür Noel Yortusu'dur; şehitler ve gaziler anmaları, Azizler Günü'nün milliyetçi versiyonudur; Hristiyan azizlerin günleri gibi milli kahramanların doğum ve ölüm günleri milli takvimde özel bir yere sahiptir.³⁹⁵ Tek tanrılı dinlerin pagan geleneklerden pek çok miras almaları gibi, milliyetçilik de dinsel geleneklerden miraslar almıştır ve Hayes'e göre milliyetçiliğin bizi kendisi bir din formuna büründürmüştür. Ona göre, bu dinsel formu en görünür kılan nihai kanıt savaş alanında sorgusuzca kendini ölüme adanaktır: "Modern milliyetçilik gerçekten de alışılmışın dışında kanlı bir dindir."³⁹⁶

İlkçi yaklaşımı eleştiren ve milletleri milliyetçiliğin ürünü olarak tanılayan modernist milliyetçilik kuramcılar, savlarında Hayes gibi milliyetçiliğin başlı başına bir din olduğunu ileri sürmeseler de, din ile milliyetçilik arasındaki ilişkiye ve paralelliklere dikkat çekmişlerdir. Örneğin Benedict Anderson *Imagined Communities*'de milliyetçiliğin meçhul asker mezarları/anıtları gibi kültürel semboller üretmesinin ve ölüm, ölümsüzlük konularıyla diğer modern ideolojilerden çok daha fazla ilgileniyor olmasının, onun dinsel tahayyüllerle ne derece yakın olduğunun göstergesi olduğunu söyler.³⁹⁷ Ancak çalışmasının genelinde bu konuya odaklanmaz ve kuramını kapitalizm ve yayıncılık alanının kültürel alana etkileri üzerine inşa eder. Öte yandan bir diğer modernist yazar Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism since 1780*'de aynı ilişkiye dikkat çekerken kuramında din-milliyetçilik ilişkisine daha ayrıntılı bir yer ayırır. Bunu da "ön-milli bağlar" olarak adlandırdığı ve milliyetçiliğin kökenine yerleştirdiği bir inşa süreci olarak tasvir eder. Ön-milli bağlar kısaca, ulus devletler ve milliyetçilik hareketleri daha oluşmadan önce "zaten var olan ve sanki potansiyel olarak da modern devletler ve milletlere uygun düşebilecek makro-politik ölçekte etkili olabilen kolektif aidiyet duyguları" olarak tanımlanabilir.³⁹⁸ Bu

³⁹⁵ A.g.e., s. 165-167.

³⁹⁶ A.g.e., s. 171.

³⁹⁷ Anderson, *Imagined*, s. 9-10.

³⁹⁸ Hobsbawm, *Nations*, s. 65. Daha ayrıntılı bilgi için s. 46-80 arasındaki "Popular proto-nationalism" bölümüne bakılabilir.

bağlamda din ve onun içinden çıkarak gelen şehitlik olgusu bu ön-milli bağlardan biridir.

Dini kültür ve geleneklerin milliyetçilik içerisinde son derece yaygın bir etkiye sahip olmasının belki de en temel sebebi dinin “ortak pratikle komünyon kurmanın eski ve sınanmış bir yöntemi, başka ortak yönü olamayacak insanlar arasında bir tür kardeşlik bağı”³⁹⁹ olmasıdır. Fakat öte yandan ulus devletler çağında din “modern milliyetçilik açısından paradoksal bir çimento” haline gelmiştir: Çünkü İslam veya Hristiyanlık gibi evrensellik iddiası taşıyan dinler (“MÖ altıncı yüzyıl ile MS yedinci yüzyıl arasında ortaya çıkmış olan” pek çok diğer din gibi) ile milliyetçiliğin çok daha sınırlı söylem alanı arasında bir çelişki mevcuttur.⁴⁰⁰ Çünkü bu dinler etnik, dilsel, politik sınırların ötesinde bir kapsayıcılığa sahiptir. Dindeki bu milletler-üstü niteliğe karşı getirilen milli sınırlamalardan biri olarak şehitlik vatan ve millet perspektifine indirgenmektedir. Çünkü milliyetçilik, Ernest Gellner’in tanımlamasıyla, “siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilkedir.”⁴⁰¹ Başka bir deyişle millet, modern teritoryal devletle, yani ulus devletle ilişkilendirildiği oranda bir toplumsal birimdir. Şehitlik olgusu için de aynı ilişkisellik geçerlidir. Fakat Kantorowicz’in de vurguladığı gibi, “bu, *pro patria mori* [vatan için ölmek] fikrinin bütünüyle putperestleşmesi anlamına gelmez.”⁴⁰² Daha ziyade milliyetçiliğin hâkimiyetinde yarı-dinsel bir kavramsal varoluş söz konusudur. Milliyetçi söylemin millet tanımı çoğu zaman dini terimlerle doludur. Bu nedenle, John Breuilly’nin de işaret ettiği gibi, toplum nezdinde dindarlık ile milliyetçilik, din ile millet birbirinden ayıramaz hale gelebilir.⁴⁰³

Yalnızca modernist yazarlar değil, etno-sembolcü milliyetçilik kuramcıları da din-milliyetçilik arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiştir. Bu kuramcılardan biri olan Hutchinson, milliyetçi ideolojinin seküler-bilimsel insanlık anlayışı ile geleneksel dinsel anlamlar sistemi arasında ortaya çıkan otorite ikiliği sorununa çözüm sunduğunu söyler. Bu çözüm bireyleri milli kimliklendirmedir; millet geçmişte altın çağını yaşamış kutsal ve kadim bir topluluk olarak tasvir edilir ve böylece dinsel değerler ile modernite harmanlanır. Mitler, semboller ve kültür ile sarmalanmış

³⁹⁹ A.g.e., s. 67.

⁴⁰⁰ A.g.e., s. 67-68.

⁴⁰¹ Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: Hil Yayınları, 2008, s. 71.

⁴⁰² Kantorowicz, “*Pro Patria Mori*”, s. 487.

⁴⁰³ Breuilly, a.g.e., s. 29.

tarihsel bir topluluk tanımlama yoluyla, bireylerin tarih boyunca yaşanan felaketlerden sağ çıkmasının yegâne yolunun bu milli topluluğun parçası olması şeklinde bir anlatı oluşturulur. Böylece milliyetçilik, ani ekonomik ve politik değişimlerle sarsılan öngörülemez dünyada bireylere anlam ve ölümsüzlük bahşeder.⁴⁰⁴ Ancak Hutchinson milliyetçiliğin dinsel geleneklerin yerini almak zorunda olmadığını vurgular. Bir etno-sembolcü olarak, milletlerin ve milliyetçiliğin modern çağın ürünleri olduğu tezini reddeden Hutchinson, erken Orta Çağ'dan itibaren milletlerin ve milliyetçiliklerin devletlerden bağımsız olarak ortaya çıkmaya başladığını ve savaş dönemlerinde devletlerin gelişiminin veya çözülüşünün itici gücü olduğunu savlar.⁴⁰⁵ Bu bağlamda modern seküler mitlerin dinsel öncülerin yerini alması yerine, etno-dinsel mitlerin modern çağa taşındığını ve seküler milliyetçi projeyi alttan destekleyerek kitleler tarafından tutkulu biçimde sahiplenilmesini sağladığını söyler.⁴⁰⁶

Milliyetçilik ideolojisi milletin ezeli ve ebedi bir varlık olduğu iddiasına dayanır ve sürekli olarak geçmişte özünü arama/bulma, yani bir nevi toplum arkeolojisi yapma çabasındadır. İşte bu nedenle geçmişe dair referanslarda din ve kutsal ikonlar gibi sembol ve duyguları harekete geçirici araçlar modern bir dava olan vatan, millet ve devletin peşinden seferber edilebildikleri oranda milliyetçilik tarafından kullanılırlar. Hobsbawm bunları “icat edilmiş gelenekler” olarak adlandırır: “alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılama çabasına çalışan pratikler kümesi”.⁴⁰⁷ Geçmişin mahzeninden seçme usulü alınmış olması ve anlamının modern çağa uyarlanmış haliyle şehitlik kavramı icat edilmiş geleneklerin bir örneğidir. Şehitliğin yeniden icadı ile bir yandan, kavramın dinsel kökleri sayesinde, milli geleneğe kutsallık halesi katarken, diğer yandan terminolojik kadimliği sayesinde tarihi bir millet olma duygusu yaratır.

Diğer yandan etno-sembolcü yazarlar, icat edilmiş gelenekler kavramını yapay bir kültürel manipülasyon kuramı olarak tanımlarlar. Onlara göre bu yaklaşım milli gelenekleri küçük gören yetersiz bir kavramdır. Örneğin Meir Litvak Filistin milli

⁴⁰⁴ Hutchinson, **Nationalism**, s. 51.

⁴⁰⁵ **A.g.e.**, s. 1-2.

⁴⁰⁶ **A.g.e.**, s. 56.

⁴⁰⁷ Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, **The Invention of Tradition**, ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 1.

kimliği ve kolektif hafızası üzerine yaptığı çalışmasında, modernist milliyetçilik kuramlarının – özellikle de icat edilmiş gelenek kavramının – Filistinlileri nasıl mücadelenin sadık birer destekçisi ve canını feda etmeye hazır hale getirdiğini açıklayamadığını savunur. Litvak’a göre, Filistin milliyetçiliğinin şehitlik olgusu ile kurduğu bağ milli kimliğin tarihsel hakikatinin kanıtıdır.⁴⁰⁸ Başka bir deyişle, Litvak ölüme varan bir sadakat ve fedakârlığın herhangi modern bir kavram, sembol, ikon veya kimlik adına yapılmasının irrasyonel olacağını, yani kitleleri ikna edecek güç ve tutkuya erişmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

Oysa Hobsbawm’ın da vurguladığı gibi, icat edilmiş gelenekler “eskinin kıyafetlerini giyebildiği için daha az yeni değildir”.⁴⁰⁹ Milliyetçi ideoloji modern gelenekleri, miras aldığı gelenekleri dönüştürerek ya da sıfırdan yepyeni gelenekler inşa ederek olsun, tarihsellik ve kutsallık tahayyülünü yaratabildiği oranda etkili olacaktır. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda Japon milliyetçiliği bir yandan imparatorluğu restore etmek adına feodal hakları kaldırmak, imparatora rakip olabilecek güce sahip askeri lider Şogunluk’u sona erdirmek, batı tarzı bürokrasi, sanayi ve ekonomi gibi radikal sosyal, siyasal ve ekonomik dönüşümler gerçekleştirirken bir yandan da bu süreçleri dinsel, geleneksel semboller ile destekleyerek – imparatora sadakatin dinsel meşruiyeti gibi – geleneksel düzene (öze) dönüş olarak tanımlayabilmiştir.⁴¹⁰ II. Dünya Savaşı’nda milliyetçiliğin ölüme varan sadakatının en bilinen örneklerinden biri kamikaze saldırıları şeklinde Japon milliyetçiliği tarafından üretilmiştir. Fakat bu adanmışlık ve fedakârlık Japon milli kimliğinin ve imparatorun kutsallığının tarihselliğinden değil, Meiji döneminden itibaren bilinçli şekilde inşa edilen yepyeni bir devlet dininin başarısıdır.

II. Dünya Savaşı öncesi Japon milliyetçiliğinin resmi söylemine göre, Japon toplumu İmparatora bağlılık ve sevgi etrafında bir araya gelen ve fakat homojen olmayan bir bütündür.⁴¹¹ Meiji oligarklarına göre Batı tarzı bir modern devlet ve millet inşa etmenin en önemli unsuru dindir ve Batılı ulus devletlerin millet inşa başarısının nedeni süreci destekleyen tek-tanrılı dinleridir. Diğer bir deyişle, Meiji iktidarı kitleleri

⁴⁰⁸ Meir Litvak, “Introduction: Collective Memory and the Palestinian Experience”, **Palestinian Collective Memory and National Identity**, ed. Meir Litvak, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 6-7.

⁴⁰⁹ Hobsbawm, “Introduction”, s. 5.

⁴¹⁰ Breuilly, **a.g.e.**, s. 243.

⁴¹¹ Atsuko Ichijo, “Nationalism and Religion: The Case of Japanese Nationalism and State Shinto”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism and Globalisation**, ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 124.

milletleştirmenin en etkili aracı olarak dini görüyordu. Bu nedenle de halk-Şintosu'ndan ayrı bir devlet-Şintosu inşa etmeye yönelirler.⁴¹² Şinto, genel bir tanımlamayla, kurucusu, tutarlı bir doktrini, kutsal yazıtları ve hiyerarşik kurumsal bir organizasyonu olmayan panteist bir halk dinseliliği veya ruhani geleneğidir.⁴¹³ Şinto'da herhangi bir şey tapınmanın öznesi olabilir; atalar, istisnai kişiler, doğa, kötü ruhlar vb. Her topluluk yerelde kendi ihtiyaçlarına göre farklı ilahlara tapınırdı ve herkesin en önemli ilahı kendi atalarıydı. Meiji hükümeti Japon milletini inşa etme yolunda Şinto'nun bu çok-tanrılı ve parçalı yapısından arındırmaya koyulur. Öncelikle, binlerce yıldır iç içe geçmiş olan Budizm ile Şinto'yu birbirinden ayırmaya girişilir. Ardından Şinto tapınakları merkezi hiyerarşik bir örgütsel yapı olarak yeniden düzenlenir; her tapınak beş katmanlı bir yapının içinde konumlandırılır ve merkezi hükümetin kontrolü altına alınır. Şinto rahipleri devlet memuru ya da yarı-memur haline getirilir. İmparatorluk ailesinin ilahı olan Güneş Tanrısı (*Amaterasu*) en üstün ilah olarak hiyerarşinin zirvesine yerleştirilir ve diğer tüm ilahlar ona tâbi kılınır. Tüm Japon toplumunun niçin İmparator ailesine borçlu olduğuna dair yeni doktrinler yazılır (1890). Böylece İmparatorluk ailesi yeni tapınma öznesi haline getirilir ve Şinto doktrinleri, hiyerarşik örgütü, kutsal metinleri ile Batı Hristiyanlığına benzetilerek millileştirilir.⁴¹⁴ Başka bir deyişle, bir tür tek-tanrılı din inşa edilir ve bu dinseliliğin Japon milliyetçiliğinin modern bir icadı olması bireyleri sadakate ve ölüme varan bir fedakârlığa ikna etmesine engel teşkil etmez. Aksine II. Dünya Savaşı döneminde bu yeni dinsellik hem sivil hem de askeri alanda intihar dalgalarına varacak derecede bir tutku kaynağına dönüşecektir.

Milliyetçilik, Japonya örneğinde olduğu gibi, her durumda çok-tanrılı dinsel geleneklere savaş açmayabilir. Aksine, Thomas Blom Hansen'in Hindu milliyetçiliği çalışmasında da işaret ettiği gibi, dinsel alanın dışında gelişen milliyetçilik akımları da mümkündür. Hansen, Hindu milliyetçiliğinin siyasal sistem veya dini alanda değil, kamusal kültür olarak tanımladığı alanda, bireylerin ve toplulukların kamusal alandaki siyasi söylemleri, ticari ve kültürel ifadeleri ile devlette ve sivil organizasyonlarda temsillerinde şekillenerek ortaya çıktığını söyler.⁴¹⁵ Bu nedenle de milliyetçi tahayyülde "Hinduluk (*Hindutva*) herhangi bir dini alt-metinle nedeniyle değil,

⁴¹² A.g.e., s. 125.

⁴¹³ A.g.e., s. 126.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 128.

⁴¹⁵ Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, s. 4.

gündelik yaşamın endişeleriyle, düzensizlik hissiyle ve daha genel olarak modern yaşamın müphemlikleriyle kurduğu anlam bağı üzerinden anlam kazanmaktadır.”⁴¹⁶ Ancak bu durum Hindu milliyetçiliğinin dinsel gelenekle ilişkisinin olmadığı sonucunu doğurmamıştır. Kamusal alanlar dinsel sembol ve pratiklerle dolu kalmaya devam etmiştir ve seküler milliyetçilik bunları siyaset-dışı, en saf ve yüce milli kültür olarak sahiplenmiştir. Bireyler düzeyinde de – özellikle kamusal kişilikler için – dindarlık önemli bir kişilik unsuru, ahlaki tutarlılık ve milli adanmışlığın göstergesi haline gelmiştir.⁴¹⁷

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren modern ulus devletin inşasıyla birlikte bir dizi dinsel kavram ve sembolün sekülerleşmesi ne tek boyutlu bir süreçtir ne de alternatifsiz nihai bir sonuca sahiptir. Farklı ulus ve devlet tahayyüllerinin karşı karşıya geldiği her siyasal mücadele aynı zamanda dinsellik ve sekülerleşme süreçlerinin de yeniden ele alındığı ve dönüştürüldüğü süreçlerdir. 1936’da General Franco liderliğinde Cumhuriyeti devirmek üzere girişilen darbe ve ardında gelen İspanya İç Savaşı (1936-1939) halihazırda modern seküler bir devlet içerisinde milliyetçilik ve dinsellik ilişkisini yeniden tanımlama mücadelesine de tanıklık etmiştir. Franco liderliğinde İspanyol faşist hareketi, ahlaksızlık ve din karşıtlığının kaynağı olarak tasvir ettikleri Cumhuriyet’e karşı kendilerini Tanrı adına hareket eden güç, Milliyetçi Haçlı Seferi olarak tanımlar.⁴¹⁸ Hareketin meşruiyetini ve ahlaki üstünlük iddiasını desteklemek için kullandıkları haçlı kavramı, on dokuzuncu yüzyılda Karlistler tarafından üç iç savaşta da liberal devlete karşı isyanlarda kullanılmıştır ve oldukça sekülerleşmiştir. İspanyol faşistleri bu sekülerleşmiş mirası alarak, Mağriplerin İberya’dan çıkarılmasından o güne değin devamlılık arz eden bir gelenek olarak yeniden kurgulamış ve mücadelelerini “İspanya’nın yeniden fethi” olarak tanımlamışlardır.⁴¹⁹

Falanjistlerin bu kutsallık ve sekülerleşmiş dinsel kavramları yalnızca milliyetçi söylemleriyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda Kilise ve ruhban sınıfının doğrudan desteğini de alır: Kiliselerde Franco güçlerine katılan gönüllülere kutsama ayinleri yapılır; Kardinaller ve Piskoposlar gazete yazıları ve pastoral mektupları ile darbecileri

⁴¹⁶ A.g.e., s. 11.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 53-54.

⁴¹⁸ Mary Vincent, “The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade”, *History Workshop Journal*, no: 47, Spring 1999, s. 69.

⁴¹⁹ A.g.e., s. 73.

dini kavramlarla sarmalarlar ve desteklerler; pek çok Cizvit rahibi ordu rahibi, misyonları ve esirleri ölüme mahkum etmek gibi “haçlı” için yoğun şekilde çalışır.⁴²⁰ Böylece falanjist hareketin kutsallık halesi daha da güçlenmiştir ve şehitlik olgusu tüm bunların merkezinde yer almıştır. Darbe hareketi kendini haçlı karşı tarafı da kâfirlik imgeleriyle sarmaladığı andan itibaren savaşçıların yaşamı ve ölümü de askeri ve dini değerlerin harmanlandığı bir yapıya dönüşmüştür. Kilisenin de desteği ile yüzyılların şehitleri ve azizleri ile milliyetçi haçlı seferi savaşçıların ölümü arasında kutsallık ve süreklilik bağı kurulmuştur.⁴²¹ Görüldüğü üzere, milliyetçi ideolojinin dini kavram ve sembolleri sekülerleştirme süreci her zaman dinsel alanla çatışma anlamına gelmemektedir. Aksine, dinsel alanın temsilcileri destekleri ile bir yandan milliyetçiliğin kutsallık halesinin güçlenmesine diğer yandan da dinsel geleneklerin sekülerleşmesine katkıda bulunabilmektedirler. İspanya İç Savaşı örneğinde olduğu gibi, Kilise komünistlere ve anarşistlere karşı savaşı haçlı olarak kutsayıp, Falanjist askerleri şehitler olarak yüceltirken aslında bir tür milli Katolisizm inşa ediyorlardı.

Avrupa’da modern devletin inşası ve milliyetçilik Hristiyan geleneklerinin sekülerleşmesi ile iç içe ilerlemiştir. Dünyanın geri kalan kısmında Batı tarzı bir ulus devlet ve millet inşa etme süreçlerinde ise, milliyetçiler gelenekler ile modernlik arasındaki ilişkiyi “Batılı olmama” koşullarına göre yeniden tanımlamaya girişmiştir. Partha Chatterjee sömürgecilik karşıtı milliyetçilikler üzerinden yaptığı analizde bu Batılı olmama halinin etkilerini ele alır ve milliyetçi tahayyülün dünyayı maddi ve manevi olmak üzere iki alana ayırdığına işaret eder:

“Maddi alan ‘dışarıdaki’ alandır: ekonominin, devlet işlerinin, bilimin ve teknolojinin alanıdır; Batı’nın kendi üstünlüğünü ispatlamış ve Doğu’nun da boyun eğmiş olduğu alandır. Bu maddi alanda, o halde, Batı’nın üstünlüğü teslim edilmeli ve gerçekleştirdiklerinin üzerinde dikkatle çalışılıp tekrarlanmalıdır. Öte yandan manevi alan, kültürel kimliğin ‘özünü oluşturan’ işaretleri taşıyan ‘içerideki’ bir alandır. Bu sebeple, maddi alanda Batı’ya has becerileri taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı o denli fazla olmaktadır.”⁴²²

⁴²⁰ A.g.e., s. 72, 82.

⁴²¹ A.g.e., s. 71, 89, 91.

⁴²² Partha Chatterjee, **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**, New Jersey: Princeton University Press, 1993, s. 6.

Her ne kadar Chatterjee analizini post-kolonyal milliyetçilikler üzerinden yapmış olsa da Türkiye gibi kolonyal geçmiş olmayan ülkelerin milliyetçiliklerinde de maddi-manevi alan ayrımını görmek mümkündür; Ziya Gökalp'in *Hars ve Medeniyet*⁴²³ ayrımında olduğu gibi. Bir kategori olarak şehitliğin milliyetçilik tarafından konumlandırıldığı yer tam da bu manevi alandır. Bir yandan ordu teşkilatını ve teçhizatını bu alanda üstünlüğü kabul edilen Batı tarzında oluştururken, diğer yandan devletin askeri gücünün kaynağı olarak milletin savaşçılığına ve fedakârlığına işaret edilir. Başka bir deyişle, şehitliğin kutsal ve kadim olduğu kadar milletin özünü de teşkil ettiği düşünülür. Bu nedenle şehitlik bir çeşit milletin kendini var etme tarzı haline gelmiştir.

Modern ulus devletlerin inşası sürecinde şehit olgusunun belli bir inanç adına hayatını feda eden kişi anlamı korunmuş fakat inancın kaynağı önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Öncelikle savaşçı fedakârlığı doğrudan ve/ya sadece din veya Tanrı adına olmaktan çıkmış, devlet, millet ve bayrak adına yapılması beklenen bir fedakârlık tarzı olmuştur. Şehitliğin temel taşı olan Tanrı'nın yerini devlet, ümmetin yerine millet ve ilahi buyruğun yerini yasalar ve muktedirlerin emirleri almıştır, yani bir çeşit yurttaşlık dini (sivil din) ortaya çıkmıştır. Pierre Nora, Fransa örneğinde cumhuriyet idealinin rasyonalizmi ile milliyetçi mistisizminin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan sivil dini şu şekilde tanımlar:

“Cumhuriyetin acemilik dönemi, mekân, düşünce ve zamanın bir noktada toplanıp hızla ele alınmasıyla ifadesini bulur; ‘manevi bir cumhuriyet’ kurma, yapıcı ilkeleri etrafındaki hareketle hegemonyasını teyit etme kapasitesiyle; Panthéon, kurban listesi, ermişlerin yaşam öyküleriyle dolu gerçek sivil bir dinle ifadesini bulur; bu yolla canlıları ve ölüleri bir araya getiren bir kutsallaştırma sağlanır; orada hafıza yoluyla kendini oluşturma ölü seviciliğine meyleder. Kalabalık, çok sesli, her yerde var olan bir dinsellik; kendi mitlerini, ayinlerini icat eden, kendi sunaklarını kuran, kendi tapınaklarını ve araçlarını – heykel, fresk, sokak levhaları, okul kitapları – icat eden ve bunları sürekli bir eğitsel gösteriye dönüştüren bir dinsellik.”⁴²⁴

Seküler dinsellik milliyetçilik, modern milli ritüeller, semboller ve hafıza mekanları üzerine yapılmış çalışmalarda – genellikle Jean-Jacques Rousseau ve/ya

⁴²³ Bkz. Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 2 bs. Ankara: İş Matbaacılık, 1972.

⁴²⁴ Pierre Nora, *Hafıza Mekanları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 39.

Emile Durkheim’a referansla – sıklıkla başvurulanan bir kavramdır. Örneğin Hobsbawm modern devlet milli egemenlik ilkesine dayalı yeni bir iktidar biçimi inşa ederek geleneksel hanedanlıkların yerini alırken, onların tarihsel süreklilik, dinsel birlik ve/ya ilahi buyruk gibi meşruiyet kaynaklarının da yerine yenilerini koymak zorunda olduğunu söyler. Ulus devletin yurttaşlarla doğrudan muhatap olması ve oy hakkı gibi yurttaşların politik alana katılım kanalları nedeniyle iktidarlar toplumun sadakati ve modern devletin meşruiyeti sorununu çözecek yeni bir sadakat biçimi, “sivil bir din” icat etmek ve yaygınlaştırmak zorunda kalırlar.⁴²⁵ Hobsbawm bu kavramı Rousseau’dan ödünç alır ve yine Rousseaucu anlamda ideolojik bir meşruiyet inşası anlamında kullanır.

Bir diğer milliyetçilik kuramcısı Gellner ise, Durkheim’ın din ve kutsal kavramsallaştırmasından hareket eder. Gellner’in tanımlamasıyla, milliyetçiliğin egemenlik tahayyülü “devletle kültürün evlenmesini gerektirir” ve bu denklikte devlet kültürün koruyucusu rolünü üstlenirken, bireyler de ancak bu kültüre iştirak ederek yurttaşlık kazanırlar.⁴²⁶ İşte bu siyasal sınırlar ile kültürel sınırların denkliği ilkesi ile kültürel alan dahilindeki kutsallaştırılmaların çakışması neticesinde milliyetçilik ile dinsellik iç içe geçmiş bir görünüm kazanır. Diğer bir deyişle, ulus devletler çağında kültür toplumu bir arada tutan unsurdur. Bu bağlamda devlete sadakat ve bağlılık duyguları kutsallaştırılmaktadır.⁴²⁷ Fakat Gellner’e göre, bu kutsallaşma hali milliyetçiliğin sonuçlarından sadece biridir, siyasal alanın millileştirilmesi ile kutsallaştırılması ise aynı şeyler değildir.

Sivil din ve kutsallık kavramları milliyetçilik kuramlarının literatürü içerisinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, ayrıca kavramı Rousseau ve Durkheim üzerinden karşılıklı olarak tartışan bir literatür de ortaya çıkmıştır: Durkheim’ın din ve kutsallık çalışmalarından hareketle kültürel alana odaklanan işlevselci yaklaşım ve Rousseau’nun çalışmaları üzerinden ideolojik alana odaklanan araçsalci yaklaşım.⁴²⁸ Kavramsal açısında oldukça erken bir tarihte, Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde “toplum dini” adıyla bu yeni dinsel formun ilk tanımlarından birini yapmıştır ve onu

⁴²⁵ Hobsbawm, *Nations*, s. 80-85.

⁴²⁶ Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, s. 49-50.

⁴²⁷ *A.g.e.*, s. 90-93.

⁴²⁸ Bkz. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York: Oxford University Press, 2009; Marcela Cristi, “Durkheim’s Political Sociology. Civil Religion, Nationalism and Cosmopolitanism”, *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 47-78.

bir gereklilik olarak görmüştür.⁴²⁹ Bu bağlamda “insan[lık] dini”, “yurttaş[lık] dini” ve “papaz dini” şeklinde üç ana form tanımlamıştır. Ona göre, evrensellik iddiası taşıyan, Tanrıya içten bir tapınış ve yüksek ahlak ödevleri ile dolu insan dininin geleneksel formu yeni toplumsal formasyona ve siyasete uygun değildir. Hatta insan dini, öteki dünyaya odaklı olması ve bu dünyanın yasalarıyla ilişki kurmadığı için toplum ve yurttaşlık ruhuna aykırıdır.⁴³⁰ Papaz dini ise, üçü içerisinde en kötüsüdür çünkü insanlara hem dini hem yurttaş olmalarını engelleyecek derecede birbiriyle çelişkili iki başlı, iki yasalı, iki vatanlı “tuhaf” bir yapıdır.⁴³¹ Yurttaşlık dini ise, tek bir memleketteki yurttaşlarca paylaşılması, yine o memlekete ait Tanrılarıyla, ermişleriyle, melekleriyle, azizleriyle ve toplum sözleşmesinin bir uzantısı olması nedeniyle siyasal toplumsal birliğe en uygun olandır. Rousseau yurttaş dininin “iyi” yönünü şu şekilde tanımlar:

“Tanrı sevgisi yasa sevgisiyle birleştirir ve yurttaşlara yurda karşı aşırı bir hayranlık aşılayarak devlete hizmet etmenin, devletin koruyucusu Tanrı’ya hizmet olduğunu öğretir. Bu, bir çeşit teokrasidir; onda kraldan başka fetvacı, yöneticiler dışında da rahip yoktur. O kadar. Yurdu uğruna can vermek şehit olmaktır; yasaları çiğnemek dinsizlik; bir suçlunun üstüne herkesin lanetini çekmek, onu tanrıların öfkesine kurban etmek demektir; *Sacer esto*.”⁴³²

Fakat bu yurttaş dini de sorunlardan azade değildir. “Yanılgı ve yalan dolan üzerine kurulu olan bu din, insanları aldattığı, çabuk kanan, kör inançlı kişiler durumuna soktuğu ve gerçek tapınmayı birtakım boş törenlere boğduğu” ve “tekelsizliğe ve zorbalığa kaçarak, bir ulusu can kıyıcı ve hoşgörüsüz” yaptığı için yurttaş dini de tek başına yetersizdir.⁴³³ Bu nedenle Rousseau, toplum sözleşmesinin tanımladığı yurttaşlık hakları, görevleri ve kamu yararını içeren bir “toplum dini” ile insanların egemenin buyrukları dışındaki alanla ilgili Tanrısal dinlerinin bir arada bulunduğu çelişkisiz, çatışmasız ideal bir durum tahayyül eder.⁴³⁴

Görüldüğü üzere, Rousseau’nun sivil din kavramında kutsallık dinsel alandan alınarak devletin etrafında yeniden inşa edilmektedir. Diğer bir deyişle, kutsallık yer ve nitelik değiştirerek sekülerleşmektedir. Fakat bu durum modern iktidarın,

⁴²⁹ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 124-134.

⁴³⁰ A.g.e., s. 130.

⁴³¹ A.g.e., s. 129.

⁴³² A.g.e., s. 130.

⁴³³ A.g.e.

⁴³⁴ A.g.e., s. 133-134.

kendinden öncekiler gibi, “yaşama ve ölme hakkı” üzerine kurulu olması halini değiştirmemektedir.⁴³⁵ Şehitlik ve kurban olguları dini kurum ve ruhban vaazları yerine devlet, yasa ve siyasal iktidarın söylemlerine odaklı dönüşerek var olmaya devam etmektedir. Hatta Rousseau, ölüme varan fedakârlık konusunda yurttaşlık bilincine sahip toplumların geleneksel dini sofuluktan daha iyi olduğunu ileri sürer. Ona göre, her toplum liderleri çağırdığında gözünü kırpmadan savaşa gitmesini bilir fakat geleneksel dinsellikte tutkular bu dünyadan ziyade öte dünyaya dair olduğu için askerleri de kazanmaktan çok ölmeyi daha iyi bilirler ve arzularlar. Diğer taraftan vatanseverlik, şan ve şeref duygularını kazanmış, yani toplum dinine sahip bir devletin askerleri hem ölmeyi hem de kazanmayı aynı derecede bilir ve arzularlar.⁴³⁶ Başka bir deyişle, sivil din geleneksel dinin “zaaflarını” ortadan kaldırarak daha başarılı ve tutkulu bir siyasal birlik formu inşa eder. Seküler dinselliğin temel özelliği rasyonel ve toplumsal bütünlüğü sağlayıcı olmasıdır. Fakat bu durum dogma ve kutsaldan azade olması değil, geleneksel dinin örgütlerinden ve hiyerarşisinden bağımsız olması anlamına gelmektedir.⁴³⁷

Sivil din literatüründe kültür odaklı işlevselci olarak tanımlanan yaklaşımın temelinde Durkheim’in çalışmaları yer almaktadır. Bu çalışmalardan çıkarılabilecek en genel sonuç, Durkheim’in vatanseverliği modern toplumun sivil dini olarak gördüğüdür ve fakat hiçbir eserinde sivil din terimini kullanmamıştır. Fransız toplumunu kökten sarsan Prusya yenilgisi ve Alsace-Lorraine’nin kaybı gibi bir dizi olay ve Üçüncü Cumhuriyet’in kuruluşu Durkheim’in fikirlerinin oluştuğu ve şekillendiği koşullardır. Bu koşullar altında toplumsal alanda ahlaki ve siyasi bir toparlanma arayışında vatanseverliği ve milliyetçiliği önemli unsurlar olarak gördü.⁴³⁸ Bu bağlamda din ve kutsal üzerine çalışmaları ile seküler dinsellik olgusunun oluşumunda hem teorik hem de pratik alanda etkili olmuştur.

Durkheim’e göre din, söylemler, dogmalar, ayinler ve törenler gibi parçalardan oluşan toplumsal bir tasarım, karmaşık bir yapıdır ve bu parçaların hiçbirisi diğerlerinden ayrılmaz değildir. İlkel ya da karmaşık tüm dinlerin ortak özelliği,

⁴³⁵ Tuğrul, **a.g.e.**, s. 201.

⁴³⁶ Rousseau, **a.g.e.**, s. 132.

⁴³⁷ Annika Hvithamar, “Nationalism and Civil Religion. What is Difference?”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 112.

⁴³⁸ Cristi, **a.g.e.**, s. 47.

dünyayı kutsal ve profan olarak bölümlendirmeleridir.⁴³⁹ Din tek bir düşünce ve ilkeye indirgenemeyecek şekilde bireyselliklere de sahip parçalı bir bütündür. Bu bireyselliklerin özerk tapınmaları ya hiyerarşik bir yapı içerisinde başat bir din içerisinde soğurulurlar ya da özerklikler üst üste binerek bir tür konfederasyon oluşturulur.⁴⁴⁰ Bu bağlamda din, tanımladığı kutsala ilişkin olarak “kitleleri manevi bir topluluk şeklinde birleştiren tutarlı inanç ve eylemler bütünüdür”.⁴⁴¹ Diğer bir deyişle, din basitçe içsel bir olgu, Tanrı ile kul arasında özel bir bağ değil, son derece kolektif bir olgudur. Çünkü din yalnızca Tanrı, ruhlar, ayin değildir. Aynı zamanda dünyayı açıklamayı amaçlayan bir düşünceler dizgesi, bir kozmolojidir.⁴⁴²

Durkheim’e göre, Tanrılar toplumun simgeleşmiş halidir ve toplum-birey arasındaki ilişki ile Tanrı-inanan arasındaki ilişki birbirine paraleldir.⁴⁴³ Şöyle ki, toplum ancak bireyler tarafından, yine o bireylerin pratikleri ve tahayyülleri ile var olur. Diğer yandan insanlar toplumdan vazgeçemezler de çünkü bireyleri tanımlayan yine bu toplumsallığı ta kendisidir. Din için de aynı ilişki geçerlidir; ritüelleri, bayramları, dogmaları ve kutsalları inananlar tarafından tahayyül edildiği ve pratiğe döküldüğü sürece vardır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Durkheim dinsel inançları bir illüzyon, yanlış bir kanı olarak görmez, aksine toplumsallaşmış bu tarz duygu ve inanışların belirli deneyimlere dayandığını söyler.⁴⁴⁴ Toplamlar düzenli aralıklarla bir araya gelerek birlik duygusunu canlandırmak ve güçlendirmek zorundadır. Böylesi düzenli pratiklere sahip olmayan hiçbir toplum veya din olamaz. Durkheim buna “manevi onarım ve yenilenme” demektedir. Bu bağlamda da milli bayramlar, dini bayramlarla aynı ihtiyaçtan, sonuçları ve yöntemleri açısından da benzer şekilde ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁵ Bu bağlamda Durkheim, Antik Çağ şehir devletlerinde siyasal sistem ile dinselliğin ayrıışmadığı, aksine bütünleştiği tarihsel örnek olarak gösterir:

“Bir devletin kaderi, sunaklarında tapılan tanrıların kaderiyle yakından bağlıydı. Bir Devlet başarısız olduğunda, tanrıların prestiji de aynı ölçüde azalırdı – ve tam tersi. Toplumsal din ile yurttaşlık ahlakı kaynaşmıştı: bunlar aynı gerçekliğin farklı yönlerinden başka bir şey değildi. Şehre zafer getirmek,

⁴³⁹ Emile Durkheim, **Elementary Forms of Religious Life**, çev. Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995, s. 33-34.

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 38-39.

⁴⁴¹ A.g.e., s. 44.

⁴⁴² A.g.e., s. 424-425.

⁴⁴³ A.g.e., s. 351.

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 420.

⁴⁴⁵ A.g.e., s. 429.

Şehrin tanrılarının ihtişamını artırmakla aynı şeydi: bu her iki yönde de çalışırdı.”⁴⁴⁶

İşte Durkheimgil sivil din literatürü dinselilik ile toplumsallığın benzer süreçler olarak tanımlandığı bu kuramsal sistemden beslenmektedir. Fransız Devrimi’nden itibaren toplumsal ve siyasal yaşamdan geri çekilmekte olan Hristiyanlık ve siyasal alanın sekülerleşmesi nedeniyle modern toplumun kendini sembolleri, ritüelleri, kültleri ve tahayyülleri ile siyasal birlik şeklinde inşa edebileceği seküler bir dinseliliğe ihtiyacı vardır. Bu yeni dinselilik formunda doğaüstü ve ilahi varlığın yerini devlet, vatan, millet, bayrak, özgürlük vb. “seküler kutsallar/tanrılar” alacaktır.⁴⁴⁷

Durkheim bu noktada ahlak kavramına başvurur. Ona göre hiçbir toplumun ortak ahlaki disiplini olmadan örgütlenmesi ve birliğini sürdürmesi mümkün değildir. İşte seküler dinselilik ve devlet ilişkisi Durkheim’ın kuramına bu noktada dahil olmaktadır. Buna göre, her daim devletin temel işlevini ahlaki disiplinin en üst idari kurumu olarak tanımlar. Modern devletle birlikte bu işlevin değişmediğini sadece disiplin anlayışının değiştiğini savunur.⁴⁴⁸ Bir tür hiyerarşik ahlaklar dizgesi tasvir ederek en üste yurttaşları ulus devlete bağlayan fikirler ve duygular kümesi olarak vatanseverliği konumlandırmaktadır.⁴⁴⁹ Böylece milli vatanseverliği hem sivil din hem de modern toplumun vazgeçilmez unsuru olarak tanımlar.

Vatanseverliğin teritoryal devletler şeklinde örgütlenmiş milli toplulukların temel ahlaki olarak tanımlandığı bu noktada, Durkheim’ın ahlak ve içerdiği kutsallığa dair kuramı sivil din literatürü açısından ayrıca önem kazanmaktadır. Çünkü literatürde bir kısım yazarın işlevselci – araçsalci sivil din ayırımında temel başvuru ve/ya eleştiri noktalarını oluşturmaktadır. Durkheim’a göre ahlak olgusunun birbirine karşıt iki temel karakteristiği vardır. Ahlak kuralları belirli bir otoritenin desteklediği ve onun emirleri, talimatları aracılığıyla itaat edilen erdemlerdir. Bu ahlakın zor kısmını oluşturmaktadır. Diğer yandan itaat talebi tek başına yeterli değildir, öznelere bu ahlaki rasyonel akıl aracılığıyla değerlendirmeleri ve arzulamaları gerekmektedir.⁴⁵⁰ Bu da ahlakın rıza boyutunu oluşturmaktadır. Zor ve rıza iki karşıt

⁴⁴⁶ Emile Durkheim, **Professional Ethics and Civic Morals**, çev. Cornelia Brookfield, London: Routledge, 2003, s. 55.

⁴⁴⁷ Jose Santiago, “From ‘Civil Religion’ to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship”, **Journal of Scientific Study of Religion**, no: 48(2), 2009, s. 395.

⁴⁴⁸ Durkheim, **Professional**, s. 72.

⁴⁴⁹ **A.g.e.**, s. 72-73.

⁴⁵⁰ Emile Durkheim, **Sociology and Philosophy**, çev. D. F. Pocock, Oxon: Routledge, 2009, s. 16.

uç gibi görünse de ahlakın tamamlayıcısıdır. Bu iki karakteristik özellik üzerinden ahlakı her biri eşit derecede önemli iki boyuta ayırır. Birinci boyutu zor ile bağlantılı olarak, bir dizi kural vasıtasıyla belirli bir grubun ahlakını oluşturan nesnel ahlaktır. İkincisi rıza bağlamında her bir öznenin bu ahlakı vicdanıyla kendine özgü şekilde algıladığı öznel ahlaktır.⁴⁵¹ Bu nokta zor ve rıza denklemi açısından önemlidir. Her ne kadar vatanseverlik Durkheim'ın ahlak hiyerarşinin zirvesinde ve örgütsel temsili devletle bütünleşse de nesnel-öznel ahlak ayrımı ile kuramını yukarıdan belirlenmiş tek bir vatanseverlik biçimi tanımlamasıyla sınırlandırmamış olmaktadır.

Durkheim'ın kuramında rıza ve bireylerin algılama süreçlerine yer vermesi Rousseau ile arasındaki temel farklardan biri olarak tanımlanmaktadır. Marcela Cristi bu ayrımı sivil dinin “kültür” ve ideoloji” biçiminde iki formu olarak adlandırmaktadır. Buna göre, Durkheim'ın kültür formunda sivil dini, toplumun değerlerini ve inançlarını yansıtan kendiliğinden bir toplumsal üründür ve bu bağlamda kolektif kimliğin kaynağı, kamusal pratiklere meşruiyet sağlayan bütünleştirici güçtür. Diğer yandan Rousseau'cu ideoloji formunda sivil din devletin meşruiyetini sağlamak ve güçlendirmek için imal edilmiş bir siyasal araçtır.⁴⁵² Bu tanımlamalara göre Cristi, kültür ve ideoloji olarak sivil din formlarını zor ve rıza denklemi ile ayırtmaktadır. Oysa yukarıda da görüldüğü üzere, Durkheim ahlakı tanımlarken yalnızca rızaya dayalı bir kavramsallaştırma yapmamaktadır. Yazar da bu kavramsallaştırmanın farkındadır ve fakat bunu Durkheim'ın kuramının çelişkisi olarak tanımlamaktadır. Şöyle ki, Rousseau gibi Durkheim'ın da sivil dini devletin kontrolünde öğretilecek, aşılacak bir ahlaki fenomen olarak gördüğüne işaret etmektedir. Özellikle “The Moral Greatness of France and the School of the Future” (1916) derslerinde Durkheim'ın, Fransızları savaşta kahramanlıkları, soylulukları ve canlarını feda etmekten çekinmemeleri ile ispat ettikleri “ahlaki yüceliği” barış zamanlarında da sürdürecektir. Netice itibarıyla, Cristi kültürel ve ideolojik iki farklı seküler dinsel formu tanımlamaktadır fakat Durkheim'ın rızaya dayalı, kendiliğinden gelişen toplumsal kültür kuramını, devlete vatansever yurttaşlar yaratma misyonu biçilmesi nedeniyle çelişkili bulmaktadır.

⁴⁵¹ A.g.e., s. 40.

⁴⁵² Cristi, a.g.e., s. 49.

⁴⁵³ Emile Durkheim, *Essays on Morals and Education*, ed. W.S.F. Pickering, London: Routledge and Kegan Paul, 1979, s. 158-161'den aktaran Cristi, a.g.e., s. 56-57.

Literatürdeki bazı yazarlar ise sivil dinin bu ikili sınıflandırılmasını eleştirmektedir. Örneğin Niels Reeh, sivil dinin her daim hem politik hem de kültürel olduğunu savunmaktadır ve Cristi'nin kültür-ideoloji ikiliğine karşı çıkmaktadır. Reeh'e göre, sivil din devlete ve devletler arası ilişkilere odaklanarak daha iyi anlaşılır. Şöyle ki, sivil din aslında devletin tarihsel/mitolojik tasviridir ve en önemli unsuru da içerdiği "biz" tanımıdır.⁴⁵⁴ Milli bayramlar, törenler, anmalar birer toplumsal biyografi ve mitik bir devlet tarihi olarak "biz"e odaklıdır. Ancak Reeh'e göre bu demek değildir ki sivil din devletin tekelinde tek yönlü bir süreçtir. Her zaman aşağıdan muhalif seküler dinseliliklerin de yükselmesi pekâlâ mümkündür. Fakat toplumsal tabanda oluşan bu sivil dini yalnızca kültürel olarak tanımlamak yetersizdir. Çünkü sivil din ister devlet katında ister toplumsal tabanda ortaya çıksın bizi tanımlamaya dair politik bir söylemi de içermektedir.⁴⁵⁵ Bu nedenle bütün sivil dinler her daim hem ideolojik hem de kültürel bir olgudur.

Literatürde işlevsel-araçsal sivil din tartışmasında bir diğer referans noktası Durkheim'ın işlevsel kutsal tanımı ve Rousseau'nun sivil dini destekleyecek bir "içsel din" araçsallaştırmasıdır. Durkheim'ın din tanımı birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış ve kesinlikle karışmaması gereken kutsal-profan ikiliğine dayanır. Yine Durkheim'a göre, "içerisinde dini unsurlar ihtiva etmeyen ahlak, ahlak değildir".⁴⁵⁶ Diğer bir deyişle, karakteristik olarak kutsallık içermeyen ahlak yoktur. İşlevselci din tanımı da bu noktada devreye girer; Durkheim dini neye inanıldığı üzerinden değil, nasıl inanıldığı üzerinden, yani inanılan şeyin toplumsal hayatta nasıl bir rolü olduğuna göre tanımlar.⁴⁵⁷ Kutsalın içeriği tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak değişkendir. Değişmeyen şey kutsalda bir bütün olarak toplumun kendi temsilini bulması ve toplumsal düzeni yine bu kutsal üzerinden tarif etmesidir. William T. Cavanaugh kutsalın işlevselliğine dair önemli bir örnek olarak ABD bayrağını gösterir; Tanrıya dair doğrudan referans içermese de bayrak kutsaldır, belki de ABD toplumundaki en kutsal nesnedir ve dinsel yüceltmenin konusudur.⁴⁵⁸ Keza Antoine Prost da benzer şekilde, milli şehitler için yapılan bir dakikalık saygı duruşunu sekülerize olmuş bir

⁴⁵⁴ Niels Reeh, "American Civil Religion as State-Mythology", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 79-81.

⁴⁵⁵ **A.g.e.**, s. 92-93.

⁴⁵⁶ Durkheim, **Sociology**, s. 35.

⁴⁵⁷ Durkheim, **Sociology**, s. 36; Cavanaugh, **a.g.e.**, s. 105-106.

⁴⁵⁸ Cavanaugh, **a.g.e.**

dua formu olarak tanımlamaktadır.⁴⁵⁹ Bu bağlamda herhangi bir şey kutsallaştırmanın konusu olabilir çünkü önemli olan içerik değil, işlevdir. Cavanaugh bu noktada işlevselci yaklaşımın bir zaafına işaret eder; din kavramının çok genişletilmesi ve böylece ayırt edici niteliğini yitirmesi.⁴⁶⁰ İşlevselci yaklaşımla neredeyse tüm siyasi sistemler veya pratikler din olarak tanımlanabilir hale gelir.

Rousseau'nun sivil din kavramı ise, yurttaşların geleneksel inançlarını, içsel dinlerini, teolojilerini devlete bağlayacak bir araçtır. Toplum sözleşmesinin ve devletin yasalarının kutsallığı, yurttaşların devlete karşı görevleri, devlete sadakat, adil olanı ödüllendirmek ve sapkınlığı cezalandırmak gibi toplumsal ve siyasi bütünlükle ilgili tüm konular sivil dinin alanına girmektedir. Bu alana girmediği ve meydana okumadığı sürece içsel din tolerans gösterilen bir özel alan konusudur.⁴⁶¹ Bu nedenle araştırmacı Rousseau okumalarında sivil din genellikle geçmişten köklü bir kopuş ve tamamen yeni bir cumhuriyetçi olgu olarak değerlendirilir. Örneğin Mark Juergensmeyer Fransız ve Amerikan Devrimleri ile Batı'da başlayan böylesi bir kopuş tasvir eder. Buna göre, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Kilise ve din daha az politik hale gelirken seküler milliyetçilik daha dinsel bir forma bürünmüştür. Böylece milliyetçilik kendi havarileri, militanları ve şehitleriyle "tuhaf/yeni" bir dinsellik ortaya çıkarmıştır.⁴⁶² Yazar bu sivil dinde milliyetçiliğin idealleri ile Hristiyan sembolizminin harmanlandığını söylemekle birlikte, Rousseau'cu anlamda meşruiyeti Kilise'nin kutsamasına ihtiyaç duymayan seküler egemenlik tarzıyla modern devleti ve milliyetçiliği geçmişten kopuş olarak tanımlamaktadır.⁴⁶³ Diğer bir deyişle, Juergensmeyer'a göre milliyetçilik ve din arasında benzerlikler olsa da, modern kamusal-özel alan ayrımıyla paralel şekilde, her ikisi de ayrı, dahası potansiyel olarak rakip ideolojilerdir. Rekabetlerinin temelinde de zaten bu benzerlikler yatmaktadır: Her ikisi de gündelik yaşamın altında, derinlerde yatan bir anlam olduğunu savunurlar; bir tür inanç ifadesidirler; toplumsal ve siyasi düzeni sağlayan otoriteye varoluş rasyonalitesini temin ederler; geniş toplulukları bir arada tutan yapıştırıcıdır.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Antoine Prost, "Monuments to the Dead", **Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume II: Traditions**, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 319.

⁴⁶⁰ Cavanaugh, **a.g.e.**, s. 106.

⁴⁶¹ **A.g.e.**, s. 129.

⁴⁶² Mark Juergensmeyer, **The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State**, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 28; Mark Juergensmeyer, "Rethinking the Secular and Religious Aspects of Violence", **Rethinking Secularism**, Ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, New York: Oxford University Press, 2011, s. 187-188.

⁴⁶³ Juergensmeyer, "Rethinking", s. 187.

⁴⁶⁴ Juergensmeyer, **The New Cold War?**, s. 31-33; Juergensmeyer, "Rethinking", s. 197-198.

Fakat son kertede milliyetçilik ve sivil din devletin meşruiyetini toplumun kendisine bağlayarak, bir kurum olarak Kiliseyi ve dini meşruiyet denkleminden çıkarmışlardır. Bu seküler milliyetçiliğin ve sivil dinin temelidir.

Marc Abélès bu tarz araçsalcı Rousseau okumalarını fazla indirgemeci oldukları ve özellikle simgesellikler düzeyinde süreklilikleri yok saydıkları için eleştirmektedir.⁴⁶⁵ Cavanaugh ise, din ve milliyetçiliği ayrı olgular olarak ele alan yaklaşımların evrensel tek bir din kavramı varsayımları nedeniyle özcü olduklarını ileri sürmektedir. Bu özcülüğün temelinde seküler modern devletin inşasıyla birlikte Avrupa'daki Din Savaşlarına (Protestan-Katolik çatışmalarına) son verildiği şeklinde bir tür kurucu mitin yer aldığına işaret eder.⁴⁶⁶ Kurucu mite göre, modern devlet dini siyasal alandan dışlayarak ulusal birliğe dayalı yeni bir meşruiyet tabanı inşa ederek mezhep ve din çatışmalarını sonlandırmıştır ve Avrupa'ya barışı getirmiştir. Cavanaugh bu anlatının anakronik olduğunu çünkü on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda devletin bütünüyle sekülerize olmadığını aksine kutsallaştığını savlar. Başka bir deyişle, "Devlet dini, Kilise dininin yerini almıştır."⁴⁶⁷ Ayrıca modern devletin Avrupa'ya barışı getirdiği savı merkezi iktidarın savaşların inşasında kurucu rolünü de göz ardı etmektedir.

Cavanaugh Yunan, Mısır, Çin, Aztek, Hint ve Japon antik uygarlıkların dillerinde modern dillerdeki din ile ifade edilen kavramı karşılayacak bir terim olmadığına işaret eder. İngilizce *religion* teriminin Latince *religio*'dan geldiğine ve fakat bunun da modern din anlamına değil, toplumsal sorumluluklar anlamına geldiğini söyler. Yani, tapınakta kurban töreni düzenlemek gibi ritüellerin yanında, günümüzde seküler kabul edilen yurttaşlık yeminleri, törenleri gibi uygulamalar da *religio* teriminin kapsamına giriyordu.⁴⁶⁸ Bu noktadan hareketle yazar, dine tarih ve kültürler ötesi bir öz ve/ya işlev arayışı yerine niçin farklı dönemlerde, farklı yerlerde ve farklı amaçlarla bazı şeyler din/kutsal olarak inşa edilirken diğer şeyler edilmez sorusuna cevap aramayı önerir.⁴⁶⁹ Bu soruyla aynı zamanda Durkheim'ın kutsal kavramının anlamını yitirecek derecede genişletilmesi sorununa da bir çözüm yolu önermektedir. Böylece yazar, niçin pek çok yazar tarafından milliyetçiliğin din benzeri

⁴⁶⁵ Marc Abélès, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, s. 153-154.

⁴⁶⁶ Cavanaugh, **a.g.e.**, s. 10-12.

⁴⁶⁷ **A.g.e.**, s. 176-177.

⁴⁶⁸ **A.g.e.**, s. 62.

⁴⁶⁹ **A.g.e.**, s. 119.

aşkın kutsallıklar, yüceltmeler, ritüeller vb. unsura sahip olduğu kabul edilmesine rağmen bu durum sadece bir “benzerlik” olarak sınırlandırılır ve milliyetçilik din tanımının dışında bırakılır sorusunu sorar. Çünkü “eğer [dinsel] aşkınlık, maddi dünyanın sıradan insan deneyimini aşan ve birleştiren herhangi bir algılanan gerçekliğe atıfta bulunuyorsa, aşkınlık için milletin ‘hayali cemaat’inden daha iyi bir aday hayal etmek zordur. Sık kullanılan sivil din terimi de bu gerçekliği tanıır.”⁴⁷⁰ Hvithamar ve Warburg’un da vurguladığı gibi, “sivil din, din ile milli cemaatin nevi şahsına münhasır bir melezedir” ve din sosyolojisi açısından milletin aşkın bir unsura bir unsura bağlanmasını anlamada kullanışlı bir kavramdır.⁴⁷¹ Fakat yine de seküler milliyetçilik ile din ayrı ayrı kavramsallaştırma ihtiyacı duyulur. Bunun bir nedeni, eğer milliyetçilik bir din olarak kabul edilirse milli semboller ve ritüeller ile dini semboller ve ritüellerin arasında doğrudan rekabet olması anlamına gelir. Milli sembol ve pratiklerin kutsallığının inkârı veya örtülü kalması bu rekabeti engeller.⁴⁷² Bir diğer nedeni ise, seküler bakış açısından milliyetçiliğin aynı İslam ya da Hristiyanlık gibi bir din olduğunu kabul etmek seküler ulus devletin meşruiyetini ve üzerine inşa olduğu tüm temelleri sorgulamak demektir. Dindar bakış açısından ise, putperestlik suçlaması ile yüz yüze kalmak anlamına gelmektedir.⁴⁷³

Sonuç olarak vatan, millet, bayrak gibi sembollerine açıktan geleneksel dinlerin tanrılarına benzer bir kutsallık, statü veya denklik atfedilmez. Fakat örtülü de olsa dinin kutsallıkları modern devlete ve milliyetçiliğe göç etmiştir. Bunun en kati testi de kutsalın en önemli özelliği olan, “ölümcül gücü” organize etmesidir; yani insanları ölmeye ve öldürmeye ikna kabiliyetidir. Eğer iddia edildiği gibi modern devletin inşası dinin kamusal ve siyasal alandan dışlanması anlamına gelseydi – en azından Batı’da – şehitlik olgusunun da bu alandan silinmesi gerekirdi. Oysa yaşanan süreç, insanları hayatlarını feda etmeye zorlama veya ikna gücünün ulus devlete geçmesiydi.⁴⁷⁴ Diğer bir deyişle, Antik Çağ’da Hristiyanlığın kurucusu ve koruyucusu şehitler geleneği yerini ulus devletin kurucusu ve koruyucusu şehitlere bırakmıştır. Bu modern ve milli şehitler geçmişin dini şehitlerini yok saymamakta ve fakat geleneği milli bağlamda

⁴⁷⁰ A.g.e., s. 103-104.

⁴⁷¹ Annika Hvithamar, Margit Warburg, “Introduction Civil Religion, Nationalism and Globalisation”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 5.

⁴⁷² Cavanaugh, a.g.e., s. 119-120.

⁴⁷³ A.g.e., s. 121-122.

⁴⁷⁴ A.g.e., s. 178-179.

yeniden tanımlayarak geçmiş ile bugün arasında bir süreklilik ve denklik tahayyülü inşa etmektedir.

Cavanaugh kamusal-özel alan ve seküler-kutsal/dinsel ayrımlarına odaklanarak milliyetçiliğin geleneksel dinsellikten köklü bir kopuş tezlerini eleştirmekle birlikte, milliyetçiliğin bir tür din olduğunu iddia etmez. Daha ziyade literatürde, özellikle de araşsalıcı yazarların, sekülerleşme tezleri ile üstünü örttüğü kutsallığın dönüşümüne ve devamlılığına dikkat çeker. Diğer yandan, din çalışmaları alanına katkılarıyla tanınan Ninian Smart milliyetçiliği bir tür din olarak tanımlamasıyla sivil din literatüründe istisnai bir yere sahiptir. Smart’a göre milliyetçiliğin gerekli unsuru milli bilinç yaratmaktır ve böyle bir bilinç ancak “farkındalık, duygu ve kutsallığın karışımı” ile mümkündür.⁴⁷⁵ Şöyle ki, en genel haliyle milliyetçiliği her milletin kendi ulus devletine sahip olması teorisi olarak tanımlar. Bunun tamamlayıcı unsuru olarak da herkesin kendi ulus devletine bağlılığı, adanmışlığı ve kendi milletin dünyada hak edilmiş bir konuma sahip olduğu ya da olması gerektiğine dair bir tür toplumsal bilinç veya inanç gerekliliğine işaret eder. Smart’a göre, milliyetçiliğin ihtiyacı olan bu bilinç vatanseverliktir ve bunu altı temel özelliklerle tanımlar: vatanseverlik görece daha zayıf bir teorik zemine sahiptir; “benim halkımın” tarihi denilen milli tarihle dolu güçlü bir mit; ülken için ölme vazifesine varan güçlü bir etik; düzenli aralıklarla yapılan ritüeller (milli marş sırasında ayağa kalkmak, kraliyet ailesine ya da kurucu liderlere yönelik hayranlık, saygı vs.); vatansever olarak gurur duyulan milli başarılarla dolu güçlü bir deneyim; yapılması gerekenlere rehberlik edecek ya da zorlayacak kurumlardan oluşmuş güçlü bir toplumsal yapı.⁴⁷⁶ Oluşturduğu bu altı boyutlu analiz üzerinden Smart, vatanseverliğin bir tür din olduğunu söyler ve hatta Renan’ın ünlü “millet her gün tekrarlanan bir halkoylamasıdır” sözünü “her gün tekrarlanan bir ayın” şeklinde değiştirmenin daha isabetli olacağını ifade eder.⁴⁷⁷ Fakat vatanseverliği evrensel bir din değil, daha ziyade bir tür ilkel/kabile dinine benzettir. Dahası hiçbir aşkınlık unsuru da içermediğini savlar. Başka bir deyişle, Smart’ın tasvir ettiği vatanseverlik dini Hristiyanlık ya da İslam gibi evrensel bir anlam ve iktidar tahayyülü olan dinlerle rekabete girecek bir yapıda değildir. Bu daha ziyade her birinin kendi Tanrıları olan Antik Çağ kent devletlerine benzemektedir. Ayrıca Durkheim’ın vatanseverliği en üst toplumsal ahlak, yani sivil din olarak tanımlamasına da benzemektedir.

⁴⁷⁵ Ninian Smart, **Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion**, Ed. Donald Wiebe, London: The Macmillan Press, 1986, s. 143.

⁴⁷⁶ A.g.e., s. 152-153.

⁴⁷⁷ A.g.e., s. 148.

Durkheim'ın yaklaşımını takip eden yazarlardan olan Cristi de sivil dini milliyetçilikle birlikte oluşmuş modern bir totemizm biçimi olarak tanımlandığını vurgular. İlkel ya da modern zamanlar fark etmeksizin, toplumsal ritüellere katılarak, buralarda kutsallara yönelik üretilen coşku ve heyecanla dinsel kimliklenme desteklenir ve güçlenir.⁴⁷⁸ Diğer bir deyişle, sivil din her ne kadar sekülerleşmiş pratik ve sembollerle ifade edilse de toplumu bir arada tutan inanç sistemi olarak ilkel dinlerden beri süre gelen aynı işlevi yerine getirmektedir. Bu bağlamda milliyetçilik ile sivil dinin birbirlerine çok yakın, hatta ayrılamaz olgular olduğu göz önüne alındığında,⁴⁷⁹ araçsalcı yaklaşımın kamusal ve özel alanda ayrı dinsellik tanımı geçerliliğini yitirmektedir. Bu ayrım devlet-kilise karşıtlığı şeklinde kurumsal bir ayrılık olarak düşünüldüğünde dahi milliyetçiliğin ve sivil dinin farklı inşa süreçleri değerlendirildiğinde genel bir geçerliliği olmamaktadır. Çünkü seküler dinsellik, var olan dini kurumlardan bağımsız bir süreç olarak işlemek zorunda değildir. Bu noktada bazı işlevselci yazarlar devlet ile kilisenin ayrışma derecelerine göre sivil dinin farklı türleri olduğundan bahsederler, hatta bunları sivil dinin evrimsel aşamaları olarak tasvir ederler. Örneğin John Coleman sivil dinin gelişimini üç evrimsel aşama olarak tanımlar: (1) En “ilkel” biçimi olarak, doğrudan devlet ya da kilise sponsorluğunda inşa edilen “ayrışmamış” sivil din – on dokuzuncu yüzyılda Japonya’nın Devlet-Şintosu; (2) Milliyetçiliğin geleneksel dinin yerini alarak sivil din işlevi gördüğü “seküler milliyetçilik” – Fransa, Türkiye, Sovyetler Birliği; (3) Evrimsel sürecin en ileri aşaması da hem devletten hem de kiliseden “ayrışmış” sivil din – ABD.⁴⁸⁰

Görüldüğü üzere, sivil din tek bir seküler kutsallık formuna değil, devlet-din-milliyetçilik ekseninde farklı ilişkilene süreçleri anlamına gelmektedir. Daha önce yukarıda ele alınan Meiji dönemi Japonya’sı örneğinde olduğu gibi devletin doğrudan yeni bir din inşa ettiği bir süreç olabilmektedir. Veyahut modern yurttaşlığın ve milliyetçiliğin ortaya çıkışında en önemli dönüm noktası kabul edilen Fransız Devrimi’nde olduğu gibi doğrudan dini kurumları hedef alan bir sekülerleşme süreci şeklinde de yaşanabilmektedir. Özellikle 1791’den sonra Katolikliğin baskılandığı ve Fransızların Fransa’ya adanmışlıklarını vurgulayan pek çok yeni yapı ve ritüel icat edilir. Metal veya taş plakalarla üzerlerinde Anayasa maddelerinin ya da İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin yazılı olduğu anıtlar dikilir, Haklar Bildirgesi adeta yeni

⁴⁷⁸ Cristi, **a.g.e.**, s. 51.

⁴⁷⁹ **A.g.e.**, s. 69; Hvithamar, **a.g.e.**, s. 114.

⁴⁸⁰ John Coleman, “Civil Religion”, **Sociological Analysis**, No:30/1, s. 70-75’den aktaran Cristi, **a.g.e.**, s. 70.

rejimin sivil dinin kutsal öğretiler metnine dönüşür.⁴⁸¹ Burada özellikle Coleman'ın sınıflandırmasında Amerikan sivil dinine getirdiği “ayrışmış” tanımı ve konumlandığı “en ileri aşama” önemlidir. Çünkü bu sınıflandırma ile milliyetçiliğin ve modern devletin ayrılmaz bir parçası olduğu kabul edilen seküler dinseliliğin liberal devlet idealleştirmesine en uygun, en makbul olanı tasviri de yapılmış olmaktadır. Keza Amerika, sivil dinin yalnızca totaliter rejimlerin bir siyasal aracı olmadığı, pekâlâ demokratik rejimlerde de vatanseverliği ve milli dayanışmayı yükseltmek için kullanılabileceğinin örneği olarak gösterilir.⁴⁸²

Literatürde demokratik toplumlarda sivil din ve Amerika örneği ele alındığında, bu alandaki öncü çalışmaları nedeniyle Robert N. Bellah sıkça referans verilen bir yazardır. Bellah'ın tanımlamasıyla, Amerikan sivil dini devrimin en erken dönemlerinden itibaren kutsal şeylere saygı ve kolektivite içerisinde kurumsallaştığı bir inançlar, semboller ve ritüeller koleksiyonudur.⁴⁸³ Bu sivil din devlet-kilise ayırımına dayanmaktadır ve fakat Fransa'da olduğu gibi kilise veya Hristiyanlık karşıtı değildir. Hristiyanlıkla çokça ortak noktası olan bir inançtır fakat ne şeklen Hristiyan'dır ne de spesifik bir Hristiyan mezhebine referans vermektedir. Bellah, Amerikan başkanlarının konuşmalarında sıklıkla “Tanrı” sözcüğünü kullandığına ve özellikle de Dwight Eisenhower'ın “Devletimiz derinden hissedilen bir dini inanca dayanmadıkça hiçbir anlam ifade etmez ve bu inancın ne olduğu önemli değil” sözüne referans vererek siyasal alanın dinseliliğinin kabulü olarak tanımlar. Dahası bu kabulün devlet-kilise ayırımı ve inanç hürriyeti ile de çelişmediğini savlar.⁴⁸⁴ Amerikan sivil dinini diğer Batılı örneklerden ayırtıran noktanın çok dinli ve kültürlü toplumu devlet odaklı genel bir kutsallıkta bir araya getirmesi olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, Amerika örneğinin gösterdiği olgu devlet-kilise ayırımının aynı zamanda devlet-din ayırımı anlamına gelmediğidir.

Bu çerçevede Bellah, Durkheim'cı anlamda oldukça ideal bir sivil din formu olarak tasvir eder Amerikan örneğini. Fakat devlet-kilise ayrılığını tamamlamış ve geleneksel dinlerle doğrusal bağları olmayan bu ideal durum tasvirine yönelik eleştiriler de vardır. Örneğin Cavanaugh, Amerikan sivil dinini kilisenin desteğini alarak kutsallığın devlete transferi olarak tanımlar. Ayrıca Hristiyan sembolizminin

⁴⁸¹ Cavanaugh, **a.g.e.**, s. 115.

⁴⁸² Cristi, **a.g.e.**, s. 67.

⁴⁸³ Robert N. Bellah, **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society**, CA: University of California, 1991, s. 175.

⁴⁸⁴ **A.g.e.**, s. 170-171.

Püriten kullanımları ile doludur; “yeni İsrail” imgelemleri ile dolu kolonilerin bu sembolizmi devrimden sonra devlete transfer olur. Böylece Birleşik Devletler özgürlük, demokrasi ve ilerlemeyi dünyaya yayarak kurtuluşa götürecektir mesihin ta kendisine dönüşür.⁴⁸⁵ Yani, Amerikan sivil dini Bellah’ın iddia ettiği gibi belirli bir dine doğrudan referans içermeyen karma bir kutsallık formu değil, Hristiyan sembolizmi ile devletin kutsallığının iç içe geçtiği bir dinseliktir.

Bellah’a yönelik bir diğer eleştiri, siyasal alanın kutsallığının, yani sivil dinin karma bir dinsel formunda olmasını çok kültürlü ve çok dinli toplumun ihtiyacı olarak tanımlamasına dairdir. Hvithamar’a göre, eğer sivil din böylesi bir ihtiyaç üzerinden ortaya çıktıysa yakın zamana kadar görece homojen olan Avrupa devletlerinin seküler dinselliğe ihtiyacı olmamalı, geleneksel dinsel yeterli olmalıydı.⁴⁸⁶ Diğer bir deyişle, sivil din salt farklı kültürlerin bir araya geldiği göçmen toplumu olmakla ya da koloni geçmişi ile sınırlı bir olgu değildir. Aksine sivil din genel itibarıyla Batı’da başlayan ulus devlet, millî birlik, yurttaşlık kavramlarıyla, yani milliyetçiliğin toplum ve devlet tahayyüllerinin sonucunda inşa edilmiş semboller ve pratikler dizgesidir. Bu nedenle farklı toplumsal koşullar ve farklı dinsel gelenekler üzerinden yükselse de inşa edilen ulus devletler ve seküler dinselilikler çok da farklı sonuçlar ortaya çıkarmamıştır. Örneğin Ichijo literatürde genellikle istisnai ve benzersiz bir kabul edilen Japon modernleşmesi ve milliyetçiliğinin, Meiji hükümeti liderliğinde yeni ve kurumsal bir Şinto inşa etme sürecine rağmen ulaştığı sonuç itibarıyla Batılı örneklerden farklı olmadığını söyler. Ona göre, tüm milliyetçiliklerin inşa ettiği ve ulaşmaya çalıştığı nihai sonuç “siyasal monoteizm”dir.⁴⁸⁷ Bu tek devlet, tek millet, tek bayrak ilkesinin tek sivil din ile tamamlandığı sınırlı bir bütünlük inşasıdır.

Milliyetçiliğin ve sivil dinin geleneksel dinlerden farklı ve ayrı olduğu, moderniteyle birlikte devletin kiliseden/dinden ayrıldığı tezleri Jan Assmann’ın monoteizmin gelişimine dair çizdiği tarihsel çerçeveye çok benzemektedir. Şöyle ki, Assmann ilkel/pagan (birincil) dinlerden monoteist (ikincil) dinlere geçişi ritüele dayalı kutsallıktan yazılı metnin kutsallığına geçiş olarak tanımlar. Monoteist dinlerde metin başlıca kurucu kaynaktır ve ritüeller destekleyici, tamamlayıcı role geriletmiştir. Tüm ikincil dinler kanun niteliğinde kutsal metinlere dayanan kitabi

⁴⁸⁵ Cavanaugh, **a.g.e.**, s. 115-116.

⁴⁸⁶ Hvithamar, **a.g.e.**, s. 115.

⁴⁸⁷ Ichijo, **a.g.e.**, s. 121-123, 129.

dinlerdir; İbrani İncili, Hristiyan İncili, Kuran, Jaina Kanonu, Pali Kanonu, Adi Granth.⁴⁸⁸ İlkel dinlerden monoteist dinlere geçişle birlikte kutsalın yapısal formu da dönüşmüştür. İlkel dinlerde, kutsal ile profan arasında sınırlar olsa da en azından rahibin/şamanın bu dünyada temas kurabildiği, belirli mekanlarda görünürlüğü olan bir varlık iken, monoteizmle birlikte kutsal profan dünyadan tamamıyla ayrılmış, bu dünyada bulunamaz hale gelmiştir ve geriye yegâne kutsal olarak metinler kalmıştır.⁴⁸⁹ Fakat ilkelden kitabi dinlere geçiş köklü bir kopuş anlamına gelmemektedir. Özellikle ritüeller ve semboller boyutuyla kültürel pek çok unsuru miras almışlardır. Bu kaçınılmaz senkretik kültürel etkileşime rağmen monoteist dinler pagan inanışları aşağı görmüşler ve kendilerini bu inanışlara karşıtlık üzerinden tanımlamışlardır. Assmann tam da bu noktada monoteist dinlerin kitlelere yayılmasını sağlayan başarının kaynağına işaret eder; ilkel dinlerle kurabildikleri inkâr ve sembolik entegrasyona dayalı karmaşık bir süreç dahilinde oluşturabildikleri sentez kapasitesi.⁴⁹⁰ Diğer bir deyişle, tüm monoteist dinlerin ortak özelliği miras aldıkları pagan gelenekleri görünmez kılmaları ve unutturmalarıdır.

Bu bağlamda Assmann'ın birincil dinlerden ikincil dinlere geçiş dizgesi takip edilerek sivil din modern devletin inşasıyla birlikte oluşan üçüncül din olarak tanımlanabilir. Çünkü ikincil dinlerin pagan geleneklerle kurdukları inkâr ve entegrasyon süreci ile milliyetçiliğin bir tür din olup olmadığı ve sivil dinin ne kadar geleneksel dine benzediği tartışmalarıyla önemli benzerlikler içermektedir. Sivil dinin kitleselleşme başarısı da dinlerden miras alarak dönüştürdüğü sembol ve ritüellerin senkretizmini görünmez kılması ve toplumsal birliğin temeline yerleştirdiği milli kültürün hem tahakküm hem de meşruiyet aracı olarak din ile aynı işlevi yerine getirmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Başka bir deyişle, seküler dinsellik, Pierre Bourdieu'nün *doxa* olarak tanımladığı toplumsal olgulardan biridir; “kendisini bir inanç olarak algılamayan türden bir inanç biçiminde” var etmektedir ve “tüm toplumsal icatların başına geldiği gibi, ortaya nasıl çıktığı konusunda hafıza kaybı yaşar, onu unutturur.”⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Jan Assmann, **The Price of Monotheism**, Çev. Robert Savage, California: Stanford University Press, 2010, s. 104.

⁴⁸⁹ **A.g.e.**, s. 104-105.

⁴⁹⁰ **A.g.e.**, s. 1-2, 109.

⁴⁹¹ Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 197, 224.

Böylece din-dışı görünümlü milliyetçilik ve geleneksel dinlerden bağımsız varsayılan sivil din kutsalı öteki dünyadan alarak yeryüzüne indirir. Ulus devlette vücut bulan bu kutsal, milletin aşkın varlığına dayanan egemenlik tahayyülü ile birleşerek bütün sembollerini, pratiklerini ve mekanlarını aynı kutsallık halesiyle sarmalar. Sekülerdir çünkü dünyevi teritoryal devlet odaklıdır. Aşkındır çünkü milleti tarih-dışı, zamansız ve kutsal bir varlık olarak tahayyül eder; bir de etnik homojenlik iddiasıyla birleşirse bu tahayyül daha da güçlenir. Dinseldir çünkü hayatın anlamı, ölüm-ölümsüzlük, diriliş gibi daha önce dinlere haiz görülen alanlara müdahil olmaktadır; yemin törenleri, yurttaşlık vaftizleri, kutsal emanetleri, objeleri, mekânları, şehitleri, azizleri, kahramanları vardır; milli şehitlerin mezarları, anıtları haç, hilal, ilahiler gibi geleneksel dinin unsurlarıyla iç içedir; yemin törenlerinde kutsal bir metinmişçesine anayasaya el basılır.

Savaş ve şehitlik milliyetçiliğin kutsallıkla ilişkisinin en görünür olduğu ve sivil dinin kitleselleşmesinde en etkili olgudur. Savaşların beraberinde getirdiği ıstırap, çile, fedakârlık, ölüm ve kayıplar travmatik oldukları kadar dinselliğin ivmesini de artırabilirler. Örneğin Amerikan sivil dinine ölüm, fedakârlık ve yeniden doğuş temaları İç Savaş ile girmiştir; Gettysburg Muharebesi (1863) sonrası Lincoln'un buradaki anma konuşması bir tür ulusal "Yeni Ahit" halini almıştır, Gettysburg ve Arlington gibi ulusal mezarlıklar kurularak Amerikan sivil dininin en kutsal mekanları haline gelmiştir ve Anma Günü (*Memorial Day*) bu dinselliği en ücra kasabalara kadar yayılmasını sağlayacak bir ritüel olarak başlamıştır.⁴⁹² Bu şehitlik mekanları ve ritüelleri ilk inşa edilirken birinci elden krizi ve travmayı yaşayanlara kayıplarını teselli anlamı da taşımaktadır. Fakat toplumun geneline ve gelecek kuşaklara iletilirken teselliden ziyade ulus devletin ve milletin yüzleştiği varoluşsal bir krizden muzaffer çıkışını sembolize etmektedir ve bu kriz ne ilk defa yaşanmıştır ne de sondur. Her savaşta bu fedakârlık ile varoluş arasındaki ilişki yeniden kurulur ve her defasında geçmişin fedakarlarına referans verilerek aynı fedakarlığın sürekliliği anlatısı oluşturulur. Böylece İç Savaş'ta hayatını kaybedenlerin anısına inşa edilen Arlington Ulusal Mezarlığı zamanla I. Ve II. Dünya, Kore, Vietnam, Körfez Savaşlarında ölenleri de temsil eder hale gelir, Anma Günü tüm savaşların anmasına dönüşür. Ulus devletin tarihi kurucu ve koruyucu şehit atalarla doludur. Rousseau devlet ile yurttaş arasındaki ölüme varan fedakârlık ilişkisi şu şekilde tanımlamaktadır:

⁴⁹² Bellah, **a.g.e.**, s. 177-179.

“[Bireylerin] devlete adadıkları yaşamları bile bu sayede [doğal durumdan toplumsal düzene geçiş] sürekli olarak korunmaktadır ve devleti savunmak için yaşamlarını tehlikeye attıkları zaman, ondan aldıklarını yine ona vermekten başka bir şey mi yapıyorlar? [...] Elbette gereğinde herkes yurdu uğruna savaşmak zorundadır, ama artık kimse kendisi için dövüşecek değildir. Güvenliğimizi sağlayan şey uğrunda, o güveni yitirince kendimiz için göze alacağımız tehlikelerden yalnız bir parçasına düşmekte de kazancımız yok mu?”⁴⁹³

Kısacası Rousseau’ya göre, yurttaşlar toplumsallık halini devletlerine borçludurlar. Başka bir deyişle, toplumu var eden toplumun kendisi değil, dışarıdan bir olgudur. Marcel Gauchet bu algının yeni bir şey olmadığını, ilkel toplumlardan beri var olduğunu söyler; insanlık toplumsal varlık nedenini daima dışarıda aramıştır ve kendini borçlu görmüştür.⁴⁹⁴ Dini söylemde görünmez güç görünür olana, yani topluma hükmeder; devletin ortaya çıkışı bu algıya yeni bir çehre katmıştır.⁴⁹⁵ Hükmedici görünmez güç görünür olmuş, yeryüzüne inmiştir. Fakat toplumsal varlığın nedeni halâ dışarıdadır. Bir zamanlar Tanrı’ya yönelik varlık borcu, şimdi devlete karşı borç haline gelmiştir. Şehitlik bu borcun en kutsal ifa şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinsel gelenekte şehit, inancını kanıtlayarak Tanrı’ya karşı borcunu yerine getirirken, modern milli durumda yurttaş milletine ve devletine borçlu konumdadır ve hayatını feda ederek sadakatini kanıtlamış kabul edilmektedir.

Ernest Renan milleti “her gün tekrarlanan bir halkoylaması” benzetmesini bu fedakârlık ve borç ilişkisi üzerine kurmuştur. Renan, milleti geçmiş ve gelecek şeklinde iki boyutlu ruhani bir ilke olarak tanımlar. Millet geçmişteki çabaların, fedakârlıkların ve adanmışlıkların sonucudur, yani güçlü bir ata kültüne sahiptir. Geçmiş kahramanları, büyük adamları, şanı, şöhreti ve görkemiyle millet fikrinin “toplumsal sermayesidir” ve gelecekte de zaferler, büyük eylemlerle daha fazlasını yapma arzusu millet olmanın şartıdır. “Bu nedenle millet, birinin geçmişte yaptığı ve birilerinin de gelecekte yapmaya hazır olduğu fedakârlık duygularının toplamından oluşmuş geniş kapsamlı bir dayanışmadır.”⁴⁹⁶ Şehit mezarları ve anıtları geçmiş

⁴⁹³ Rousseau, **a.g.e.**, s. 31.

⁴⁹⁴ Bkz. Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, çev. Ozan Erözden, 2. bs., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 33-67.

⁴⁹⁵ **A.g.e.**, s. 47-48.

⁴⁹⁶ Ernest Renan, “What is Nation?”, **Nation and Naration**, Ed. Homi K. Bhabha, Çev. Martin Thom, London & New York: Routledge, 1990, s. 19.

fedakârlıkların hafızasını aktarma ve geçmişin ruhunu diri tutarak hatırlatma mekanlarıdır. Modern devlet toplumsal devamlılığın neye ve kime borçlu olduğu bilgisini buralarda üretir. Ayrıca bu mekanlarda kökler, atalar sembolize olmuş kanlarıyla topluma anlamını ve kutsallığını kazandırır.⁴⁹⁷

Modern devletin kutsallık halesinin merkezinde milliyetçiliğin milli birlik ideali ve genel irade teorisi bulunmaktadır. Milliyetçi ideoloji “genel irade[yi] halkın kendine tapındığı bir seküler din haline ge[tirdi]”⁴⁹⁸; milli anıtlar ve müzelerin birer tapınak, milli bayramların birer ibadet seremonisi ve ölü askerlerin birer milli aziz ve şehit olduğu bir din. Milliyetçi sembolizmin en önemli özelliği kendine referans vermesi, yani sembolleriyle, ritüelleriyle milletin kendini kutlaması ve övmesidir.⁴⁹⁹ Böylesi anmalar, ritüeller ve mekânlar, Pierre Nora’nın deyişiyle, “insanların kurucu özgüllüğü temeli üzerine inşa edilmiş ve herhangi bir tanrısal iradeyle yönetilmeyen, ayrıca tarihlerindeki büyük anları Hristiyanlıktaki anma törenlerinin yerine koymuş toplumları ilgilendirir.”⁵⁰⁰ Geçmişten köklü bir kopuş ve yeni bir toplumsal formasyon, modern bir devlet inşası sürecinde toplumların kendilerini büyük bir tarihten gelmiş hissetmeleri böylesi hafıza tekrarlarına bağlıdır.⁵⁰¹

Hedetoft, milliyetçilik çağının dinlerden esinlenerek, miras alarak ya da onların yerini almak üzere ortaya çıkmış beş ritüel kategorisi tarif etmektedir: (1) “Devlete özgü törenler” – Askeri geçit törenleri, Britanya monarşisi kutlamaları veya diktatörlerin kişi kültünü yücelten törenler gibi devletin kendisini yücelttiği ve halka kendi sunumunu yaptığı gösterilerdir; (2) “Dönüştürücü kan kurbanları, milli dava uğruna kahramanca fedakârlık ve ölüm ritüelleri” – Meçhul asker anıtları, cesaret madalyası törenleri, savaş müzeleri ve milli zafer bayramları gibi savaş ve militarizm ritüelleridir; (3) “Uluslararası rekabet alanında milli spor törenleri” – Milli kimliğin somut pratiği olması, milli hedefe bağlılık, madalya törenleri, milli marşın okunması ve bayrağın dalgalandırılması gibi savaş törenleriyle ortak yönleri vardır; (4) “Ahlaki değerler ve ulusa bağlılık ritüelleri” – Bu törenler en açık haliyle eğitim ve diğer toplumsallaşma kurumlarında sadık birer yurttaş olma, milli tarihi öğrenme, ahlaki ve fiziksel becerileri edinme, sadakat, estetik ve disiplin gibi sembollerin kullanıldığı törenlerdir; (5) “Kültürel sembolizmin gündelik ritüelleri” – Bunlar az ya da çok

⁴⁹⁷ Nora, **a.g.e.**, s. 29.

⁴⁹⁸ Mosse, **The Nationalization**, s. 2.

⁴⁹⁹ Breuilly, **a.g.e.**, s. 64; Gellner, **Uluslar**, s. 139.

⁵⁰⁰ Nora, **a.g.e.**, s. 226.

⁵⁰¹ **A.g.e.**

biçimselleşmiş pratiklerdir, bayrağı selamlamak, milleti yücelten belirli bir şarkıyı söylemek, gündelik faaliyetlerde bayrağı farklı şekillerde kullanmak, belirli milli bir tarzda giyinmek gibi.⁵⁰²

Hedetoft bu beşli sınıflandırmasında en önemli kategorinin fedakârlık ve ölüm ritüelleri olduğunu söyler. Çünkü bu ritüeller “toplumsal birliğin pürüzsüzlüğü ve halkın mutlak olarak devletin hedeflerine bağlılığını sağlamak üzere düzenlendikleri için milli kimliğin turnusol testini oluştururlar.”⁵⁰³ Modern devlet ile yurttaşlık ilişkisinde halk kitlelerine biçilen görev iyi birer vatansever olmaktır ve bu pasif bir konum değildir. Milliyetçiliğin temel işleyişi kitlelerin birer milli özne olarak bu kutsal mekânlar, semboller, ritüeller etrafında mobilize olmaları üzerine kuruludur. Emma Goldman’ın da dediği gibi, “Vatanseverlik, refahı ve gücü temsil edenler için değildir. Halk için düşünülmüştür.”⁵⁰⁴

Bu nedenle fedakârlık ve ölüm odaklı anıtlar, sembolik mezarlıklar ve törenler toplumun aşına olduğu dinsel temalar ile milliyetçiliğin açıkça iç içe geçtiği ve dünyevi ile kutsallık arasındaki bağın güçlendiği alanlardır. George L. Mosse Almanya’da şehit asker kültürünün yükselişine dair yaptığı çalışmada, savaşçı fedakârlığının İsa’nı çilesi ve yeniden dirilişine doğrudan referanslar içerdiğine dikkat çeker. Savaş deneyimi askerlerin aşına oldukları Hristiyan temalarla birleştirilerek savaşın çilesinde bir tür umut gören popüler bir dindarlık türü yükselir. Örneğin I. Dünya Savaşı’nda İsa’nın Son Akşam Yemeği analogisi tekrar tekrar kullanılır ve askerlerin fedakârlığı İsa’nın tutkusunun tekerrürü olarak tasvir edilir.⁵⁰⁵ Özellikle askeri mezarlıklar dini sembollerin yoğun olduğu ve milli şehitlerle buluştuğu ana mekânlardır; örneğin İtalya’daki Redipuglia I. Dünya Savaşı anıtının şapelinde İsa’nın kucagında uyuyan bir asker freskinde milli ile dini ikonografi açıkça iç içe geçmektedir.⁵⁰⁶ Bu mekânlar dünyevi ile kutsalın karşılaştığı “istisnai mekânlar”dır ve bu karşılaşmanın sonucunda Taburoğlu’nun “ara biçimler” dediği yeni bir kutsallık deneyimi ortaya çıkar:

⁵⁰² Hedetoft, **a.g.e.**, s. 258-261.

⁵⁰³ **A.g.e.**, s. 259.

⁵⁰⁴ Emma Goldman, **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir**, çev. Necmi Bayram, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 101.

⁵⁰⁵ George L. Mosse, “National Cemeteries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldiers in Germany”, **Journal of Contemporary History**, Vol.14, No.1 (January), 1979, s. 4.

⁵⁰⁶ **A.g.e.**, s. 5-6.

“Hem kutsal hem de dünyevi varlıklar olan ara biçimlerin bir yüzü yere, diğeryse sonsuzluğa, kutsallığa değer. Tüm kutsallık biçimlerine katılan ara biçimler, Modernlerin maneviyat yaratma pratikleri içinde sürekli bozulur ve yeniden ve yeniden kurulurlar. Ara biçimler, Modernlerin kutsallık deneyimlerinin, tanımlarının temel malzemesidir. Zaten modernliğin esaslarından biri de, sonsuzluk ya da kutsallıkla kurulan bu tür kararsız bir söyleşidir.”⁵⁰⁷

“Ara biçimler yer ve ötesi arasında dururlar. Bu yönden hayaletlere benzerler; hem şimdi ve burada gibidirler, hem de değildirler. Ara biçim ne tam olarak kutsaldır ne de zındık, ne tam olarak maneviyat alanına aittir, ne de dünyevi, gündelik mekâna. Geçirgendir ama tam olarak maddesiz, cisimsiz de değildir. Ara biçimlerin bu arada kalmış varlığı, kutsal ve dünyevi ikiliğini, karşıtlığını geçersizleştirir. Ötedeki varlıklar ara biçimler üzerinden yere karışır ve kutsallık, dünyeviliğe, zındıklığa dolanır. Kutsal ve dindışı alanlar ara biçimler üzerinden karışarak, birbirini dönüştürür. [...]

Ara biçimler, kutsallıkla ilgili baktıkça başkalaşan bir suret taşırlar üzerlerinde. Kendisini izleyene, okuyana, seslenene hep değişik cevaplar verirler. Maneviyatı dünyevileştirir, maddi kılıklarla birleştirirler. Ötedeki işleyişle ilgili anlaşılır bir temsil alanı yaratırlar.”⁵⁰⁸

Vatanseverlik tam olarak böylesi ara biçimler üzerinden ilerleyen bir kutsallık formudur. Vatan, millet, devlet ve bayrak modern olgular ile Allah katında en yüksek rütbe, Peygamber yanı, cennet vaadi gibi aşına olunan dinsellik vurgularının bir araya geldiği bir ara biçimdir modern yurttaşın şehitliği. Şehitler fedakârlıklarıyla bir yandan öte dünyaya, sonsuzluğa kendilerini adarlar, diğer yandan kanlarıyla vatani, bayrağı ve ulus devleti kutsarlar. Başka bir deyişle, şehitler dünyevi ile kutsalın, milliyetçilik ile dinin arasında, kesişim noktasında yer alırlar. Kutsalı içinde bulunan anla, ulus devletin sembolleriyle buluşturur. Böylece şehitlere adanmış anıtlar, anmalar ve ritüeller modern yurttaşın en güçlü dinsellik deneyimlerinden birini oluştururlar. Çünkü hem anıtları, müzeleri ile erişilebilir simgesel temsiller kazanarak hem de atalar, ırkdaşlar, yoldaşlar, dindaşlar ve/ya yurttaşlar olarak aynı “bizler” gibi olmaları nedeniyle erişilebilir, dokunulabilir bir gerçeklik kazanarak mutlak soyutluktan kurtulurlar. Taburoğlu’nun da vurguladığı gibi: “Belirli bir kutsallık türü, ulaşılabilir olmadığında ya da dünyeviliğe direndiğinde, yavaş yavaş kalabalıkların ilgi alanından uzaklaşır, unutulmaya terk edilir. Ardından yeni ve ‘sapkın’ kutsallık biçimleri ortaya çıkar.”⁵⁰⁹ Tüm şehitlik sembol ve mekânları bu anlamda dünyevileştirme işlevi

⁵⁰⁷ Taburoğlu, **a.g.e.**, s. 12-13.

⁵⁰⁸ **A.g.e.**, s. 21.

⁵⁰⁹ **A.g.e.**, s. 73.

gördüğü kadar, aynı zamanda “sapkın” şehitlik yorumlarının da önünü almaya ve olguyu ulus devlet bağlamıyla sınırlamaya çalışır.

Fakat bu demek değildir ki şehitlik ve kutsallık toplum tarafından tek biçimde algılanırlar. Durkheim’ın öznel ahlak olarak adlandırdığı sürece benzer şekilde, aynı ara biçimler farklı toplumsal gruplara farklı anlamlar ifade edebilir. Örneğin Çanakkale Savaşı, Atatürk’ün liderliğinde Türk askerlerinin fedakârlığında vücut bulan milli uyanış olarak okunabildiği gibi, teknolojik üstünlüğe sahip Hristiyan Batı’ya karşı İslam ümmetinin lideri Türklerin iman gücünün ispatı olarak da okunabilmektedir.

Modern şehitliğin dünyevileşme süreçleri her ne kadar toplumsal gruplar ve dönemler bazında farklı okumalara maruz kalsalar da en görünür temsiliyetlerini kazandıkları anıt ve mezarlarda ortak bir nitelik söz konusudur. Bu da asker ölümlerinin sınıf bazlı temsilinin terkedilmiş olmasıdır. Bu mekânlarda lider kültü ve bireysel kahramanlıklar tamamen dışlanmamaktadır fakat demokratik meşruiyetin eşitlik idealine uygun şekilde tüm askerlerin ölümü eşit temsil edilir.⁵¹⁰ Örneğin askerlerin isimleri rütbe hiyerarşisine göre değil, alfabetik sırayla yazılır, mezarları yine rütbeye göre tasnif edilmemiştir. Yalnızca krallar, kumandanlar gibi lideri yücelten anıtların yerini bütün askerleri yücelten anıtlar almıştır. Başka bir deyişle, kahramanlık ve fedakârlık erdemleri demokratikleşerek savaşmakla yükümlü tüm yurttaşların erişimine açılmıştır. Bu sivil dinin geleneksel dinlerden farklılaştığı temel noktalardan biridir; ölümden gelen eşitlik. Geleneksel hiyerarşi ortadan kalkmış ve “tanrılar, rahipler ve inananlar bir bütün ve tekil hale gelmiştir.”⁵¹¹ Almanya’da Altıncı Koalisyon Savaşı’yla (1813-1814) birlikte başta yazarlar ve şairler tarafından fedakârlık ve vatanseverlik mitlerinin askerler, özellikle de gönüllü askerler, tarafından hevesle benimsenmesi “kutsanmış elit gruba” ilk defa dahil olmaları nedeniyledir.⁵¹² Daha önce ruhban ve muktedirlerin tekelindeki şehitlik ve azizlik statüsü on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sıradan askerlere de tanınmaya başlamıştır. Sıradan yurttaş açısından gündelik hayatın aşılamaayan eşitsizlikleri savaşın radikal koşulları altında ölüme varan fedakârlıkla aşma, milletin şehitlerine ve kahramanlarına dönüşme imkânı doğmuştur.

⁵¹⁰ Reinhart Koselleck, **The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts**, çev. Todd Samuel Presner ve diğ., Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 314.

⁵¹¹ Prost, **a.g.e.**, s. 328.

⁵¹² Mosse, “National Cemeteries”, s. 1-2.

Ölüm ve kefarete ilişkisi şehitliğin temelinde yer alan olgulardan biridir ve bu ilişki vatanseverliğin içerisine yerleşmiştir. Hayatını riske atan asker yurttaşın yeri geldiğinde ölümü, o güne kadar yaşadığı toplumsal barışın bedeli, bir çeşit borcu olarak kabullenmesi talep edilir. Çünkü her yurttaş kendisinden önceki nesillerin ölümüne varan fedakârlıkları sayesinde o güne kadar “özgür” ve “huzurlu” bir hayat yaşamıştır, şimdi fedakârlık sırası ondadır. Ulus devletler çağında bu bir anlamda yurttaşın milletine karşı borcudur.

Bir söylem biçimi ve devlet propagandası olarak vatana ve atalara borçlu olma hali Erken Modern Çağ’dan itibaren orduların kitlesel asker ihtiyacı için sıradan halka yüzlerini dönmesi ile başlamıştır. Örneğin Büyük Kuzey Savaşı (1700-1721) sırasında özgür köylülerin ordunun temel insan kaynağını oluşturduğu İsveç en erken örneklerden birini oluşturmaktadır. Savaş sırasında ortaya çıkan “estetik girişimler” şeklindeki devlet propagandalarında tarih, karanlık derinliklerine kadar, tamamı vatani korumak için canını feda etmiş atalarla dolu olarak tasvir edilmeye başlanır. İsveç kraliyet propagandacıları kahraman ataları keşfetmeye koyulur ve bu ataların büyük çoğunluğu kraliyet soyundandır. Kahraman kraliyet soyu ve Gustavus Adolphus gibi şehit krallar övülürken hem İskandinav efsanelerindeki mitik krallara hem de Eski Ahit’teki savaşçı liderlere referanslar verilir, paralellikler kurulur. Böylece kanla yıkanmış savaşçı atalar dizisi oluşturularak bir tür toplumsal gurur ve kader miti inşa edilir.⁵¹³ Fransız Devrimi ya da Napolyon Savaşları gibi devrimci fikirler taşıyor ve daha ziyade krallara ve onların soyuna referanslar ihtiva ediyor olsa da ilk defa sıradan halk kitlelerine kahraman atalarının arasında katılma yolunda bir kapı aralanıyordu. Çünkü bu kahramanlık anlatıları kralı ya da subayları ikna etmek için değil, savaşla birlikte bir yandan yükselen vergilerin yükünü bir yandan da genç erkek üyelerini ölümüne göndererek insani yükünü üstlenen köylülerin iş birliğine duyulan ihtiyaçtı. Bu şekilde kral ve vatan için uyruklar yardıma çağrıldığında, daha önce şövalye ve soyluların ayrıcalığı olan savaşçı kahramanlığı ve onuru sıradan halk kitlelerine açılmıştır.⁵¹⁴ Şehitlerin istatistiklerinin tutulması ve kahramanlık anlatısı ile iç içe geçmesi yine bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Kahramanlık efsaneleri ve şehit krallar halkın önüne birer rol model olarak sunulur ve sıradan bireylerden “kanının son damlasına kadar savaşarak” bir anlamda onları taklit etmeleri talep edilir, ki bu da

⁵¹³ Andreas Marklund, “The Manly Sacrifice: Martial Manliness and Patriotic Martyrdom in Nordic Propaganda during the Great Northern War”, **Gender & History**, Vol. 25, No.4 (April), 2013, s. 152-153, 156.

⁵¹⁴ A.g.e., s. 161.

şehitliğin demokratikleşmesi sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır. Uyrukların önünde aşılmaz engeller olarak dikilen toplumsal hiyerarşiyi ilk defa, ama ölümlerle aşma imkânı doğmaktadır.

Bu erken tarihli İsveç örneğinde görülen fedakârlık çağrılarının ve şehitlik statüsünün askere alınan kitlelere açılması egemenlerin bir lütfu değil, toplumu kanla kutsayan atalara karşı bir borç ve devletin savaş kapasitesi için ihtiyaç duyduğu insan kaynağını sağlamanın karşılığında edinilmiş bir “hak”tır. Ölüm-kefarete arasındaki bu ilişki Durkheim’ın “özgeci intihar” olarak adlandırdığı durumdur. Buna göre, toplum üyelerini kendilerini öldürmeye zorlayabilir çünkü tek bir birey toplumun tamamı karşısında sadece küçük bir değerdir ve toplum tarafından yutulmuştur. Bu nedenle yaşamının küçük bir bölümü kendisine aittir, geri kalanı bir sözleşme aracılığıyla kitlenin devamlılığına adanmıştır.⁵¹⁵

Bröckling bu noktada ordunun merkezi bir rolüne işaret eder. Ordu devletin çıkarlarının öteki bütün çıkarlardan, özellikle de kişisel çıkarlardan, üstün olduğu mantığının ve hayatını bu hedefler uğruna feda etmenin öğretilip benimsetildiği yerdir. “Kral için, vatan için, halk, özgürlük ya da güvenlik için ölmeye ve öldürmeye hazır olmak, insanın bir ‘devlet vatandaşı’na dönüşmesinin başlıca koşullarındandır.”⁵¹⁶ Ordu bir total kurum olmayı başardığı ölçüde bünyesindeki askerlerin hayatlarını düzenleyerek “yaşama hakkının kullanılmasını belirler”.⁵¹⁷ Başka bir deyişle, asker yurttaşın fedakârlığı kendisinin değil, siyasal karar alıcıların sınırlarını çizdiği ve ordunun tüzük, yönetmelik ve talimatları doğrultusunda dikte edilen ilkelerin ve amaçların belirlediği çerçeve içerisinde şehide dönüşür. Şehitlik anlatısı her ne kadar kişisel bir özveri ve fedakârlık tercihi şeklinde inşa edilse de askerin ölümle yüz yüze geldiği koşullar ve uğruna savaşılan değerler onun iradesi dışında oluşturulmuş ve şehitlik bir misyon olarak yüklenmiştir. Fakat bu şehitlik olgusunun bütünüyle bir tür yanlış bilinç olduğu anlamına da gelmemektedir. Fedakârlık ve özveri üzerine kurulu vatanseverlik anlatısı her ne kadar bir mit olarak inşa edilse de Mosse’un da vurguladığı gibi, toplumsal tabanda bir dizi gerçek ihtiyaca tekabül eder, ki bu sayede mit devamlılık arz edebilir. Öncelikle cephede ölüm ve katliamla yüz yüze gelen insanların bu durumla baş etmesine yardımcı olur. Dahası barış geldiğinde ölümlerin,

⁵¹⁵ Emile Durkheim, **Suicide: A Study in Sociology**, çev. John A. Spaulding, George Simpson, London: Routledge, 2005, s. 179.

⁵¹⁶ Bröckling, **a.g.e.**, s. 24.

⁵¹⁷ **A.g.e.**, s. 41.

kayıpların ve çilenin boşuna olmadığı ve niçin yapıldığının açıklaması yine bu mit ile bulunur.⁵¹⁸

Bir toplum içerisinde ölüme ve şehitliğe dair takıntı yurttaşların kendilerini ve devleti algılayışlarını şekillendirir. Savaş sırasında yaşanan asker ölümüne yüklenecek anlam veya anlamlar dizisi o toplumdaki egemen devlet-yurttaş ilişkisinin bir sunumudur. Ayrıca karşısındaki halk kitlesinden fedakârlık talep eden her iktidar odağı, kendisini, asker ölümlerine bir anlam yüklemek zorunda hisseder. Aksi durumda ortaya çıkacak sonuçları Kantorowicz şöyle tanımlar:

“Askerin ölümü – bombalanan kentlerdeki yurttaşların ölümünden bahsetmiyorum – ister Tanrı, ister kral, isterse patria olsun, *humanitas*’ı (insanlık) kuşatan herhangi bir fikirden yoksun kalırsa, saygınlık kazandırıcı kendini feda etme fikrinden de yoksun kalır. Soğuk kanlı katliama dönüşür ya da daha kötüsü bir tatil gününde, siyasi bir trafik kazasının değer ve önemine sahip olur.”⁵¹⁹

Bu nedenle savaşlar milliyetçilik ve sivil dinin söylem ve pratiklerinin ortaya çıkışında kurucu bir role sahiptir. Hutchinson savaşları, toplumların tarihsellik bilincinin “mitomotor”u (*mythomoteur*) olarak tanımlar: savaşlar, tarihsel olayları açıklayıcı temel çerçeveyi sunar; topluluğun milletler dünyasındaki konumunun kıymetini ve saygınlığını artırır; topluluğun uzun vadeli kaderi savaşlar tarafından çizilir; sonraki nesiller için örnek teşkil edecek kahraman ve hain tiplerini üretir.⁵²⁰ Başka bir deyişle, savaşlar modern devletin kurucu unsuru olduğu kadar milliyetçi tahayyülün ve seküler dinselliğin de kurucu anını temsil eder. Yine Hutchinson’a göre, savaşlar milliyetçiliğin biçimlenmesinde etkili dört temel mekanizmaya sahiptir: (1) Topluluğa, kendisini biricik ve anlamlı hissetmesini sağlayacak anlatıların ve mitlerin hammaddesini sunarlar; (2) Savaşan taraflar birbirlerini stereotiplerini yaratırlar; (3) Savaşlar, bir tür müştereklik hissi yaratan temel toplumsal ritüeller üretirler; (4) Savaş sonucunda toplumsal dayanışma davranışının temelini oluşturan milli sembol ve pratikler ortaya çıkar ve bunları gündelik yaşama sürdürecektir bir takım kamu politikaları teşvik olur.⁵²¹

⁵¹⁸ Mosse, “National Cemeteries”, s. 2.

⁵¹⁹ Kantorowicz, “*Pro Patria Mori*”, s. 492.

⁵²⁰ Hutchinson, **Nationalism**, s. 52-53.

⁵²¹ A.g.e., s. 50.

Milli varoluş ile savaşlar arasında doğrusal bir ilişki kurulur ve savaşçı yurttaşlar bu ilişkinin merkezinde yer alır. Vatanseverlik anlatısında askerlik bir tür yasal zaruret değil, yurttaşlığın özünde yer alan bir tür savaşçı dürtü, milli bir haslet olarak tasvir edilir. Şehitlik ile milliyetçilik arasında simbiyotik bir ilişki inşa olur. Bir yandan savaşın milli bir varoluş, uyanış veya küllerinden doğuş mücadelesi olarak tasviri asker ölümlerini anlamlı ve saygın kılar. Diğer yandan askerlerin ölüme varan kararlılığı ve fedakârlığı davanın milliliğinin ve vatan, bayrak, devletin simgesel gücünün kanıtı kabul edilir. Kısacası, milliyetçilik ölümleri sıradanlıktan kurtararak şehitlere dönüştürürken, şehitler de temsil ettikleri kutsallık ile milliyetçiliği dinselleştirirler. Bu bağlamda denilebilir ki güncel ve tarihsel şehitleri olmayan, geçmişin arkeolojisini yaparak bir şekilde “yeni” şehitlerin keşfine girişmeyen milliyetçilik yoktur.

Örneğin on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı egemenliği altındaki bölgelerde başlayan Yunan milliyetçi hareketleri ve isyanlarıyla birlikte Yunan Ortodoks Kilisesi de milliyetçi hareketlerle ilişkilendireceği “yeni şehitlikler” olgusunun inşasına girer. Müslüman gibi giyinmek, İslam’dan Hristiyanlığa geçmek, camiye girmek, devlete ihanet, misyonerlik gibi çok çeşitli sebeplerle on yedinci ila on dokuzuncu yüzyıllar arasında Osmanlı otoriteleri tarafından cezalandırılan, idam edilen ve öldürülen kişiler, olaylar Kilise tarafından tespit edilerek yeni şehitler olarak tanımlanır.⁵²² Bu yeni şehitlik anlatısının en önemli özelliği, erken Hristiyan şehitlerinin Roma baskısına karşı direnişi temsil etmeleri ile paralellik kurulacak şekilde inşa edilmiş olmasıdır. Anlatıda Roma’nın yerini Osmanlı İmparatorluğu ve onun Hristiyanlar üzerinde kurduğu din değiştirme baskısı almıştır. Buna göre, din değiştirme baskısına direnen, aldatılan, iftiraya ve adaletsizliğe uğrayan Yunan Ortodokslar imgesi, erken Hristiyan şehitlerle ortak unsurlarla donatılmışlardı. İlk şehitler Hristiyanlığın tohumlarıydı, yeni şehitler de Ortodoks-Yunan milli uyanışının tohumları olarak tasvir edilirler.⁵²³ Müslüman Türk öteki ile karşıtlık üzerinden inşa edilen bu yeni şehitlikle birlikte ilk defa alt tabakadan bireyler de Yunan Ortodoks Kilisesinin resmi şehit/aziz kayıtlarına (*Lexicon*) girebilmiştir. Benzer süreçler on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı-Rus çatışması ekseninde ve Sovyetlerin dağılmasının ardından anti-komünizm ekseninde Rus Ortodoks Kilisesi tarafında da yaşanmıştır.

⁵²² Constantelos, **a.g.e.**, s. 64-66.

⁵²³ **A.g.e.**, s. 69.

Şehitlik anlatıları, semboller, mekânlar ve ritüeller siyasi ve dini otoritelerin inşa süreçleri bağlamında birer ideolojik mühendislik süreci olarak işlese de bu milliyetçilik ve sivil din olgularının salt yukarıdan aşağıya dikte edildiği anlamına gelmemektedir. Aksine, bu süreçler gündelik hayatın içerisinde aşına olunan, tekrarlanan ve belirli toplumsal ihtiyaçlara tekabül eden sembol ve söylemlerle ilişkilenebildiği ve hatta onlardan beslendiği oranda başarılı olabilmektedir. Diğer bir deyişle, milliyetçilik ve din ilişkisi yukarıdan olduğu kadar aşağıdan inşa süreçlerini de içeren, çift yönlü, zaman zaman çatışmalı, ilişkisel bir süreçtir. Bu nedenle literatürde gayriresmî, popüler ve banal gibi terimlerle adlandırılan milliyetçilik türleri şehitliğin millileşmesi ve sekülerleşmesi sürecinin analizinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü Mosse'un da vurguladığı gibi, halk kitlelerine siyasete katılım yolunu açan milliyetçiliğin popülist yönü siyaseti mitler ve semboller tarafından sarılmış bir drama haline getirir ve dinsel gelenekler bu sürecin önemli bir parçasıdır.⁵²⁴ Milliyetçiliğin pek çok kültürde bu durum net bir şekilde görülebilir; milli bayramların dini ritüellerle ortak yönleri ya da bayrak teslim törenlerinde bir kutsal emaneti alma anına benzer reveranslar gibi. Bu bağlamda, modern şehitlik olgusu popüler milli bir kültür yaratmanın ve siyaseti dramatize etmenin bir yöntemidir.

Literatürde popüler milliyetçilik hem “resmî ideolojinin dayattığı milliyetçilik anlayışına karşı çıkan, reddeden ya da o anlayışı değiştiren, içten içe kemiren söylemler” hem de “milliyetçiliğin popüler kültür ve gündelik hayattaki görünümüleri” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵²⁵ Seküler dinsellik ve şehitlik olgusu açısından popüler milliyetçiliğin bu her iki boyutu da önemlidir. Devlet tarafından oluşturulan kutsallık anlatıları, ritüeller, mekânlar toplumsal tabanda birebir alımlanmaz, dönüştürülür ve hatta bazen sınırlarını zorlayan direnişlerle veya reddedişlerle karşılaşabilir. Umut Özkırımlı'nın tanımladığı gibi, “milliyetçilik her şeyden önce hegemonik bir söylem, kurumlarla desteklenen bir zihniyet, siyasi ve toplumsal gerçekliği algılama, yorumlama, anlamlandırma biçimi”dir ve fakat bu devlet tarafından belirlenen tek bir milliyetçilik türü olduğu anlamına gelmemektedir.⁵²⁶ Millet kendi içinde farklı gruplar barındıran bir toplumsal oluşumdur ve bu grupların

⁵²⁴ George L. Mosse, **The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich**, Ithaca: Cornell University Press, 1996, s. 8-9.

⁵²⁵ Umut Özkırımlı, “Türkiye’de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 707.

⁵²⁶ **A.g.e.**, s. 707-708.

beklenti, algılama ve yorumlama biçimine bağlı olarak farklı milliyetçilik biçimleri ortaya çıkar. Bu bağlamda bir toplumda aynı anda birbiriyle rekabet ve pazarlık halinde farklı milliyetçiliklerin varlığı söz konusudur. Bu durum tarih yazımı, kurtuluş, kuruluş, milli kahramanlar ve şehitler gibi milliyetçi anlatının temelinde yer alan her alanda kendini gösterir. Örneğin Türkiye’de Cumhuriyetin kurucuları tarafından inşa edilen resmî milliyetçilikte Osmanlı geçmişi geri kalmışlığı ve yozlaşmayı temsil ederken, İslamî milliyetçilik tarafından halifelik makamıyla kutsanmış milli tarihin altın sayfaları olarak görürler.

Resmî ve gayriresmî ayrımı milliyetçilik iki temel veçhesidir ve fakat bu birbirlerinin uzlaşmaz karşıtları oldukları anlamına gelmemektedir. Aksine her iki milliyetçilik karşılıklı sembol, söylem ve duygu alışverişinde bulunarak birbirinin tamamlayıcısı olurlar. Literatürde pek çok yazar milliyetçiliğin çekışmeli iki boyutu arasındaki tamamlayıcı ilişkiye işaret eder. Örneğin Thomas Hylland Eriksen, çok-etnili post-kolonyal ada devletleri (Trinidad ve Tobago, Mauritius) üzerine yaptığı çalışmasında, devletin resmî törenlerinin, bayramların etnik özel gün kutlamaları kadar toplumsal ilgiye mazhar olamadığı, milli takımların mücadele ettiği spor müsabakalarında resmî milliyetçiliğin yaratamadığı bir milli duygu dalgasının ortaya çıktığı ve bir anlamda resmî milliyetçiliğin zayıf kaldığı gerilimli bir duruma işaret eder.⁵²⁷ Bu noktada, devlet gayriresmî milliyetçilikle doğrudan çatışmak yerine oradan bir takım sembolleri miras alır, bayrak gibi soyut semboller ile gündelik hayat deneyimleri arasında bağlantılar, ilişkiler kurarak etkili olur. Eriksen, değer setleri şeklinde ele alındıklarında resmî (devlet, kurallı, soyut, yazılı, metaforik hısımlık, kitlesel medya) ve gayriresmî (sivil toplum, doğaçlama, somut, sözlü, hısımlık, yüz yüze iletişim) milliyetçiliklerin birbirlerine karşıt gibi görünseler de pratikte hiç kimsenin yalnızca tek bir alanla sınırlı kalamayacağını söyler.⁵²⁸

Özkırımlı da gündelik hayatın içinde deneyimlere ve koşullara bağlı, daha pratik ve duygusal olan, yereli (köy, kasaba, bölge) ve yakını (aile, hemşeri, eş-dost) referans alan gayriresmî milliyetçiliğin, “homojen, uyumlu bir toplum yaratma”yı amaçlayan resmî milliyetçiliğin hem mekânsal hem de manevi açıdan ulaşamadığı yerlere ulaşmasıyla farklılaştığına işaret eder.⁵²⁹ Bu bir yandan eğitim, ritüeller, semboller gibi

⁵²⁷ Thomas Hylland Eriksen, “Formal and Informal Nationalism”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, No. 1, 1993, s. 6-11, 18.

⁵²⁸ A.g.e., s. 19.

⁵²⁹ Özkırımlı, “Türkiye’de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik”, s. 708.

araçlarla merkezi otoritenin millet inşa süreçlerindeki önemli bir eksiğinin tamamlanması anlamına gelirken, diğer yandan da resmî milliyetçiliğin homojenlik hedefinin imkânsızlığı anlamına gelmektedir. Gayriresmî milliyetçiliğin en önemli yönlerinden biri milliyetçiliğin yeniden üretim sürecinde üstlendiği asli roldür. Çünkü, Özkırımlı'nın da vurguladığı gibi, millet inşası ulus devletlerin kuruluşlarıyla başlamakla birlikte bu noktada sonlanan bir süreç değildir. Milliyetçilik popüler kültür ve gündelik hayatın içine nüfuz ederek müzik, sinema, spor, reklam vs. pek çok alanda milliyetçi sembol ve söylemler yeniden üretilir. Bu yeniden üretim süreci “kimi zaman açık, net, hatta grotesk (propaganda niteliği taşıyan) bir biçimde[dir]”, kimi zaman ise farkına varmanın daha zor olduğu küçük ayrıntılardadır.⁵³⁰ Bu popüler kültür ve gündelik hayat içerisindeki milliyetçiliği gayriresmî yapan, her zaman resmî ideoloji ile örtüşmemesidir. Fakat popüler kültürü oluşturan, yayan kişi ve kurumlarda da “milli birliği koruma endişesi” mevcuttur ve bu nedenle çoğu zaman, özellikle de kriz dönemlerinde, “resmi milliyetçiliğin parametreleri içinde kalırlar”.⁵³¹

Literatüre en önemli katkılardan birini yapan Michael Billig *Banal Nationalism* çalışmasında milliyetçiliğin özellikle gündelik hayatta fısıltılarla, aşına olunan sıradanlıklarda, kolaylıkla farkına varılmayan ayrıntılarda yeniden üretiminin üzerinde durur. Billig'e göre, ulus devletleri yaratan ve varlıklarını sürdürmelerini sağlayan yalnızca krizler değildir. Olağan zamanlarda da varlıklarını sürdürmeleri milliyetçiliğin ve milli yurttaşlığın gündelik olarak yeniden üretimi ile mümkün olmaktadır. Banal milliyetçilik bu olağan zamanlarda inançlar, varsayımlar, alışkanlıklar, temsiller ve pratiklerden oluşan aşinalıklar bütünü'nün kompleks yeniden üretimidir.⁵³² Diğer bir deyişle, banal milliyetçilik savaş durumu gibi olağanüstü dönemlerde kabaran geçici bir duygu değil, ulus devletlerin yerleşik koşuludur, ideolojik alışkanlıklardır. Hayatın olağan akışı içerisinde yükselip alçalan milliyetçi dalgalanmalar bir dizi ortak varsayım yaratılır. Bir kamu binasının önünde fark edilmeden dalgalanan bayrak gibi pek çok farklı yolla yurttaşlara milletler dünyasındaki konumları hatırlatılır ki bunlar devamlılıkları ve aşinalıkları nedeniyle bilinçli olarak fark dahi edilmez.⁵³³ Her gün işe, okula veya çarşıya giderken geçilen caddeler (Kıbrıs Şehitleri Caddesi/İzmir, Cengiz Topel Caddesi/Eskişehir), meydanlar (Trafalgar Meydanı/Londra, Ulus Meydanı/Ankara), semtler (Alsancak/İzmir), okul

⁵³⁰ A.g.e., s. 710-711.

⁵³¹ A.g.e., s. 710.

⁵³² Michael Billig, *Banal Nationalism*, London: Sage Publications, 1995, s. 6.

⁵³³ A.g.e., s. 7-8.

ve üniversite adları (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye'nin hemen her yerinde şehit isimlerinin verildiği sayısız okul) vb. milli kahramanlar, şehitler, kan ve kefarete sembollerini ile doludur. Savaş, düşman, şehit, terörist, bayrak, vatan, birlik gibi kavramlar bu sıradanlık içerisinde sürekli yeniden üretilir, hatırlanır ve ortak varsayımlara, imgelere dönüşür. Banal milliyetçilik yalnızca yer adlarında değil, dilin rutin sözcüklerinde de ilerler. Billig'e göre, milliyetçilik yalnızca kan ve fedakârlık mitlerinin hararetiyle anlatılarıyla anlaşılabilir. Gündelik dile yerleşen sözcüklerin sıradanlığında ilerleyen milliyetçilik bir dünya görüşü olarak kendini kabul ettirir ve ölüm-fedakârlık anlatısının/hafızasının yüzeye yakın kalmasını sağlar.⁵³⁴ Tam da bu nedenle, banal milliyetçilik zararsız, yumuşak milliyetçilik demek değildir. Aksine, banal yeniden üretim süreçleri sayesinde ki toplumlar her an savaşı desteklemeye, mobilize olmaya hazır bir kitle olarak tutulabilmektedir.⁵³⁵

Pek çok milli kimlik baskın bir öteki kimliği ile karşıtlık üzerinden tanımlanır; Türk – Yunan, Fransız – Alman, Pakistanlı – Hintli, Kenyalı – Ugandalı, İsveçli – Norveçli, İrlandalı – İngiliz. Milliyetçi tahayyülün merkezinde yer alan “biz” ve “öteki” seküler dinselikten popüler kültüre yeniden üretim sürecinin her aşamasında kendisini gösterir. Eriksen, grup kimliklenme süreçlerinde “biz” olgusunu iki tür olarak tanımlar: ortak hedeflere bağlı şekilde karşılıklı bağımlılık ve iç bütünlük fikrine dayanan “özne olarak biz” ve bunun tam tersi olan, ortak dış düşmanlara, ajanlara karşı toplumsal uyum vurgulu “nesne olarak biz”.⁵³⁶ Bir kimlik formasyonunda “biz”in her iki yönü de gerekli ve mevcut unsurlardır. Ancak savaş ve fedakârlık anlatıları ile sarmalanmış milli kimliklerde nesne olarak biz unsuru daha baskın durumdadır. Düşman imgeleri ile dolu milli semboller, anımlar, şehitlikler, anıtlar “öteki”nin varoluşsal tehdidini sürekli canlı tutarak “biz”i güçlendirir. Başka bir deyişle, düşman imgesi ne kadar güçlenirse ise grup kimliği de o kadar güçlenir ve grup içi çatlakları, ayrışmaları örter, görünmez kılar, önemsizleştirir. Örneğin sınıf çatışmaları keskinleşmiş Britanya’da Falkland Adaları krizi düşmana karşı birleşmiş ortak Britanyalı kimliğinin itici gücü olur.⁵³⁷

⁵³⁴ A.g.e., s. 93.

⁵³⁵ A.g.e., s. 7.

⁵³⁶ Thomas Hylland Eriksen, “We and Us: Two Modes of Group Identification”, *Journal of Peace Research*, Vol. 32, No.4, 1995, s. 427.

⁵³⁷ A.g.e., s. 427-428.

Savaş, savaş hazırlığı ve/ya savaş çağrısı milliyetçiliğin olağan zamanlarda, resmî ya da gayriresmî yeniden üretim süreçlerinin meyvelerinin toplanma, aşinalıkların coşkuyla yüzeye çıkmaya çağrıldığı zamanlardır. Billig'in de vurguladığı gibi, "savaş arifesi retoriği her zaman aydınlatıcıdır; çünkü lider takipçilerine neden bütün fedakârlıkların en yücesini beklediğini hatırlatır."⁵³⁸ Billig, George Bush'un 1991'de Körfez Savaşı ilanındaki konuşmasına referans verir ve milletler dünya sisteminde ABD'nin ahlaki liderlik ve koruyuculuk söylemine vurgu yapar. Bundan tam on yıl sonra oğlu George Bush da "teröre karşı savaş" ilan ederken aynı şekilde ahlaki bir misyon tanımlar.⁵³⁹ "Tanrı Amerika'yı kutsasın" sloganında da görüldüğü üzere, milliyetçilikle birlikte yeryüzüne inen kutsallık neticesinde millet Tanrı'nın hizmetinde değil, bilakis Tanrı milletin hizmetindedir.⁵⁴⁰ Savaş, şiddet, biz ile ötekinin çatışma eksenini ahlak ve dinsel retorik ile kutsallaştırıldığında savaşçının misyonu, ölümü ve düşman imgesi de aynı kutsallık bağlamında dönüşmektedir. Şöyle ki, çatışma iyi ile kötünün, aydınlık ile karanlığın, Tanrı ile şeytanın muharebesi şeklinde imlenir, karşı taraf şeytani güçlerin piyonlarıdır ve savaş ilahi adaletin bir enstrümanı, ahlaki bir zarurettir.⁵⁴¹ Böylece geçmişin kurucu savaşları, kutsallıkları ile güncelin çatışmaları ilişkilendirilir ve aynı varoluşsal dizgenin, mücadelenin devamı haline gelir.

Kurtuluş savaşı, özgürlük savaşı, terörizme karşı savaş vb. savaşın kodlanış şekilleri fedakârlık eyleminin ne ile kutsanacağını göstergesidir. Özellikle milli egemenliğin kurucusu savaşlar, tarihin derinliklerinde kalmış zaferler veya felaketler milliyetçi ideologlar tarafından "milli hafızanın" inşasında daima birer mihenk taşı olarak görülmüş ve kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, milliyetçiliğin söyleminde savaşlar çok temel bir yer işgal etmektedir ve dünya düzeni kurgusu kültürel kamplara ayrılmış, belirli sınırlarla bölünmüş milletler arası çatışmalar örgüsü şeklindedir. Bu tahayyül tarzının bir sonucu olarak, milliyetçilik milleti (hem kendi milletini hem de diğer milletleri) genelde savaştaki büyük kültürel hedeflerle tanımlar.⁵⁴² Örneğin, resmi Türk tarih eğitiminin her aşamasında "sıcak denizlere inmek" amacıyla önce

⁵³⁸ Billig, *a.g.e.*, s. 1.

⁵³⁹ <https://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13> [20.02.2022].

⁵⁴⁰ Billig, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁴¹ Stuart Wright, "Martyrs and Martial Imaginery: Exploring the Volatile Link Between Warfare Frames and Religious Violence", *Dying For Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, ed. Madawi Al-Rasheed, Marat Shterin, London: I.B. Tauris, 2009, s. 17.

⁵⁴² John Hutchinson, "Warfare and the Sacralisation of Nations: The Meanings, Rituals and Politics of National Remembrance", *Millennium – Journal of International Studies*, c. 38, v. 2, 2009, s. 403,

Osmanlı İmparatorluğu, daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı tehdit teşkil eden bir Rus milleti imgesi vardır. Aynı tarih anlatısının içinde, dört tarafı saldırmaya hazır düşmanlarla çevrili bir Türk milleti imgesine dayanan bir savunma tezi hâkim durumdadır.

Ayrıca milliyetçi söyleme göre, savaş zamanları milli dayanışma duygusunun zirve yaptığı, sınıfsal sınırların yıkıldığı ve fedakârlığın bir arzu halini aldığı dönemlerdir. O zamanlara yönelik olarak sürekli nostalji üretilir ve savaş anlarındaki toplumsal durum bir sosyal model olarak sunulur.⁵⁴³ Şehitlik, savaş esnasında birbirine kenetlenmiş millet idealinin içinde barındırdığı en güçlü kavramdır. Geçmiş savaşların nostaljik anlatısında şehidin kendisi başlı başına bir sosyal modeldir.⁵⁴⁴ Bu nokta önemlidir çünkü “bir insan, bir ulusun ne olduğuna, hatta vatanseverliğin ne olduğuna dair varsayımlara sahip olmaksızın [...] kendi ulusuna karşı vatanseverce duygular beslediğini ileri süremez”.⁵⁴⁵ İşte şehitlik anlatısı ve onun üzerinden savaşla kurulan ilişki milletin ve vatanseverliğin ne olduğuna dair ihtiyaç duyulan varsayımı yaratır; duygusal tepkilerle desteklenmiş güçlü bir varsayım. Şehit olgusunun görücüye çıktığı her mekân, her öykü, her sembol birer “gerçek vatanseverlik” sunumu ve eylem çağrısıdır. Ulus devletler şehit olgusu üzerinden bütün yurttaşlarını fedakârlıkta bulunmaya çağırır ve onlara kendi modern tarzında bir ölümsüzlük vaat eder.

3.5.2. Bir İktidar Alanı Olarak “Şehit Vermek”

Savaşı tanımlama ve karar vermenin birer egemenlik hakkı olması nedeniyle bu savaşlarda hayatını kaybedenleri tanımlama hakkı da aynı egemenliğin alanına girmektedir. Ancak modern devlet ile savaş arasındaki yapısal ilişki (Bkz. Bölüm 2.2) ne savaş kararına ne de kaybedilen hayatlara dair kendiliğinden bir meşruiyet ihtiva etmez. İlan edilecek her savaş meşru bir otoritenin dışında “haklı bir sebep” ve “doğru

⁵⁴³ A.g.e., s. 407.

⁵⁴⁴ Michaela DeSoucey ve diğ., “Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom”, *Cultural Sociology*, c. 2(1), 2008, s. 101.

⁵⁴⁵ Billig, a.g.e., s. 60-61.

niyet” kriterlerine de sahip olmak zorundadır.⁵⁴⁶ Ulus devletler çağında hem otoritenin meşruiyeti hem de savaşın sebebi ve niyeti, hedeflenen sonucu milliyetçilik ilkesi bağlamında tanımlanmakta ve anlam kazanmaktadır. Milliyetçilik, Andreas Wimmer’in de vurguladığı gibi, idare anlamında yönetenle yönetilenin aynı etnik kökenden olmasını yücelten, öven bir ilkedir.⁵⁴⁷ Bu ilke on dokuzuncu yüzyıldan itibaren savaşların sebep ve söylemlerine de yansımış ve dahili veya harici savaşlar, silahlı çatışmalar millilik bağlamında tanımlanmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle, savaş kavramı etnikleşmiş, millileşmiştir. Aynı milletin üyesi yöneticilerin savaş kararı sonucunda yine aynı milletin üyesi askerler, milli bir dava uğruna fedakârlığa çağrılacaktır. Böylece fedakârlığın kutsiyeti, yani şehitlikte aynı milli meşruiyet ile sınırlanmış olmaktadır.

Bu bağlamda, şehitlik olgusunun milliyetçilik halesiyle sarmalama, teritoryal egemenlik alanıyla sınırlandırma ve ikna kapasitesi sorundur. Başka bir deyişle, şehitlik bir iktidar sorunsalıdır. Klausner “şehitlik payesi, ideolojik olarak karşıt başka bir grup ile çatışmada, grubuyla dayanışmak amacıyla kendi hayatını ortaya koyan kadın ve erkeklere liderleri tarafından verilir”⁵⁴⁸ derken tam olarak bu sorunsala işaret etmektedir. Achille Mbembe’de biopolitika ve olağanüstü hâl kavramları üzerinden iktidar kavramını tartıştığı çalışmasında, “kimin yaşayacağına ve kimin ölmek zorunda olduğunu dikte etme kapasitesini” egemenliğin nihai göstergesi olarak tanımlar.⁵⁴⁹ Buna göre, yaşamı ve ölümü tanımlamak bir tür egemenlik ifasıdır ve savaş her şeyden önce bir tür öldürme hakkı uygulaması ile egemenlik elde etme biçimidir.⁵⁵⁰ Mbembe bu kavramsallaştırmayı oluştururken her ne kadar kolonyal iktidarın yerliler üzerinde kurduğu yok etme kapasitesi üzerinden tartışıyor ve şehitlik kavramını yalnızca intihar bombacıları bağlamında ele alıyor olsa da temel sorusu modern yurttaşın savaşıma ve

⁵⁴⁶ “Haklı savaş” kavramı köken itibarıyla Cicero’ya kadar geri götürülebilecek bir tarihe sahiptir. Ancak ilk olarak Orta Çağ’da Katolik Kilisesi’nin doğal hukuk kuramcıları tarafından sistemli bir şekilde geliştirilmiştir. Özellikle Aziz Augustinus’un (354-430) savaşı gerekli bir kötülük ve bir cezalandırma türü olarak tanımlayan felsefesini temel olan bu kavramsallaştırma sonucunda savaşın üç temel kriteri belirlenir: (1) Meşru otorite; (2) Haklı/Adil bir sebep; (3) Doğru niyet. Bu haklı savaş kuramı Reform sonrası süreçte daha da gelişerek uluslararası hukukun ve seküler düşüncenin genel savaş teorisinin de temellerini oluşturur. Bkz. Lloyd Steffen, “Religion and Violence in Christian Traditions”, **Violence and World’s Religious Traditions: An Introduction**, Ed. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, Michael K. Jerryson, New York: Oxford University Press, 2017, s. 109-139.

⁵⁴⁷ Andreas Wimmer, **Waves of War: Nationalism, State Formation and Ethnic Exclusion in the Modern World**, New York: Cambridge University Press, 2013, s. 1.

⁵⁴⁸ Klausner, **a.g.e.**, s. 5737.

⁵⁴⁹ Achille Mbembe, “Necropolitics”, **Public Culture**, No:15(1), çev. Libby Meintjes, 2003, s. 11.

⁵⁵⁰ **A.g.e.**, s. 12.

ölme yükümlülüğünü dışlamamaktadır: Yaşam ile ölüm, yaralı ile ölü beden iktidar bağlamında nerede durmaktadır ve nasıl tanımlanır?

Şehit (ve gazi) olgusu tam da Mbembe'nin işaret ettiği noktada, ölüm ile yaşamı tanımlama iktidarı bağlamında ortaya çıkar. Durkheim de “özgeci intihar” analizinde kişiyi kendisini, bedenini yok etmeye iten toplumsal ağırlık ile aynı bağlamı işaret eder. Tarihsel süreç içerisinde var olma hakkı gelişse de bu savaş gibi olağandışı durumlarda bu hakkın askıya alınabilmesine engel değildir. Çünkü Durkheim'a göre, birey tek başına kolektif yaşam içerisinde küçük bir yere sahiptir ve grup tarafından yutulmuştur. Bu nedenle de grubun devamlılığı için bireyin yaşamından vazgeçilebilir.⁵⁵¹ Özgecilik anlam itibarıyla egoizmin karşıtıdır, egonun kişinin kendi egemenliğinden çıkarak toplumun hakimiyeti altına girmesidir. Böylece özgecili intihar bir tür görev ifası ve/ya yapılacak doğru eylem haline gelir.⁵⁵² Fakat bu özgeci intiharın salt bir zorunluluk ya da bütünüyle toplumsal baskı kaynaklı olduğu anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, şehitlik yüceltmelerinde de görüleceği üzere, zorunluluk ile bireysel tercihin bir karmasıdır. Şehitlik milli değerler uğruna ölümün anlamını bilecek ve hatta arzulayacak kadar bireysellik ile neticesinde ölümün kaçınılmaz olduğu emri uygulayacak kadar da itaatkârlığın iç içe geçtiği bir kutsallıktır. Bireyselliğe alan tanınmaz ise, kutsal ülkü ya da milli ruhu temsil etmesi mümkün olmayan robotlara indirgenmiş olurlar. Keza itaat edilen meşru bir otoritenin yokluğunda da ölüme duyulan arzu bir tür patoloji olmanın ötesine geçemez. Bu nedenle bireysellik ile egemene/topluma sadakat şehitlik olgusunun iki ayrılmaz unsurudur.

Yakın tarihte özgeci intiharın en uç örneklerinden biri olan II. Dünya Savaşı'nda Japon Kamikaze pilotları örneğinde bu iki boyutu bir arada görmek mümkündür. Kamikaze operasyonlarının mucidi Onishi Takijirō'nun⁵⁵³ sağ kolu olarak hizmet etmiş dar bir subaylar grubunun üyeleri olan Inoguchi Rikihei ve Nakajima Tadashi'nin pilotları temsil ettikleri iddiasıyla kaleme aldıkları *The Divine Wind* eseri

⁵⁵¹ Durkheim, **Suicide**, s. 179.

⁵⁵² **A.g.e.**, s. 180.

⁵⁵³ Onishi'nin Kamikaze pilotları Japonya tarihinin ilk intihar görevi değildir ama en sistemli ve en uzun süre devam ettirilenidir. 1904-1905 Rus-Japon Savaşı'nda Amiral Heihachiro Togo “ölüme meydan okuyan birlik” adında “cüce denizaltılar” (bir ya da iki mürettebatlı insanlı torpidolar) kullanır. Aynı yöntem Amiral Yamamoto tarafından Pearl Harbor saldırısında da kullanılır. Onishi'nin Kamikaze'lerinin önceki örneklerden temel farkı, Togo ve Yamamoto'nun sağ kalan mürettebatı kurtarma hazırlıkları yapmış olmasıdır. 1944'ten itibaren uygulanan Kamikaze saldırılarında ise herhangi bir kurtarma hazırlığı yoktur, ölüm kesin ve hedeflenen sonuçtur. Bkz. Rikihei Inoguchi, Tadashi Nakajima, Roger Pineau **The Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in World War II**, Annapolis, Maryland: United States Naval Institute, 1958, s. 184-185.

bu noktada önemli bir kaynaktır. Yazarlar Kamikaze'nin bir askeri taktik olarak ortaya çıkış sebebini hava gücü dengesinin aleyhlerine dönmüş olması ve hangi saldırı stratejisi seçilirse seçilsin pilotların – özellikle de yeni mezun acemilerin – sağ dönme olasılıklarının zaten son derece düşük olması şeklinde açıklamaktadırlar. Yeterli sayıda tecrübeli pilot ve uçak olmaması nedeniyle ortodoks savaş taktiklerinin işe yaramayacağına karar veren subaylar kamikaze ile en deneyimsiz pilotların dahi isabet elde edebileceği böylesi bir yöntem geliştiriyorlar.⁵⁵⁴ Başka bir deyişle, Kamikaze hayatta kalması çok düşük ihtimal olan askerlerin ölümünü nihai amaç haline getirerek onlardan maksimum verim almaya dayanan rasyonel bir taktik olarak ortaya çıkıyor.

Fakat Rikihei ve Tadashi taktiksel gereklilik ve rasyonel bir karar anlatısının yanında Kamikaze'yi Japon ruhunun ve adanmışlığının bir yansıması, pilotların gönüllü olması vurguları ile bireyselliği de ihmal etmiyorlar. Kamikaze ruhunun henüz bu yöneme karar vermeden çok önce, savaşın olanaksızlıkları içinde kendiliğinden oluştuğundan ve bu sayede görev ilanı ilk duyurulduğunda hemen hemen tüm öğrenci pilotların ve subayların gönüllü olduğundan bahsediyorlar.⁵⁵⁵ Yazarlara göre, bu intihar görevi pilotlar tarafından kalpten gelen doğal ve içsel bir hevesle karşılanıyor, ölen yoldaşlarının intikamını alma hevesiyle gözleri parlıyor.⁵⁵⁶ Eser boyunca sürekli olarak bu heves ve istek noktasına vurgu yapılıyor ve pilotların beyaz baş bantları, istekli olmasına rağmen savaşa gelemeyen kişilere ait saç vb. objeler taşımaları gibi örnekler üzerinden sembolik ve ritüelistik unsurların anlatılarıyla tarihsel Japon savaşçı ruhu arasında bağ kuruluyor.

Emiko Ohnuki-Tierney devlet tarafından inşa edilen resmi milliyetçiliğin sıradan bireyler tarafından nasıl kabul edildiği ve ölüme varan bir adanmışlık yarattığı üzerine yaptığı çalışmasında,⁵⁵⁷ özellikle Inoguchi ve Nakajima gibi yazarlar tarafından, gönüllülük üzerine inşa edilen mitleştirmeleri eleştirir. Öncelikle, Kamikaze operasyonları ve “gönüllülerle” ilgili olarak II. Dünya Savaşı boyunca Japon devletinin sıkı yayın kontrolleri ve sansürü nedeniyle pilotların ve ailelerin fikirleri ve sesleri son derece kısılmıştır. Bu noktada Ohnuki-Tierney iyi eğitilmiş bireyler olan Marksist veya Hristiyan genç pilotların hükümete karşı gelmemeleri ve hayatlarını feda eden vatanseverlere dönüşmeleri örneklerinden hareket ederek

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 8, 139-140

⁵⁵⁵ A.g.e., s. 29-30, 40-44.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 10.

⁵⁵⁷ Emiko Ohnuki-Tierney, **Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalism: The Militarization of Aesthetics in Japanese History**, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

milliyetçi düşünce ile milliyetçi pratik arasında ayırım yapar.⁵⁵⁸ Siyasal görüşleri Japon İmparatorluk milliyetçiliğiyle veya dini inançları devlet-Şintosuyla örtüşmese de bu genç pilotlar resmi ideolojinin kiraz ağacı, savaş ilahları gibi sembollerini ve bir vatanseverlik pratiği olarak özgeci intiharı sahiplenirler. Böylece idealleri vasıtasıyla değilse de eylemleri vasıtasıyla imparator merkezli militarist ideolojiyi yeniden üretirler. Çünkü eylem anlamıyla savaşların ve ölümün estetize edilmesi ve kutsanması üzerine inşa edilen bir sivil din olarak vatanseverliğin sınırları dahilinde kalırlar. Muktedirler açısından asıl tehdit ölümün reddedildiği noktada ortaya çıkar. Tam da bu nedenle, Pearl Harbor saldırısında esir düşen on Japon pilot donanma kayıtlarından silinerek “lanetlenir”.⁵⁵⁹ Görüldüğü üzere, şehit olmak gönüllülük, heves ve görev bilinci olarak tanımlanır fakat yaşamı seçmek bir hak olarak tanınmamıştır, hıyanettir.

İktidar ile şehitlik olgusu arasındaki ilişki, Schmittyen egemenlik kuramı ve olağanüstü hale karar verme hakkı ile paraleldir. Şöyle ki, Schmitt’e göre egemen “hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir.”⁵⁶⁰ Bu kavramsallaştırmaya göre, egemen anayasayı askıya alma yetkisi nedeniyle, hukuksal düzenin ötesinde ve üstündedir. Savaş veya daha genel anlamda meşru şiddet kullanma kararı da aynı şekilde bir olağandışı durum ve bertaraf kararıdır. Bu karar ile yalnızca toplumsal barış ve öldürmeme kuralları askıya alınmaz, aynı zamanda bireylerin olağan zamanlardaki var oluşunu sürdürme ve gelişme hakkı da askıya alınır. Diğer bir deyişle, yaşam hakkını askıya alarak uğruna ölünecek ideali, fedakârlık için doğru zamanı ve yeri belirlemek bir egemenlik hakkıdır. Böylece devlet ölümü ayırıştırır, kimliklendirir ve ölüm üzerinde tasarrufta bulunur; bir tarafta ölümlerin en soylusu şehitler, öteki tarafta düşmanlar, hainler, teröristler vardır.⁵⁶¹ Savaş anıtları, ölüleri anma ve kutsama yine aynı egemenlik hakkının kimliklendirme gücüyle birlikte mümkün hale gelir.⁵⁶² Mezarlıklar da buna göre düzenlenmiştir. Şehit mezarları peyzajları, mermer sütunları, heykelleri ile sıradanlıktan çıkarak birer yapıta ve milli gurur kaynağına dönüştürülür. Karşı taraf, yani düşman kendi anma pratiklerini oluşturabilecek iktidara sahip meşru bir otorite olarak – Çanakkale’deki ANZAK anıt ve mezarları böylesi bir meşruiyetin tanınmasının sonucudur – tanınmıyor ise, kimliksizleştirilir ve sayılara indirgenir.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 1, 3, 7.

⁵⁵⁹ A.g.e., s. 114.

⁵⁶⁰ Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 15.

⁵⁶¹ Sayın, a.g.e., s. 85.

⁵⁶² Koselleck, *The Practice*, s. 294.

Tarih boyunca farklı şekillerde ortaya çıkan kimsesizler mezarlıkları, hain mezarlıkları ya da toplu mezarlar böylesi kimliksizleştirme mekânlarıdır.

Etienne Balibar, “ölüme kolektif bir şekilde meydan okuma kapasitesi”ni milliyetçiliğin “halk”ı yaratma ve yurttaşların kendilerini milli cemaat şeklinde bütünleşmiş bir toplum olarak tahayyül etmesini sağlamadaki başarısının ölçütlerinden biri olarak imler.⁵⁶³ Diğer bir deyişle, yurttaşların hayatlarını millet ve devlet uğruna feda etmesi yönetenler açısından egemenliklerinin bir testi ve kaynağıdır. Çünkü savaşa karar verebilme kapasiteleri feda edilebilecek hayatlar kadardır, yurttaş kitlesi savaşın başlıca kaynağıdır. Bazı yazarlar, özellikle askeri kökenli olanlar, bir devletin bu kaynağı kullanmaktan kaçınmasını iktidar zafiyeti olarak görmüştür. Örneğin Irving M. Gibson, I. Dünya Savaşı’na bir tepki olarak, Fransa’nın 1930’lardan itibaren savaş zayıflıklarını minimuma indirmek amacıyla taarruz yerine savunma odaklı bir askeri strateji [Maginot Hattı] belirlemesinin orduyu rehavete düşürdüğünü ve bu nedenle İkinci Dünya Savaşı’nın henüz başında büyük bir yenilgi aldıklarını savunur:

“Ucuz bir savaş ve kolay bir zaferi amaçlayan bu dar görüşlü ve basit spekülasyon, büyük bir yenilgiye yol açtı. II. Dünya Savaşı’nın arifesinde Fransızlar büyük bir millet olmaktan çıktı, çünkü büyük milletlerin üstlendikleri ağır sorumluluklardan kaçmaya çalıştılar.”⁵⁶⁴

Devlet olmakla savaşkanlık ne kadar birbirine bağlıysa, devletin yurttaşlarının bedenleri üzerindeki “tasarruf hakkı” da aynı oranda önemlidir. Çünkü bu perspektife göre, eğer devlet milli egemenliğini sürdürmek ve hatta uluslararası alanda bir dünya gücü olmak istiyorsa, Gibson “büyük millet” kelimesiyle tam da bunu kastetmektedir, yurttaşlarının bedenleri üzerinden bedelini ödemeye hazır olmalıdır. Neocleous, siyasal iktidar ve beden imgesinin tarihsel gelişimi üzerine yürüttüğü tartışmada, yurttaşlardan meydana gelen toplumsal beden üzerindeki iktidar uygulamalarının modern devletin egemenlik biçiminin bir göstergesi olduğuna işaret eder.⁵⁶⁵ İşte,

⁵⁶³ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, **İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 116-117.

⁵⁶⁴ Irving M. Gibson, “Maginot ve Liddell Hart: Savunma Doktrini”, **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli’den Hitler’e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 504; metnin sonunda yazar şu sözlerle tanıtılmıştır: “Irving M. Gibson. 1917-1918 savaşına piyade olarak katılmış olan Amerikalı bir düşünürün takma adıdır. Özellikle I. Dünya Savaşı öncesine ve sonrasına rastlayan devre olmak üzere uzun yıllar askeri tarihle ilgili çalışma yapmıştır.”

⁵⁶⁵ Neocleous, Orta Çağ Hristiyan hukuku ve teolojisinde İsa’nın baş olduğu “*corpus mysticum*” imgesinin önce erken modern kuramcılar tarafından prens ve devlete aktarıldığı, daha sonra da monarşik beden metaforunun modern devlet tarafından miras alınarak yeniden icat edildiği bir tarihsel süreç tasvir

seküler şehitlik olgusu bu bağlamda, modern devletin toplumsal beden üzerindeki iktidarını ifa ettiği, yani “sorumluluktan kaçmadığı” noktada ortaya çıkar, yurttaşların fiziksel ölümü devletin mecazi bedeni, tüzel kişiliğini somutlaştırır ve ebedileştirir.

Liberal demokratik tanıma göre hakların ve özgürlüklerin öznesi olan yurttaşların, modern devletin savaş makinesinin yakıtı haline dönüşmesi bir iktidar biçimi olmasının yanında, aynı zamanda bir rıza devşirme sürecidir. İktidarlar, toplumu bir savaşın meşru ve gerekli olduğuna ikna etmelidir. Aksi takdirde ölümlere karşı toplumsal bir hoşnutsuzluk kaçınılmazdır.⁵⁶⁶ Milli ve kutsal değerler uğrunda fedakârlık ve savaşçılık yurttaşların çocukluk yıllarından başlayarak hayatlarının sonuna kadar bir öğrenme ve kabullenme süreçleri olarak devamlılık ihtiva eder. İzcilik gibi paramiliter gençlik örgütleri ve daha da önemlisi askerlik hizmeti sırasında ordu içi eğitimde yurttaşlara fedakârlığın öğretilmesi süreci doruk noktasına ulaşır. Çünkü ulus devletin ordusu itaatın ve ölüme varan fedakârlığın asli mekânıdır. Durkheim da orduyu “özgeci intiharın kronik olarak bulunduğu özel bir ortam” olarak tanımlar.⁵⁶⁷ Wimmer, tarihin ilk ulus devletleri olarak tanımladığı İngiltere, Fransa, ABD ve Hollanda’nın milliyetçilik sayesinde halk kitlelerinden daha önce görülmemiş ölçüde bir askeri sadakat ve siyasal destek devşirmeleri sayesinde dünyanın en güçlü devletleri haline geldiklerini söyler.⁵⁶⁸ Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nde de yöneten ile yönetilen arasındaki fedakârlık talebi ve itaat denklemi ideal bir devlet-yurttaş ilişkisi olarak tanımlanmaktadır:

“[...] yurttaş yasanın ‘Atıl!’ dediği tehlike üstüne yargı yürütmez artık ve hükümdar da, ‘Devlet için çıkar yol senin ölmendir.’ dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır. Çünkü o zamana kadar güvenlik içinde yaşadıysa, bu koşulun gölgesinde yaşamıştır ve artık yaşamı doğanın nimeti değil, devletin koşullu bir armağanıdır.”⁵⁶⁹

Ulus devletin ve milliyetçiliğin kutsallığın asli kaynağını oluşturduğu modern varoluş koşullarında bireylerin yaşam alanı devletin tanımlama ve karar verme gücü ile sınırlanmaktadır. Ve yurttaşın bu sınırlı alan anayasal bir haktan ziyade, hak edışı ölümden geçen “koşullu bir armağan” olarak tanımlanmaktadır. Bireyler

eder. Böylece tanrısal kadir-i mutlaklık devletin ebedi tüzel kişiliğine, siyasal beden de toplumsallaşarak yurttaşlarda cisimleşir. Bkz. Neocleous, *Imagining*, s. 13, 23-24, 28.

⁵⁶⁶ Hutchinson, *Nationalism*, s. 144.

⁵⁶⁷ Durkheim, *Suicide*, s. 186.

⁵⁶⁸ Wimmer, *a.g.e.*, s. 79.

⁵⁶⁹ Rousseau, *a.g.e.*, s. 32.

açısından bu özgürlük ile zorunluluk, yaşam ile ölüm arasında paradoksal bir varoluş halidir.

Modern yurttaşlığın savaşçı fedakârlığı üzerine inşa edilen paradoksal varoluş hali militer toplumsal cinsiyet rolleri ile tamamlanır. Anne McClintock'un da vurguladığı gibi, tüm milliyetçilikler toplumsal cinsiyetlidir ve hiçbirisi ulus devletin sağladığı haklara, ayrıcalıklara ve kaynaklara eşit erişim sağlamaz.⁵⁷⁰ Yurttaşların, önceden tanımlanmış milli erkek ve milli kadın rolleriyle militer sorumluluk ve sembolleri ayrıştırılmıştır. Milliyetçiliklerde genellikle bu ayrım aile ikonografisi ile temsil edilmektedir.⁵⁷¹ Buna göre, zorunlu askerlik bağlamında oluşan savaşma, ölme ve her daim ölüme hazır olma yükümlülüğü erkek yurttaşın rolüdür. Askerlik hizmeti çocukluktan çıkarak yetişkine dönüşme, devlete ve millete borcunu ödeme ve daha da önemlisi erkek olma, erkekliğini ispat etme anlamlarına gelmektedir.⁵⁷² Erkek yurttaşın askerlik ile geçirdiği bu dönüşümlerde, ülkenin ordu tarafından korunan kadın olarak temsili (anavatan) önemli bir yere sahiptir. Domestik düzeyde namusun taşıyıcısı ve koruyucusu şeklindeki cinsiyet rolleri asker ile vatan arasında sembolik düzeyde yeniden inşa edilir. Böylece erkek yurttaş hem vatanın hem de bütün kadın yurttaşların namusunun koruyucusu konumuna gelir. Bu nedenle kadın yurttaşın şehitlik olgusu üzerinden devlet ve milletle ilişkilenebileceği erkek yurttaşınkinden farklıdır. Pasif korunma rolü ile sınırlanan kadın yurttaş eş, sevgili, kardeş veya evlat olarak erkeği destekleyerek fedakârlığa teşvik etmeli, geleceğin fedakâr erkeklerini yetiştirmeli ve bununla gurur duymalıdır. Şehitlik ile ancak erkek üzerinden dolaylı biçimde ilişkilenebilen kadın yurttaş açısından, toplumsal ve dinsel açıdan erişebileceği en makbul merteye “şehit anneliği” olarak kendini göstermektedir.⁵⁷³

3.5.3. Öteki Dünyadan Toplumsal Hafızaya Ölümsüzlüğün Dönüşümü

Milliyetçilikle birlikte şehitliğin milli ve seküler biçimleri ortaya çıkarken, vatan kavramı da cennetten yeryüzüne inerek ulus devletin teritoryalitesi ile özdeşleşmiştir.

⁵⁷⁰ Anne McClintock, “‘No Longer in a Future Heaven’: Nationalism, Gender and Race”, **Becoming National: A Reader**, Ed. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny, New York: Oxford University Press, 1996, s. 260.

⁵⁷¹ **A.g.e.**, s. 262.

⁵⁷² Altınay, **a.g.e.**, s. 79.

⁵⁷³ Esra Gedik, “Türkiye’de Şehit Annelerinin ve Şehit Babalarının Siyasi Katılıma farklı Bakış Açıları”, **Toplum ve Bilim**, s. 120, 2011, s. 94.

Tanrı'nın krallığı uğruna savaş ve ölümün kutsanmasının yerini milletin yaşam sahası olarak tanımlanan teritoryal vatan almıştır. Bu süreçte şehitliğin çeşitli dini formlarındaki cennetin en yüksek katı, peygamber yanı ve sonsuz yaşam gibi vaatlerin de milli ve seküler biçimleri ortaya çıkmıştır. Fakat bu dönüşümler olgunun bütünüyle putperestleştiği anlamına gelmemektedir. Aydınlanma düşüncesi ve moderniteyle birlikte ne genel olarak dinler ne de özel olarak şehitlerin cennete gideceği inancı ortadan kalkmıştır. Yaşanan dönüşüm daha ziyade, şehitlik olgusunun zaman zaman birbiriyle çelişen zaman zaman da birbirinin tamamlayıcısı olarak işleyen dinsel ve seküler iki formunun bir arada ve iç içe varoluşu şeklindedir. Ancak ulus devlet, millet ve vatan fikirleri modern şehitlik olgusunun en önemli unsurları haline gelmiştir. Vatanseverlik adındaki bu yeni dinsel formda şehitler milli birer kahraman, azize dönüşüyor, mezarları kutsal hac mekânları haline geliyor ve daha da önemlisi “geriye kalanlara, uğruna öldükleri vatan düşüncesine pratik bir geçerlilik kazandırma”⁵⁷⁴ işlevi görüyor. Buna göre, “herkes, ancak ölü bir vatansever olduğunda görevini eksiksiz yerine getirmiş olacaktı ve ölümsüzlüğü umabilecek kişinin bireysel varoluşu sadece halk kolektifinin soykütüğüne ve politik özerkliğine katkıda bulunduğu ölçüde anlam taşıyordu.”⁵⁷⁵ Şehitliğin sekülerleşmesiyle birlikte, geleneksel cennet mükâfatının yanında, tamamıyla milli bir ölümsüzlük yolu olarak toplumsal hafıza ön plana çıkmaktadır. İlahiyatçıların İslami şehitlik kavramına dair oluşturdukları üçlü sınıflama da (kâmil şehit-dünya şehidi-ahiret şehidi – Bkz. Bölüm 3.4.5) bu sekülerleşme bağlamında anlam kazanmaktadır; teolojilerinde dünyevi, yani milli ideallere göre şehitliğe alan açmakta, toplumsal hafızayı da bir mükâfat biçimi olarak tanımaktadırlar.

Bu noktada kısaca toplumsal hafıza tanımına ve literatürde öne çıkan bir dizi önemli unsuruna değinmek gerekmektedir. Öncelikle, hafıza kavramı ihtiva ettiği geçmiş bilme, hatırlama referansları nedeniyle tarihle bütünleşme, hatta eşdeğer tutulmaya eğilimlidir. Milliyetçi tahayyüle göre, toplumsal hafıza milli tarihin en önemli ve kutsal kaynaklarından biridir. Oysa, bu alandaki başlıca yazarlardan biri olan Maurice Halbwachs'ın da gösterdiği gibi, hafıza ve tarih aynı şey değildir, hatta pek çok noktada birbirleriyle çelişmektedirler. Halbwachs'a göre toplumsal hafıza, yazılı tarihten farklı olarak, zaman içerisinde kendisini yenileyerek sürdüren ve görünüşte ortadan kaybolmuş “eski akımların” yeniden doğuşuna izin veren “yaşayan

⁵⁷⁴ Bröckling, **a.g.e.**, s. 135.

⁵⁷⁵ **A.g.e.**

bir tarihtir”.⁵⁷⁶ Pierre Nora da *Hafıza Mekânları*’nda benzer şekilde hafıza ile tarihin farkına işaret eder; toplumsal hafıza bir grup tarafından üretilen, anımsama ve unutma diyalektiğine tâbi, sürekli gelişim halinde, güncele yani şimdiki zamana bağlı ve duygulara dayalı bir olgudur.⁵⁷⁷

Toplumsal hafızanın önemli unsurlarından biri, Nora’nın tanımında da görüldüğü üzere, hatırlamak kadar unutmakla da bağlantılı olmasıdır. Paul Ricoeur toplumsal hafızanın geçmişe sadık tarihsel bir kaynak olduğu inancı ile hareket edildiğinde unutmanın bir tür patoloji, bozukluk olarak görüldüğüne işaret ederek, bu yaklaşımın sorunlu olduğunu söyler. Ona göre, unutuşlar “hafızanın aydınlık yüzünün arkasında kalan karanlık yüz olarak görülmelidir”⁵⁷⁸, yani toplumsal hafızanın içkin unsurudur. Idith Zertal, yeni oluşan İsrail devleti ve İsrail toplumunun inşası süreçleri üzerinden geliştirdiği analizde, bunu “seçici amnezi” olarak tanımlar.⁵⁷⁹ Buna göre, İsrail’in kurucu lideri Ben-Gurion’un inşa etmek istediği Yahudi kimliğinde, anavatanın dışında geçen iki bin yıllık diaspora tarihinin yeri yoktur. Çünkü Siyonist tarih yazımının nezdinde bir millet olarak bütünleşmemiş toplulukların hafızası ve tarihi de yoktur.⁵⁸⁰ Bu nedenle Siyonizm toplumsal hafıza olarak mistikleştirilmiş savaşı, antik uzak geçmişle bağ kurmayı ve yakın geçmişi unutmayı seçmiştir.

Benzer bir hatırlama ve unutma diyalektiğini Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş paradigmasının inşası sürecinde 23 Temmuz Hürriyet Bayramı’nın (İyd-i Millî) ve Abide-i Hürriyet’in toplumsal hafızadan silinmesinde de görebilir. II. Meşrutiyet’in yıldönümü olan 23 Temmuz Osmanlı’nın ilk resmi milli bayramı olarak 1909 yılında ilan edilir ve aynı yıl düzenlenen ilk kutlamalar Abide-i Hürriyet’in temelini atılmasına vesile olur.⁵⁸¹ 1908 Devrimi ilk milli bayram günü olurken, 31 Mart Karşı-Devriminin bastırılması sırasında hayatını kaybedenlerin defnedildiği Abide-i Hürriyet’te ilk anıt-şehitlik olarak ortaya çıkar. Cumhuriyet’in ilanında sonra giderek önemini kaybeden Hürriyet Bayramı en son 1934 yılında kutlanır ve 1935’te çıkarılan

⁵⁷⁶ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, çev. Francis J. Ditter, Jr. & Vida Yazdi Ditter, New York: Harper Colophon Books, 1980, s. 64, 78.

⁵⁷⁷ Nora, *a.g.e.*, s. 19.

⁵⁷⁸ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 40.

⁵⁷⁹ Idith Zertal, *Israel’s Holocaust and the Politics of Nationhood*, çev. Chaya Galai, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 94.

⁵⁸⁰ *A.g.e.*, s. 93.

⁵⁸¹ Bkz. Hasan Akbayrak, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Milli Bayramlar, *Tarih ve Toplum*, no: 43, Temmuz 1987, s. 31-38; Filiz Çolak, “II. Meşrutiyetin Bayram İlan Edilmesi: Osmanlı Başkentinde Hürriyet Bayramı Kutlamaları”, *Toplumsal Tarih*, sayı: 151, Temmuz 2006, s. 62-69; Sanem Yamak, “Meşrutiyetin Bayramı: 10 Temmuz İd-i Millisi”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no:38, Mart 2008, s. 323-342.

“Ulusal bayramlar ve genel tatil günleri hakkında kanun”⁵⁸² sonrasında bir daha kutlanmaz. Böylece Cumhuriyet’in inşa etmek istediği toplumsal hafıza 1908’i, Hürriyet Bayramı’nı ve Abide-i Hürriyet’i unutmayı tercih eder. Bu dönüşüm göstermektedir ki toplumsal hafızada milli şehitlere ayrılan ölümsüzlük alanı da aynı unutma ve hatırlama diyalektiğine tabidir.



Şekil 3.1: Abide-i Hürriyet, Kaynak: <http://hanartmimarlik.com.tr/>

Devlet, millet ve vatan uğruna hayatını kaybeden askerlerin seçici amnezi sürecinden azade olmadığına sarıh örneklerinden biri de II. Dünya Savaşı sonrası İngiltere’de meydana gelmiştir. Savaş boyunca Almanya’ya karşı İngiltere’nin başlıca vurucu güçlerinden biri olan Kraliyet Hava Kuvvetleri Bombardıman Birliği (*RAF Bomber Command*) 1939-1945 arasında elli binden fazla kayıp vermiştir. Fakat Alman şehirlerine yapılan ağır bombardımanlar – özellikle de 1945 Dresden bombardımanı – çok sayıda sivilin hayatını kaybetmesiyle (üç yüz elli binden fazla olduğu tahmin edilmektedir) sonuçlanmış ve bu operasyonların kamuoyu nezdinde sorgulanmasına neden olmuştur. Kullanılan şiddet yönteminin ve ortaya çıkan sonuçların yarattığı toplumsal hoşnutsuzluk ve etik tartışmaları bombardıman birliğinin prestijinin sarsılmasına neden olmuştur. Bu sürecin sonucu olarak, 1940’ta “savaşçılar kurtuluşumuzdur, fakat yalnızca bombardıman uçakları zaferin araçlarını sağlar”

⁵⁸² “Ulusal bayramlar ve genel tatiller hakkında kanun”, **Resmî Gazete**, Sayı. 2739, 27 Mayıs 1935’ten aktaran Hasan Albayrak, **a.g.e.**, s. 37.

diyen Başbakan Winston Churchill, 1945'teki zafer konuşmasında askerlerin fedakârlıklarını överken Bombardıman Birliğini anmamayı tercih etmiştir.⁵⁸³ Böylece Britanya Hükümeti anıtlar, anmalar ve törenlerle kutsadığı II. Dünya Savaşı hafızasında Bombardıman Birliğine yer vermemiştir. Bu seçici unutma hali önce 1992'de birliğin kötü şöhretli kumandanı Sir Arthur Harris için dikilen anıt ve 2012'de de tüm Bombardıman Birliği askerleri için inşa edilen anıtın açılışına kadar sürer.⁵⁸⁴

Bu üç örnekte de görüldüğü üzere, toplumsal hafıza hatırlama, unutma, birleşme, ekleme, çıkarma süreçleriyle işleyen bir tarihsel anlatı inşasıdır ve grup kimliğinin sembolik temelini oluşturan toplumsal ve kültürel bir yapıdır.⁵⁸⁵ Assmann hafızanın toplumsal ve kültürel boyutlarını ele aldığı çalışmasında, hafızanın içeriği, düzenlenme biçimi ve uzun süre dayanma durumundan hareketle bunun bireyler açısından içsel bir kayıt tutma eylemi olmadığını, aksine dışsal koşullar tarafından etkilenen, dayatılan toplumsal (dışsal) bir olgu olduğunu söyler.⁵⁸⁶ Bu bağlamda Assmann hafızanın dışsal boyutlarını dörde ayırır: taklit hafızası, şeylerin hafızası, iletişimsel hafıza ve kültürel hafıza. Taklit hafızası, yazılı kurallara dökülmemiş adap, adetler ve gelenekler gibi makbul eylem ve davranış formlarının taklit yoluyla öğrenilmesidir. Şeylerin hafızası, gündelik hayatta bireyin çevresinde var olan obje veya aletlerin pratiklik, konfor, güzellik ve/ya kimlik kavramlarını temsil etmesi halidir. Bu nesneler kişiye kim olduğunu, geçmişini, atalarını vb. hatırlatarak ona kendisini yansıtır. İletişimsel hafıza ise, kişinin diğer kişiler ile girdiği etkileşim ve alışveriş süreçlerinde gelişir, bireyler arasında dolaşım ve geri bildirim yollarıyla ilerler. Dördün boyut kültürel hafıza “anlamı ihtiva etmesi” nedeniyle hafızanın diğer boyutlarıyla bütünleşiktir. Ritüeller kültürel hafızanın önemli bir parçasıdır çünkü ritüeller aracılığıyla anlam geçmişten alınarak bugüne aktarılır.⁵⁸⁷

⁵⁸³ Bkz. “How should we remember Bomber Command?”, **The Guardian**, 14 May 2010, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/may/14/bomber-command-war-memorial> [01.03.2022]; Paul Harrison, “War Dead From Bomber Command Honoured”, **Sky News**, 28 Haziran 2012, <https://news.sky.com/story/war-dead-from-bomber-command-honoured-10477333> [01.03.2022].

⁵⁸⁴ Andrew Hosken, “Bomber Command: Still fighting”, **BBC News**, 12.02.2010, http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_8512000/8512821.stm [01.03.2022]; Richard Overy, “RAF Bomber Command deserves to be remembered – with honesty”, **The Guardian**, 22.06.2012, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/22/raf-bomber-command-remembered-with-honesty> [01.03.2022].

⁵⁸⁵ Maoz Azaryahu, Aharon Kellerman, “Symbolic Places of National History and Revival: A Study in Zionist Mythical Geography”, **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 24, no. 1, 1999, s. 110; Litvak, “Introduction”, s. 16.

⁵⁸⁶ Jan Assmann, **Cultural Memory and Early Civilization: Writings, Remembrance, and Political Imagination**, New York: Cambridge University Press, 2011, s. 5.

⁵⁸⁷ **A.g.e.**, s. 5-6.

Şehitlik ile toplumsal hafıza arasındaki ilişkiyi bu dört boyutta da tespit etmek mümkündür. Öncelikle, şehitlik anlatıları, anıtları ve anma törenleriyle gelecek nesiller için ataların fedakârlık erdemini öğretme ve bir gelenek olarak sürdürme yükümlülüğünü üstlenme eylemidir. Şehitlerin ölümsüz hafızası ancak sonraki kuşaklar tarafından örnek alındıkları ve taklit edildikleri sürece var olmaya devam edecektir. En güçlü milli sembollerden biri olan bayrak aynı zamanda bir nesne olarak taşıdığı anlamlar ve kullanım şekilleri ile “şeylerin hafızasına” örnek gösterilebilir. Türk bayrağı örneğinde görüldüğü gibi, bayrağın kırmızı rengi – her ne kadar kırmızı fon üzerinde beyaz ay yıldızlı bayrağın kullanımı Osmanlı İmparatorluğu tarafından on dokuzuncu yüzyılda başlamış olsa da – yaygın kabul gören anlatıya göre, kurtuluş savaşı sırasında Türk askerlerinin kanlarından oluşmuş birikintinin üzerinde gökyüzünün yansımından esinlenilmiştir ve bu nedenle de “şehitlerin kanıyla kazanılan bağımsızlığın” sembolüdür.⁵⁸⁸ Bayrağın temizliği, ütülü ve düzgün katlanarak en üst raflarda saklanması, bayramlarda veya önemli siyasal gündemlerde özenle saklandığı yerden çıkarılarak ev ve işyerlerine asılması süreçleri hep kutsal bir nesneyle etkileşim şeklinde yaşanmaktadır. Çünkü ulusal bayrak bir parça kumaştan daha fazlasıdır, kim olduğumuzun ve atalarımızın fedakârlıklarının, şehitlerin hatırlatıcısıdır. Şehitliğin iletişimsel hafızası ise, gazete ve televizyon haberlerinde, romanlarda, müze ve anıtlarda sürekli tekrarlanan yüceltme ve kutsama dilinde saklıdır. Bir ölüm haberinin tek başına “şehit oldu” şeklindeki aktarımı dahi tüm izleyenler açısından ölenin kişiliğine, geride kalan ailesine ve ölümün yaşandığı olay veya koşullara dair nasıl bir tutum alınacağını belirler. Çünkü aynı iletişimsel hafızayı paylaşan bireyler şehitlik olgusu söz konusu olduğunda hangi reveransları, sözcükleri ve tutumları sergilenmesi gerektiğini “hatırlamaktadır”. Örneğin bir sınır ötesi harekatta hayatını kaybeden asker(ler) söz konusu olduğunda, verili koşulları yaratan siyasal kararları sorgulamak şehitlere saygısızlık kabul edilebilmekte ve yegâne makbul eylem şehitlerin kahramanlığını ve fedakârlığı övmek olarak kalmaktadır. Kültürel hafıza diğer dışsal hafıza biçimleriyle bütünleşerek, örneğin şehitleri anma ritüellerinde fedakârlık fiilini, simgelerini ve dilini bir araya getirerek yüceltirken bütünleşik bir yapı, üst anlamı inşa eder. Geçmişin şehitleri ile bugünün savaşçıları, diğer bir deyişle şehit adayları arasında dini ve milli anlam birliği, devamlılığı kurularak toplumun ve hafızanın ölümsüzlüğü vurgulanır.

⁵⁸⁸ Seufert, **a.g.e.**, s. 55.

Toplumsal hafıza mekân ve zaman referansları üzerine kuruludur, ki Assmann bunları sırasıyla “hafıza sanatı” ve “hafıza kültürü” olarak adlandırmaktadır: “Öğrenmek hafıza sanatı ise, planlar ve umutlar da hafıza kültürüdür – yani, anlamın ve zamanın sosyal inşasını içeren bir kimlik oluşumudur.”⁵⁸⁹ Litvak da bütün grup kimliklerinin özünde hafıza anlamı taşıdığını vurgulayarak, zaman ve mekânda süreklilik ve kimliğin eşsizliği hissinin bu hafızaya dayandığını söyler.⁵⁹⁰ Özellikle milli kimlik, miras ve/ya milli tarih söz konusu olduğunda, süreklilik ve eşsizlik tahayyülleri hafızanın merkezinde yer alırlar. Toplumun bugünü ve geleceğine odaklanılırken geçmişi koruma altına almak adına yeniden keşfedilir. Hatırlama ve unutma döngüleri de tam olarak bu yeniden keşiflerle bağlantılıdır. Bugünün toplumsal ve siyasal ihtiyaçları ya da planlanan geleceklerle uyumlu olacak, süreklilik ve eşsizlik hislerini destekleyecek şekilde geçmiş olaylar, olgular bazen tamamen unutulur, bazen anlamı bütünüyle dönüştürülerek farklı hatırlanır, bazen de tarihin en derinlerine, kadim geçmişe kadar dönülür.

Yukarıda da verilen 23 Temmuz örneğinde bu toplumsal süreklilik hissinin, hafızanın yeniden inşasında kesintilerle, yani unutmalarla nasıl işlediğini görmek mümkündür. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeni rejimin ve onun resmî ideolojisi Türk milliyetçiliğinin hafızasında 1908 Devrimi’ne yer yoktur. Bu nedenle “Milli Bayram” milli hafızadan çıkarılırken, milli tarihte çok önemli bir konum atfedilen Erzurum Kongresi’nin (1919) devrimin on birinci yıldönümü sebebiyle toplanma tarihini 23 Temmuz olarak belirlediği⁵⁹¹ hafızası da ortadan kalkmıştır. Diğer bir deyişle, Milli Mücadele tarihinin en önemli dönüm noktalarından birinin Meşrutiyet tarihiyle bağı yalnızca tarihçilerin haiz olduğu bir bilgiye dönüşmüştür. Kongre’nin 23 Temmuz’da toplanmış olması, toplumsal hafıza açısından basit bir tarih rastlantısından öte bir anlam ihtiva etmemektedir.

Keza, hafıza vasıtasıyla ölümsüzlük vadedilmiş milli şehitler de toplumsal kimliğin inşa sürecinde yeniden keşfedilir ya da unutulur. Örneğin Sarıkamış Harekatı’nda (1915) kötü ve yetersiz planlama, kış koşullarına uygun olmayan teçhizat gibi sebeplerle yaklaşık doksan bin askerin ölümü, iki binli yıllarda icat edilen “Gençlik Şühedanın İzinde” anma yürüyüşü, “Gençlerden Ecdada Mektup Yarışması” gibi etkinlikler ile askeri bir felaket, Enver Paşa’nın büyük hatası olmaktan çıkarak bir

⁵⁸⁹ Assmann, **Cultural Memory**, s. 17.

⁵⁹⁰ Litvak, “Introduction”, s. 1.

⁵⁹¹ Ahmet Kuyaş, **Tarihi Düşünmek**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016, s. 46-47.

tür milli kahramanlık anlatısına dönüştürülmüştür.⁵⁹² Bu durum tarih ile hafıza arasındaki farkı göstermektedir. Şehitler hafızası tarihsel olayların bir kaydını tutmak değil, fedakârlık ile milli varoluşun sürekliliği arasındaki ayrılmaz bağın yüceltilmesi ve kutsanmasıdır. Bu hafızanın üretim süreçleri basit birer anma değil, genç kuşaklara milli hafızada yer almanın toplumsal prestijini sergileme ve öğretme işlevi görürler. Burada, Nora'nın "hafıza kanunun [...] iç zorlama gücü" dediği, herkesin hatırlamak ve kimliğini bu aidiyet ilkesi ile kaplama zorunluluğu getirilir.⁵⁹³

İnsanlığın dini ya da dünyevi formda ölümsüzlük arayışı tarih boyunca devam etmiştir. Toplumsal hayatta, Lyotard'ın da işaret ettiği gibi, ölümden tek kaçış yolu bir grup tarafından (millet, kavim soy vb.) makbul ve ebedi bir isim olarak tanınmaktır.⁵⁹⁴ Böylece grubun kendi ebediyeti içerisinde bireyin ismi de ebedileşecektir. Fakat kolektif tanınmaya ve ölümsüzlüğe giden yollar, araçlar hiçbir zaman sınıfsız ve eşit erişime açık olmamıştır:

"Seçkinler bireysel ölümsüzlüğe uzanan bütün 'resmi olarak sıralanmış' yolları kendi kullanımlarına ayırmışlardı. Dünyevi yaşamlarında çoktan kişilikten yoksun bırakılmış 'kitleler', aynı biçimde, ölümsüzlük üretim araçlarından men edilmişlerdi."⁵⁹⁵

Bireysel ölümsüzlük yolunda portreler, tablolar, heykeller ve anıtlar gibi geleneksel araçlar seçkinlerin (elitler, yöneticiler, komutanlar vb.) egemenliği altındadır. Ayrıca sahip oldukları ayrıcalıklı konumları sayesinde tarih yazımını da etkileme ve adlarını tarih kayıtlarına yaşatma imkânına da sahiptirler. Sıradan bireylerin adlarını ve hatıralarını aile bireylerinin hafızasının ötesinde yaşatma umudu yoktur. Çünkü toplumsal hafıza inşa araçlarına bireysel erişimlerini sağlayacak iktidar ve ayrıcalıklara sahip değildirler. Zygmunt Bauman, tarih yazımını ölümsüzlük

⁵⁹² Bkz. T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı internet sitesi, <https://www.gsb.gov.tr/haber-detay.html/487> [01.03.2022]; Gençlik Kulüpleri Federasyonu internet sitesi, <http://www.genclikkulupleri.com/sehide-yazdigi-duygu-dolu-mektup-kars-ikincisi-oldu/> [01.03.2022]; "Sarıkamış Harekatı'nda donarak şehit olan 90 bin asker anıldı", **Independent Türkçe**, 05.01.2020, <https://www.independentturkish.com/node/113231/haber/sar%C4%B1kam%C4%B1%C5%9F-harekat%C4%B1nda-donarak-ya%C5%9Fam%C4%B1n%C4%B1-yitiren-90-bin-asker-an%C4%B1ld%C4%B1> [01.03.2022].

⁵⁹³ Nora, **a.g.e.**, s. 28.

⁵⁹⁴ Lyotard, **a.g.e.**, s. 100.

⁵⁹⁵ Zygmunt Bauman, **Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 138.

konusundaki eşitsizliğe karşı mücadelenin verildiği başlıca alanlardan biri olduğuna işaret eder ve şehit asker kültü de bu mücadelenin sonuçlarından biridir.⁵⁹⁶

Fakat şehitlik kültürünün ayrıcalıklı sınıflardan askerlerin geneline yayılması süreci bir anda ortaya çıkmamış, kademeli olarak yaşanmıştır. Andreas Marklund'un Büyük Kuzey Savaşı çalışması dikkat çekici bir geçiş süreci örneği sunmaktadır. Buna göre, İsveç-Rus Savaşı'nın (1700) ardından İsveç Kralı XII. Charles'ın zaferi geçit törenleri, şiirler, savaş baladları, gösteriler ve dini seremonilerle tüm tebaaya duyurulur. Buraya kadar geleneksel eşitsizlikte kopuş olduğunu söylemek mümkün değildir. Asıl yenilik saray tarafından savaşta ölen askerleri anmak için bastırılan *İsveç Askerleri: Asil Majestelerinin Saygıdeğer Komutası Altında Öldürülen ve Yaralanan Cesur İsveçlilerin Anısına* kitabıdır. Bu kitapta yaklaşık iki bin kadar ölü ve yaralı asker listelenmiştir. Fakat subaylar isimleriyle ve hatta yaralarının ayrıntılı tasvirleri ile yer alırken, erler yalnızca anonim rakamlar olarak kendilerine yer bulabilmiştir.⁵⁹⁷ Görüldüğü üzere, erken tarihli denilebilecek bu örnekte sıradan askerlere de şehitlik statüsü tanınmış ancak yine de bu eşit biçimde gerçekleşmemiştir.

Bu eşitsizlik durumunda asıl köklü kopuş Fransız Devrimi ve milliyetçiliğin şehitlik olgusunu demokratikleşmesi ile yaşanacaktır. Sıradan yurttaşların ölümsüzlüğe erişim eşitsizliği, milliyetçiliğin kitle tahayyülü bağlamın bir çözüme ulaşacaktır: “ölümsüzlüğün bireyden topluluğa aktarılması” ve “bireyin ölmeyen onurunun övülmesi, kahramanın ünü sayesinde ölümden kurtulması”⁵⁹⁸ şeklindeki iki yaklaşımın harmanlandığı bir çözüm. Böylece toplum ile yurttaş arasında karşılıklı bir ölümsüzlük sözleşmesi ortaya çıkmıştır. Bauman bu ilişkiyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“[...] savaş söylemleri, bireysel yaşamdan vazgeçilmesini ister, kişisel ölümün bir biçimde toplu yaşamı harekete geçireceğini ve canlandıracağını ve böylece, dolaylı yoldan olsa da, fedakârlığı büyük bir memnuniyetle özümseyerek kurbanların sonsuza dek süren başarısı olarak kabul edilecek bir ulus, ırk ya da grup aracılığıyla, ölümlerin varoluşlarının sürekliliğini güvence altına alacağını öne sürer.”⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ A.g.e., s. 78.

⁵⁹⁷ Marklund, a.g.e., s. 150.

⁵⁹⁸ Franz Borkenau, “The Concept of Death”, **Death and Identity**, ed. Robert Fulton, New York: John Wiley & Sons, 1965, s. 48'den aktaran Bauman, **Ölümsüzlük**, s. 42.

⁵⁹⁹ Bauman, a.g.e., s. 42-43.

Böylelikle sıradan yurttaşlara da dünyevi ölümsüzlük yolu açılmaktadır fakat bu seçkinlerin bireysel araçlarına erişimleri olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir deyişle, ayrıcalıklıların sahip oldukları geleneksel yolların demokratikleşmesi yerine kitlelerin erişimine açık yeni ve demokratik bir ölümsüzlük biçiminin icadıdır. Buna göre, asıl ölümsüz olan toplumdur ve yurttaşlar fedakârlıkta bulunarak toplumun sürekliliğine katkıda bulunmaktadır. Topluluk tarih sahnesinde yer aldıkça fedakâr kahramanlarına hafızasında yer vererek onurlandıracak ve böylece onları milletin ölümsüzlük kaynağı olarak kutsayacaktır. Milliyetçiliğin ezeli ve ebedi millet tahayyülüne uygun biçimde, yurttaşlar millet uğruna hayatlarını feda ederek o sonsuz varoluşun hafızasında makbul bir konum elde edebileceklerdir.

Şehitlik yoluyla milli tarihin, hafızanın bir parçası haline gelmek bir toplumsal prestij kaynağı olarak teşvik edici olabilir.⁶⁰⁰ Bu prestij yalnızca şehidin kendisini değil, geride kalan ailesini, akrabalarını da belli oranda kapsamaktadır. Şehitler basın, edebiyat, şiir, tiyatro, sinema vb. çeşitli araçlarla ve çeşitli saiklerle birtakım aktörlerin inşa ettikleri anlatılarla “ölümden sonra gelen karizmatik bir kişilik” kazanırlar.⁶⁰¹ Böylece sıradan bir birey yaşarken sahip olamadığı toplumsal saygınlığa ölümü vasıtasıyla erişmiş olur. Fakat bu her bir şehit yurttaşın edindiği bireysel bir statü değildir. Şöyle ki, ölümün hemen ardından, özellikle de günümüz iletişim teknolojilerinin hızı ve yaygınlığı düşünüldüğünde, şehidin dramatize edilmiş hikâyesi devreye girebilir. Genelde sadık birer eş, nişanlı, sevgili, genç bir baba ya da iyi bir evlat ve gelecek planları, umutları olan ideal bir genç olarak sunulan şehit, milleti için sahip olduğu her şeyden vazgeçmiş ve canını feda ederek daha da örnek bir yurttaş dönüşmüştür. Yani, şehitlik bütün o olumlu niteliklere sahip bir gencin kaybedilmesi değil, hepsinin üstüne bir de canını feda ederek muteberlikte zirveye çıkışını simgelemektedir. Başlangıçta şehidin adı, fotoğrafı gazetelerde, yerel bir parkta veya okul tabelasında oldukça görünür bir bireysel ölümsüzlük göstergesi gibidir. Fakat bir süre sonra şehidin bireysel kimliği silikleşerek şehitler kalabalığına katılır. Zamanla yüzlerce, binlerce ismin yazdığı anıtlarda bir plaka, şehit aileleri derneği duvarında bir fotoğraf, askeri arşivlerdeki zayıat listelerinde bir rakam haline gelir. Bu döngüsel süreç şehitliğin kutsallığının zayıfladığı anlamına gelmemektedir. Aksine bu süreç, modern şehitlik olgusunun olağan işleyişidir; tarihsel akış içerisinde geriye yalnızca

⁶⁰⁰ Durkheim, **a.g.e.**, s. 181.

⁶⁰¹ DeSoucey, **a.g.e.**, s. 100.

olgunun soyut kutsallığı kalana kadar bireysel kimliklerin buharlaşarak anonim bir milliliğe dönüşmesidir.

Türkiye’deki Mehmetçik figürü, Fransa’daki çiftçi-asker Chauvin miti⁶⁰² veya Almanya’da I. Dünya Savaşı sonrasında popülerleşen Genç Siegfried figürü⁶⁰³ gibi örnekler şehitliğin anonimleşme sürecinin sembolleridirler. Bu idealize edilmiş milli genç figürleri, askere alım anından itibaren yurttaşların kimliklerini kaplamaya başlar. Şehitlik ideal kimliğin zirvesi, kişiliğin anonim kitleye dahil oluşunun nihai sonudur. Aynı sürecin işleyişini şehit mezarlıklarında, anıtlarında, özellikle de meçhul asker anıtlarında, görmek mümkündür. Anıtlar ve mezarlarla yüceltilen savaşların üzerinden zaman geçtikçe şehitlerin kimliklerine dair bireysel hafıza zayıflar ve ortadan kalkar. Örneğin bir asır önce yaşanmış bir savaşın ve şehitlerinin anmasındaki katılımcıların ne olay örgüsüne dair ne de ölen askerlerin kim olduğuna dair bireysel hafızası yoktur. Zaten toplumsal hafıza öğrenme, iletişim, semboller ve kültür alanlarında inşa olarak bu bireysel hafızayı gereksiz kılmaktadır. Tam da bu sayede, insanlar bu toplumsal hafıza mekânlarını ziyaret etmeye, şehitleri onurlandırmaya ve yüceltmeye devam ederler. Çünkü şehitlik olgusunun asli gücü ölümlerin kimliklerinden değil, kitleselliğinden gelmektedir. Netice, ölümsüz ama isimsiz bir kitledir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, seçkinler sahip oldukları iktidar araçları sayesinde ayrıcalıklı ölümsüzlük ve toplumsal prestij yollarına sahiptirler. Milliyetçilik, seçkinlerin bu araçlarını sıradan yurttaşların doğrudan erişimine açmak yerine, şehitlik üzerinden yeni ve sembolik bir iktidar ve ölümsüzlük rotası icat etmiştir. Bu sembolik iktidar formu dinlerden miras alınarak sekülerleşmiş bir ölüm-sonrası bir statüdür. Jensen, şehidin mezardan yükselen ve dünyevi unsurlarla bezeli şanını şu sözlerle tanımlar: “Şehit, ölmüş olsa da, hükmünü mezarından icra edecektir, şanlı hatırası ruhani bir güçle [mezarından dışarı] sızarak tarihi şekillendirecektir.”⁶⁰⁴ Başka bir deyişle, seçkinlerin yaşarken sahip olduğu tarihsel iktidara, sıradan yurttaşlar ancak ölümden sonra erişebilmektedir. İslam inancında şehitlerin peygamber katına yükselmesi, ahiret günü yargılamasından azade olması ve hatta yargılayanlar tarafına katılması gibi ölüm ile iktidara erişim arasındaki ulvi ilişki seküler-milli şehitlik olgusuna da bir biçimde geçmiştir. Şehitler geçmişin en yüce, en cesur atalarının saflarına katılarak milletin kurucuları, koruyucuları ve gelecek kuşakların fedakârlık

⁶⁰² Nora, **a.g.e.**, s. 155.

⁶⁰³ Mosse, “National Cemeteries”, s. 3.

⁶⁰⁴ Jensen, **a.g.e.**, s. 133.

bilincinin yargıçları olarak kutsal milli hiyerarşinin zirvesindedirler. Şehitlere borçluluk imgesi de yine bu simgesel iktidar ile doğrudan bağlantılıdır.

Şehit yurttaş sahip olduğu en değerli şeyi, hayatını feda ederek vatan toprağını kutsar ve bedeninin yok oluşu üzerinden milleti yüceltir. Milli varoluşun ve toplumsal ilerleyişin temeline ölümün yerleştirildiği bu durumu Kantorowicz “kolektif ruh korporasyonculuğu” olarak tanımlar: bireyin ruhunun kolektif varoluşa feda edildiği ve yurttaşların vatanlarını kendilerinden daha çok sevmekle yükümlü oldukları bir korporasyon.⁶⁰⁵ Hem savaş zamanlarında hem de geçmiş savaşların anıldığı barış dönemi kutlamalarında yurttaşların fedakârlığı ile milletin ölümsüzlüğü arasında kurulan ilişki somut bir görünüm kazanır; milli cemaatin ebediyetinin garantisi ölü asker yığınlarıdır ve ulus devlet yurttaşlarından bu doğrultuda sarsılmaz bir sadakat talep eder:

“Grup, teslimiyet ne kadar eksiksiz ve düşüncesizse, ölümsüz görkeme ulaşmanın da ancak o kadar olanaklı olduğuna dikkat eder. [...] belirlenmiş amaç grubun düşüncesidir ve bu düşünce uğruna grup üyelerinden kaçının ölmesi önemli değildir; bir ölüm dansında uğrunda ölmeye değer grubun –gururlu, onurlu, görkemli grubun – ölümsüzlüğü, üyelerinin yaşamlarını grup adına vermeye hazır olmasıyla ölçülür. Grubun ölümsüzlüğünün simgesine dönüşen şey ölümdür. Ne kadar çoksa, o kadar iyidir.”⁶⁰⁶

Netice itibariyle, modern şehitlik olgusunda ölümsüzlük bireye değil, topluma hasredilen bir niteliktir. Ölümsüz toplumun ancak bireylerin ölümüne sadakatlerinin gölgesinde var olabilmesi bu tahayyülünün ironisidir. Milliyetçiliğin özcü tahayyülüne göre, halihazırda ezeli ve ebedi özne olan milletin şehitlere duyduğu gereksinim çelişki gibi görünmektedir. Fakat bu bir çelişkiden ziyade, Søren Kierkegaard’ın istisna ile evrensel arasında kurduğu felsefi bağıntıya benzemektedir. Buna göre, evrensel ile istisna aralarında bir tür mücadele olan iki taraftır ve fakat aynı zamanda istisna aslında evrenselin ürünüdür. Bu nedenle evrensel istisnanın varlığından huzursuzluk duyduğu kadar, aynı zamanda onun tarafından cezbedilir: “tıpkı gökte, tövbe eden tek bir günahkâr için, tövbeyi gereksinmeyen doksan dokuz doğru kişi için duyulandan daha büyük sevinç duyulması gibi evrensel de istisnadan sevinç duyar.”⁶⁰⁷ Bu ilişkinin en önemli özelliği istisnanın evrenseli/kuralı açıklayıcı gücü ve gerekliliğidir, yani meşru

⁶⁰⁵ Kantorowicz, “*Pro Patria Mori*”, s. 488-489.

⁶⁰⁶ Bauman, **Ölümlülük**, s. 168.

⁶⁰⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 121.

bir istisna hem evrenselin kanıtıdır hem de evrensel bu istisna sayesinde var olur.⁶⁰⁸ Bu bağlamda, milliyetçiliğin tarih-dışı ulus devlet, ezel-ebed milli varoluş ve irili ufaklı milletlerden mütevellit dünya görüşü modern “evrensel” tahayyülünün kendisidir. İstisna ise, milli cemaatin sonsuzluğunun ve hayatta kalma kapasitesinin göstergesi ve kanıtı sayılan ölüm, yani şehitliktir. Diğer bir deyişle, şehitler milletin ölümsüzlüğünün koşulu ve kanıtıdır. Thomas Jefferson’a atfedilen “özgürlük ağacı zaman zaman vatanseverlerin ve tiranların kanlarıyla yeniden sulanmalıdır” sözlerinde de olduğu gibi, milliyetçilik istisnayı talep eder. Bunun sonucunda ölümün kendisi fetişleşir:

“Değerler genellikle insanlar öldüğünde artar. Vampirler gibi değerler de yaşam özsularını yenilemek için kana gereksinim duyar. Ölülerin sayısı ne kadar çoksa, sunaklarında yaşamların yakıldığı değerler o kadar kusursuz ve ilahi bir hale gelir. Sonunda üstün değere dönüşen şey, koruduğunu ileri sürdüğü yaşamdan çok ölümdür. Ölümün kendisi bir davanın kahramanı için davaya dönüşür.”⁶⁰⁹

Şehitlerin sonsuz şan ve şerefi ile bağlantılı milliyetçi anlatılar, yurttaşlara ölümden korkmamayı, hatta ölümü arzulamayı telkin eder. Bir yurttaş milletine katkıda bulunmak, milli değerleri korumak ve yüceltmek istiyorsa, bunun en makbul yolu olarak karşısında şehitliği bulmaktadır. Böylece ortaya ölümü yaşamdan çok arzulayan, arayan “gerçek vatanseverin” portresi ortaya çıkmaktadır.

3.5.4. Milli Şehitlerin Sembolik Temsilleri: Anıtlar, Mezarlıklar ve Anmalar

Fransız Devrimi’yle birlikte vatan için ölmeye hazır olmanın ritüelleştiği ve hakiki vatanseverlik testine dönüştüğü bir “politikleştirilmiş, vatansever ölüler kültürü” ortaya çıkmıştır.⁶¹⁰ Bu kültür asıl yeni yapan kahramanlık, mertlik sıfatları ya da savaşta gelen ölümün kutsallaştırılması değil, kutsal ölümün evrenselleşmesi,⁶¹¹ yani tüm erkek yurttaşları asker olarak tahayyül eden yeni politik düşünceyle birlikte aristokrasinin hegemonyasından kurtulmasıydı. On dokuzuncu yüzyıl boyunca

⁶⁰⁸ A.g.e., s. 121-122.

⁶⁰⁹ Bauman, *Ölümsüzlük*, s. 274-275.

⁶¹⁰ Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 237.

⁶¹¹ Hagemann, a.g.e., s. 117, 120.

vatanseverlik kültü, neo-klasisizm ve romantizmin de etkisiyle,⁶¹² askeri zayıatları şehitlere, rol modellerine dönüştü, anıtladı ve rit ellistik hale geldi. Bu dönemde özellikle Batı'da yaılan her savaş getirdiği yıkım ve trajedinin yanında şehitlik alanında da yeni geleneklerin icadına sahne olmuştur. Örneğin Prusya bu dönemde seküler şehitlik kültünün anavatanı Fransa ile girdiği askeri mücadeleler ve zorunlu askerlik uygulamasının bir sonucu olarak kendi milli-seküler şehitler kültünün inşası yolunda pek çok gelenek icat etmiştir. Bu bağlamda iki yeni anma/kutlama ortaya çıkmıştır: Çoğunlukla devlet, yerel yönetimler ve kilise tarafından organize edilen ve zaferi getiren kahraman askerlerin hafızasına adanmış “Barışa şükran Bayramı”; ve Halk Eğitim ve İbadet Bakanlığı'nın sorumluluğu altında düzenlenen “ l leri Anma Günü”.⁶¹³ İcat edilen bu törenler kapsamında pek çok anıt da inşa edilmiş; yüzyıl başında tüm Prusya'da yalnızca on sekiz kadar kahraman seçkinlere özel anıt mevcutken, yüzyılın sonlarına doğru sıradan askerlerin fedak rlıklarına adanmış sekiz yüz kadar anıt ortaya çıkmıştır.⁶¹⁴

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ulus devletlerin inşa süreçleriyle doğrudan bağlantılı şekilde şehit asker anıtları ve bunları merkez alan anmalar, seremoniler, başta Batı olmak üzere, dünyanın pek çok yerinde ortaya  ıktı. Yöneticiler, din adamları, basın, şehit aileleri, akrabaları ve hayatını kaybeden askerlerle aynı milli kimliğe sahip olmak dışında hiçbir bağı olmayan halk kitleleri şehitlik kültüne adanmış törenlerde ve mek nlarda bir araya gelmeye başladılar. Bu süreçte şehit mezarları ve anıtları birer milli tapınak haline geldiler. Ritüeller, hayali cemaatin milli birlik idealinin kutsandığı ve milletin kendisine tapınıldığı bir tür seküler ibadet biçimini aldı.⁶¹⁵

Aslında, kent meydanlarına, parklara herkesin görebileceği şekilde dikilen savaş ve kahramanlık anıtları modern çağa özgü bir durum değildir. Fakat modern öncesi dikilen bu anıtlar krallar, imparatorlar, generaller, amiraller gibi tekil bireyleri onurlandırmak için yapılmıştır.⁶¹⁶ Askerlerin yeri geldiğinde ölüme varan fedak rlıkta bulunmaları beklentisi modern öncesi dönemde de vardır. Fakat savaşçı fedak rlığı da savaş anıtlarında olduğu gibi, liderine, lorduna, kralına vb. bireye yönelik bir sadakate

⁶¹² Hutchinson, “Warfare”, s. 406.

⁶¹³ Hagemann, **a.g.e.**, s. 122.

⁶¹⁴ **A.g.e.**, s. 128.

⁶¹⁵ Mosse, **The Nationalization**, s. 2.

⁶¹⁶ K. S. Ingris, “Entombing Unknown Soldiers: From London and Paris to Baghdad”, **History and Memory**, Vol. 5, No. 2, Fall-Winter, 1993, s. 9; George L. Mosse, **Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars**, New York: Oxford University Press, 1991, s. 47.

dayanıyordu. Batı’da on dokuzuncu yüzyıl süresince savaş anıtlarının temsil ve sembolleri iki temel değişim geçirir. Birincisi, anıtların ölen tüm askerleri temsil ettiği bir demokratikleşme sürecidir. Başlangıçta bu demokratikleşme Hristiyan teolojisindeki ölümün eşitliği ilkesine dayandırılıyordu. İkinci olarak ise, süreç içerisinde ölümün ve anıtların Hristiyan anlamları zayıflamış, modern siyasal ve sosyal kavramlara dayanan anlatılara alan açılmıştır.⁶¹⁷ Bu dönüşüm anıtlardaki dinsel figüratif unsurların bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Dini semboller var olmaya devam etmiştir fakat artık milli kimliğin tamamlayan, koruyan bir ikonografik unsura dönüşmüştür. Koselleck tam da bu nedenle, yani dini sembollerin milliyetçilik tarafından dönüştürülmesi nedeniyle, savaş anıtlarının başlı başına modernliğin bir görsel işareti olduğunu söyler.⁶¹⁸

Milli şehit kültürünün bir diğer icadı da mezarlıklar alanında meydana gelmiştir. Bilinen ilk organize askeri mezarlık uygulaması Amerikan İç Savaşı (1861-1865) sırasında ölen askerlerin bedenlerinin sistemli şekilde toplanması ve bir arada belirli bir yere defnedilmesi ile Gettysburg’da ortaya çıkmıştır.⁶¹⁹ Bu döneme kadar yalnızca askeri liderlerin işaretli mezarları vardır ve geri kalan askerler savaş alanlarının yakınlarındaki toplu mezarlara gömülüyorlardı. Mosse’a göre, Amerikan İç Savaşı ilk modern kitlesel savaşlardan biri olarak, yarattığı şok ve dehşetin etkisi sonucunda sıradan askerlere yönelik böylesi yeni bir mezarlık uygulaması ortaya çıkmıştır; daha sonra Avrupa örneklerinde görülecek olan birer milli tapınma alanı planlaması bu dönemde ABD’de henüz yoktur.⁶²⁰ Her ne kadar Mosse bu askeri mezarlıkların başlangıçta birer ritüel alanı olarak planlamadığını söylese de iç savaşın ardından başlayan, günümüzde de tüm savaşlarda hayatını kaybeden Amerikan askerlerinin anması şeklinde halen kutlanan ve Amerikan sivil dininin en önemli günlerinden biri olan “Anma Günü”nün⁶²¹ (*Memorial Day: Holiday Honors American War Dead* kısaca *Memorial Day* ya da *Decoration Day* olarak adlandırılmaktadır) ritüel alanlarına dönüşmüşlerdir.

Savaş anıtlarının bütün bir milleti temsil eder hale geldiği ve yurttaşların vatan ve devlet uğruna fedakârlığa çağrıldığı bu tarihsel dönüşüm çağında ortaya çıkan bir diğer önemli sembolik mekân da meçhul asker anıtları/mezarlarıdır. Üzerinde

⁶¹⁷ Koselleck, *The Practice*, s. 291.

⁶¹⁸ *A.g.e.*, s. 292.

⁶¹⁹ Mosse, “National Cemeteries”, s. 7-8.

⁶²⁰ *A.g.e.*

⁶²¹ Reeh, *a.g.e.*, s. 83.

kimsenin adının yazmadığı ya da tüm kurbanların listelendiği plakalar olan ve içinde kimsenin yatmadığı boş sembolik mezarlar, kenotaf (ing. *cenotaph*) milletin bütününün, ölen askerlerin hepsinin temsilcisi olmuştur. Ninian Smart, kenotafın kaybın acısı ve yas ile yüceltmenin milliyetçilik tarafından bir araya getirilmesi olarak tanımlar:

“Çoğu zaman bir halkın tarihi sadece zaferlerle değil, aynı zamanda acılarla da doludur. Edimsel bir bakış açısıyla, böyle bir acıya nasıl bakılmalıdır? En nihayetinde bir şekilde de kutlanmaktadır. Tek bir şekilde, ölümler için yas tutarak. Yas nedir? Ağlamak ve diğer üzümler ifadeleri ölünün değerini artırır. Çünkü ölüm sevilen kişiyi kaybetmektir: kaybın darbesine kederle karşılık verilir ve kederin derinliği sevilen kişinin değerinin bir işaretidir. Başka bir deyişle, yas ölümleri güçlendirir. Ve ölümler bizlerle milliyette bütünleşir, böylelikle bizlere kefil olabilecekleri bir ihtişama kavuşurlar. Kenotafın anlamı budur.”⁶²²

Sıradan ve isimsiz askerler kitlesinin ölümünün ve şerefının simgeleştiği ilk meçhul asker anıt örnekleri İngiltere’de Kırım Savaşı’ndan (1853-1856) sonra, ABD’de de – yine – İç Savaş sonrası ortaya çıkmıştır.⁶²³ Fakat meçhul asker anıtları sayısındaki asıl patlama yirminci yüzyılın başlarında, I. Dünya Savaşı ile birlikte yaşanmıştır.⁶²⁴ Bu anıt mezarlar yalnızca granit veya mermer sütunlu, bronz haçlı yapılar olarak ortaya çıkmamıştır. Örneğin Almanya’da ilk defa 1914’te “Kahramanlar Korusu” (Alm. *Heldenhaine*) yaratma fikri ortaya atılır ve anında onaylanır; hatta Mareşal von Hindenburg Alman ağacının dayanıklılığıyla bireysel ve toplumsal olarak Almanların gücünü sembolize edeceğini söyleyerek bu fikri destekler.⁶²⁵ Bu tarz şehit anıt-mezar korulukları modern vatanseverlik kültü ile modern-öncesi doğaya tapma romantizmi bağlamında ortaya çıkmıştır ve Almanya’ya özgü de değildirler: Fransa’da Édouard Herriot’un *jardins funèbres* (cenaze bahçeleri); Roma’nın Pinoli bölgesindeki Kahramanlar Korusu’nda her ağacın üzerinde bir şehidin adının yazılı olduğu plakalar vardır.⁶²⁶ Bu mezarlık ve anıtlardaki doğayla uyumluluk simgesel anlamda şehitlerin

⁶²² Smart, **a.g.e.**, s. 147.

⁶²³ K. S. Ingris, “War Memorials: Ten Questions for Historians”, **Guerres Mondiales et Conflits Contemporains**, no. 167, LES MONUMENTS AUX MORTS DE LA PREMIERE GUERRE MONDIALE, Juillet 1992 s. 9.

⁶²⁴ Hutchinson, “Warfare”, s. 406.

⁶²⁵ Mosse, “National Cemeteries”, s. 12-13.

⁶²⁶ **A.g.e.**, s. 15.

kimliklerinden ziyade kitleselliğini vurgular ve şehitleri anavatanın coğrafyasıyla bütünleştirir, bir parçası haline getirir.⁶²⁷



Şekil 3.2: Yasukuni Tapınağı, Kaynak: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/why-yasukuni-shrine-is-controversial-symbol-japans-war-legacy-2021-08-13/>

Erken tarihli bir başka dikkate değer örnek de Japonya'daki Yasukuni Tapınağı'dır. Batı tarzı bir modern devlet ve seküler dinsel inşaatı hedefleyen Meiji hükümeti tarafından 1869'da henüz İmparatorluk ile Şogunluk arasındaki savaş devam ederken, İmparatorluk ordusunu ve ölümlerini kutsamak için Tokyo'da inşa edilmiştir.⁶²⁸ Şehir meydanlarına, parklara dikilen anıtlar ve koruluklar gibi Batı'daki kilise-dışı kamusal alanların kullanımından farklı olarak, Meiji hükümeti doğrudan yeni bir Şinto tapınağı icat etmeyi tercih etmiştir. Ohnuki-Tierney'e göre başlangıçta tapınağın kuruluş amacı, geride kalanların ölen akrabalarının ruhlarını anmakla yükümlü olduğu şeklindeki Japon inancına dayanmaktaydı. Bu bağlamda ölen askerlerin ruhlarının da anılması, teselli edilmesi ve hatta kimilerine göre ölümlerin ruhlarını yatıştırarak yaşayanlara musallat olmasını, kötü şans getirmesini engellemekti.⁶²⁹ Kiraz ağaçları da bu dinsel misyonun, ölümleri teselli etmenin bir

⁶²⁷ A.g.e.; Koselleck, *The Practice*, s. 291.

⁶²⁸ Ohnuki-Tierney, *a.g.e.*, s. 83.

⁶²⁹ A.g.e.

parçası olarak başta bu tapınak olmak üzere ülkenin her yerine dikilir. Fakat Meiji hükümeti inşa etmek istediği devlet-Şintosu'na uyacak biçimde, Yakusuni Tapınağı'nı ve kiraz ağacı simgesini ölen askerleri milli kahramanlaştırma, kutsama ve karşı tarafı lanetleme sembolü haline getirmiştir. Kiraz ağacının ne zaman açacağına öngörülemeyen oluşu ve açtığı dönemin çok kısa sürerek yapraklarını dökmesi şehitlik sembolizminde önemli bir yere sahiptir; kısa ama "güzel" bir ölümle son bulan genç şehit askerleri idealize ve estetize eden bir semboldür.⁶³⁰ 1930'larda Japon militarizminin en güçlü olduğu dönemde, tapınak ve kiraz ağacı şehitlik kültürünün merkezinde yer almıştır. Şinto inancında İslam ve Hristiyan teolojilerindeki ahiret ödülleri, tesellileri olmaması nedeniyle, Yasukuni Tapınağı ayrıca önemli bir işlevi yerine getirmiştir, Japonya ve İmparator uğrunda hayatını feda eden tüm askerlerin ruhlarının rütbe farkı olmaksızın tapınakta toplanacağı inancına dayanan sivil dinin odak noktası olmuştur.⁶³¹ Zamanla tapınak ilk inşa amacını aşarak İmparatorluğun bütün savaşlarında ölen askerleri temsil eder hale gelmiştir: Tayvan ve Kore'nin işgali, Rus-Japon Savaşı, I. ve II. Dünya Savaşı vb. hatta 1979'da bir törenle savaş suçluları da tapınağın kutsananlar listesine dahil edilmiştir. Bugün tapınak yaklaşık iki buçuk milyon kutsanmış ruhlar listesine sahiptir, bunlardan elli yedi bini kadınlar ve bin altmış sekizi de savaş suçlularından oluşmaktadır.⁶³²

I. Dünya Savaşı ile askeri anıt ve mezarların başta Avrupa olmak üzere tüm dünyada hızla yayılması, daha önce görülmemiş bir hızda ve miktarda inşa edilmelerinin iki temel sebebi vardır. Birinci olarak, bu savaş tarihte eşi benzeri görülmemiş derecede büyük bir yıkıma ve kitlesel kıyımlara sahne olmuştur. Bu nedenle, Antoine Prost'un da belirttiği gibi, meçhul asker anıtları daha önce ortaya çıkmıştır fakat hiçbir savaş bu kadar çoğunu üretmemiştir.⁶³³ Bütün savaş boyunca on milyona yakın insan hayatını kaybetmiş, yirmi milyondan fazla kişi yaralanmıştır. Böylesi ağır bilançonun sonucu olarak, savaşa katılan devletlerin yurttaşları arasında bu savaştan etkilenmeyen, bir yakınını kaybetmeyen yok gibidir. Lakin meçhul asker anıtlarındaki artışı ve toplumsal yaşamdaki etkisini salt savaşın büyüklüğüne bağlamak yeterli değildir. İkinci etken, birinciyle bağlantılı olarak, halk demokrasisini, kitlelerin siyasete dâhil oluşunu ve yurttaş orduları olgusunu dikkate almak gerekmektedir. Modern ulus devletinin siyasal iktidarı meşruiyetini kitleler üzerine

⁶³⁰ A.g.e., s. 10, 107-111.

⁶³¹ Bkz. Inoguchi, Nakajima, Pineau, a.g.e., s. 80, 83.

⁶³² Ohnuki-Tierney, a.g.e., s. 82.

⁶³³ Prost, a.g.e., s. 307.

kurmuştur. Bu nedenle kitlelerin gözünde savaşı haklı kılmak ve yurttaşlarını askerlik hizmetine çağırma ihtiyacındaki iktidarlar sıradan askerin şerefini ve fedakârlığını kutsama yoluna gitmiştir. Çünkü sadece Fransa’da I. Dünya Savaşı süresince sekiz milyon erkek, toplam nüfusun beşte biri, orduda görev yapmıştır ve yaklaşık bir buçuk milyon kişi hayatını kaybetmiştir.⁶³⁴ Başka bir deyişle, geleneksel kurumların yıkıldığı, yeni siyasal dinamiklerin ortaya çıktığı bu ortamda kitlelerle yüzleşmek ve savaş kararlarına yeni meşruiyet kaynakları yaratmak durumunda kalan egemenler anıtlar ve törenler üzerine inşa ettikleri seküler din aracılığıyla kitleler üzerinde kontrol sağlamaya çalıştılar.⁶³⁵



Şekil 3.3: Zafer Takı, Kaynak: <https://www.parismuseumpass.fr/t-en/sites-a-paris/arc-de-triomphe>

Savaşın hemen ardından, ateşkesin birinci yıldönümü olan 11 Kasım 1920’de Londra ve Paris tarihte daha önce eşi benzeri olmayan bir seremoniye şahitlik etmiştir; geniş halk kitlelerinin ve devlet erkânının katıldığı bir törenle savaşta ölen bütün askerleri temsilen bir meçhul asker gömme seremonisi yapılır.⁶³⁶ Britanya meçhul asker mezarı için Westminster Kilisesi (*Westminster Abbey*) gibi dini bir mekân seçilmişken, Fransa meçhul askerini Zafer Takı’nın (*Arc de triomphe de l’Étoile*) altına gömerek seküler bir alan tercih etmiştir.⁶³⁷ Fransa’da 1920’de başlatılan bu gelenek

⁶³⁴ A.g.e., s. 308.

⁶³⁵ George L. Mosse, *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, Detroit: Wayne State University Press, 1987, s. 107.

⁶³⁶ Ingris, “Entombing”, s. 7.

⁶³⁷ A.g.e., s. 10; Prost, a.g.e., s. 312.

günümüze kadar da devam etmiştir. 11 Kasım *The Armistice Day* (Mütareke Günü) ulusal tatildir ve savaş anıtları etrafında kutlanmaya devam etmektedir.⁶³⁸

Mütareke Günü, şehitlik olgusunun seküler dinsellikteki sembolik gücünü ve ağırlığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Christian Amalvi, savaşın ve şehit kültürünün seküler-millî takvimin odak noktasını değiştirecek ölçüdeki etkisine işaret eder. Fransız Devrimi'nin yıldönümü olan 14 Temmuz Bastille Günü, I. Dünya Savaşı'na kadar millî takvimin en önemli günü, Katolik takviminin Paskalya'sı gibi, yılın diğer tüm anma ve törenlerine anlamını veren en özel kutlamasıdır; ta ki Mütareke Günü ve V-E Day (8 Mayıs Avrupa Zafer Günü) ortaya çıkıp onun yerini alana kadar.⁶³⁹ Prost da Mütareke Günü'nün cumhuriyet hafızasını değil, savaş ve şehitleri merkezine alması ve soyut ilkeler yerine doğrudan yurttaşların, milletin kendini kutlaması açısından, diğer cumhuriyetçi törenlerinden farklı ve yeni olduğunu vurgular.⁶⁴⁰ 11 Kasım törenlerinde konuşma yapanlar ve kimleri temsilen konuştukları da bu farklılığın bir göstergesidir; milletin bütününe temsil iddiasına dayanarak seçilmiş yetkililer ve savaş hafızasının birincil taşıyıcısı olma onuruyla gaziler.⁶⁴¹ Her iki konuşmacı türü de "Cumhuriyetçi savaş ölüleri kültürüne" dayanarak, kendileri adına değil, tüm şehit ve gaziler adına konuşurlar. Bu anlamda, Prost iki dünya savaşı arası Fransa'sında ortaya çıkan millî şehit kültürünün, tam bir Rousseaucu seküler dinsellik formu olduğunu söyler.

Bu noktada toplumsal hafızanın malum ölüleri yüceltme ve anıtlştırma biçimlerini de ele almak gerekmektedir. Çünkü bu form yalnızca belli kişileri millî hafızada ölümsüzleştirmek üzerine olsa da modern yurttaşlık ve hafıza kavramlarında yarattığı dönüşümle şehit asker kültürünün kurucusudur. Malum kişiler için inşa edilen ihtişamlı mezarlar adeta bu dünyada kapladıkları maddî ve manevî alan ölçüsünü temsil eder: "Kutsallaşmış, yası fazla tutulan bedenlerin sahipleri birer küçük tapınağa yerleştirilmiştir sanki. Buralarda yatıyor olmak, ölmüş kişiler ve arkasında bıraktıkları için büyük bir saygınlık kaynağıdır."⁶⁴² Örneğin Paris'in Pere Lachaise, Montparnasse ve Montmartre mezarlıkları böylesi ünlü şahısların gösterişli mezarlarıyla doludur ve

⁶³⁸ Prost, *a.g.e.*, s. 323-324.

⁶³⁹ Christian Amalvi, "Bastille Day: From *Dies Irae* to Holiday", *Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume III: Symbols*, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 117-118.

⁶⁴⁰ Prost, *a.g.e.*, s. 323, 328.

⁶⁴¹ *A.g.e.*, s. 325.

⁶⁴² Taburoğlu, *a.g.e.*, s. 129-130.

bu yalnızca ölmüşlerin yakınlarının ötesine geçerek turistik mekânlar haline gelmiştir. Bu örneklerin de ötesinde, Fransa'nın – hatta dünyanın – en ikonik, en ihtişamlı malum-ulu yurttaşlar anıt mezarı Panthéon'dur. Fransız Devrimi'nden yaklaşık kırk yıl önce Katolik Kilisesi olarak planlanmış ve inşaatına başlanmıştır. Ancak yapımı 1790'da tamamlandığında tamamen farklı bir form kazanarak devrimin anıt mezarı haline getirilmiştir. Daha sonra tarihsel süreç içerisinde binanın oymaları tekrar tekrar değiştirilmiş ve yeniden Katolik Kilisesi olarak kullanıldığı dönemler de (Napolyon ve Burbon dönemleri) olmuştur.⁶⁴³ Panthéon'un, bu dönüşümler ve müdahalelerle dolu tarihi geleneksel dinlerle sivil din arasındaki ilişkiyi ve milliyetçi kültlerin durağan olmayan yapısının özeti gibidir.



Şekil 3.4: Panthéon, Kaynak: <https://en.parisinfo.com/paris-museum-monument/71071/Pantheon>

Panthéon'a başlangıçta devrim şehitleri, liderleri ve askeri ve siyasi liderler defnedilmiştir. Fakat zaman içerisinde yazarlar ve bilim insanları da defnedilerek, devrim hafızasının ötesinde, bir tür III. Cumhuriyet müzesine dönüşmüştür ve bu nedenle *École Normale Dead* (ENS) benzetmesi yapılmaktadır.⁶⁴⁴ Bir anıt mezar olarak yarı-dinsel bir mekândır, bir tür “ulu yurttaşlar kültü” merkezidir ve bu nedenle buraya gömülen kişiler bir anlamda Fransız milli birliğinin kurucu, koruyucu tanrıları

⁶⁴³ Mona Ozouf, “The Panthéon: The École Normale of Dead”, **Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume III: Symbols**, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 342.

⁶⁴⁴ A.g.e., s. 345.

gibidirler.⁶⁴⁵ Buraya defnedilme şerefine erişenler yalnızca en ulu, en değerli, topluma en fazla katkıda bulunmuş yurttaşlardır. Panthéon tarihinin önemli özelliklerinden biri, buraya defnedilmek suretiyle yüceltmeler her zaman kişinin ölümünün hemen ardından gerçekleşmemiştir. Bazıları ölümlerinden birkaç yıl sonra (Ör. Émile Zola), bazıları ise onlarca hatta yüz yıl sonra mezarları nakledilerek (Ör. Antoine de Saint-Exupéry, Nicolas de Condorcet, Marie ve Pierre Curie) ulu-yurttaşlar grubuna dahil edilmiştir. Bu yüceltme ve nakil seremonilerinde her zaman ölenin bedeni fiilen nakledilmemiş, kişinin kalıntıları bulunamadığı ya da aile onay vermediği için mezarından ya da memleketinden bir parça toprak gibi sembolik nesneler defnedilmiştir.

Tüm bu seküler sembolik unsurlar, sınırlı bir grubu ulu-yurttaşlar olarak onurlandırma ve ölümsüzleştirme biçimi göstermektedir ki, Panthéon Fransız sivil dininin ve milliyetçi tahayyülünün merkezi olarak tasarlanmıştır. Fakat burada onurlandırılan yurttaşların niteliklerindeki ve başarılarındaki farklılıklar milli hafıza tahayyülünün tarihsel süreçte değişiminin de bir kanıtıdır. Mona Ozouf, Panthéon'un her ne kadar Fransız milliyetçiliğinin hafıza merkezi olarak tasarlanmış olsa da bu konuda kısmen başarısız olduğunu savlar. Ona göre, ilk iki yüz yıllık gelgitli tarihine rağmen tamamen unutulmamıştır, on-yirmi yılda bir yapılan anma ve seremonilerle yeniden canlandırılmıştır.⁶⁴⁶ Fakat bu canlılık süreklilik ihtiva etmemiştir. Bu nedenle günümüzde eğitimli bir Fransız dahi buraya defnedilmiş kişilerin sadece küçük bir azınlığını ismen bilmekte ve hatırlamaktadır. Ozouf bu durumu, malum ulu-yurttaşlar tapınağı olarak planlanmasına rağmen sonucun “adları unutulmuş kahramanlar” tapınağı, “anonimlik” ve “boşluk” olarak çıkması şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁴⁷ Ayrıca şu noktayı da vurgulamak gerekmektedir, tüm milliyetçiliklerde olduğu gibi Panthéon'un üzerine kurulduğu milliyetçi tahayyül de erkek egemendir. İnşa ettiği ulu-yurttaşlık aslında on dokuzuncu yüzyılda tüm milliyetçiliklerde ortaya çıkan “milletin büyük adamları kültünün” bir parçasıdır.⁶⁴⁸ Marie Curie'nin 1995'teki defin törenine kadar Panthéon bir seçkin erkek yurttaşlar kulübüdür.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ A.g.e.; Taburoğlu, a.g.e., s. 130.

⁶⁴⁶ Ozouf, a.g.e., s. 325.

⁶⁴⁷ A.g.e., s. 326.

⁶⁴⁸ John Horne, “Masculinity in Politics and War in the Age of Nation-States and World Wars, 1850-1950”, **Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History**, Ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann, John Tosh, Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 28-29;

⁶⁴⁹ 1907'de Panthéon'a defnedilen Sophie Berthelot ilk kadın olarak anılmaktadır. Fakat burada ulu-yurttaşlıkla şerefendirilen kimya alanındaki başarılarından dolayı eşi Marcellin Berthelot'tur. Sophie

Meçhul asker anıtlarının ya da genel olarak şehit asker anıt ve mezarlarının Panthéon gibi – her ne kadar ulaştığı sonuç itibariyle paradoks içerse de – malum kahraman anıtlarından temel farkı, ölen askerin hayattayken elde ettiği başarıların, kişiliğinin onurlandırma ve kutsama sürecinde hiçbir etkisinin olmamasıdır. Şehitleri yüceltmeye değer yapan tek bir unsur vardır, o da ölümün kendisidir. Düşman kurşunu, patlama, hastalık, donma, uçak ya da deniz kazası olması, yani ölümün gerçekleşme şekli ve sebebi çok da önemli değildir. Asıl önemli ve zorunlu unsur ölümün ilişkilendirileceği milli bir ideal, ilke veya sembol olmasıdır. İşte bu nedenle şehit asker yurttaşların isimleri ilk andan itibaren unutulmaya, şehitler kitlesi içinde anonimleşmeye başlar. Bu bağlamda meçhul asker anıtları milliyetçi toplum ve fedakârlık tahayyülünün simgeleşmiş halidir. Savaş ve şehitlik anıtlarında tanrılaşan, yüceltilen aslında şehit yurttaşların kişiliği değil, ölümü anlamlı kılan vatan, millet, bayrak gibi milli sembollerdir. Uğruna ölünen değerleri anıtlara nakşeden ve kurgulayan ölümlerin kendisi değil, sağ kalanlardır.⁶⁵⁰ Diğer bir deyişle, meçhul asker anıtları ölümleri şehitleştiren semboller üzerinden toplumun tam anlamıyla kendini yücelttiği, kendi imgesine taptığı başlıca mekânlardan biridir.

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren dünyanın her yerinde çok sayıda meçhul asker anıtı ortaya çıkmıştır. Fakat bütün anıtlar birbirinin aynısı da değildir. Prost, Fransa'daki asker anıtları üzerine yaptığı çalışmasında beş temel tip belirler: (1) en seküler ve cumhuriyetçi olan “yurttaşlık anıtları”; (2) fedakârlık kadar zaferi de kutlayan “vatansever-cumhuriyetçi anıtlar”; (3) yalnızca fedakârlığı kutsayan ve ilahlaştıran “cenazevi-vatansever anıtlar”; (4) ölümü meşrulaştırmadan bütünüyle derin kederi anlatan ve pasifizme eğilimi olan “cenazevi anıtlar”; (5) vatanseverlik meşrulaştırmasına hiç başvurmayan tamamıyla cenazevi “pasifist anıtlar”.⁶⁵¹ Fakat Prost, pasifist anıtların aşırı derecede nadir olmaları nedeniyle tam bir kategori teşekkül etmediğini söyler. Yazarın tespitine göre, Fransa'da en yaygın anıt formu, “resmi formül” olarak tanımladığı, yurttaşlık anıtlarıdır. Bunlar genelde belediye gibi kamu binalarının hâkim olduğu meydanlarda yer alan ve çıplak metal ya da taştan sütunlardır. Üzerlerinde genellikle şehitlerin isimleri liste biçiminde yer almaktadır ve hepsinde genel kullanım sonucu kabul görmüş ithaf cümleleri vardır: Örneğin, “Fransa

Berthelot, kocasının eşinden ayrı gömülmeme vasiyeti nedeniyle ve özel bir kanunla defnedilebilmiştir. Yani bu tarihte Panthéon'a defin ile şerefendirilmiş bir kadın yurttaşın söz etmek mümkün değildir.

⁶⁵⁰ Koselleck, **The Practice**, s. 288.

⁶⁵¹ Prost, **a.g.e.**, s. 316.

için ölen [şehrin/kasabanın adı] komünü çocukları için”; “Vatan için öldüler”.⁶⁵² Prost’un en önemli tespitlerinden biri, anıt türleri arasında seküler dinselilik ile geleneksel dinsel sembolizmin ilişkisi ve geçişlerdir. Buna göre, vatanseverlik anıtları yurttaşlık anıtlarına göre fedakârlık ve ölüme yönelik yüceltmeleri daha fazla kullansa da her ikisi de cumhuriyetçi gelenek sınırları dahilinde kalmaktadır. Cenazevi anıtlar da ise, vatana adanmışlık kendini inkâra varan bir fedakârlık derecesindedir, bir tür tanrısal buyruk tonundadır.⁶⁵³ Bu anıtlarda haç ve bayrak bir aradadır, Katoliklik ile vatanseverlik ittifakı söz konusudur.

Bir diğer savaş ve şehitlik anıtları sınıflaması örneği de Maoz Azaryahu’nun İsrail üzerine yaptığı çalışmasında mevcuttur. Buna göre 1948-1956 arasında ortaya çıkan dört tür anıt tespit eder: (1) “Özel anıtlar” – aileler ve yakın arkadaşların girişimleriyle ve genellikle çatışma/savaş alanlarına dikilmiştir; (2) “Yerel anıtlar” – bu anıtlar ya yerelde yaşanmış bir çatışmada ölenleri ya da savaşta (savaşın hangi cephesi veya aşaması olması fark etmeksizin) ölen bütün hemşerileri onurlandırmak için yapılmıştır; (3) “Devlet anıtları” – merkezi devlet kurumları tarafından bütün ulusu ve şehitleri temsilen inşa edilmiş “kahramanlık mabetleri”dirler; (4) “Silah anıtlar” – imha edilmiş bir düşman tankı ya da yol kenarında terk edilmiş paslı bir zırhlı aracın toplum tarafından bir tür hafıza anıtı gibi muamele gören objeler, hurdalardır.⁶⁵⁴ Bütün bu farklı türlerin gösterdiği şeylerden biri, anıtların arz ettikleri sembolizmi ve inşa edilme iradesi ile dönemin politik iklimi arasında doğrudan bağlantı olduğudur. Diğerisi ise, seküler dinselliğin tek bir formu, yekpare bir bütünlüğü olmadığıdır.

Şehit anıtları ve anmaları ulus devletlerin resmi tarih yazımının ve seküler milliyetçi kültlerin yaratım süreçlerinin en etkin araçlarından biridir. Zertal’ın deyişiyle, “hafıza ile milli kimliğin bulunduğu yerde her zaman bir mezar vardır”.⁶⁵⁵ Bu mekânlar, toplumsal hafızanın taş, mermere veya bronzla somutlaşmış, görüp dokunulabilen ve kitlesel törenlerle deneyimlenebilen formudur. Bireysel deneyimlere değil, sosyal öğrenme ve aktarım süreçlerine gereksinim duyduğu, dışsal olduğu için toplumsal hafızanın böylesi mekânlara ihtiyacı vardır. Meçhul asker anıtlarında, tüm sembolik mezarlar toplumsal hafıza mekânı olarak, ölümü

⁶⁵² A.g.e., s. 311.

⁶⁵³ A.g.e., s. 312, 314-315.

⁶⁵⁴ Maoz Azaryahu, “War Memorials and the Commemoration of the Israeli War of Independence, 1948-1956”, *Studies in Zionism*, v. 13, no. 1, 1992, s. 65-72.

⁶⁵⁵ Zertal, a.g.e., s. 9.

simgeleştirerek yüceltirken siyasal bir değer haline getirir.⁶⁵⁶ Bu nedenle buralarda inşa olunan anlatı tarih değil, sürekli yeniden inşa edilen bir hafızadır. Milliyetçilik her ne kadar hafızayı milli tarihin özü, asli kaynağı olarak tahayyül etse de hafıza mekânlarını var eden şey “tarihin elinden kurtul[muş]”⁶⁵⁷ olmalarıdır. Tarihsel gerçeklikle bağ kurmak, harici kanıtlar sunmak zorunda değildirler. Hafıza mekânlarındaki anlam geçmişte değil, mekânın kendine içkin güncelliğine dayalı olarak bugündür. Literatürde hemen her yazar özellikle bu noktayı vurgulamaktadır. Örneğin Halbwachs, hafıza ile anma ilişkisini “büyük ölçüde bugünden alınan verilerle elde edilen geçmişin yeniden inşası” olarak tanımlar.⁶⁵⁸ Assmann da aynı noktayı vurgulayarak toplumsal hafızayı, hem geçmişin hem de bugünün deneyimini yeniden inşa eden iki yönlü bir süreç olarak tanımlar.⁶⁵⁹ Barry Schwartz, ABD’de toplumsal hafıza pratikleri üzerine yaptığı saha çalışmasında her dönem değişen toplumsal sorunlar ve ihtiyaçlarla birlikte hafızanın da değişimini takip ederek “geçmiş hatırlamanın basit bir bilgi derleme meselesi değil, aktif ve inşacı bir süreç” olduğunu gösterir.⁶⁶⁰ Zertal, ölümlerin anıtlştırılmasının ve anmalarla ritüelleşmesinin onları geçmişte bırakmamak, tam da bugüne getirerek güncel anlamlarla donatmak olduğuna işaret eder.⁶⁶¹

Hafıza mekânlarında geçmiş yeniden inşa edilirken aynı zamanda gelecek tahayyülü de inşa edilir. Diğer bir deyişle, milletin kuruluşu ve geçmiş hayalleri ile gelecekteki muhtemel başarıları arasındaki köprü buralarda inşa edilir. Savaş ve şehitler hafızası bu konuda en güçlü semboldür. Çünkü kurucu mit bir varoluş mücadelesiyle, yani savaş ve fedakârlıklarla başlar ve tarih boyunca her krizde aynı fedakârlık ruhu canlanarak milleti bir sonraki aşamaya taşır. Hansen bu noktada milliyetçi anlatının birbiriyle çelişkili iki teleolojik anlatı olduğuna işaret eder; bir yandan milletin kaderi olan durdurulamaz ilerleyişinin determinizme bağlı olarak bireylerin önemsizleşmesi, diğer taraftan ise olağanüstü zor dönemlerde ileri görüşlü ve yüce gönüllü kişilerin öne atılarak kendilerini feda etmeleri yüceltilir.⁶⁶² Şehit

⁶⁵⁶ Ölümün simgeselliği ve siyasallığı iki yönlü bir süreçtir. Yüceltilebildiği gibi düşmanlaştırılarak ya da insanlıktan çıkarılarak indirgenebilir de: düşmanın cesedini gömmeyi reddetmek, toplu mezara gömmek, mezar taşı yerine numara koymak veya mezara hiç işaret koymamak, cenaze namazını kılmamak vb. bkz. Sayın, *a.g.e.*, s. 66-67, 136-137.

⁶⁵⁷ Nora, *a.g.e.*, s. 37.

⁶⁵⁸ Halbwachs, *a.g.e.*, s. 69.

⁶⁵⁹ Assmann, *Cultural Memory*, s. 28, 71-72.

⁶⁶⁰ Barry Schwartz, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory”, *Social Forces*, vol. 61, no. 2, December 1982, s. 374-402.

⁶⁶¹ Zertal, *a.g.e.*, s. 3.

⁶⁶² Hansen, *a.g.e.*, s. 91.

anıtlarında bu paradoksal ikili teleolojiyi gözlemlemek mümkündür. Bir yandan şehitler fedakârlıkları nedeniyle en yüce gönüllü, milletin geleceğini kendi varlığının önüne koyan bireyler olarak onurlandırılırlar, diğer yandan şehitlik milli ruhun özü olarak tasvir edilerek fedakârlık kişilerin tercihi değil, milli bir dürtü, içgüdü haline getirilir. Böylece şehitlerin isimleri ve kişisel yaşamları buharlaşarak anonim bir kitlenin parçası olur.

Hafızanın inşa süreci konusu olması, anlamın da değişime ve dönüşüme açık olduğu anlamına gelmektedir. Bir mekânının varlık sebebi, kurucu “ilk niyet” zamanı durdurarak unutmayı engellemek olarak görünse de tüm zamanlarda geçerli tek bir anlam mümkün değildir.⁶⁶³ Şehitler ve savaşlar her ne kadar taş ve metalle anıtlansa da bu mekânlardan yükselen anlam ve tarih “olsa olsa yumuşak kile yazılmıştır”.⁶⁶⁴ Tam da bu niteliğinden dolayı, toplumsal hafıza aynı zamanda bir rekabet konusudur ve güncel siyasal kampaşmanın bir yansımasıdır.⁶⁶⁵ Bu rekabet kutlama veya anma için hangi milli takvim gününün seçileceği konusunda olabileceği gibi, mekânların hangi kimlikleri ve/ya ne şekilde temsil edeceği konusunda da olabilir. Çünkü millet gibi geniş kolektif yapılarda tek bir hafıza biçimi yoktur. Onun yerine birbirleriyle temas halinde ve iç içe geçmiş hafıza toplulukları vardır ve bunlar zaman zaman birbirleriyle çelişen ya da karşıt hafızalar da olabilirler.⁶⁶⁶ Halbwachs, bu farklı hafıza biçimlerini milli topluluğun sınırlarını aşamayan “fikir akımları” şeklinde tanımlar.⁶⁶⁷ Nora, Fransa özelinde, 1945 sonrasında siyasal kamplar arası hafıza savaşlarının şiddetlendiği tespitinde bulunur ve bu durumu iki temel sebebe dayandırır: Birincisi, dünya savaşları sonrası milli birlik hafızasının bütününe sarsacak derecede etkili tekil bir olayın yaşanmamasıdır; ikincisi de özellikle anmalar konusunda yerel yönetimlerin ve kültürel kurumların desteklenmesi sonucu merkeziyetçilikten uzaklaşılması, turistikleşmesi ve endüstrileşmesidir.⁶⁶⁸

Hâkim sloganın sürekli ilerleme ve gelişme olduğu ulus devletler çağında hafıza, tarih karşısında savunmasızdır ve korunması için anmalar icat edilmiştir. “Bunlar riti olmayan bir toplumun ritleridir; kutsallığı olmayan bir toplumdaki geçici

⁶⁶³ Nora, **a.g.e.**, s. 32, 34; Tim Edensor, **National Identity, Popular Culture and Everyday Life**, Oxford: Berg, 2002, s. 46.

⁶⁶⁴ Balibar, Wallerstein, **a.g.e.**, s. 97-98.

⁶⁶⁵ Amalvi, **a.g.e.**, s. 119.

⁶⁶⁶ Litvak, “Introduction”, s. 19.

⁶⁶⁷ Halbwachs, **a.g.e.**, s. 80.

⁶⁶⁸ Nora, **a.g.e.**, s. 234-235.

kutsallıklardır.”⁶⁶⁹ Sıradan bireylerin kendilerini dâhil hissettikleri milleti bir tür birlik ve gerçeklik olarak tahayyül edebilmelerinde meçhul asker anıtı gibi semboller önemli birer araçtır, milli kimliğin kerteriz noktasıdır. Elias Canetti *Kitle ve İktidar*’da sembollerin, kitle ile birey arasındaki ilişkinin kurulmasındaki rolünü şu şekilde açıklar:

“Ulusun tarihi, sokaktaki adama daha da az şey ifade eder. Tarihin akışını da bilmez, sürekliliğin tanımını da. Ulusun eskiden nasıl yaşadığını bilmez ve kendisinden önce yaşamış ancak birkaç kişinin adını bilir. Farkında olduğu figürler ve anlar doğru düzgün bir tarihçinin tarihten anladığı şeyden çok uzaktır.

Kendisini ilişkili hissettiği daha büyük birim her zaman bir *kitle* ya da bir *kitle simgesidir*. [...] Bir ulusun her üyesi, kendisini ya da kendi temsilini, ulusu için en önemli olan belirli bir simgeyle sabit bir ilişki içinde görür her zaman. Ulusal duygunun sürekliliği, gerektiğinde düzenli olarak tekrarlanmasıyla sağlanır. Bir milletin kendisine ilişkin bilinci ancak ve ancak simgesi değişince değişir.”⁶⁷⁰

Canetti’nin bu sarıh özetinde de görüldüğü üzere, bireyin tekil varoluştan çıkıp bir yurttaş, milli kitlenin bir üyesine dönüşümünde semboller anahtar konumdadır. Bayrak, anıt, heykel, şehit mezarı, müzeler vb. semboller milli hafızayı, değerleri, hasletleri imlerler. Fakat bu sembolleri yaratan, icat eden, inşa eden iradenin yalnızca anlamı yükleyip bırakması yeterli değildir. Anlamın kitleye iletilmesi, yinelenmesi ve yeniden üretilmesi gerekir. Başka bir deyişle, sembole yüklenen anlamın yurttaşlar tarafından alınılanmasını sağlayacak araçlar, süreçler ve pratikler gereklidir. Stuart Hall’un “Kodlama/Çözümleme” (“*Encoding/Decoding*”) çalışmasında oluşturduğu kültürel iletişim kuramı⁶⁷¹, şehitlik kültü sembollerinin ve mekânlarının işleyişini açıklama kapasitesine sahiptir. Hall, geleneksel iletişim kuramının “gönderici – mesaj – alıcı” şeklindeki çizgiselliğin ve iletim sürecindeki karmaşık yapısal ilişkilerin ihmal edildiği eleştirisinden yola çıkar. Oysa iletişim, “üretim – dolaşım – tüketim – yeniden üretim” şeklinde karakteristik anlarla düşünülmesi gereken eklemlenmeli bir yapının üretildiği ve devam ettiği bir süreç olarak düşünülmelidir.⁶⁷² Buna göre, iletişim “nesnesi” anlamdır, mesajdır ve bu imgenin içine kodlanarak iletilir. Sürecin başarılı olabilmesi için imgenin alıcı tarafından çözümlenmesi, dönüştürülmesi ve toplumsal pratiğe dökülmesi gereklidir. Eğer alıcı imgeden “anlamı” alamazsa “tüketim” de

⁶⁶⁹ A.g.e., s. 23.

⁶⁷⁰ Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 173.

⁶⁷¹ Stuart Hall, “Encoding/Decoding”, *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, Ed. Stuart Hall ve diğ. London: Taylor&Francis e-Library, 2005, s. 117-127.

⁶⁷² A.g.e., s. 117.

yoktur, eğer anlam pratiğe eklenmez ise etkisi de yoktur.⁶⁷³ Ayrıca iletimin aşamaları bir sonraki aşamayı garantilemez ve kodlama ile çözümleme simetrik olmayabilir, yani mesaj süreç içerisinde bozulmaya veya yanlış anlamaya açıktır.⁶⁷⁴

Örneğin yakın ya da uzak geçmişten seçilen bir savaş anıtlştırılırken üzerine ve/ya çevresine ulusal bayrak, hilâl/haç, silah, miğfer, ülke haritası silüeti gibi görsel ve “vatan için”, “millet için”, “şehit oldular”, “şehadet şerbeti içtiler” gibi dilsel bir dizi simge yerleştirilir. Bunlar alıcı konumundaki yurttaşların erken yaşlardan itibaren öğrenerek “doğallık” derecesinde aşinalık kazandıkları veya toplumsal hayatın farklı aşamalarında girdikleri etkileşimler neticesinde anlamına dair fikir edindikleri imgelerdir. Bu çözümleme için gerekli donanımına sahip olmak anlamına gelmektedir. Fakat bir meydana ya da parka anıtın dikilmesi yalnızca üretim aşamasını teşkil eder. İletişim sürecinin ilerleyebilmesi için basın bültenleri, tanıtım kampanyaları, önemli milli günlerden birinde törenle açılışı, düzenli aralıklarla anıtı odağa alan seremoniler gibi yöntemlerle dolaşıma sokulması gerekmektedir. Burada “ham” tarihsel bir olay değil, bir söylem biçimi ve bir anlatı aktarılır.⁶⁷⁵ Böylece imgeler söylemle donatılarak yurttaşların çözümlemesine sunulur. Çözümleme sırasında semboller ve söylemler çağrışımlarının akışkanlığı içerisinde dönüşür, kültürel kodlarla kesişir, etkin ideolojik boyutlar kazanır ve yeniden üretilir.⁶⁷⁶ Düz anlamıyla devleti imleyen bayrak, coğrafi sınırları görselleştiren harita, birilerinin öldüğünü haber veren şehit sembolleri çözümleyici yurttaşın siyasal ve sosyal gündemiyle, ideolojisiyle, dini inancıyla, beklentileriyle vb. etkileşime girerek kutsal vatanın bütünlüğüne kasteden şeytani düşmanlara (Batı, komünizm, terör vb.) karşı bedenini siper eden ölümlerin kutsallığı, fedakârlığın bir yurttaşlık borcu olduğu, haksızlık, zulüm, ötekine karşı öfke mesajları olarak alınabilir. Aksine bir örnek olarak Abide-i Hürriyet’te görülebileceği gibi, anıtın gökyüzüne doğrulmuş top sembolizmi, üzerindeki hat sanatı, çevresindeki türbeler, şehit mezarları imgeleri dolaşıma girmediği, çözümleyecek ve yeniden üretecek kitleler olmadığı için hiçbir mesaj iletmezler. Meşrutiyet, devrim, 31 Mart karşı-devrim mesajları hafızadan silinmiş, Şişli Belediyesi logosundaki bir sütuna, bir ana cadde adına indirgenmiştir ve yalnızca akademisyenlerin, meraklı kişilerin farkında olduğu tarihsel bilgiye dönüşmüştür.

⁶⁷³ A.g.e.

⁶⁷⁴ A.g.e., s. 119-120.

⁶⁷⁵ A.g.e., s. 118.

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 122-123.

Şehit anıt ve mezarlarındaki anmalar/ritüeller, fedakârlık kültü hafızasını hatırlama, tekrarlama ve yeniden üretme sürecidir. Diğer bir deyişle, şehitlik kodlarının çözümlenip pratiğe döküldüğü başlıca hallerden biridir. Şehit anmalarında Kierkegaard'ın “tekerrürün diyalektiği” dediği süreç işler; “tekrar edilen var olur – aksi takdirde tekrar edilmezdi – ama var olması tekerrürü yeni bir şeye dönüştürür.”⁶⁷⁷ Şehitleri diğer ölülerden ayıran, yücelterek hiyerarşinin tepesine yerleştirerek var eden düzenli anma ritüelleridir. Böylece şehitler tarihin karanlık köşelerinden, işaretsiz mezarlarından çıkıp heybetli anıtlar, kenotaflar şeklinde toplumsal hafızanın merkezinde gerçeklik kazanırlar. Çünkü anıtlar ve anmalar yalın bir hatırlama pratiğinden çok daha fazlasıdır, her bir anma onları içinde bulunulan şu an da var etmektir; hatırlamak geçmiş ile bağ kurmak iken, tekerrür bugünü inşa etmektir. Tekerrür modern metafiziktir çünkü var olmuş olanı ya da varsayılan geçmişi bugün de inşa etmektedir; dogmanın kurucusudur, zorunlu şartıdır.⁶⁷⁸

Anma ritüelleştikçe ve tekrarlandıkça yalnızca şehitleri şu ana getirmekle kalmaz, şehitlik kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelerek dönüşür. Durkheim'ın da tapınma ve kült konusunda belirttiği gibi, yalnızca inancın dışı vurumu değildir; tapınma, inancı kuran ve her tekrarda yeniden yaratan unsurdur.⁶⁷⁹ Bir seküler dinsel biçimi olarak, şehitlik olgusu ve anmaları da birer kült ve ibadet biçimidir. Şehit kültürünün yaratılmasıyla birlikte ritüeller bir tür zorunluluğa, yurttaşların şehitlere karşı ifa etmeleri gereken bir borca dönüşür. Ricoeur, borç olgusunun toplumsal hafızadaki miras olgusunun, yani sahip olduklarımızı bizden önce gelenlere borçlu olduğumuz fikrinin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyler ve bunu “hafıza ödevi” olarak tanımlar.⁶⁸⁰

Bu noktada şehit anmalarının iki tür borç arz ettiği söylenebilir. Birincisi, tüm yurttaşların sahip oldukları milli birliği, ulus devleti ve vatani şehitlere borçludurlar ve bu nedenle onları hatırlamakla yükümlüdürler. Bu hatırlama onların kişiliklerine, yaşarken ki başarılarına vâkıf olmak değil, şehitler kitlesini temsil eden mekânlara, anıtlara ve sembollere ilahi bir saygıyla yaklaşmak ve ritüele uygun hareket etmektir. İkinci borç hatırlatması ise, her anmada yurttaşlara birer şehit adayları oldukları ve o an geldiğinde kendilerinden de aynı fedakârlığın beklendiği vurgusudur. Çünkü milli ritüellerde sergilenen vatanseverlik duyguları (coşku, heyecan, şehitlere saygı vb.) ve

⁶⁷⁷ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 34.

⁶⁷⁸ *A.g.e.*

⁶⁷⁹ Durkheim, *Elementary*, s. 570.

⁶⁸⁰ Ricoeur, *a.g.e.*, s. 108.

vatanla, devletle kendini özdeş hissetme hali sembollere dayalıdır. Bröckling'in deyişle, "arzulanan özdeşleşme hayali (imajiner) kalmak zorunda olduğu için de, vatan sürekli bu özdeşleşmeden emin olmak istiyor. Ve bu beklenti ancak kişinin kendini feda etmesiyle yerine getirilebiliyor."⁶⁸¹ Böylece şehit olmak gerçek vatanseverliğin nihai göstergesi ve borç haline gelmektedir.

Milliyetçiliğin popüler mitlerinin en önemli kaynaklarından biri, şehitlik olgusudur. Anıtlar ve anmalar bu mitlerle el ele vererek yurttaşların milli kimliğini güçlendiren bir anlatı kurarlar. Çünkü Bauman'ın da vurguladığı gibi, anma ritüelleri "anılarını canlı tuttukları ölümlerden çok yaşayanlar için amaçlanmış[tır]" ve "başlıca başarısı ve amacı ölünün düşsel maddi rahatından öte yaşayanın ruhsal açıdan rahatlamasına yönelik[tir]."⁶⁸² Öncelikle, milli şehitlik ritüellerinde tarihin tüm şehitleri bir araya getirilerek, geçmişten günümüze uzanan kesintisiz bir savaşlar ve şehitler tarihi anlatısı inşa olur ve topluluğun varoluşunun şartına dönüşür. Böylece milli cemaatin kendine güveni her ritüelle birlikte tazelenir. Ayrıca, Durkheim'in tapınmanın özü olarak tanımladığı negatif ve pozitif iki yön, seküler bir tapınma biçimi olarak şehitlik ritüellerinde de mevcuttur: kutsal olan ile olmayanı ayırt etmeye yarayan yasaklayıcı negatif yön; ve toplumun kutsal varlıklarla ilişkilerinde sapmamaları gereken davranışları belirleyen buyurucu pozitif yön.⁶⁸³ Bu bağlamda, askerlik hizmeti, savaşçı erdemleri, fedakârlık gibi buyruklar ve savaş karşıtlığı, vicdani red, pasifizm veya anti-militarizm gibi yasaklar anmalarda yeniden üretilirler. Tam da bu nedenlerle, anmalar geçmişteki belirli savaşların ve/ya zaferlerin yıldönümleri şeklinde ortaya çıksalar da süreç içerisinde kök olaydan bağımsızlaşarak, çok daha genel bir anlatının ve seküler dinselliğin asli unsuru haline gelebilirler.

Şehit mezarlarının ve anıtlarının, özellikle de Gelibolu Yarımadasına kurulan Çanakkale Savaşları anıtları gibi tarihsel olayla hafıza mekânının çakıştığı alanlarda, en önemli niteliklerinden biri anavatanı imlemeleri, yani ulus devletin ve milliyetçiliğin teritoryalite fikrini tahkim edici güçleridir. Milliyetçiliğin "aşağı yukarı sabit bir toprak üzerinde, yaklaşık olarak tek anlamlı bir adlandırma altında, yüzyıllardır birbirini izleyen kuşakların birbirlerine değişmez bir töz ilettikleri"⁶⁸⁴ tahayyülü ülkenin dört bir yanındaki bu anıtlarda somutlaşır. Diğer bir deyişle, toplumsal hafızanın zamanda, mekânda ve kimlikte süreklilik referanslarıdır.

⁶⁸¹ Bröckling, *a.g.e.*, s. 128.

⁶⁸² Bauman, *Ölümlülük*, s. 75.

⁶⁸³ Durkheim, *Elementary*, s. 413, 417.

⁶⁸⁴ Balibar, Wallerstein, *a.g.e.*, s. 107.

Dahası bu devamlılık kutsanmış bir milli kaderin göstergesidir. Şehitler savaşılarak ve hayatlarını feda ederek siyasal egemenlik alanını yalnızca maddi olarak korumamıştır, aynı zamanda kanları ve bedenleri ile toprağı kutsayarak anavatana dönüşmüştür. Mithat Cemal Kuntay'ın – günümüz Türk milliyetçiliğinde popüler bir slogana dönüşmüş olan – “Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır/Toprak eğer uğrunda ölen varsa vatandır” dizelerinde veya Sırp milliyetçisi Vuk Draskoviç'in “Sırp mezarının olduğu her yer Sırbistan'dır” sözünde olduğu gibi, milliyetçi söylemlerde de bu ilişki açıkça yer almaktadır. Bir anlamda milli şehitlik olgusuyla birlikte “kanlı vaftiz” teolojisi ikili bir boyut kazanarak şehidin kanı kendisi kadar toprağı da arındıran ilahi bir güç haline gelmiştir. Bir ağacın büyüdükçe güçlenen, yayılan ve daha derinlere nüfuz eden kökleri gibi, şehitlerin mezarları ve anıtları da milletin vatana tutunmasını sağlayan köklerine dönüşmüştür. Her bir anıt bu köklerin yüzeye taşan parçaları, kahraman ataların bedenleri gibidir. Durkheim da ilkel dinlerde mitik ataların yeryüzündeki yaşamlarından geriye işaretler bıraktığı inancından bahseder. Buna göre, taş ya da kaya gibi belirli objeler ya atalar tarafından oraya konmuştur ya da toprağın altına girdikleri yerlerden bu kutsal objeler yükselmiştir. Bu nedenle bu kaya ve taşlar ataların bedenleri veya beden parçaları olarak görülür ve onları temsil eder.⁶⁸⁵ Modern şehitlik olgusu üzerinden yükselen seküler dinselikle de meçhul asker mezarlarına ve anıtlara benzer bir eskatolojik yaklaşım söz konusudur.

Kan ile kutsanan vatan, şehitlerin bedenleri ve savaş zamanı erdemleri ile dolu mitler yurttaşlara sadece “biz”e dair bir milli varoluş anlatısı oluşturmaz. Aynı zamanda kutsallaşan şehit “sıradan bir insandan sıra dışı bir sembole dönüşür” ve bu ana şahitlik eden yurttaşlar kitlesinde cellat pozisyonundaki “öteki”ne karşı ani ve kuvvetli bir nefret duygusunun ortaya çıkmasını sağlar.⁶⁸⁶ Milli tarihin önemli dönüm noktalarını, özellikle de kuruluş ya da kurtuluş günlerini odağına alan savaş ve şehit anmaları “biz” ile “öteki” arasındaki karşıtlığın tekrar tekrar üretildiği alanlardır. Ricoeur'un da vurguladığı gibi, savaş ve şehitlik üzerinden kutlanılan şey temelde bir şiddet eylemidir ve “birilerinin şanı şerefi başkalarının aşağılanması olmuştur.”⁶⁸⁷ Kutlama ve lanetleme bir arada işleyerek “iyileşmeyi bekleyen simgesel yaralar, kolektif hafızanın raflarına [...] istiflenir.”⁶⁸⁸ Toplumsal hafızanın bu niteliği sayesinde ki, savaş ve fedakârlık anıtları yalnızca zaferleri değil, hüsrân ve

⁶⁸⁵ Durkheim, *Elementary*, s. 451.

⁶⁸⁶ DeSoucey, ve diğ., *a.g.e.*, s. 106.

⁶⁸⁷ Ricoeur, *a.g.e.*, s. 98.

⁶⁸⁸ *A.g.e.*

hezimetle biten dönemlerin anlatılarını da yeniden inşa ederler. Fakat yenilgi sembollerindeki şehitlik olgusu zafer anıtlarından farklı olarak, şehitlik olgusunu sağ kalmanın utancından kurtuluş, yegâne ilahi kurtuluş olarak tasvir eder. Burada milli bir yas halinin yanında şehitlere bir zafer ve intikam borcu söz konusudur. Ancak bu tarz anıtlar ve anmalar genellikle kök olaydan yıllar sonra, siyasal ve toplumsal gündemle bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin Fransa'nın 1871'de Prusya karşısındaki yenilgisi yaklaşık otuz yıl sonra özel girişimcilerin bağışlarıyla inşa edilir. Savaşın geçtiği cephelere ve mezarlıklara inşa edilen bu anıtlar intikam anlatısı şeklindedir.⁶⁸⁹ Keza Sarıkamış şehitleri adına ilk anıt ordunun kendi inisiyatifi ile 1957 yılında inşa edilmiş, iki binlerden itibaren Türkiye'nin önemli savaş ve şehitler turizmi merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Tarih derslerinde sürekli vurgulanan Osmanlı-Rus rekabetinin ve yenilgilerin iyileşmeyen yarasının başlıca sembolü ve kadim “düşman” ile “biz”i ayıran sınır taşı haline gelmiştir.

3.5.5. Siyonizm ve Yahudi Şehitliğinde Seküler Militerleşme: İsrail Örneği

Modern siyasal Siyonizm, kolektif bir Yahudi varoluşunun sürgünden ataların vatanına dönerek (*Shivat Zion*) milli uyanışı gerçekleştirmesi üzerine kuruludur. Bu fikir on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren – önce Osmanlı daha sonra da Birleşik Krallık kontrolündeki – Filistin'e göç ve Yahudi yerleşimlerin kurulması şeklinde kendini gösterir. Anavatana dönüş motifi, Siyonizmin milli kimliğe teritoryal bir vatan kurma ve Yahudi kimlik ve kültürünü uyandırma fikrinin temelini oluşturmaktaydı.⁶⁹⁰ Bu dönemden itibaren, dini ve pasif şehitlik olgusu dönüşmeye başlayarak seküler ve eylemci/savaşçı bir ton kazanmaya başlar. Örneğin yirminci yüzyılın başlarında Filistin Yahudilerinin iki büyük işçi partisinden biri olan *Poalei Zion*'un (Zion İşçi Partisi) askeri kanadının sloganında bu savaşçı söylemi görmek mümkündür: “Yahuda düştüğü kan ve ateşten yeniden doğacaktır”.⁶⁹¹ Filistin'e göç eden Yahudilerin yerleşim kurmada kullandığı ana yöntem, Arap toprak ağalarından yer satın almak şeklindeydi. Fakat bir milli uyanış ve devlet inşası hayali

⁶⁸⁹ Prost, **a.g.e.**, s. 308.

⁶⁹⁰ Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 112.

⁶⁹¹ Uri-Ben Eliezer, **The Making of Israeli Militarism**, Indianapolis: Indiana University Press, 1998, s. 2.

emlak satın almaya indirgenemezdi. Çünkü milli vatanın inşası toprağın kan ile kutsanmasından ayrılamazdı. *Poalei Zion*'un liderlerinden Rahel Yana'it de “bir toprağı almanın en temel gerçeğı her şeyden öte kandır” dediğinde buna işaret ediyordu.⁶⁹²

Ancak kan ve milli uyanış tahayyülünün güçlenmesi ve yaygınlaşması için parti milislerinin sloganlarından fazlası gerekmekteydi. I. ve II. Dünya Savaşı vatanın ancak kan ve fetih yoluyla alınabileceğı fikrinin yerleşikleşmesi için uygun ortamı sağlar. I. Dünya Savaşı'nda gönüllü Yahudiler (*Zion Mule Corps*) milliyetçi ve militarist bir güdü ile Osmanlı'ya karşı savaşmak için Birleşik Krallık Ordusu'na katılırlar ve misyonlarını “gelecek nesillere ders olarak kan akıtmak” şeklinde tanımlarlar.⁶⁹³ II. Dünya Savaşı döneminde, hem Palmach⁶⁹⁴ hem de Birleşik Krallık Ordusu gönüllüleri modern Siyonizmin savaşçılık ve fedakârlık romantizmini daha sistemli ve organize bir hale getirdiler.⁶⁹⁵ Kısacası, Siyonizm ve Filistin'e göç ile birlikte Yahudi şehitlik olgusu pasifizmin kati surette reddi ve milliyetçi-militarist bir tarih ve toplum tahayyülüne dönüşmeye başladı. Bu dönüşüm İsrail devleti öncesi dönemde merkezi olmayan, çok odaklı bir süreç olarak işlemiştir.

Dönüş ve milli uyanış anlatıları bir arada, anavatanının kadim tarihini, mekânlarını ve şehitlerini yeniden keşfi süreci olarak işliyordu. Devlet-öncesi dönemde Filistin ve Avrupa'daki farklı Siyonist grupların, düşünürlerin her biri kadim tarihten kendi milli mitlerini ve kutsal mekânlarını keşfetmeye koyulmuştur. Örneğın, Siyonizmin öncü figürlerinden şair Vitkin Y. Zerubavel'e göre (1912) Yahudi cemaatinin pasif kurban olma zayıflığından kurtularak inançlı savaşçılara dönüşümünün tarihsel öncülü Modi'in'dir.⁶⁹⁶ Modi'in, Seleukos İmparatorluğu'na ve Helenleşmeye karşı isyanın (MÖ 167-158) başladığı ve Makabilerin mezarlarının bulunduğu inanılan yerdir ve dahası isyanın zaferle sonuçlanması geleneksel Hanuka bayramı olarak kutlanmaktadır. Bu nedenle, ilk yerleşimcilerin gelişinden itibaren Modi'in kutsal bir hac yeri olarak görölmekteydi. Fakat İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra milli anıt statüsü verilmemiş ve 1994'te buraya yeni bir şehir

⁶⁹² A.g.e., s. 3.

⁶⁹³ A.g.e.

⁶⁹⁴ Palmach, Birleşik Krallık Mandası döneminde kurulmuş (1941) bir milli devrimci yeraltı ordusudur. 1948 yılına kadar aktif kalmıştır ve İsrail Ordusu'nun (IDF) kurulması ile birlikte feshedilmiştir. Palmach liderleri uzun yıllar IDF'in komuta kademesinin belkemiğini oluşturmıştır. Bkz. A.g.e., s. 51-64, 82-85.

⁶⁹⁵ A.g.e., s. 81.

⁶⁹⁶ Azaryahu, Kellerman, a.g.e., s. 113-115.

kurulana kadar da marjinal kalmıştır. Bir diğer örnekte, 1923'te Litvanya'da kurulan sağcı Siyonist bir gençlik örgütü de milli tarih ve kahramanlık anlatılarının merkezine, Roma'ya karşı girişilen Bar Kokhba İsyanı'nın son direniş yeri olan Beitar'ı yerleştirmiştir. Hatta örgüt adının kısaltması olarak Beitar'ı kullanmışlardır ve Helenik kültür hayranı olan örgütün kurucuları milli tarih anlatılarında Modi'in'e hiç yer vermemişlerdir. Fakat Beitar, hiçbir zaman milli hac mekânı haline gelmemiştir ve 1967'ye kadar da İsrail Devleti'nin sınırları dışında kalmıştır.⁶⁹⁷

Modern Siyonizmin en kalıcı kahramanlık kültü mekânlarından biri Masada olur. Masada mitinin yeniden keşfi devlet-öncesi dönemde başlar ve İsrail'in bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte milliyetçi tahayyülün en önemli sembollerinden biri haline gelir. Yahudi mirasının yeniden keşfetme ve icat etme çabalarında Masada aslında ilk olarak sol gençlik hareketinin (1930'lar) sembolüdür. Masada, Filistin'in doğu sınırına yakın, çölün ortasındaki bir dağın üzerine inşa edilmiş istihkâmlı antik bir saraydır. Gençlik örgütleri, izole kalmış bu bölgeye doğa yürüyüşleri şeklinde bir tür hac ziyaretleri ve anmalar düzenlerler. 1940'lardan itibaren Siyonist hareketin sembolü haline gelmeye başlar ve mağlubiyet değil, bağımsızlık mücadelesi sembolü olarak görülmeye başlanır.⁶⁹⁸ Özellikle Palmach'ın toprağın arşınlanarak vatanlaştırılması olarak gördüğü doğa yürüyüşü etkinliklerinde Masada ve etrafındaki çöl, merkezi bir öneme sahip hale gelir.⁶⁹⁹ Devletin kurulmasından sonra Palmach bu geleneği İsrail Ordusu (IDF – İsrail Savunma Gücü) içerisine taşıyacaktı. Yıllar içerisinde Masada'ya yüz binlerce ordu mensubu askerlik eğitimini tamamlama seremonisi olarak, askeri hac görevi olan yürüyüşü yapmış ve en sembolik yerinde canlarını feda ederek vatani koruyacaklarına yemini etmiştir.⁷⁰⁰ Bu sembolik seremoni teslim olmaktansa ölümü tercih eden kahramanlık kültü üzerinden hem milletin tarihsel devamlılığını vurguluyor hem de Roma'ya tarihsel bir meydan okuma olarak “kazanamadın, yeniden buradayız” diyordu. Aynı zamanda da ülkeye yeni göç etmiş acemilere İsrailli Yahudi kimliğini öğretme işlevi görüyordu.⁷⁰¹ 1950'ler itibaren başlayan arkeolojik kazılarla birlikte Masada, Milli Park ilan edilir ve en yoğun turizm

⁶⁹⁷ A.g.e., s. 115-116.

⁶⁹⁸ A.g.e., s. 116.

⁶⁹⁹ Eliezer, a.g.e., s. 85.

⁷⁰⁰ Ben-Yehuda, a.g.e., s. 148.

⁷⁰¹ A.g.e., s. 152-153.

odaklarından biri haline gelir. Fakat turizmden daha öncelikli olarak, etrafı çöllerle çevrili Masada “her tarafı düşmanlarla çevrili İsrail” sembolü haline gelecektir.⁷⁰²

Devlet-öncesi dönemde milliyetçi hareketler yalnızca tarihi mitleri yeniden keşfetmekle kalmamıştır. Aynı zamanda kendi güncel kahramanlık anlatılarını da inşa etmekteydiler. Bunlardan biri, 1920’de Filistin’in kuzey sınırında yer alan Tel-Hai’dir; Araplarla girilen silahlı çatışma sonucu aralarında Yosef Trumpeldor’un da bulunduğu altı Yahudi yerleşimci hayatını kaybeder ve sonrasında yerleşim terk edilir. Bu olay aslında Siyonist liderlerin ülkenin ücra köşelerindeki yerleşimleri kaderlerine terk etmelerinin bir sonucu olsa da, aynı liderler hızlıca ölümü yüceltmeye yönelirler. Vatanın sonsuzluğu ile savunmak için gereken fedakârlık anlatısı hızla yaygınlaşır ve olayın üzerinden bir yıl dahi geçmeden ölenlerin mezarları kutsal bir yer halini alır. 1934’te de buraya Kükreyen Aslan anıtı dikilir ve Tel-Hai İsrail’in gelecekteki şehit anmalarının kurucu modeli olur.⁷⁰³ Aslında bu süreç I. Dünya Savaşı sonrası Avrupa’da yaygınlaşan hafıza ve anma pratikleri ile paralellik içinde ilerler. Böylece Tel-Hai, Siyonizmin ilk modern, seküler şehit kültü ve milli kutsallık mekânı olur.

Siyonizmin sürgünden dönüş ve anavatanı özgürleştirme anlatısında yeniden keşfettiği tüm tarihi mekânların, icat ettiği sembollerin ve anıtların bir ortak özelliği, tümünün savaşçı fedakârlığını ve isyanları temsil etmesiydi. Bu Modi’in gibi zafer de olsa veya Beitar gibi bir yenilgi de olsa sembolize ettikleri şey bağımsız bir İsrail devleti için savaşmak ve ölmek gerektiğiydi. Bu anlatıda pasif kurbanlara yer yoktur. Masada’da isyancıların intiharı dahi esir düşmektense ailesiyle birlikte ölmeyi seçen savaşçı erdemi olarak mitleştirilir. Antik Çağ’ın isyancıları kanlarıyla Yahuda’yı vatanlaştırmıştır ve Siyonistler kanlarıyla bu vatan üzerindeki haklarını ispatlamaktadırlar. Bu tahayyülde İsrail, Yahudi milletin verili vatanıdır ve işgal veya yerli halkın sürgün edildiği söylemlerine yer yoktur. Akan her kandamlası, her ölüm İsrail’i hem daha fazla vatan kılmaktadır hem de onu kutsallaştırmaktadır.

Bir diğer ortak özellik ise, tüm kahramanlık ve şehitlik anlatılarının seküler bağlamda inşa edilmesiydi. Modern Siyonizm vatanı yeniden tanımlarken seçtiği hafıza mekânları ile seküler bir ideoloji olduğunu gösterir; Kudüs, Ağlama Duvarı veya kutsal kişi ve din âlimlerinin mezarlarını değil, savaş alanlarını, kaleleri hafıza

⁷⁰² Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 117.

⁷⁰³ **A.g.e.**, s. 112; Zertal, **a.g.e.**, s.19-20.

mekânları olarak seçer. Tarihsel hafıza mekânları içerisinde en öne çıkanı Masada bu noktada önemlidir çünkü Mişna, Talmud gibi dinsel literatürde hiç bahsedilmeyen bir olaydır. Hatta günümüze ulaşan yegâne yazılı kaynak Romalı Yahudi tarihçi Flavius Josephus'tur, ki kendisi başlangıçta isyanın liderlerinden biri iken daha sonra taraf değiştirerek Romalılara katılmıştır.⁷⁰⁴

İsrail Devleti'nin bağımsızlık ilanı ve hemen ardından başlayan I. Arap-İsrail Savaşı (1948-1949), Siyonist tarih ve fedakârlık anlatısında yeni bir ivmelenmeyi de beraberinde getirir. Şehitleri yüceltme ve anıtlaraştırarak milli hafızaya taşıma girişimleri daha savaş devam ederken hızlıca başlar. İsrail Devleti'nin ilk savaş anıtı 1948'de Kudüs yolu için savaşan askerler anısına yapılır. Savaşın ardından "zincirleme reaksiyon" şeklinde ülkenin her yerinde anıtlar açılmaya başlanır.⁷⁰⁵ Bu şehit asker anıtları sadece devlet değil, pek çok farklı odak tarafından inşa edilir. Örneğin hayatını kaybeden askerlerin ailelerinin veya arkadaşlarının girişimleriyle 1954'e kadar yaklaşık kırk adet "özel anıt" dikilmiştir. Bunun yanında belde ve belediyelerde de hemşeri şehitleri şerefliendirmek için anıtlar diker. Hatta savaşın geride bıraktığı kalıntılar (imha edilmiş bir düşman tankı, yol kenarında terk edilmiş bir zırhlı araç vb.) dahi halk nezdinde birer milli şeref anıtı olarak muamele görmeye başlar.⁷⁰⁶ Bu dönemde devlet de tüm millet adına İsrail coğrafyasının tamamını sarmalayacak ve şehitlerini kutsayacak anıt projeleri oluşturur. İlk plan, Kudüs'te şehitlerin anılarının sergileneceği bir müze-anıt, "kahramanlık mabedi" inşa etmektir fakat hayata geçirilemez. Daha sonra "sekiz artı bir" şeklinde anılan bir proje ortaya atılır (1951); buna göre Kudüs'te merkezi bir meçhul asker anıtı ve diğer sekiz anıtın savaşın önemli cephelerini temsilen ülkenin farklı bölgelerine yapılmasıdır. Böylece merkezi ve bütüncül bir milli kahramanlar kültü oluşturmak amaçlanmıştır. Fakat bu plan da tamamlanamadan rafa kalkar.⁷⁰⁷

Devletin, bütün İsrail'i ve milleti temsil edecek anıt projelerinin hayata geçemediği bu ortamda Siyonist şehitlik olgusunun merkez üssü pozisyonunu Herzl Tepesi Mezarlığı (1949) almıştır.⁷⁰⁸ Bu mezarlık Siyonist vatan tahayyülünün en güçlü sembolüdür. 1949'da Siyonizmin kurucusu Theodor Herzl'in mezarı Avusturya'dan

⁷⁰⁴ Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 113,116.

⁷⁰⁵ Maoz Azaryahu, **a.g.e.**, s. 57-58.

⁷⁰⁶ **A.g.e.**, s. 65-75.

⁷⁰⁷ **A.g.e.**, s. 70-71, 73-75.

⁷⁰⁸ **A.g.e.**, s. 74-75; Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 120.

buraya nakledilir. Ayrıca İsrail Ordusu'nun ve Polis gücünün şehitlerinin resmi mezarlığı olarak ilan edilir. Devlet Başkanları, Başbakanlar ve önde gelen Siyonist liderler de buraya defnedilmektedir. Holokost Anıtı'nın da (Yad Vashem) bu bölgeye inşa edilmesi sembolik niteliğini daha da güçlendirmiştir. Böylece Herzl Tepesi bir anlamda İsrail'in panteonu konumuna gelmiştir. Bu nedenle şehitler ve kahramanlar için inşa edilecek anıtların en kutsalları, önceliklileri bu alana inşa edilmeye devam etmiştir.

Savaşın ardından ortaya çıkan anıtlar, aynı dönemde yaygınlaşan ve bütünüyle şehitlere ve kahramanlık kültürüne odaklanan törenlerden bağımsız değildir. Ülkenin her yerinde şehitleri anmak ve şereflelendirmek üzere törenler düzenlenmeye başlanır. 1951 yılında da Anma Günü adıyla – her ne kadar önem sırasında Bağımsızlık Günü ve Ordu Günü'nün ardından gelse de – şehitleri anma törenleri milli ritüeller takvimine girer. Şehit aileleri de fedakârlıkları üzerinden kahramanlaştırılırlar⁷⁰⁹ ve anma organizasyonlarının ayrılmaz bir parçası olurlar. Siyonist şehitlik anlatısının meşru temsilcileri olarak anma törenlerini organize eden komitelerde dernekleri aracılığıyla temsilcilik elde ederler.⁷¹⁰

Her ne kadar 1948'den itibaren İsrail'in her yerinde şehit anıtları inşa edilmeye başlamış olsa da, Yahudi geleneğinde figüratif temsile yer olmaması nedeniyle bu anıtlar basit dikili taş veya üzerinde şehitlerin listelendiği anı duvarları biçiminde kendini göstermiştir. Bu anlamda Siyonizm, modern hafıza ve anma pratiklerini sahipleniyordu fakat bunu Yahudi gelenekleri ile çatışacak kadar ileri götürmüyordu. Bu nedenle devlet öncesinde de sonrasında da en sık başvurulan yöntemlerden biri yer isimlerini değiştirmektir. Coğrafi yerlerin (cadde, yerleşke, orman fidanlığı vb.) isimlerini İbranice ile değiştirerek bir tür tarihin restorasyonu ve vatanın yeniden inşası süreci işletilmiştir. “Kahramanlar Meydanı”, “Şehitler Caddesi” gibi yer isimleri ile milli şehitlik anlatısı da bu sürecin parçasıdır. İlk Başbakan David Ben-Gurion da “şehitlerin taşlarla ve ağaçlarla anılmasına” karşı çıkmaktadır. Bu nedenle anıtlardan daha farklı bir şehitlik temsilinin ortaya çıkışına doğrudan destek vermiştir; “anı kitapları”. 1948'den itibaren önce devlet desteğiyle ve ardından farklı toplumsal

⁷⁰⁹ 1949'da hükümet ailelere madalya vermek üzere bir düzenleme yapar. Buna göre bir şehit için bronz, iki şehit için gümüş ve üç şehit için altın madalya verilmesi karara bağlanır. Bkz. Azaryahu, **a.g.e.**, s. 60.

⁷¹⁰ 1949'da İsrail'in ilk şehit ailesi derneği kurulur ve ana hedefleri anma törenlerinde söz sahibi olmaktır. 1951'de Ben-Gurion tarafından “Şehit Askerleri Anma Törenleri için Halk Konseyi” kurulması ile ailelerin katılımı kurumsallaşır. Bkz. **A.g.e.**, s. 59-60.

gruplar tarafından pek çok anı kitabı çıkarılır. Şehitlerin biyografilerini içeren bu kitaplar, anıtlarla aynı işleve sahip olmasalar da Yahudi toplumu tarafından büyük bir saygınlık kaynağı olarak görülmüş ve sahiplenilmiştir.⁷¹¹

II. Dünya Savaşı'nın ardından bağımsızlığını ilan eden İsrail Devleti daha ilk yılında şiddetli bir savaşa girmiş ve milliyetçi tahayyüle yeni bir ivme kazandıracak zaferle buradan çıkmıştır. Siyonizmin inşa etmeye, tarihin derinliklerinden kazıp çıkarmaya çabaladığı kan ve vatan anlatıları, yeni devletin taze zaferi üzerinden güçlenerek ilerlemeye hazırdır. Artık Yahudi şehitliğinin baskı ve zulüm karşısında pasif kurbanlar imgesinden kurtulmak için iki bin yıl geriye dönüp bakmak zorunda değillerdi. Bu bağlamda Holokost, Siyonizmin başından beri Yahudi kimliğinin üstünden silmek için uğraştığı pasif kurbanlar imgesini yeniden ve güçlü biçimde dirilmesi anlamına geliyordu. Oysa Idith Zertal'ın da vurguladığı gibi, genç İsrail Devleti için “zaman kurbanlar değil, kahramanlar zamanıydı”.⁷¹² Siyonist tarih yazımı açısından Makabiler, Masada vb. dönemi, diasporanın tarihinden daha kendilerinin, daha yakındı. Diğer bir deyişle, Siyonizm açısından, Holokost'a kadar diasporanın tarihi tercihli amnezi alanına dâhildir.⁷¹³ Ancak unutmak için çok çalıştıkları diaspora tarihi ve zulüm kurbanı Yahudi imgesi daha önce hiç olmadığı kadar çarpıcı şekilde dünya sahnesinde yerini almıştır ve hayatta kalan binlerce Holokost kurbanı İsrail'e göç ederek toplumun yapısını değiştirmektedir.

Siyonist bakış açısının II. Dünya Savaşı sırasında gettolarda ve toplama kamplarında yaşanan drama dair fazla bir empatisi yoktur. İsrailli Yahudi liderler, boyunduruk altında pasif ölümü reddeden ve savaşçı, isyankâr şerefli ölümü yücelten söylemlerinden vazgeçmeye niyetli değillerdir. Tam da bu noktadan hareketle Polonya Getto İsyanları (1941-1943) övgüsüne dayanan bir anlatı inşa etmeye koyulurlar. İsyanı başlatan Partizan hareketini Tel-Hai, Makabiler ve Masada ile kıyaslayarak en umutsuz zamanda dahi inancını koruyarak savaşan kahramanlar olarak kutsarlar. Bu anlatıya göre, Filistinli Yahudilerin çok önceden öğrendiği dersi, nasıl şerefle ölüneceği dersini, diaspora yeni yeni öğreniyordur.⁷¹⁴ Başka bir deyişle, milliyetçi anlatının kahraman savaşçı Yahudi tahayyülüne uyan kısımları yüceltilirken, toplama

⁷¹¹ 1953 yılına gelindiğinde İsrail çapında yaklaşık 320 anma kitabı basılmış durumdadır; bkz. **A.g.e.**, s. 62-65.

⁷¹² 1948 yılında İsrail'de basılan basılan Yahudi Tarihi ders kitabında Holokost'a yalnızca bir sayfa ayrılmıştır. Buna karşı örneğin Napolyon Savaşları dahi on sayfadır; Zertal, **a.g.e.**, s. 94.

⁷¹³ **A.g.e.**, s. 59-60.

⁷¹⁴ **A.g.e.**, s. 26-30.

kamplarında hayatını kaybeden milyonlar “gerçek” Yahudi kimliğini unutmanın kurbanları olarak kodlanıyordu. Örneğin Ben-Sasson’a göre, Aydınlanma ve sekülerleşme ile birlikte dini baskının ortadan kalkması Yahudi yaşam tarzı ve düşüncesinin asimile olmasına neden olmuştur. Yahudi toplumu çözünmüş, *kidduş ha-Şem*’i unutmuş ve değerlerini terk etmiştir. Oysa *kidduş ha-Şem* Yahudi ruhunu ve cesaretini yüzyıllarca canlı tutan asli unsurdur. Siyonizm ve İsrail Devleti’nin savaşçı gücü *kidduş ha-Şem*’in yeniden tarih sahnesine çıkışı ve milli uyanışın göstergesidir.⁷¹⁵ Bu bağlamda, Getto İsyanları da aynı milli bilincin diasporada uyanması olarak okunur.

İsrail’in Holokost’a ve kurbanlarına karşı mesafeli durma çabası, kurucu liderlerin Holokost anmasını milli takvime dâhil etmeye dirençlerinde de görülebilir. İlk resmi anma önerisi 1951’de “Holokost ve Getto İsyanları Günü” olarak gündeme gelir fakat yürürlüğe girmez, ta ki 1959’da “Holokost ve Kahramanlığı Anma Günü” adıyla kanunlaşana kadar. Adından da anlaşılacağı üzere, anma törenlerindeki temel amaç savaşçı isyanları yüceltmektir. Diğer direniş ve hayatta kalma deneyimleri bütünüyle göz ardı ediliyordu. Böylece Holokost trajedisi İsrail Devleti’ne olan ihtiyacın kanıtına dönüştürülüyordu.⁷¹⁶ Devletsiz bir Yahudi milleti pasif kurbanlar olmaya ve yok oluşa mahkûmdur. Ancak İsrail Devleti ve onun kahraman savaşçı milleti ile Yahudilik var olmaya devam edebilirdi. Tarihin bütün isyanları ve ölümleri bu kontekste okunuyor ve tanımlanıyordu.

1960 yılında Adolf Eichmann’ın İsrail tarafından yakalanması ve yargılanması, Siyonizmin mesafesini korumayı tercih ettiği Holokost ile ilk defa kamuya açık şekilde yüzleşmesi anlamına geliyordu. Fakat bu dava süreci de dönemin siyasetine uygun biçimde bir milli hafıza üretim süreci olarak işlemiştir.⁷¹⁷ Başka bir deyişle, bu dava Holokost kurbanlarının hatırlanmasından daha ziyade İsrail gençliğine yönelik bir dersti; “yalnızca Yahudi devleti, Yahudi halkını koruyabilirdi” ve İsrail var olduğu sürece “bir daha asla Yahudi kanı savunmasız kalmayacaktı”.⁷¹⁸ Böylece Holokost, Siyonizmin devlet projesi ve ısrarında ne kadar haklı ve öngörülü olduğunun kanıtı olarak sunuluyordu. Dahası Ben-Gurion gibi İsrailli liderlerin söylemlerinde Eichmann davası ve Holokost, İsrail ile Arap devletleri arasında yükselen gerginliği

⁷¹⁵ Ben-Sasson, **a.g.e.**, s. 145.

⁷¹⁶ Zertal, **a.g.e.**, s. 39-40.

⁷¹⁷ **A.g.e.**, s. 95.

⁷¹⁸ **A.g.e.**, s. 95-96.

yeniden tanımlama aracı olarak kullanılmıştır. Kamuoyu önünde açıkça Arap devletleri ve liderleri ile Nazi Almanya'sı ve Hitler paralelliği kurulmaya başlanır. Buna göre, Filistin'in özgürleşmesi, İsraili Yahudilerin ikinci bir Holokost ile imha edilmesi olarak tanımlanır.⁷¹⁹ Bu anlatıda bir yandan Araplar Nazileştirilerek canavarlaştırılırken diğer yandan da milliyetçi tahayyülün savaşçı Yahudi kimliği var oluşun zorunlu şartı haline gelir.

1967'de Altı Gün Savaşı ile birlikte Holokost ve Nazi-Arap söylemleri reel savaş retorikine dönüşür; İsraililer bu savaşta ölebilirdi ama en azından Naziler karşısında çaresizce katledilen anne-babaları gibi değil, savaşarak ölmüş olurlardı. Dahası, vatani için savaşan her asker yalnızca milli var oluşu korumakla kalmıyor, aynı zamanda kadim savaşçı atalarına karşı kefaretni yerine getiriyordu.⁷²⁰ Ordu, savaş ve şehitler bu bağlamda yeniden kutsallaştırılıyordu. Ayrıca 1967'ye kadar İsrail'in kontrolü altındaki topraklarda Masada dışında Yahudi kahramanlığını, fedakârlığını sembolize edecek kutsal tarihi mekân yoktu.⁷²¹ Bu savaşla birlikte başta Ağlama Duvarı olmak üzere, kutsal metinlerde geçen pek çok yer ve kişilerin mezarlarının olduğu bölgeler ele geçirilmiştir. Böylece 1967'deki zaferle birlikte hem ikinci Holokost'tan kurtuluş hem de antik ve kutsal vatanın yeniden Yahudi hâkimiyetine girişi bu savaşı bir tür kutsal savaş haline getirir.⁷²² Bu dönem aynı zamanda, seküler milliyetçi bir hareket olarak başlayan Siyonizmin dinsel imgelerle dolu bir yapıya dönüşümü anlamına geliyordu.⁷²³ Ağlama Duvarı milli bir sembol ve dünyanın en büyük açık hava sinagogu haline getirilir. İsrail Ordusu yemin törenlerini Masada yerine burada yapmaya başlar.⁷²⁴

⁷¹⁹ Arap-Nazi denkliği öylesine ileri götürülür ki, Eichmann'ın yargılanması sırasında soykırımın aslında bir Arap planı olduğu suçlamalarına kadar vardırılır. Bu noktada özellikle Kudüs Müftüsü Muhammed Emin el-Hüseyni odak noktasına yerleşir. El-Hüseyni Filistin Manda yönetimine karşı isyanlara liderlik yapmış siyasi bir liderdir. Politik olarak Manda karşıtı, anti-komünist ve antisemittir ve II. Dünya Savaşı sırasında Mısır'da sürgündeyken Birleşik Krallığa karşı Almanya'da destek arayışında bulunur. Bu arayış sırasında Hitler ve Himmler de dahil üst düzey Nazilerle görüşmeler yapmıştır. Eichmann'ın yargılaması sırasında el-Hüseyni anlatıları, Eichmann'ın kendisini dahi gölgede bırakacak kadar ileri götürülür. Önce Nihai Çözüm konusunda Nazilerle iş birliği yaptığı iddia edilir, daha sonra da bizzat Nihai Çözüm'ün en önemli planlayıcısı ve uygulatıcısı haline getirilir. Böylece Kudüs Müftüsü, İsrail'in Holokost hafızasındaki en güçlü imgesi haline gelir. Örneğin Yad Vashem'in (Dünya Holokost'u Anma Merkezi) 1980'de bastığı *Holokost Ansiklopedisi*'nde el-Hüseyni maddesi, Goebbels ve Göring'ten iki kat, Heydrich ve Himmler'in toplamından ve Eichmann'dan uzundur. İbranice edisyonda Hitler maddesi ile neredeyse aynı uzunluktadır. Bkz. **A.g.e.**, s. 99-103.

⁷²⁰ **A.g.e.**, s. 111-113.

⁷²¹ Ben-Yehuda, **a.g.e.**, s. 149.

⁷²² Zertal, **a.g.e.**, s. 91-92.

⁷²³ **A.g.e.**

⁷²⁴ Ben-Yehuda, **a.g.e.**, s. 159.

Siyonizmin kadim İsrail vatanını fethetme ve bir anlamda Üçüncü Cumhuriyeti (Üçüncü Tapınak dönemini) kurma hayali ⁷²⁵ Ağlama Duvarının, yani Tapınak bölgesinin elde edilmesiyle nihai gerçekliğine kavuşmuştur. Böylece İsrail, dünyadaki yegâne Yahudi devleti olmanın gururunun yanına bir de kutsal Yahudi topraklarının fatihi ve koruyucusu statüsünü eklemiş oluyordu. Dahası, bu toprakları kadim ataları gibi kanlarıyla kutsallaştırırken binlerce yıldır hayali kurulan zaferi de elde etmişlerdir. Fakat bu milliyetçi tarih anlatısı Yahudi halkının nihayet huzurla yaşayacağı bir son öngörmüyordu. Kutsal vatan tarih boyunca düşmanlarla çevrili olmuştu ve bugün de Nazilerle eşdeğer tutulan Araplar bu rolü üstlenmiştir. Bu nedenle İsrailli olmak demek her daim savaşa ve ölüme hazır olmak demektir. Bu tahayyülün sonucu olarak, modern *kidduş ha-Şem* Tanrı kadar, belki daha da fazla, İsrail Devleti'ni takdise dönüşmüştür.

3.5.6. İslam Dünyasında Şehitliğin Modern Formları: Arap Devletleri

Arap milliyetçiliği ya da milliyetçilikleri Osmanlı'dan bağımsızlaşma ve sömürgecilik karşıtlığı hareketler bağlamında genel olarak I. Dünya Savaşı sonrası dönemde başlamıştır. Batılı tarzda modern bir devlet ve millet inşa etme mücadelelerinin başladığı bu dönemden itibaren dinsel alan da millileştirilmeye başlamıştır, özellikle de cihat ve şehitlik olguları önemli dönüşümler geçirmiştir. Örneğin Iraklı politikacı ve eğitimci Sami Shawkat 1930'larda milli bağımsızlık ve şerefın yalnızca ekonomik gelişme, zengin doğal kaynaklar ve modern eğitim sistemiyle olamayacağını, asıl önemli olanın milletin dirayeti ve kendini feda etmesi olduğunu yazar. ⁷²⁶ Bu örnekte görülen, şehitlik olgusunun geleneksel İslami yorumundan seküler-milliyetçi yoruma geçiş, bağımsızlık mücadeleleri ile başlayan ardından İsrail devletiyle ve diğer komşu devletlerle girilen sonu gelmez çatışmaların ve savaşların da etkisiyle tüm Arap coğrafyasında görünür hale gelmiştir.

Bu bağlamda, Sünni İslam şehitlik olgusunun modernleşme süreçleri, seküler formları ve milliyetçi ikonografiye yansımaları Mısır, Filistin ve Irak şeklinde üç örnek üzerinden analiz edilmektedir. Şii geleneğindeki dönüşüm süreci bir sonraki kısımda

⁷²⁵ Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 112-113.

⁷²⁶ Hatina, **a.g.e.**, s. 58, 62.

ayrıca ele alınmaktadır (Bkz. Bölüm 3.5.7). Ayrıca yine bu kısımda, literatürde İslam ve şehitlik olgusu çalışmalarının genellikle İslamcı hareketlerin intihar saldırılarına odaklanması nedeniyle, Arap devletlerindeki seküler-millî şehitlik olgusu ile karşılaştırmalı şekilde kısaca analize dahil edilmiştir.

Uzun Osmanlı egemenliği ve ardından yirminci yüzyıl başlarında Avrupalı devletlerin sömürge yönetimleri Orta Doğu’da milliyetçiliğin ikonografisinde en önemli etkenlerden biri olmuştur. Mısır milliyetçiliği, bölgedeki diğer milliyetçi hareketlere nazaran oldukça erken tarihte, on dokuzuncu yüzyıl ikinci yarısından itibaren figüratif ikonografisi kullanmaya başlamıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın ardından gelen Mısır Valileri siyasal gücün değişimini ve iktidarlarını görünür kılmak için, İslam geleneğinde yasak kabul edilen ve henüz Osmanlı padişahlarının dahi cesaret edemediği bir şekilde, kendilerinin ve atalarının kamusal heykellerini dikme projelerine öncülük etmişlerdir.⁷²⁷ Dahası, 1870’lerden itibaren Mısır milleti pul, heykel, karikatür ve resimlerde kadın formunda imgeleştirilmeye başlanmıştır.⁷²⁸ Mısır milliyetçiliğinin geleneksel İslami sembolizmden böylesine kopuşu ve kadın bedeni alegorisi, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerin yerel ile modern, maddi ile manevi alan tahayyülünün bir sonucudur. Beth Baron’a göre, kadın formu tercihinde Fransız Cumhuriyet sembolü Marianne’nin etkisi açıkça görülmektedir. Fakat önemli bir fark vardır, Mısır milletin sembolü kadın yerel kıyafetler giymiş bir köylü formundadır.⁷²⁹ Böylesi Batı tarzı bir ikonun “yerli ve millî” bir kostüme büründürülmesinde Mısır’ın savaşlar, işgaller ve emperyal müdahalelerle geçen tarihinin etkisi büyüktür. Geleneksel formda kadının bedeni, saflığı ve lekesizliği üzerine inşa olunan aile şerefi, milliyetçilikle birlikte siyasal bir alegori haline gelerek milleti bir aile ve vatani da ailenin onuru için korunması gereken kadın şeklinde tahayyül etmeye başlanmıştır. Bu bağlamda vatanın aile dışı güçler tarafından kontrol edildiği her an milletin şerefine lekelenmesi anlamına gelmektedir. Sömürgecilik karşıtlığı ve ulusal bağımsızlık da vatanın siyasi tecavüzden kurtulması ve kolektif şerefin onarılmasıdır. Yine Baron’un vurguladığı gibi, nüfusun büyük çoğunluğunun okur-yazar olmadığı toplumlarda bu tarz ikonografi milliyetçiliğin kitlelere erişiminde hayati önemdedir.⁷³⁰ Bu şekilde toplumsal cinsiyet rollerine bölünmüş vatan ve millet

⁷²⁷ Klaus Kreiser, “Public Monuments in Turkey and Egypt”, *Muqarnas*, Vol. 14, 1997, s. 106.

⁷²⁸ Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley: University of California Press, 2005, s. 80.

⁷²⁹ *A.g.e.*, s. 80-81.

⁷³⁰ *A.g.e.*, s. 40, 46, 57.

anlatısında, kurtarıcı, savaşçı rolü ve fedakârlık misyonu erkek yurttaşlığın hasletleri haline gelmektedir.

Arap devletleri içerisinde, modern yurttaşlık ve seküler dinsel bağlamında şehitlik olgusunun inşası ve savaşlarla birlikte milliyetçi söylemin dönüşümü açısından Irak önemli bir örnek teşkil etmektedir. 1980'den itibaren sırasıyla İran-Irak Savaşı, Kuveyt'in işgali ve Körfez Savaşı (1990-1991) ve en son ABD işgali (2003) onlarca yıl süren savaşlara neden olmuş ve Irak'ın sosyal, siyasal ve ekonomik temellerini sarsarak dönüştürmüştür. Bu süreçte devlet-yurttaş ilişkisi dönüşerek yeni ve seküler bir şehitlik olgusu ve ritüeller ortaya çıkmıştır. Tüm bu dönem boyunca iktidarda olan Baas Partisi, milliyetçiliği Batı icadı olarak lanetleyen bölgedeki siyasal İslamcı hareketlerin aksine, milliyetçiliği sahiplenmiştir ve İslam ile milliyetçiliğin birlikteliğine dayanan bir ideolojiye sahiptir.⁷³¹ Irak'ta şehitlik olgusunun sosyo-politik dönüşümü içerdiği söylem ve sonuç farklılıklarıyla 1980'ler ve 1990 sonrası şeklinde iki döneme ayrılabilir.

Baas rejimi parti üyelerine ve taraftarlarına ve onların ailelerine önemli ayrıcalıklar sunulan ve muhaliflerin susturulma ve cezalandırılma üzerine kurulu bir yapıydı. Partinin seküler şehitlik olgusuna yaklaşımı da bu ayrıştırma siyasetinden etkilenmiş durumdaydı. 1980 öncesinde partinin yönetici kadrolarına göre şehit, sivil ya da asker fark etmeksizin parti tarafından çizilen çerçeve dahilinde rejim ve Arap milleti adına hizmetleri sırasında hayatını kaybedenlerdi. Buna göre, şehit partinin üyesi ise teşkilat içi statüsü sembolik olarak yükseltilerek onurlandırılıyordu. Eğer şehit üye değil de taraftarsa, sembolik olarak üyeliğe terfi ettiriliyordu. Şehidin ailesinin korunması misyonunu parti üstleniyordu ve çocukları üye yapıyor; teşkilat içinde hızla yükselme ve devlet kurumlarında işe girme önceliği gibi ayrıcalıklar tanınıyordu. Milli ve dini bayram günlerinde parti yöneticileri bu şehitlerin ailelerine ziyaretler düzenliyordu.⁷³² Irak Savunma Bakanlığı'na göre ise şehit, savaş sırasında cepheye ölen subaylar ve gönüllü askerlerdi. 1975'te yapılan düzenlemelerle bu yaklaşım yasallaşarak ailelere emekli maaşı, sağlık, bakım ve ordu mağazalarından alışveriş gibi sosyal ve ekonomik haklar sağlanmıştı.⁷³³

⁷³¹ Dina Rızk Khoury, **Iraq in Wartime: Soldiering, Martyrdom, and Remembrance**, New York: Cambridge University Press, 2013, s. 60.

⁷³² A.g.e., s. 165.

⁷³³ A.g.e.

Görüldüğü üzere, Irak'ta her ne kadar sekülerleşmiş bir şehitlik olgusu varsa da bu hem partinin siyasal hem de bakanlığın gönüllüler üzerinden inşa ettiği tanım ve haklar sadece ayrıcalıklı bir yurttaşlar grubuyla sınırlıdır. Fakat bu durum 1980'den itibaren İran-Irak Savaşı'nın şiddeti, Irak ordusunun on binlerle ifade edilen ciddi derece asker kaçakları, bakayalar sorunu ve savaştan dolayı asker ya da sivil yakınlarını kaybedenlerinin parti bürolarına yığılan dilekçeleri sonunda değişmeye başlar.⁷³⁴ Irak devleti daha önce yalnızca parti üyelerine, yandaşlara ve gönüllü askerlere tanıdığı şehit haklarını, önce zorunlu askerlik hizmetindekilere ve ardından da savaşın tesiri altında ölen asker ya da sivil herkesi kapsayacak şekilde genişletmek zorunda kalmıştır. Başka bir deyişle, tüm Irak yurttaşlarını kapsayacak evrenselleşmiş seküler şehitlik kültürü ancak devletin savaş kapasitesini artırma ve savaşın toplum üzerindeki yıkıcı etkileri karşısında ihtiyaç duyduğu meşruiyet zemini arayışı sonucunda oluşmuştur.

Aynı süreçte Irak devleti, şehit ailelerine takdim edilmek üzere resmi bir “Şehitlik Madalyası” çıkartır. Bu madalyada Saddam Hüseyin'in “Şehitler herkesten daha şerefli” sözü ve Kuran'dan “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar yaşıyor ama siz farkında değilsiniz” ayeti bir arada yer almaktadır.⁷³⁵ 1982 yılında 1 Aralık günü milli Şehitler Günü ilan edilir.⁷³⁶ Ayrıca rejimin Arap milliyetçiliği doğrultusunda savaş retoriği de yeniden inşa edilmiştir. Parti propagandalarında İran'la savaş genellikle üç ana karşıtlık üzerinden söyleme yansımıştır: Araplığa karşı Pers (Acem); modern olana karşı Orta Çağ karanlığı (geri kalmışlık); Arap İslamı'na karşı Pers İslamı.⁷³⁷ Hatta rejim bu Arap-Pers karşıtlığını milliyetçi tarih tahayyülüyle de bütünleştirerek, yedinci yüzyılda İslam'ın İran'a yayılması ile sonuçlanan Kadisiye Savaşı'na kadar götürür; 1980'de başlayan savaş II. Kadisiye veya Saddam'ın Kadisiyesi olarak adlandırılır.⁷³⁸ Böylece hem İslami referansları hem de tüm yurttaşlara seslenen seküler sembolleri ve ritüelleri olan tam bir seküler dinsellik formu inşa edilir. Bu noktada Baas rejimi örnek aldığı Batılı biçimlerden farklı olarak, inşa ettiği seküler dinselliği tamamen merkezi devletin

⁷³⁴ A.g.e., s. 162,

⁷³⁵ A.g.e., s. 231.

⁷³⁶ 1 Aralık'ın seçilmesinin sebebi, bir grup Iraklı savaş esirinin İran Devrim Muhafızları tarafından idam edildiği gün olmasıdır; bkz. A.g.e., s. 221.

⁷³⁷ A.g.e., s. 60.

⁷³⁸ A.g.e., s. 223-224.

kontrolü altında tutmayı amaçlamıştır; devlet otoritesinden bağımsız anma ritüellerine ve şehit ailelerinin dernekleşmelerine müsaade edilmemiştir.⁷³⁹

Irak Baas rejimi inşa ettiği seküler dinsellik üzerindeki kontrolünü 1990 Körfez Savaşıyla birlikte kaybetmeye başlar ve yeni semboller icat eder. İsyancılar rejimin şehitlik tanımını reddederek kendi söylemlerini oluştururlar. Bu arada çok sayıda parti üyesi isyancılar tarafından öldürülür ve ölen üyelerin ailelerine İran Savaşı şehitleriyle aynı statü ve haklar tanınır.⁷⁴⁰ Bu dönemde milli kahramanlık anlatısı sembolik gücünü kaybetmeye başlar. 1991’de Amiriyah sığınağının ABD bombardımanının hedefi olması ve çok sayıda sivilin hayatını kaybetmesi Iraklılar açısından savaşın başlıca sembollerinden birine dönüşür. Hatta daha sonra bir tür anıt mezar haline getirilerek anma merkezi haline getirilir.⁷⁴¹ Fakat burada simgeleşen Kadisiye Anıtı ve söylemi gibi savaşçı kahramanlığı ve fedakârlığı değildir. Aksine burası savaşın mağduru savunmasız çocukların ve kadınların mezarıdır. ABD liderliğindeki koalisyon güçlerinin askeri üstünlüğü karşısında rejim düşmanı şeytanlaştırır ve savaşı bir milli ölüm kalım mücadelesi olarak tanımlar. Pentagon’a göre Çöl Fırtınası Harekâtı, uluslararası basında Körfez Savaşı, Irak devletinin resmi söyleminde ve yerel medyada “Bütün Savaşların Anası” olarak adlandırılır.

Körfez savaşının ardından yeniden asker-sivil şehitler tartışmaları başlar ve yeni yasal düzenleme yapma ihtiyacı belirir. Devlet bu soruna çözüm olarak, 1980’den itibaren her iki savaşta da hayatını kaybeden asker-sivil şehitlerin tümünü “Saddam’ın Dostları” statüsü altında toplayarak (1993) sosyal ve ekonomik hakları eşitler. Ayrıca, yine her iki savaşta toplam üç veya daha fazla şehit veren ailelerin reislerine takdim edilmek üzere Sivil *Rafidayn* Madalyası (1999) çıkarılır.⁷⁴² I. Körfez Savaşı Irak Baas Partisinin Arap milliyetçiliği üzerine inşa ettiği seküler dinsellik, Arap dünyasına liderlik etme ve modernleşme anlatılarının tamamının çöküşü olmuştur. Askeri anlamda hezimet ve ülkenin tüm altyapısının çökmesi nedeniyle kahramanca fedakârlık anlatılarının ve anmalarının toplumsal desteği zayıflamıştır. Bu durumun farkında olan yönetici kadrolar şehitlik olgusunu mağduriyet, insan hakları ve hümanizm anlatısı çerçevesinde yeniden tanımlamaya girişirler ve 1994’ten itibaren Amiriyah sığınağının bombalanmasının yıldönümü olan 13 Şubat’ı “Bütün Savaşların

⁷³⁹ A.g.e., s. 220.

⁷⁴⁰ A.g.e., s. 169.

⁷⁴¹ A.g.e., s. 220, 238.

⁷⁴² A.g.e., s. 171.

Anası'nın Şehitlerini Anma Günü" olarak ilan ederler.⁷⁴³ Böylece şehitlik olgusu milletin şerefi ve kutsanmasından, savaş mağdurları topluluğuna dönüşerek yepyeni bir form kazanır. ABD işgali ve Saddam Hüseyin'in devrilmesine kadar, bütün bu dönüşümlere rağmen Irak'ta şehitlik olgusu lider kültürünün güçlü olduğu, milli ve seküler bir dinsel olarak devam etmiştir.

Orta Doğu coğrafyasında şehitlik olgusunun dönüşümünde bir diğer önemli örnek Filistin'dir. Filistin'in önemi, onu Mısır ve Irak örneklerinden ayıran, Achille Mbembe'nin deyişiyle, geç-modern kolonyal işgalin en başarılı örneği olması ve bunun sonucunda toplumun teritoryal parçalara ayrılmış yapısıdır.⁷⁴⁴ Filistin'de ilk milliyetçi hareketler Filistinli milli kimliği üzerinden değil, I. Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı egemenliğine karşı Arap milliyetçiliğinin ve bağımsızlık hareketlerinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Filistin milli kimliği ilk olarak Osmanlı'nın dağılmasının ardından eski Suriye vilayetini bir arada tutacak modern bir devlet yapılanmasının ortaya çıkmaması, Britanya manda yönetiminin kurulması ve Siyonist meydan okuma gibi nedenlerle siyasallaşmaya başlar.⁷⁴⁵ Fakat Filistin toplumunun etnik bir kimlik olarak billurlaşmasında ve bir toplumsal hafıza biçimi almasında asıl etken Nekbe Günü (Talihsiz Gün) olarak adlandırdıkları İsrail'in bağımsızlığını ilânı ve ardından gelişen olaylardır. Litvak'a göre Nekbe'nin en önemli sonucu, diğer Arap toplumlarından dil ve din gibi kültürel farklılık, eşsizlik iddialarının olmadığı bir ortamda, sürülen veya kaçmak zorunda kalan yüzbinlerce Filistinlinin mültecilik deneyimleri milli hafızaya dönüşmüştür.⁷⁴⁶ Şöyle ki, hem sığındıkları Arap ülkelerinde maruz kaldıkları asimilasyon baskısı ve aşağılayıcı ikinci sınıf insan muamelesi, hem de İsrail egemenliği altında yaşayan Filistinlilerin mecbur bırakıldıkları ekonomik ve sosyal geri kalmışlık Filistinli kimliğinin kurucu unsuru haline gelmiştir. Michael Milshtein de mültecilik hali üzerine inşa olunan Filistinli kimliğini paradoksal bir varoluş ve kurucu mit olarak tanımlar.⁷⁴⁷ Çünkü Filistin toplumsal hafızasının temelini oluşturan sürgün ve mültecilik hali geçmişte kalmış bir deneyimi değil, devam eden sonu gelmez bir duruma dönüşmüştür.

⁷⁴³ A.g.e., s. 233-234.

⁷⁴⁴ Mbembe, a.g.e., s. 27-28.

⁷⁴⁵ Litvak, "Introduction", s. 2.

⁷⁴⁶ A.g.e., s. 4.

⁷⁴⁷ Michael Milshtein, "The Memory that Never Dies: The Nakba Memory and the Palestinian National Movement", **Palestinian Collective Memory and National Identity**, ed. Meir Litvak, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 47-48.

İsrail'in bağımsızlık ilânıyla başlayan savaşlar silsilesi ve günümüze kadar devam eden İsrail'in genişleme politikaları Filistinli kimliğinin bütünüyle yenilgiler ve teritoryal parçalanma üzerine inşa olmasına neden olmuştur. Litvak'a göre, böylesi tarihsel yenilgiler almış toplumlarda hafıza, muzaffer milletlere göre çok daha önemli bir role sahiptir; "ortak çile, ortak coşkudan daha birleştiricidir."⁷⁴⁸ Bu durum hafıza mekânı olgusuna da yansımıştır; Filistinli hafızasının ilk mekânları şehit mezarları veya anıtları değil, terk edilmiş ve harabeye dönmüş yerleşim yerleri, köylerdir.⁷⁴⁹ Şehitlik yüceltmeleri ve kahramanlık anlatıları I. İntifada'yla birlikte (1987-1993) toplumsal hafızanın önemli parçası olmaya başlamış ve anma pratikleri oluşmuştur. Özellikle Filistin milli hareketleri açısından I. İntifada anmaları, Nekbe'nin ardından, ulusal hafıza takviminin en önemli günlerinden biri haline gelir.

Aynı dönemde Batılı tarzı hafıza teknikleri benimsenerek seküler dinsel mekânları inşa edilmeye başlanır. Bu dönüşümün ilginç noktası, modern hafıza teknikleri ve mekânları oluşturma çabalarını başlatan grubun siyasal İslamcı Hamas örgütü olmasıdır. Çünkü Hamas ve diğer İslamcı hareketler milliyetçi hareketlerin Nekbe anlatısını reddederek, çatışma hattını Siyonizme karşı ulusal Filistin hareketi yerine İslam'a karşı Yahudilik tahayyülünü merkeze almışlardır. Milliyetçiliğe alternatif olarak inşa ettikleri anlatı kadim İslam topraklarını geri almak üzerine kurulmuştur.⁷⁵⁰ Hamas kendi hafıza anlatısına uygun mekânlar inşa etmeye ve ritüeller organize etmeye başlar; yıkılmış ya da hasar görmüş camiler, türbeler ve eski mezarlıklar yeniden inşa edilir.⁷⁵¹ Böylece, bir yandan kadim İslam tarihine referanslar içeren bir mücadele tasvir edilirken, diğer yandan da şehitlik olgusunu ve hafızayı modern tarzda yeniden icat etmiştir. Diğer bir deyişle, ortodoks Sünni İslam'da reddedilen fakat yatır, türbe gibi tarihsel pratikleri olan topluma örnek teşkil edecek azizvari kişiler ve mekânları geleneği,⁷⁵² Hamas tarafından dönüştürülerek modern şehitlik kültürünün merkezi unsuru haline getirilmiştir.

I. İntifada ile yükselişe geçen şehitlik olgusu, Khosrokhavar'a göre, ulus devletin inşası ile Müslüman toplum olarak kendini savunma söyleminin bir araya geldiği, milliyetçi projenin halen mümkün olarak görüldüğü bir iyimserliğe sahiptir.⁷⁵³ II.

⁷⁴⁸ Litvak, "Introduction", s. 1.

⁷⁴⁹ A.g.e., s. 16.

⁷⁵⁰ Milshtein, a.g.e., s. 59.

⁷⁵¹ A.g.e.; Litvak, "Introduction", s. 16.

⁷⁵² Pinault, a.g.e., s. 17.

⁷⁵³ Khosrokhavar, a.g.e., s. 109-110.

İntifada ise, Oslo sürecinin başarısızlığı, Filistin yönetiminin otorite olma vasfını kaybı ve teritoryal yapının daha da parçalanarak ulus inşası umudunun kaybedildiği koşullarda ortaya çıkar. Başka bir deyişle, milliyetçi tahayyülün zeminini oluşturan modern ulus devlet, eşit yurttaşlık fikri ve teritoryal vatanın gerçekliğini kaybetmesi nedeniyle, şehitlik tüm bu fikirlerin yerini dolduran yegâne sembol haline gelmiştir.⁷⁵⁴ Ölüm totalleşerek bu dünyada kurulamayan toplumsal ve siyasal varoluşu şehitler cemaati üzerinden öteki dünyada inşa etmeye başlar. Vatan ve toplumsal birlik fikirlerinin öteki dünya ile imgelendiği bu şehitlik kültü, ilk bakışta erken Hristiyanlığın Tanrı'nın krallığı cennet anlatısına benziyor görünse de aslında geleneksel dini şehitlik anlatısıyla bağı son derece sınırlı modern bir olgudur. Çünkü salt bir dindarlık ifadesi olmanın çok daha ötesine geçerek, bir tür toplumsal davranış koduna dönüşerek mücadelenin başarı umudunu kaybettiği noktada ölümü nihai hedef haline getirmektedir. Khosrokhavar'ın deyişiyle, ötekine duyulan nefretten beslenen, asli amaç ölüme ilerlerken beraberinde olabildiğince çok sayıda düşman öldürmeyi hedefleyen hınç dolu patolojik bir şehitlik hali söz konusudur.⁷⁵⁵

Bu bağlamda Khosrokhavar İslam ülkelerinde ortaya çıkmış iki tür modern şehitlik olgusu olduğu tespitinde bulunur: (1) Mücadele esnasında ölümün bir risk olarak göze alındığı fakat ana hedefin ölüm değil, zafere ulaşmak, düşmana meydan okumak ve mümkünse sağ kalmak olan iyimser bireyselleşme süreci olarak şehitlik; ve (2) bu dünyadaki yaşama dair her hangi bir beklentinin kalmadığı, ölümün ana hedef haline geldiği ve ölürken yanında olabildiğince çok düşmanı da öldürmeye hedefleyen kötümser bireyselleşme süreci olarak şehitlik.⁷⁵⁶ Buna göre, mücadeleyi kazanıp yeni bir millet ve devlet inşa etme umudunun, projesinin sürdüğü, I. İntifada, Mısır'da sömürgecilik karşıtı mücadele veya İran Devrimi'nin başlarındaki gibi dönemlerde şehitlik yurttaşlık yolunda olumlu bir bireysellik imgesidir. Diğer taraftan, mücadeleyi kazanma, yeni bir toplumsal ve siyasal düzen inşa etme umutlarının dağıldığı koşullarda, II. İntifada intihar saldırıları, İran-Irak Savaşı'ndaki Besic gönüllüleri veya ulus-ötesi İslamcı örgütlerin intihar bombacıları gibi örnekler salt yaşıyor olmanın varoluşsal anlamını yitirdiği, şehitlik yoluyla ulaşılabilecek kurtuluş teolojilerine dayanan bir kendini olumsuzlama halidir.

⁷⁵⁴ A.g.e., s. 111.

⁷⁵⁵ A.g.e., s. 59-60.

⁷⁵⁶ A.g.e., s. 49-50.

Mbembe, Filistin’de mücadele hattının modern bir devlet, yurttaşlık ve millet inşa etme hedefinden, kendiyle birlikte ötekini de imha etmeye odaklı intihar saldırılarına dönüşmesini Gazze ve Batı Şeria üzerinde uygulanan, “nekroiktidar” olarak adlandırdığı kolonyal işgalin sonucu olarak tanımlıyor. İsrail, Filistin’i sürekli olarak teritoryal parçalara ayırma, Yahudi yerleşimlerini genişletme ve diğerleri kapatma dinamikleri üzerinden iç içe geçmiş karmaşık bir iç sınırlar ağı yaratmış ve Filistinlileri izole yerleşim hücrelerine sıkıştırmıştır.⁷⁵⁷ Birey ve yurttaş olma umudunu yitirmiş, görünmez ve değersiz kılınmış kişinin bedeni ve varoluşu üzerinde kontrol kurabildiği tek an haline gelmektedir ölüm ve şehitlik. İntihar bombacısı bedenini bir silaha ve üniformaya dönüştürerek, fiziksel varoluşunu bir soyutlamaya indirgeyerek “kendi ölümlülüğü üzerinde bir üstünlük anı kurar.”⁷⁵⁸

İslamcı hareketlerin mücadele biçimi haline gelen bu “kötümser” şehitlik, her ne kadar modern yurttaşın fedakârlığı anlatılarından bir tür kopuş olarak görünse de kutsal ve ayrıcalıklı şehitlik statüsünün kitlelerin erişimine açılması yönünden oldukça benzerdir. Bu anlamda, İslamcı hareketlerin inşa ettikleri şehitlik kültü geleneksel dini forma dönüş değil, teritoryal milli egemenlik fikrinin yerine ulus-ötesi neo-ümme fikrini ve mitlerini inşa etmeleridir. En nihayetinde intihar bombacısı şehitleri odağına alan grup tahayyülü, kültler ve hafıza teknikleri de, en az milli şehitlik olgusu kadar, gelenekselden kopuşun temsilcisi ve modern dünyanın bir ürünüdürler.⁷⁵⁹

3.5.7. Şii Şehitliğin Demokratikleşmesi ve Millileşmesi: İran Örneği

İran tüm dünyadaki Şii nüfusun yaklaşık yarısının yaşadığı, ülke nüfusunun tamamına yakınının Şii inancına sahip olduğu, uzun milliyetçi hareketler tarihi ve İslami referanslarla yüklenmiş bir ulus devlet olması sebepleriyle Şii geleneğinde şehitlik millileşme ve sekülerleşme süreci açısından karakteristik bir örneklem sunmaktadır. Ayrıca 1979 Devrimi’nin Şii İslam geleneğinde yarattığı dönüşümler,

⁷⁵⁷ Mbembe, **a.g.e.**, s. 27-28.

⁷⁵⁸ **A.g.e.**, s. 36-37.

⁷⁵⁹ Khosrokhavar, **a.g.e.**, s. 3, 5.

kopuşlar, icat edilen semboller ve söylemler hem ülke hem de mezhep sınırlarını aşan bir etki kapasitesine sahip olduğu için de önemlidir.

Daha önce de vurgulandığı gibi, Sünni ortodoksi azizlik benzeri statüleri tanımasa da Müslüman toplumlarda şehit, kahraman ile aziz arası bir figür olarak popüler formlarda mevcuttur. İran'da hâkim olan On İki İmam mezhebinde ise, imamlar Hristiyan geleneklerindeki azizlere çok benzer bir statüye sahip kutsal şehitlerdir. Şöyle ki, imamların dünyevi amaçlarla değil, dinin ilahî amaçlarına adanmışlık, odağında öteki dünya ödüllерinin olması ve bu yolda kutsal ölümü kucaklama tarzı Katolik azizlerle kıyaslanabilir benzerliklerdir.⁷⁶⁰ Dahası, şehit olan on bir imamdandır yalnızca biri (İmam Hüseyin) savaş alanında hayatını kaybetmiştir, diğer on imam suikasta uğramıştır. Bu nedenle geleneksel Şii şehitliği salt savaş alanı kahramanlığı anlamına gelmemektedir. Sünni iktidarların egemenliği altında geçen tarihsel süreçlerin de etkisiyle, On İki İmam geleneğinde şehitlik, tüm baskılara rağmen Şii inancını bir ömür kararlılıkla sürdürmek de savaş alanı kadar makbul bir fedakârlık olarak görülmüştür.⁷⁶¹

Bu çileci kültür ve imamların taklit edilemez kutsal şahıslar olmaları nedeniyle geleneksel şehitlik pasifist bir olgu olarak yorumlanmıştır. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda ilk İran milliyetçisi hareketlerin ortaya çıkması, siyasi isyanlar ve 1905-1909 Meşrutiyet Devrimi ile değişmeye başlamıştır; özellikle de İmam Hüseyin'in savaş alanındaki şehadetinin militan yorumları oluşmaya başlamıştır.⁷⁶² Ayrıca yine on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Kaçar Hanedanı'nın da desteğiyle Muharrem anmaları düzinelerce aktörün, canlı hayvanın dahil olduğu ve binlerce insanın izlediği gösterişli kamusal seremoniler haline gelmiştir.⁷⁶³ Seremonilerin kitleselleşmesi ve hanedan desteği, Kerbela'nın geleneksel sembolleri ile İranlı kimliğinin inşasının başlaması açısından önemlidir. Şöyle ki, İmam Hüseyin ölüme yürürken Allah'ın iradesine boyun eğmenin en zorlu sınavından geçmiş ideal kahramandır; sonuna kadar Hüseyin'i terk etmeyen takipçileri ve akrabaları da en mükemmel mümin örnekleridir; imamı şehit ederek dini olabilecek en kötü şekilde ihlal eden şeytani anti-kahramanlar

⁷⁶⁰ Khosrokhavar, **a.g.e.**, s. 4-5.

⁷⁶¹ Hatina, **a.g.e.**, s. 51.

⁷⁶² Farhad, **a.g.e.**, s. 21; Touraj Atabaki, "Başkasını Reddederek Kendini Yenilemek: Pan-Türkçülük ve İran Milliyetçiliği", **Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek**, Der. Willem van Schendel, Erik J. Zürcher, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 90.

⁷⁶³ Beeman, **a.g.e.**, s. 4.

vardır; geleneksel anlamda taklit edilemez olan imamın çilesi ve şehadeti, seremoniler aracılığıyla sıradan insanlara taklide en yakın deneyimi sunmaktadır.⁷⁶⁴ Bir anlamda Muharrem seremonileri modern hafıza ve anma tekniklerine benzer bir işlevi üstlenmeye oldukça erken bir tarihte başlamıştır.

Kaçar döneminde devlet destekli kamusal törenler, din adamları tarafından kendi otorite ve ritüellerine rakip olarak görülmüş ve eleştirmiştir. Fakat diğer yandan aynı din adamları ve ulema hanedanın ve savaşlarının kutsayıcısı rolü üstlenerek, kendileri de Şii geleneklerini dönüştürerek modern devlet inşa sürecine eklemlenmişlerdir. Örneğin 1808-1813 ve 1826-1828 İran-Rus Savaşları sırasında ulema çok sayıda fetva yayınlarak Şah'ın iktidarıyla cihat kavramını ilişkilendirir, Şah mücahit ilan edilir, ulemaya cihat çağrısı yapma hakkı tanınır ve Kuran'da geçen bir tür İslami vergi olan "hums vergisi" canlandırılır.⁷⁶⁵ Bu gelişmeler ulemanın hem dini hem de siyasi etki kapasitesinin artması ve daha da önemlisi Şii geleneklerinde köklü dönüşümler anlamına geliyordu. Çünkü imamlara has olan cihat çağrısı ve geleneksel yorumda savaş ganimetleri ve toplanan vergilerden imama ayrılan pay anlamına gelen hums vergisinin toplanması On İkinci İmanın gaybeti nedeniyle fiilen imkânsızdı. Bu noktada ulema yayınladığı fetvalar ve getirdiği yeni yorumlarla imam naipliğini yeniden tanımlayarak Sünni Halifeliğine benzer yeni bir statü icat etmiştir.

Rıza Şah'ın iktidara gelişiyle birlikte (1925-1941), uygulamaya konulan modern devlet inşası, sekülerleşme ve resmi milliyetçilik politikaları toplumsal ve siyasal alanda radikal dönüşümler getirmiştir. Bu süreçte ulema ve toplumun diğer kesimlerinden gelecek dirençlerin önüne geçmek isteyen Rıza Şah yönetimi, kitlelerin hareketliliğinin ve coşkusunun kaynağı olması nedeniyle kamusal Muharrem seremonilerini tehlikeli addetmiştir. Önce yavaş yavaş seremonilerden devlet desteği çekilmeye ve sınırlanmaya başlanmış ve iktidarın en güçlü olduğu dönemde de yasaklanmaya çalışılmıştır.⁷⁶⁶ Pehlevi iktidarının (1925-1979) merkezi devleti güçlendirme bağlamında, medreselerde verilen eğitimlerin üzerinde devlet kontrolü sağlama çabaları ve zorunlu askerlik yasası (1927) gibi düzenlemeleri ulemanın ciddi direnişi ile karşılaşır.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ A.g.e., s. 6.

⁷⁶⁵ Moazami, a.g.e., s. 135-137.

⁷⁶⁶ Aghaie, a.g.e., s. 50; Beeman, a.g.e., s. 5.

⁷⁶⁷ Moazami, a.g.e., s. 185-187.

1950'lerden itibaren, Pehlevi iktidarına muhalefet hareketlerinin ve ulemanın direnişlerinin etkisiyle Şii geleneğindeki çile ve sabır erdemleri yerlerini siyasal aktivizme bırakmaya başlamıştır. Bu dönüşümde etkili olan Şii entelektüeller özellikle Mısır ve Lübnan'daki Sünni İslamcı hareketlerden ve bunların Batı karşıtlığı, toplumsal-dinsel reform talepleri gibi fikirlerinden etkilenmişlerdir.⁷⁶⁸ Böylece, Kaçar döneminden itibaren başlamış olan, Şii gelenek ve ritüellerindeki dünyevileşme muhalefetin toplumsal ve siyasal talepleri ile iç içe geçmiştir. Pasif, çilekeş, sabırlı müminler rolü terk edilerek devrimci ve eylemci yurttaşlara geçiş yaşanmıştır. Özellikle 1960'lardan itibaren görünürlüğü artan Humeyni liderliğindeki İslamcı muhalefet, bu dönüşüm doğrultusunda Kerbela anlatısını, ritüellerini ve sembolizmini aktif biçimde kullanmıştır; Şah ve destekçilerini Yezid, Humeyni ve taraftarlarını da Hüseyin ve destekçileri olarak tasvir eden bir anlatı inşa etmişlerdir. Aslında tarih boyunca İran'da pek çok siyasal kriz ve çalkantıda Kerbela sembolizmi kullanılmıştır. Fakat İslami devrim hareketi, daha önce emsali görülmemiş yoğunlukta Kerbela anlatısını ve şehitlik olgusunu, anti-emperyalizm ve İran milliyetçiliği bağlamına oturtan bir form sergilemiştir.⁷⁶⁹ Bütün milliyetçiliklerin temelinde yer alan "biz" ve "öteki", içerisi ve dışarısı düalizmlerinin tahayyülünde Şii teolojisinin Kerbela sembolizmi İran milliyetçiliği tarafından miras alınarak her dönem yeniden inşa edilmiştir. Böylece anlatının şehitlik, düşman, savaş, ilahi buyruk gibi ana unsurları geleneksel teolojik yorumları aşarak sekülerleşmiştir.

İmam Hüseyin geleneksel Şii teolojisinde insanüstü eşsiz özelliklere sahip bir figürdür, günah işlemekten azadedir. Bu nedenle sıradan insanlara rol model teşkil etmez çünkü taklit edilemezdir. Sıradan insana düşen onun kutsallığına kabul etmek ve saygı göstermektir. Kerbela ritüellerinin ve sembollerinin sekülerleşmesi sürecinde Hüseyin figürü de gökyüzünden yeryüzüne inerek ahlaki ve eylem tercihleriyle insanlaşır.⁷⁷⁰ Diğer bir deyişle, sıradan insanın yaklaşabileceği ve şahadetini dahi taklit edebileceği bir figüre dönüşür. Bu dönüşümde etkili olan başlıca yazarlardan biri Ali Şeriatî'dir (1933-1977). Batı sosyolojisini, Marksist ve anti-emperyalist retoriği kullanması nedeniyle İslamcı muhalefet içerisinde eleştirilmiş olsa da yazılarıyla devrim sürecini etkilemiş bir yazardır. Şeriatî, Kerbela yorumunda kök anlatıyı

⁷⁶⁸ Fouad Ibrahim, "al-Shahada: a Centre of the Shiite System of Belief", **Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in Contemporary World**, Ed. Madawi Al-Rasheed, Marat Shterin, London: I.B. Tauris, 2009, s. 114.

⁷⁶⁹ Aghaie, **a.g.e.**, s. 87-88.

⁷⁷⁰ Khosrokhavar, **a.g.e.**, s. 37-38.

değiştirmeden meta anlatıda sosyolojik okumasını yapar. Hüseyin'in şehadeti ile Hamza'nın Uhud Savaşı'ndaki (625) şehadeti arasında yaptığı bir karşılaştırma üzerinden olumlu ve olumsuz şehitlik durumları tanımlar. Hamza bir savaşçı ve kahraman olarak, savaşı kazanmak amacıyla düşman karşısına çıkar fakat savaşı kaybeder ve ölür. Yani, Hamza'nın şehadeti savaşın istenmeyen sonucudur. Oysa Hüseyin düşmanı öldürmek ve zafer kazanmak amacıyla hareket etmemektedir. O, düşmanın sayı, silah ve konum üstünlüğünün farkında olarak, bilerek ve isteyerek ölüme yürümüştür. Çünkü Hüseyin'in asıl hedefi Emevilerin zulmü ve adaletsizliği karşısında politik bir duruş sergilemektedir ve şehit olmak suretiyle yozlaştırılmış dinsel idealleri yeniden yüceltmektir.⁷⁷¹ Başka bir deyişle, Şeriatî'ye göre Hüseyin'in gönüllü şehitliği gerçeği açığa çıkarmak ve toplumu uyandırmak adına yapılan bir deklarasyon, bir manifestodur. Biraz uzun bir alıntıyla, Şeriatî'nin şehitlik tanımı kendi kelimeleri ile şu şekildedir:

“Kültürümüzde şehadet, mücahide düşman tarafından yüklenen bir ölüm değildir. Şehadet gönüllü ölümdür. Mücahid bunu, kendi duygu ve düşüncesiyle, bilinçli ve mantıklı olarak seçer. Hüseyin'e bakınız! Şehrini terk ediyor, yaşamı bırakıp ölüme koşuyor. Çünkü mücadele vermek, düşmanı rüsvay etmek ve düşmanın arkasına saklandığı perdeyi yırtmak için bundan başka kullanabileceği bir silah yoktur. Düşmanı yenebilecek güçte değildi ama en azından onu rüsvay etmeliydi.

[...]

Egemen güçlere karşı üstün gelemese de onları yargılamak için; ikinci kuşağı ölü bedenlerinde cihadı ve hayatı yeniden canlandırmak için ölüme koşuyordu.

[...]

Bütün aile fertlerini yanına almış, şehadet mihrabında kurban etmeye gidiyor. Çünkü sahip olduğu inançların geleceği tehlikedeydi.

[...]

Böyle bir dönemde ‘ölmek’, bir halkın yaşam güvencesidir. Onun şehadeti, bir inancın kalıcılık mayasıdır. Egemen güçler tarafından büyük bir cinayet işlendiğine tanıklık etmektedir. İnkâr edilmekte olan bir gerçeğin kanıtı ve tanığıdır. Ayaklar altına alınarak unutulmaya yüz tutmuş olan değerlerin kanıtı. Kısacası kara yönetime karşı kızıl bir itiraz! Bütün ağızları tıkayan sessizliğe karşı öfkeli bir çılgılık! Şehadet tarihte ‘kaybolması’ istenen şeye karşı tanıklıktır. Olması gereken şeyden bir ‘örnek’. [...] Kısacası şehadet, ‘batılın’, ‘yalanın’ ve ‘zulmün’, hakkı silahsız bıraktığı, siperini yok ettiği dönemde biricik cihad şekli, yegâne varlık belirtisi, tek saldırı silahı ve ‘hakikat’, ‘doğruluk’ ve ‘adalet’i savunmanın biricik yoludur.”⁷⁷²

⁷⁷¹ Hatina, **a.g.e.**, s. 83-84.

⁷⁷² Ali Şeriatî, **Şehadet**, çev. M. Şayir, Ankara: Fecr Yayınları, 1997, s. 67-69.

Görüldüğü üzere, Şeriatî'nin yorumunda şehitlik olgusu “mücahitlerin”, yani sıradan bireylerin erişimine açık bir statüdür. Daha da önemlisi, her ne kadar mücahit terimini kullansa da savaşçı erdemlerini yücelten militarist bir tanım yapmıyor olmasıdır. Erken Hristiyanlık dönemi şehitlerinin Roma otoritesi karşısındaki protest duruşlarına benzeyen bir tanım getiriyor. Ancak önemli bir farkla, protestonun temelini öte dünya ödülleri, ilahi adalet gibi teoloji yerine seküler politik kavramlarla inşa ediyor.

İslam devriminin Kerbela ve şehitlik anlatısında etkili olan bir diğer önemli yazar da Murtaza Mutahhari'dir (1920-1979). Şeriatî'den farklı olarak, Mutahhari hem Ayetullah unvanı taşıyan bir din adamıdır hem de getirdiği yorum muhafazakâr ulemanın genel kabulünü görmüştür. Mutahhari şehitlik anlatısını milli bir uyanış ve aydınlanma bağlamına yerleştirmektedir:

“Şehid aynen bir muma benzer; yanar yanar, etrafına nurlar saçar ve yokluğuna mal olacak bu ışıyla muhitini huzura kavuşturup işlerini görmeğe yardımcı olur; fakat sonunda kendini bitirip sönüp gider. Evet; şüheda beşeriyetin mumudurlar. Bunlar kendilerini yakarlar, yakarlar; ama beşeriyeti de aydınlatırlar. Eğer beşeriyet karanlıkta kalsaydı, hiçbir zümre göreceği işe başlayamaz veya onu idame ettiremezdi.

[...]

İstibdâd ve köleliğin zulmeti, onların nurlu ışıklarıyla görünmezliklerini kaybetmeseydi; beşer asla yolunu bulup ta'yin edemezdi.”⁷⁷³

Şeriatî'de olduğu gibi, Mutahhari'nin şehit anlatısı da savaşın talihsiz bir sonucu değildir. Aksine şehitliği bir tür amaç, toplumun kurucu öznesi olarak konumlandırıyor. Bu, milletin doğuşunun ve varoluşunu sürdürmesinin temeline yerleştirilmiş bir şehitlik olgusudur. Toplumun uyanışının yönlendiricisi ve motivasyon kaynağıdır şehit:

“Şehid'in vazifesi sadece düşmanın karşısında durmak değildir; düşmanı yenen veya yenilen de değildir. Eğer şehidler sadece bu nedenle canlarını vermiş olsalardı, yenilgi halinde kanı boşa mı akmış olurdu? Hayır! Şehidin kanı asla boş yere dökülmez, yok olmaz. O kanın her bir katresi, yüzlerce, binlerce katreciklere bölünüp, insanlara kan olur, can olur ve kendi toplumunun cismaniyetinin derinliklerine erişir.

[...] toplumun omuzlarına yeni bir gayret, damarlarına yepyeni, taptaze bir kan verir.

⁷⁷³ Mutahhari, **a.g.e.**, s. 9-10.

[...]

Şehid yaradılış destanıdır. Şehidin en büyük hususiyeti, onun yaratılışının öyküsüdür. Destan ruhu olan milletler, bilhassa ilahî destan yaratmak için ölürlər. Şehidin en büyük özelliği, bu ölüm destanıyla yeniden hayata kavuşmasıdır.”⁷⁷⁴

Mutahhari’ye göre, şehidin toplumsal konumu öylesine merkezi ki; alim, mucit, filozof, öğretmen ve sanatçı gibi hem topluma katkıda bulunan hem de bu katkıları sayesinde toplumsal hafızada ölümsüzlüğü yakalayan yurttaşlar dahi toplumsal varoluşta şehit kadar asli değildir:

“[Şehid] kanıyla kendini toplumda yaşatır; daha doğrusu, toplumda ebediyen yaşayan bir kan, bir ruh olur. Diğerleri [alim, filozof, mucit, öğretmen, sanatçı] sadece bir parçaları ile ve bir parçalarına kıymet ve ölümsüzlük, ebediyet katarken; şehid bütün vücut ve varlığına kıymet, ebediyet ve ölümsüzlük sağlar. Şehidin kanı, her zaman toplumun damarlarında atar durur.”⁷⁷⁵

Bu anlatıyla Mutahhari, şehide sunulan öteki dünya mükafatlarını inkâr etmeden ama asıl vurguyu da öteki dünyaya değil, millete yaparak şehitlik olgusunu güncel iktidar mücadelesine göre revize etmektedir. Böylece milliyetçilik açısından temel önemde olan toplumsal hafıza konusunu da şehitlik yorumunun merkezine yerleştirmektedir. Yanarak tükenen mum, topluma saçılan nur, dökülen kanların toplumsallıkta somutlaşması ve destanlar şeklinde kurduğu edebi anlatı, diğer milliyetçi fedakârlık söylemlerinde de görülen milli uyanış, kurtuluş ve hatırlama çok da farklı değildir. Bu nedenle, Mutahhari’nin yorumu da geleneksel dini sembollerden beslenen seküler ve milli bir şehitliktir.

Ortodoks Şii geleneğinden kopuş anlamına gelen bu yeni şehitlik olgusunu devrim sürecinin siyasi şehitlerinde görmek mümkündür. Örneğin, 1977’de Humeyni’nin oğlu Mustafa – muhtemelen doğal sebeplerle – ölür ve rejim tarafından zehirlendiği iddiasıyla şehit ilan edilir, anmalar ve protestolar düzenlenir. Keza, 1978’de Kum şehrinde Humeyni taraftarlarının bir protestosu rejim tarafından şiddetle bastırılır ve altı kişi ölür. Daha sonra “Kum şehitleri” olarak adlandırılacak bu grup

⁷⁷⁴ A.g.e., s. 23-24.

⁷⁷⁵ A.g.e., s. 24-25.

için de anmalar düzenlenecektir. Devrime giden süreçte İslamcı muhalefet bunlar gibi pek çok protesto, anma ve dini ritüel düzenler. Buralarda en yaygın ve güçlü tema şehitliktir, mekânlar genellikle camilerdir ve Mollaların vaazları, şehitler için toplu dua seremonileri, şehitlerin aileleri ile dayanışma mesajları ve dini sembollerle dolu ritüellerdir.⁷⁷⁶ Pehlevi rejimine muhalefet sırasında siyasallaşmış şehitliğin odağında İmam naibi olarak tasvir edilen Humeyni yer almaktaydı. Bu bağlamda ulemanın ve destekçilerinin şehitliği de Hüseyin'in yoldaşları sembolizmiyle yüklenmiştir. Bunun anlamı şehitlik statüsü sıradan bireylere açılmış olsa da henüz tam anlamıyla bir eşitlik söz konusu değildi.

Modern İran'da şehitlik kültürünün zirvesi ve “demokratikleşmesi”, İslam devriminin (1979) hemen ardından patlak veren ve sekiz yıl süren İran-Irak Savaşı (1980-1988) ile yaşanmıştır. Başta ABD olmak üzere Batılı devletlerin ve çoğu Arap rejiminin destek çıktığı Irak karşısında yalnızlaşan İran İslam Cumhuriyeti Kerbela sembolizmini tarihte hiç olmadığı kadar yoğun kullanmıştır.⁷⁷⁷ Öyle ki, bazı askeri hücum hareketleri “Kerbela Operasyonu” olarak adlandırılmıştır; bu operasyonlardan biri olan Basra'yı geri alma saldırısı (1986) bir hezimete dönüşünce “4. Kerbela” olarak tanımlanmıştır.⁷⁷⁸ Sofu, aşkla, imanla ve onurlu duruşla tasvir edilen kurucu ve aydınlatıcı şehit olgusu yerlerini savaşın kan ve şiddetine bırakmıştır. Yeni cumhuriyetin “Dayatılmış Savaş” veya “Kutsal Savaş” olarak adlandırdığı bu savaş hem İran halkı hem de askeri, siyasi ve dini liderler arasında milliyetçiliği kabartan bir katalizör işlevi görmüştür; bir yandan devrim sürecinin başından beri inşa edilen öteki imgesinin tanıdık yüzleri (Sünni Saddam Hüseyin, emperyalist Avrupa devletleri ve ABD) düşman saflarındaydı, diğer yandan da liderlerin kitleleri savaşa mobilize edecek, duyguları harekete geçirecek etkili bir ideolojiye ihtiyacı vardı.⁷⁷⁹ Humeyni'nin muhalefet sürecinde İslam'a aykırı ve Batı'nın Müslümanları bölen icadı olarak tanımlandığı, karşı çıktığı milliyetçilik savaşla birlikte resmi ideolojinin ayrılmaz parçası haline gelir; savaş uzadıkça ve şiddeti artıkça İslamcılıkla daha da bütünleşir.⁷⁸⁰ Humeyni'nin savaş dönemi konuşmaları millet, fedakârlık ve vatanın

⁷⁷⁶ Moazami, **a.g.e.**, s. 233-234.

⁷⁷⁷ Aghaie, **a.g.e.**, s. 133.

⁷⁷⁸ Moazami, **a.g.e.**, s. 261.

⁷⁷⁹ Annie Tracy Samuel, “Guarding the Nation: The Iranian Revolutionary Guards, Nationalism and the Iran-Iraq War”, **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 249-250.

⁷⁸⁰ **A.g.e.**, s. 258-259; Alexander Grinberg, “Pre-Revolutionary Islamic Discourse in Iran as Nationalism: Islamism in Iran as Nationalism”, **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 208.

sınırlarını koruma vurgularıyla doludur. Bernard Hourcade savaşın İslam Cumhuriyeti üzerindeki siyasal ve toplumsal etkisinin büyüklüğünü, *Soldats de l'an II*'nin Fransız Devrimi üzerindeki etkisine benzetir.⁷⁸¹ Savaşın baskısıyla devrim sonrası ideolojik tartışmalar kenara itilir ve yeni rejimin varoluş mücadelesiyle milli varoluş mücadelesi bütünleşerek İslami-milliyetçi bir hegemonya oluşur.

Savaşın giderek uzaması ve getirdiği insani yıkım rejimin sürekli daha fazla askeri mobilize etme ihtiyacını doğuruyordu. Bu koşullar altında şehitlik olgusu bütünüyle militarize olur ve cumhuriyetin asli sembolüne dönüşür. Hüseyin'in afişleri tüm ülkeyi donatır; bu afişlerde Hüseyin korkusuz savaşçı, şehitlerini cennete götüren öncü, İran'ın vatansever askerlerinin dini lideri olarak tasvir edilir.⁷⁸² Şehit kültü öylesine ileriye taşınır ki, 12 yaşından büyük çocukların aile izni olmadan cepheye gitmeye gönüllü olmalarının yolu açılır ve bu çocuklara yetişkinlerle eşit şehitlik vaat edilir.⁷⁸³ İslam dünyasında intihar saldırısının şehitlikle kutsandığı ilk modern örneğinin yine bu savaşta, hem de bir çocuk tarafından gerçekleştirildiği iddia edilmektedir. On üç yaşında Besic üyesi bir çocuk-asker olan Mohammed Hossein Fahmideh, Kasım 1980'de vücuduna bağlı bombalarla bir Irak tankına intihar saldırısı düzenleyerek hayatını kaybeder ve Humeyni tarafından şehit ve milli kahraman ilan edilir.⁷⁸⁴

Besic, 1979'da Humeyni tarafından kurulan, gönüllü gençlerden oluşan ve savaşla birlikte İran Devrim Muhafızları'nın bir alt kolu haline getirilen milis birliğidir. Savaş sırasında şehitlik kültürünün radikal dönüşümünü sunması açısından önemli bir örnektir. Çoğunlukla işçi sınıfı kökenli gençlerden oluşmuştur ve savaşın en yoğun olduğu dönemlerde gücü yaklaşık dört yüz bin gönüllüye kadar ulaşmıştır. Genel olarak, gönüllülerin rejime adanmışlıkları, intihar saldırıları veya mayın tarlalarına ordunun önünde girerek canlı mayın temizleyiciler olmak gibi korkusuzluklarıyla diğer askeri birliklerden farklılaşmışlardır.⁷⁸⁵ Khosrokhavar'a göre, Besic'in gençleri çeken birkaç önemli unsuru vardır: (1) Gelecek umudunu

⁷⁸¹ 1792-1793 tarihlerinde Alman işgaliyle yüz yüze kalan Fransa tarihin ilk zorunlu askerlik uygulamasını ilan eder ve ordudaki devrimci subaylarla krallık taraftarı subaylar işgale karşı savaşma görevinde birleşirler. Bkz. Bernard Hourcade, "Nationalism and the Islamic Republic of Iran", **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 219-220.

⁷⁸² Hatina, **a.g.e.**, s. 87.

⁷⁸³ **A.g.e.**, s. 86-87.

⁷⁸⁴ Afsaruddin, **Striving**, s. 231.

⁷⁸⁵ Khosrokhavar, **a.g.e.**, s. 76.

kaybetmiş ve arınmayı dinselikle ve şehitlikle arayan radikalleşmiş gençlere hitap etmekteydi; (2) savaşa katılmak ergenler için bir tür yetişkinliğe geçiş ritüeli niteliğindeydi; (3) sağ kalabilenler için hızlıca sosyo-ekonomik sınıf atlama imkânı demektir; (4) Şehitler Vakfı gibi kanallar üzerinden ciddi miktarda finansal kaynağın şehit ailelerine aktarımı da bir motivasyon sebebiydi.⁷⁸⁶ Genç kızlar da Besic gönüllüsü olabiliyordu; kız kardeşler olarak adlandırılan bu grubun bir görevi, diğer tüm savaşların toplumsal cinsiyetlendirilmiş rollerinde de olduğu gibi, erkeklerin bakımı ve tıbbi yardımını. Bir diğer ve asıl önemli olan görevleri ise, oğullarının Besic'e katılmasına tepkili ailelerin protestolarını bastırma ve şehitleri anma etkinlikleri düzenlemektir.⁷⁸⁷ Bu haliyle Besic, modern silahlarla donanmış Irak ordusu karşısında savaş kazandıracak bir askeri güçten ziyade, işçi sınıfı gençlerinin ölüme patolojik bir tutkuyla yönelmelerine siyasal bir anlam yükleme, rejime meşruiyet devşirme merkezidir.⁷⁸⁸ Sonuçta, önünde olasılıklarla dolu uzun bir ömür olan gençlerin milli davaya adanmışlığı fedakârlığın en saf hali olarak yüceltiliyor ve uğruna gençlerin hayatını feda ettiği rejimin meşruiyeti sorgulanamaz kılınıyordu. Khosrokhavar, Humeyni iktidarının şehitliği bu derece kültürleştirilmesini ve çocuklara kadar ileri götürülmesini “nekrofil neo-estetizm” olarak tanımlar.⁷⁸⁹ Bu aşırı derecede estetize ve dramatize edilmiş patolojik şehitlik olgusu ancak savaşın sona ermesi ve Humeyni'nin ölümünden sonra sönümlenmeye başlar.

Bu savaşın İran Şii geleneğinde bıraktığı en önemli mirası, şehadetin Kültür ve İslami İrşat Bakanlığı'nın kontrolü altında bir devlet politikasına dönüşmesi ve İmamlar geleneğinin elitist şehitlik olgusunun “demokratikleşmesi” olmuştur.⁷⁹⁰ Modern-öncesi şehitlik statüsü, diğer dinsel geleneklerde de olduğu gibi, son derece dar bir elit gruba özgülenmişti; İran'da hâkim olan Şii geleneğinde bu imamlar ve imam naipliği üzerinden daha da dar bir ruhani aristokrasi ile sınırlı kalmıştı. Ulus devlet inşası ve eşit yurttaşlık ideali hem Sünni İslam hem de Şii İslam geleneklerindeki şehitlik olgusunu sosyal ve siyasal eşitlik ideali doğrultusunda dönüştürmüş ve sekülerleştirmiştir. Ancak İran-Irak Savaşı'nın da gösterdiği üzere, Sünni ve Şii şehitliklerin sekülerleşme ve demokratikleşme sonuçları birebir aynı değildir. Irak'ta askerlerin yanında savaşın tesiri ile hayatını kaybeden sivillere de

⁷⁸⁶ A.g.e., s. 77-79.

⁷⁸⁷ A.g.e., s. 82-83.

⁷⁸⁸ A.g.e., s. 79-82.

⁷⁸⁹ A.g.e., s. 90.

⁷⁹⁰ Hatina, a.g.e., s. 81, 88; Farhad, a.g.e., s. 27.

şehitlik payesini tanıyan düzenlemeler yapılmıştır. İran’da ise, Şii geleneğinde çilecilik ve sabır erdemleri güçlü olmasına rağmen, savaş kurbanı sivillere şehitlik statüsü tanınması söz konusu olmamıştır. Aksine, dinsel gelenekten köklü bir kopuş anlamına gelen, tamamen militarist ve nekrofil bir şehitlik kültürü inşa edilmiştir. Devrim öncesinde ve sonrasında suikasta uğrayan ruhban sınıfı ve cephedeki mücadelesi nedeniyle ordu modern İran’ın resmi şehitleri, “baş/şef şehitleri” sayılmışlardır.⁷⁹¹ Modern İran’da ordu mensupları, ruhban dışında, resmi şehitlik statüsüne erişebilen yurttaşlar olarak toplumda saygı gören bir grup haline geldi; intihar saldırısı gibi gözü karalıklarla ünlenen Besic üyeleri, rejimin silahlı güçlerinin en saygın şehitleri oldular. Ordu ve milis mensuplarının şehitlik üzerinde yükselen statüsü yalnızca sembolik düzeyde de kalmamıştır. Savaş yeni cumhuriyetin siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamının merkezine yerleşmiştir; merkezi yönetimin, yerel idarelerin ve kamu kurumlarının her kademesinde savaş gazileri etkili konumlara yükseldiler.⁷⁹²

Sonuç olarak, İslam Cumhuriyeti’nin eşit yurttaşlık ideali, rejimin daha birinci yılında şiddetli bir savaşla yoğurularak militer bir form aldı. Humeyni liderliğinde inşa edilen modern, militarist, Şii İranlı kimliği Peygamber’in savaşçı geleneği, Müslümanların savaşçı özü ve Hüseyin’in şehadete adanmışlığı gibi otantiklik referanslarıyla dolduruldu.⁷⁹³ Bu bağlamda, İran milliyetçiliğinin tarih yazımında ve geçmişteki altın çağları yeniden keşfederken İslami referanslar kullanması ya da Humeyni’nin kişiliğinde siyasi ve dini iktidarın bir araya gelmesi geçmişe dönüş, dinin siyasal alana geri dönüşü değildir. Behrooz Moazami’nin de vurguladığı gibi, devrim sonrası İran’da yaşanan süreç milliyetçilik ile din ilişkisinin yeni bir form almasıdır.⁷⁹⁴ Başka bir deyişle, Avrupa’da milliyetçiliklerin toplumsal saflığı ve kültürel özü kırsalda ve/ya kadim geçmişte araması gibi, İran milliyetçiliğinin de Peygamber çağında araması modern bir olgudur. Ulemanın siyasal bir güç odağı haline gelmesi ve On İki İmam Şii inancının homojenleşmesi modern İran tarihinde ortaya çıkmış olgulardır. Humeyni ve takipçileri, Pehlevi iktidarının milliyetçi modernleşme ve sekülerleşme politikalarını gelenekten kopmakla suçlamış olsalar da devrimden sonra pek çok dinsel sembolü devletin ihtiyaçlarına göre dönüştürmekten ve yeni gelenekler icat etmekten geri durmamışlardır. Başka bir deyişle, inşa ettikleri ulus devleti ve resmi

⁷⁹¹ Beeman, **a.g.e.**, s. 15.

⁷⁹² Hourcade, **a.g.e.**, s. 219-220.

⁷⁹³ Farhad, **a.g.e.**, s. 32.

⁷⁹⁴ Moazami, **a.g.e.**, s. 20, 108.

milliyetçiliği Şii sembolleriyle tahkim ederek “dini devletleştirmişler”dir.⁷⁹⁵ Şehitlik olgusundaki köklü dönüşüm, militerleşme, demokratikleşme ve dünyevileşme de bu devletleşmenin bir sonucudur.



⁷⁹⁵ A.g.e., s. 265.

4. TÜRKİYE’DE SEKÜLER ŞEHİTLİĞİN İCADI VE DÖNÜŞÜMLERİ

Devletlerin savaşlarla ve savaş kapasitesini artırma çabalarıyla ortaya çıkan modern devletler ve milliyetçilik, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında hem azınlık milliyetçilikleri bağlamında hem de Osmanlı aydınlarının imparatorluğun gerileme sürecine çare arayışlarında görünür olmuştur. Türk milliyetçiliğinin modern seküler şehitlik olgusunun temelleri de bu dönemde atılmaya başlamıştır. Askeri yenilgiler, milliyetçi isyanlar ve kaybedilen topraklar devletin idari ve askeri yapısının modernleştirilmesi kadar tebaadan yurttaşlığa doğru ilerlemeyi sağlayacak bir ideoloji inşası da gerektiriyordu. İşte bu bölüm, inşa edilmeye çalışılan ve edilebilen ideoloji(ler) bağlamında Müslüman-Türk şehitlik olgusunun icadını ve günümüze kadar geçirdiği süreçleri ele almaktadır. Bu bağlamda, ulus devlet ve milliyetçiliğin inşasının önemli kırılma anlarına ve dönüşümlerine tekabül eden devrimler, şehitliğin her seferinde yeniden keşfedildiği savaşlar ve silahlı çatışma süreçlerini takip eden bir anlatı dizgesi oluşturulmuştur. Tarih boyunca dönüşen ve farklı geleneklerden etkilenen şehitlik olgusunun Türkiye’deki yüz yirmi yıllık seküler tarihinde bu eğilimden azade olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

4.1. Modernleşen Osmanlı’da Zorunlu Askerlik ve Sekülerleşen Şehitlik

Batı’da başlayan, savaşlarla ve devrimlerle dönüşerek ilerleyen modern bir ulus devlet inşa etme ve milliyetçilik ideolojileri, Avrupa etkisi altında on sekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda da kendini göstermiştir. Avrupa devletleri karşısında alınan askeri yenilgiler ve imparatorluk coğrafyasındaki milliyetçi hareketler (Rumeli ve Arap coğrafyaları) göstermişti ki, devletin modernleşmesi gerekiyordu. Fakat yalnızca son teknoloji silahlar, yeni askeri taktikler ve bunları

uygulayacak, kullanacak subayları yetiştirecek modern askeri okullara sahip olmak yeterli değildi. Fransız Devrimi ile başlayan ve dalga dalga Avrupa'ya yayılan asıl önemli olgu, halk kitleleri ile devletlerin savaşları arasında siyasal, sosyal ve kültürel bir ilişki inşasıydı. Nüfusu devletin savaş gücü için mobilize edebilmek gerekiyordu. Bu nedenle kitlelerin yalnızca bedenlerine değil, tahayyüllerine, kültüre ve gündelik yaşamına ulaşacak kapsamlı bir resmî ideoloji inşası da şarttı. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı yönetici elitleri ve aydınları bunu fark etmiş ve bu yönde çabalamaya başlamışlardı.

Osmanlı ordusunda Nizam-ı Cedit gibi başarısızlıkla sonuçlanan reform çabalarından¹ sonra, ilk Kıta Avrupası tarzı zorunlu askerlik uygulaması 1847'de *Kur'a Nizamnamesi* çıkarılır ve 1848'de ilk defa uygulanır. Bu düzenlemeye göre, askerlik hizmet süresi beş yıldır (1879'de atlı yıla çıkarılacaktır) ve yalnız Müslüman erkek tebaa yükümlüdür.² Fransız askere alma sisteminden kopya edilen bu düzenleme Rumeli ve Arabistan'da isyanlara neden olur.³ Kura sisteminde her ne kadar Avrupa örnek alınmış olsa da düzenlemeye konulan ilave muafiyetler nedeniyle oldukça farklı bir sonuç ortaya çıkmıştır. Öncelikle gayrimüslim tebaa askerlikten muaf tutulmuştu ve bunun karşılığında vergi ödemeleri gerekiyordu (*bedel*); bu dönemde gayrimüslimlerin orduda Müslüman askerlerle bir arada olması en az kadınların askerlik yapması kadar Osmanlı bürokrasisinin tahayyülü dışındaydı.⁴ Muafiyetler bununla da sınırlı kalmıyordu; İstanbul, Mekke ve Medine'de yaşayanlar, hacılar, din görevlileri, dini okul öğrencileri ve kabileler de zorunlu askerlikten muaftılar.⁵ Bu haliyle, Osmanlı'nın ilk zorunlu askerlik uygulaması, modern eşit yurttaşlık fikrinden oldukça uzaktır. Dahası, Müslümanların çoğunluğu da bu yeni askerlik sistemi konusunda isteksizdir. Çünkü kendilerini birer yurttaş olarak değil, tebaa olarak görüyorlardı ve Osmanlılık gibi vatan, millet fikirlerini inşa etmeye çalışan ideolojiler de bireyleri değil, hanedanı referans almaları nedeniyle hedeflenen etkiyi doğuramıyordu.⁶ Fakat bu, vatan, millet gibi kavramların Müslüman tebaada hiç etki

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 91-165.

² Erik Jan Zürcher, "Teoride ve Pratikte Osmanlı Zorunlu Askerlik Sistemi (1844-1918)", **Devletin Silâhlanması. Ortadoğu ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)**, Der. Erik Jan Zürcher, çev. M. Tanju Akad, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 93-94.

³ Suavi Aydın, "Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü", **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler**, Haz. Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 30-31.

⁴ Zürcher, "Teoride", s. 99.

⁵ **A.g.e.**, s. 96-97.

⁶ **A.g.e.**, s. 99-100; Aydın, **a.g.e.**, s. 28.

doğurmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin Namık Kemal'in savaşı kahramanlığını övmek ve vatan sevgisi aşılamak amacıyla yazdığı *Vatan yahut Silistre* oyunu, 1873'de ilk kez sahnelendiğinde izleyiciler arasında coşkuya neden olacaktır ve ikinci gösterimin ardından bu coşku sokak gösterilerine dönüşecektir.⁷ Görüldüğü üzere, zorunluk askerlik uygulaması toplumun çoğunluğu tarafından pratik anlamda cazip görülmeyen, milliyetçi mitlerin kurguladığı Türklerin askerlik tutkusu kendiliğinden tutuşmamıştır. Namık Kemal gibi tiyatro oyunları, gazete yazıları ve edebiyatta inşa ettikleri kavramlar seküler milli şehitliğin temellerini atmıştır.

1877-1878 Rus Savaşı yenilgisiyle orduyu ve devleti modernleştirme yolunda yapılan reformların yeterli olmadığı ortaya çıkar. Bu noktadan itibaren askerlik sisteminde Fransız ekolü tamamen terk edilerek Prusyalı askeri uzmanların yönetiminde Alman doktrinine geçilir. Colmar von der Goltz gibi Prusyalı generallerin Osmanlı'da yetişecek olan genç subaylar ve ordu üzerinde, Cumhuriyet yıllarında da devam edecek önemli etkileri olmuştur.⁸ 1908 Devrimi'yle iktidara gelen askeri bürokrasi Prusya ekolünden etkilendiği üç ilkeye dayanıyorlardı: (1) milletlerin birbiriyle mücadele ettiği bir tarih algısı; (2) milletler dünyasında sağ kalmak için güçlü bir askeri devlet gerektiği; (3) devleti vatan ve millet ilkeleriyle tamamlayacak bir ideoloji ihtiyacı.⁹ Bu doğrultuda, 1909'da zorunlu askerlik yasasında yapılan değişiklik ile muafiyetler büyük oranda kaldırıldı ve ilk defa gayrimüslimler dahil tüm tebaaya askerlik zorunluluğu getirildi.¹⁰ Askerlik sistemindeki bu dönüşüm, modern şehitlik olgusunun temelini oluşturan, tüm erkek yurttaşların savaşma ve fedakârlıkta bulunma yükümlülüğünde eşit olduğu fikrinin inşası açısından önemliydi. Fakat Erik Jan Zürcher'in de vurguladığı gibi, II. Meşrutiyet'in din farkı gözetmeyen evrensel askerlik düzenlemesi çok büyük oranda teoride kalır.¹¹ Maddi veya sosyal imkanlara sahip olan gayrimüslim tebaanın önemli bir kısmı askere gitmektense yabancı ülke pasaportu taşımayı ya da ülkeden ayrılmayı seçmiştir. Askere alınmaktan kurtulamayan gayrimüslimler ise, güvenilmez görüldükleri için silahsız görevlerde,

⁷ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Refik Durbaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018; Ayrıca Fransızca *patrie* kelimesinin karşılığı olarak icat edilen *vatan* sözcüğünün Osmanlı'da popülerleşmesinde Namık Kemal önemli bir rolü vardır; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 361'den aktaran Üstel, *a.g.e.*, s. 97.

⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 30-32; ayrıca bkz. Gencer Özcan, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, der. Evren Balta Pakar, İsmet Akça, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 175-221.

⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁰ Zürcher, "Teoride", s. 100-101.

¹¹ *A.g.e.*, s. 101.

amele taburların, inşa işlerinde vs. görevlendirilir; az sayıdaki gayrimüslim subay da uzmanlık ihtiyacı nedeniyle sıhhiye sınıfında, doktor olarak görev alır.¹²

Ayrıca Osmanlı'nın zorunlu askerlik sistemi dinsel ayrımcılığın yanında Müslüman tebaa açısından da eşitlik ihtiva eden bir uygulama olmamıştır. Öncelikle devletin idari altyapısının zayıf olduğu Güneydoğu Anadolu'da ve göçebe yaşamın devam ettiği Arap coğrafyasında askere alma sistemi pratikte işlememiştir.¹³ Bu nedenle bu bölgelerden orduya gereken insan gücünü temin edebilmek için yerel aşiretler gibi güç odaklarıyla yapılan çeşitli anlaşmalara dayanan farklı yöntemler uygulanmıştır. Ayrıca gayrimüslimlerin askerlik hizmetinden muaf tutulmak için ödeyebilecekleri bedel uygulamasının çok benzeri Müslüman tebaaya da tanınmıştır. Fakat bu bedel yalnızca zengin Müslümanların ödeyebileceği derecede yüksek bir meblağdır. Bu nedenlerle Osmanlı'nın zorunlu askerlik uygulaması Müslüman yoksulların ve köylülerin üzerine yüklenmiş eşitsiz bir sonuç doğurmuştur.¹⁴ Daha da önemlisi bu eşitsizlik hali neticesinde, zorunlu askerlik Avrupa tarzı bir seküler vatandaşlık olgusundan ziyade ordunun İslamlaştırılmış Osmanlı kimliği üzerinden yeniden yapılandırılması olarak işlemiştir.¹⁵

Modern devlet ve millet inşa süreçlerinde kritik dönüşüm ve kırılmaların merkezinde yer alan savaşlar, Meşrutiyet dönemi devlet ve millet tahayyüllerinin dönüşümünde de işbaşındadır. 1912-13 Balkan Savaşlarının kaybedilmesinin etkisiyle “vatanseverliğin intikamcı bir milliyetçilikle iç içe geçtiği travmatik bir yeni dönem” başlamıştır.¹⁶ Füsün Üstel'in Malumat-ı Medeniye (Yurttaşlık Bilgisi) dersleri üzerine yaptığı çalışmasında gösterdiği üzere, Balkan yenilgisinin ardından vatan, vatanseverlik kavramlarında “kan, ölüm ve fedakârlık” odaklı bir militarizasyon yükselişe geçmiştir.¹⁷ Bu dönemle birlikte yurttaşlık çok daha militer bir çerçeveye oturtulurken, Sırp, Yunan, Bulgar milliyetçiliklerinin etkisiyle, devletin halihazırda güvenilmez gördüğü gayrimüslim tebaa da yurttaşlık halesinden çıkarılmaya ve tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Tanıl Bora bu dönemi, Türk milliyetçiliğinin geri

¹² A.g.e., s. 101-102.

¹³ Beşikçi, a.g.e., s. 527.

¹⁴ A.g.e., s. 528.

¹⁵ A.g.e., s. 527-528.

¹⁶ Maurizio Viroli, **Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerinde Bir Deneme**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 110'dan aktaran Füsün Üstel, “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 105.

¹⁷ Üstel, a.g.e., s. 107.

kalmışlık ve Batı'ya yetişme telaşından doğan, “beka kaygısı” ve tehdit algısının zirvesi olarak tanımlar.¹⁸ Ayrıca 1912 Balkan Savaşı inşa edilmeye çalışılan vatanseverlik ideolojisinin Müslüman toplumdan meyvelerini topladığı ilk örneklerden biri olmuştur; askerlik hizmeti halen pek sevilmeyen bir zorunluluk olmasına rağmen savaşa yönelik halk coşkusu artmış ve başvuran gönüllü sayısı diğer zamanlardan yüksek olmuştur.¹⁹

Balkan Savaşları'nın yarattığı kırılmayı Türk milliyetçisi edebiyatta da görmek mümkündür; Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Mehmet Ali Tevfik (Yükselen), Emin Bülend (Serderoğlu) eserlerinde kin ve intikam söylemleri baskın hale gelmiştir.²⁰ Ömer Seyfettin daima teyakkuzda, savaşlarda erkekçe şerefini kanıtlayan ve sınanan bir millet tasvir eder.²¹ İttihatçı hareketin başlıca ideologlarından Ziya Gökalp *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ta (1918) bir yandan ayrılıkçı hareketlerin milliyetçiliğini Batı'dan ithal edilmiş bir ideoloji olarak tanımlarken, diğer yandan da “muasır bir İslam Türklüğü” tasvir etmektedir.²²

Vatan ve millet kavramlarıyla birlikte askerlik ve savaşçılık söylemlerinin de Türk ve Müslüman vurguları güçlenmiştir. Hatta Mehmet Akif Ersoy'un şiirlerinde görülebileceği üzere, çok daha nekrofil anlatılar da yaygınlaşmıştır. Örneğin Mehmet Akif *Cenk Şarkısı*'ndaki “Ey sürüden arkaya kalmış yiğit! / Arkadaşın gitti, yetiş sen de git / Bak ne diyor, cedd-i şehidin, işit: / ‘Durma git evlâdım, uğurlar ola’”²³ dizeleriyle yalnızca şehadete yürüme çağrısı yapmamış, tüm modern şehitlik kültürlerinde görülen, şehit atalara borçluluk olgusunu da işlemiştir.

Edebiyat alanında vatan, millet ve fedakârlık anlatıları yurttaşlara seslenirken, Albay Nuri Conker de (çocukluktan itibaren Mustafa Kemal Atatürk'ün arkadaşıdır) aynı konular üstüne, savaşın kaybedilmesine bir tepki olarak, 1914'te subaylara ve devlet yöneticilerine seslendiği ve eleştirdiği *Zabit ve Kumandan* metnini kaleme

¹⁸ Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 5. Bs, s. 208.

¹⁹ Benzer şekilde halk coşkusunun yükseldiği ve ordunun daha fazla gönüllü bulduğu bir diğer dönemde 1897’de Yunanistan’la savaştır; Zürcher, “Teoride”, s. 95.

²⁰ Bora, *Cereyanlar*, s. 208-212.

²¹ A.g.e., s. 210-211.

²² Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, [1918] 1976, s. 11-12, 45.

²³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 482.

almıştır.²⁴ Bu metni milliyetçi propagandalardan farklı kılan noktalardan biri, askerliği bir meslek olarak tanımlamasıdır. Bu doğrultuda, savaşçılık ve fedakârlık erdemlerini de subaylara özgü hasletler olarak tasvir ediyor; askerlik hizmetiyle yükümlü kitleler ise eğitilmesi gereken ve görevi itaat olan ikincil bir grup olarak konumlanıyor:

“Fedakârlıkla eş anlamlı olan askerlik mesleği kutsal dinimizin, Osmanlı bağımsızlık ve saltanatının koruyucusu olarak yücelik ve şeref sahibi olduğu için; askerlik yoluna giren biz askerleri, milletimizin tüm bireyleri içinde özel ve herkesçe bilinen bir kisveyle, sırmalı şeritlerle farklılaştırmış ve bezemişlerdir. [...] Bir subay, sanatı adına, hayatına ve varlığına hiç önem vermeyecektir. [...] Hayat ve rahatın hiç düşünülmemesi gerektiğinde, körü körüne atılacaktır. Namusun gereği budur. Görev bunu istiyor. Din ve millet bunu emrediyor. Vatan ve millete olan borcumuzu ancak böyle ödeyebiliriz.”²⁵

Görüldüğü üzere, söyleminde din, millet ve devlet ekseninde modern bir savaşçı fedakârlığı tasvir ediyor ve bunu bir borç olarak tanımlayarak seküler dinselliğin ölüm ve kefaretili ilişkisini de sunuyor. Fakat bu söylemi Türklük üzerinden değil, Osmanlılık kimliği üzerinden oluşturması dikkate değerdir: “Osmanlı ulusu askerlikle doğmuş, askerlikle büyümüş ve bugüne kadar askerlikle yaşamıştır. Hayatın kalan kısmının devamı ve refahı da yine askerlikle mümkün olacaktır.”²⁶ Cumhuriyet’le birlikte resmî ideolojinin başlıca söylemlerinden biri haline gelerek Türk milliyetçiliğinde sürekli tekrarlanan bir retoriğe dönüşecek olan “ordu-millet” mitini Conker, bu dönemde Osmanlılık kimliği için kullanmaktadır. Ayrıca birey ile toplum arasında kurguladığı fedakârlık ilişkisi Durkheim’ın özgeci intihar ve Kantorowicz’in “kolektif ruh korporasyonculuğu” tanımlarına benzemektedir:

“[Subay] kendi vücudunu esirgeyecek olursa, binlerce, milyonlarca Müslüman’ın, (yurttaşların) hayatlarını yitireceği, onurlarının kırılacağı, sefaletleri ve göç etmeleri, inançlarının kirleneceği kesindir. Er geç ölüme mahkûm olan önemsiz ve tek bir hayat, bunlardan daha önemli midir ki, esirgensin?”²⁷

²⁴ Metnin bu çalışmada kullanılan baskısında Nuri Conker’in *Zabit ve Kumandan*’ı ile Mustafa Kemal Atatürk’ün *Zabit ve Kumandanla Hasbihal*’i bir arada kitaplaştırılmıştır; Nuri Conker, “Zabit ve Kumandan”, *Zabit ve Kumandanla Hasbihal*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 26-87.

²⁵ Conker, *a.g.e.*, 38.

²⁶ *A.g.e.*, 42.

²⁷ *A.g.e.*, 43.

Atatürk, Conker'e cevaben kaleme aldığı *Zabit ve Kumandan ile Hasbihal* de saldırı ve vatan savunmasından bahsettiği kısımda aynı fikirdedir ve bir Japon şarkısını örnek verir: “Bin keder, bir üzüntü; fakat her şeye rağmen ileri!/Başka hiçbir şey düşünmek lazım değil/Cesedimi savaş meydanında gözler önüne sermek/İşte bu, Cenabıhakk’ın emeli!”²⁸ Ayrıca burada önemli bir nokta, 1905-1907 Rus-Japon Savaşı’ndan itibaren, hızlı bir modernleşme ve üstün fedakârlık örneği olarak Japon militarizmine ve Japon ordusunun intihar saldırılarına yönelik Türk ordusu içerisinde giderek artan hayranlığın erken örneklerinden birinin görünmesidir.

Conker ayrıca İttihatçı iktidarın askeri devletini destekleyecek bir sivil din geleneği inşa edilmesi önerisinde bulunuyor. Almanya’da şahit olduğu, savaşlarda hayatını kaybetmiş kumandan ve subayların tablolarının sergilenme tarzını, savaş ve kahramanlık müzelerini ve ölüm yıldönümlerinde yapılan anma törenlerini örnek göstererek; Osmanlı’da da “fedakâr” subayları için anıtlar dikerek “memleketin şimdiki ve gelecek yiğitlerini aynı cesaret ve fedakârlığa yönlendirmek ve özendirmek” gerektiğini söylüyor.²⁹ Diğer bir deyişle, inşa edilmekte olan modern devlet, ordu ve ideolojinin seküler dinsellik ayağının eksik kaldığına işaret ediyor fakat Conker’in tahayyülünde yüceltilmesi gereken fedakârlık erdemi elit bir grupla sınırlandırılıyor. Şehitlik olgusuna bu elit bakış, aslında kısmen de olsa dönemin ruhunu yansıtmaktadır. Çünkü bu dönemde Batı’da da sıradan askerlerin fedakârlıklarının yüceltildiği, anıldığı ve idealleştirildiği meçhul asker anıtları ve anmalar I. Dünya Savaşı sonrasına kadar kural değil, istisna durumundaydı. Bu açıdan ele alındığında, Conker’in şehit malum subaylara yönelik hafıza teknikleri önerisi seküler dinselliğin inşası yolunda anlamlıdır.

Sıradan asker yurttaşların tam anlamıyla şehitlik kültürünün asli unsuru haline gelmesi Cumhuriyet’le birlikte gerçekleşecek olsa da bu noktaya ulaşmayı sağlayan yolun taşları on dokuzuncu yüzyıldan itibaren döşenmeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerine kadar, İslam’ın bir etkisi olarak heykel ve kamusal anıt geleneği oluşmamıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetici elitlerinin ve seçkinlerinin köşklerinde ve bahçelerinde aslan, geyik, boğa gibi

²⁸ Mustafa Kemal Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hasbihal**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 15.

²⁹ Conker, **a.g.e.**, 48.

figüratif eserler görülmeye başlanır.³⁰ Sultan Abdülaziz bu konuda çok önemli bir ilk olarak, bronzdan heykeli yaptırmıştır ve bir süre Beylerbeyi Sarayı'nın bahçesinde sergilemiştir. Sultan II. Abdülhamit döneminde, Osman Hamdi Bey tarafından Osmanlı'nın ilk güzel sanatlar alanında yükseköğrenim veren kurumu olarak açılan Mekteb-i Sanayi-i Nefise-i Şâhâne (1882) bu alanda yaşanan en önemli gelişmelerden biri olmuştur.³¹ Böylece bir yanda II. Abdülhamit Halife unvanı ile imparatorluğa hükmederken öte yandan kendi kurdurduğu okulda öğrenciler heykel ve resim sanatını öğrenmektedir. Fakat Osmanlı için yeni olan bu gelenek, seçkinlerin özel alanlarıyla sınırlı kalmış ve kamusal alana açılmamıştır. II. Abdülhamit'in hükümdarlığı boyunca imparatorluğun değişik yerlerinde yerel yöneticiler sultana olan sadakatlerinin göstergesi olarak şehir merkezlerine birer anıt niteliğinde çeşmeler ve saat kuleleri dikmişlerdir.³² Fakat bunların hiçbirisi figüratif nitelik taşımayarak İslam geleneği sınırları dahilinde kalmışlardır.

Klaus Kreiser'in Osmanlı vakanüvis Ahmet Lütfi'den aktardığına göre, Tanzimat'ın ilanından bir yıl sonra (1840), o zamanlar sarayın bahçesi olan Gülhane'ye dikilmesi planlanan *Seng-i Adâlet* adlı anıttan bahsedilmektedir. Fakat buranın halka açık bir alan olmaması nedeniyle, daha sonra Beyazıt Meydanı'na *Nişân-i Adâlet* adında başka bir anıt dikilmesine karar verilmiştir. Fakat bu projeler gerçekleşmemiştir. Yine gerçekleşmeyen diğer bir anıt projesi de, bir Jön Türk ve Osmanlı Ermenisi olan Artın Bilezikçi'nin 1855 Paris Sergisi'nde sunduğu *Tanzimat Anıtı*'dır.³³ Bu örnekler birer savaş anıtı değil, daha ziyade Fransız anayasal sütunlarına benzer tarzda, figüratif olmayan dikilitaş şeklinde tasarlanmış anıtlardır. Kreiser'a göre bu anıt girişimlerinin gerçekleşmemiş olmasının nedeni, bu anıtların açıkça seküler sembolizm içermesi ve Batılı devletlere öykünme olarak görülmesi nedeniyle toplum tarafından garip karşılanmasıdır.³⁴

1908 Devrimi sonrasında İstanbul'da iki önemli şehit anıtı ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Abide-i Hürriyet, diğeri Tayyare Şehidlerî Âbidesi'dir. Abide-i Hürriyet, 31 Mart karşı devrim ayaklanmasının bastırılması sırasında ölenler anısına dikilmiştir ve temeli 23 Temmuz 1909 Hürriyet Bayramı kutlamaları sırasında

³⁰ Klaus Kreiser, **a.g.e.**, s. 109.

³¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi tarihçesi, <https://msgsu.edu.tr/universite/kurum-tarihi/> [10.04.2022].

³² Kreiser, **a.g.e.**, s. 110.

³³ **A.g.e.**, s. 103.

³⁴ **A.g.e.**, s. 104.

atılmıştır. 23 Temmuz 1911 Hürriyet Bayramı kutlamalarında da anıtın açılışı yapılmış ve 31 Mart Ayaklanması sırasında ölen 3 subay ve 68 er bu alana gömülmüştür. Osmanlı daha önce de pek çok savaşta ve isyan bastırma sırasında asker kaybetmiştir fakat böylesi bir anıt inşa etme ihtiyacı hissetmemiştir. Bu yeni ihtiyacın yirminci yüzyılın başlarında hissedilmesinin temel sebebi devlet ile halk kitleleri arasında inşa edilmek istenen modern yurttaşlık bağı ve kitlelerin siyasete dâhil olduğu meşruti rejimdir. Resmi açılış töreninde Enver Bey'in yaptığı konuşma da bu durumu açıkça göstermektedir: “Burada Müslümanlar ve Hristiyanlar, ölümden ve yaşamda, ırk ya da mezhep farkı gözetmeyen vatansever yoldaşlığın bir simgesi olarak yan yana yatıyorlar.”³⁵

Abide-i Hürriyet hem mezarları ile bir anıt mezar niteliğindedir hem de 23 Temmuz Hürriyet Bayramı kutlamalarının yapıldığı alan olması nedenleriyle meşruti rejimin asli sembolüdür. Ancak bu anıtın, Cumhuriyet dönemi anıtlarındaki Müslüman-Türk şehitler sembolizminden oldukça farklıdır. Öncelikle burada Fransız Devrimi'ni çağrıştıracak şekilde hem Müslüman hem de Hristiyan şehitler bir arada Hürriyet şehitleri olarak onurlandırılmaktadır; anıtın kitabesinde de “Makber-i Şuhedâ-i Hürriyet” yazılıdır. Ayrıca anıt için seçilen yer de dikkate değerdir; şehrin merkezinde bir meydan ya da park yerine o dönem İstanbul'un kuzeyinde kırsal sayılabilecek bir tepe seçilmiştir. Son olarak, anıtın Hürriyet sembolizmi 31 Mart şehitleri ile sınırlı kalmamıştır. Devrimin ve İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimlerin bazılarının cenazeleri ilerleyen yıllarda buraya defnedilmiştir ya da nakledilmiştir: 1913'te suikasta uğrayan Mahmut Şevket Paşa ve yaveri, 1943'te Talat Paşa yeniden defin ile, 1947'de Milletvekili Atıf Kamçı, 1951'de Mithat Paşa yeniden defin ile, 1953'te Eyüp Sabri Akgöl; 1956'da Mithat Şükrü Bleda ve 1996'da da Enver Paşa yeniden defin ile Abide-i Hürriyet'te onurlandırılmıştır. Her ne kadar Cumhuriyet'le birlikte inşa edilen milli hafıza 1908'i unutmayı tercih etmiş olsa da Abide-i Hürriyet, devrimin Panthéon'u olarak planlanmış ve öyle de kalmıştır.³⁶

³⁵ Klauser, **a.g.e.**, s. 113.

³⁶ Gazeteci-yazar Soner Yalçın *Hürriyet* gazetesindeki köşesinde Abide-i Hürriyet'i ele aldığı bir yazı yayınlamış ve son derece isabetsiz şekilde “Osmanlı'nın Anıtkabir'i” olarak tanımlamıştır; Soner Yalçın, “Osmanlı'nın Anıtkabir'i Abide-i Hürriyet'ti”, **Hürriyet**, 29 Nisan 2007, <https://www.hurriyet.com.tr/osmanli-nin-anitkabir-i-abide-i-hurriyet-ti-6426017> [10.04.2022].

Tayyare Şehidleri Âbidesi³⁷ ise, temeli 1914'te atılmış, 1916'da açılmıştır ve İstanbul'dan Kahire'ye uçuşları sırasında düşerek yaşamını kaybeden üç Osmanlı subayının anısına dikilmiş bir anıttır. Abide-i Hürriyet'ten farklı olarak, bu anıt için İstanbul'un işlek ve merkezi bir yeri olan eski Fatih Belediye binasının önü seçilmiştir. Her iki anıt geçmişten önemli bir kopuşun sembolleri olsalar da birer meçhul asker anıtı değil, malum asker/kahraman anıtlarıdır. Ayrıca bu anıtlar İslam geleneğiyle çatışacak insan figürleri içermezler. Ancak Fransız ekolü düz sütun şekli ve üzerlerindeki kitabeleri, padişah tuğrası ve defne dalı gibi sembollerle birer seküler şehitlik anıtlarıdır.

Şehitlik ve kahramanlık övgülerine, güzellemelerine, seküler anıtlara, anmalara ve reformlara rağmen, Zürcher'in de vurguladığı gibi, İttihatçı rejimin ulus inşası aracı olarak kullandığı zorunlu askerlik uygulaması başarısız olmuştur; savaşların bütün yükü Anadolu'dan gelen Müslüman köylülerin üzerine yığılmıştır.³⁸ I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusunun savaş kapasitesini ciddi şekilde sekteye uğratan, bir kriz haline gelen asker kaçaklığı sorunu da bu başarısızlığı görmek mümkündür. Savaş süresince tüm Avrupa ordularında kaçaklık sorunu vardır fakat bu orduların yüzde ikisini geçmeyen oranlara sahiptir. Osmanlı ordusunda ise, 1917'de yaklaşık üç yüz bin, savaşın sonlarına doğru ise yaklaşık yarım milyon ile asker kaçakları ordunun yaklaşık yüzde yirmisine tekabül ediyordu.³⁹ Bu oran, ordunun şehitlik ve hastalık sebepleriyle kaybettiği insan gücünden fazlaydı. Zürcher bu sorunun temel sebeplerini şu şekilde sıralar: (1) Ağır zayıflatlar nedeniyle birliklerin sürekli yeniden birleştirilmesi askerler arasında bir tür yoldaşlık hissinin oluşmasını engellemiştir; (2) askerlere verilen malzemelerin kötü olması ve ikmal hatlarının kötü planlanması sonucu yetersiz erzak; (3) “şehirli asilzadeler” cepheden kahramanlar olarak dönüp, o şekilde muamele görürken erati oluşturan köylü askerlerin yalnızca ölüyor olması.⁴⁰ Ayrıca yasal düzenlemede hizmet süresi altı yıl olsa da sonu gelmez isyanlar ve savaşlar silsilesi

³⁷ Tayyare Şehidleri Abidesi ile onurlandırılan Fethi, Sadık ve Nuri beyler, o dönem çocuk mecmualarında şehitlik, vatan sevgisi konularında çokça işlenmiş ve şiirler yayınlanmıştır; Ayşe Zamacı, “Onlar da Şehit Oldu Demek Ah... Meşrutiyet Dönemi Çocuk Mecmualarında Osmanlı'nın İlk Hava Şehitleri”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 19, 2018, s. 61-84.

³⁸ Zürcher, “Teoride”, s. 104.

³⁹ Erik Jan Zürcher, “Hizmet Etmeyi Başka Biçimlerde Reddetmek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Asker Kaçaklığı”, *Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, Haz. Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 61-63.

⁴⁰ A.g.e., s. 64-65.

nedeniyle hizmet süreleri çok daha uzun sürüyordu, bazı raporlarda on yıl hatta daha uzun silahaltında kalan askerler vardır.⁴¹

Osmanlı ordusunda görev yapan Alman generaller de orduyu felç edecek düzeydeki kaçaklık sorunun farkındadırlar ve bir dizi propaganda çalışmasına öncülük ederler. Fakat bu çabalar okuma-yazma bilmeyen halka ulaşamaz.⁴² Çözölemeyen kaçaklık sorunu Milli Mücadele yıllarında da artarak devam eder ve Ankara Hükümeti Firari Kanunu, İstiklal Mahkemeleri ve Hıyaneti Vatanîye Kanunu ile oldukça sert ve radikal önlemlere yönelecektir.⁴³ Bir daha böylesi bir krizin yaşanmaması yolunda Cumhuriyet rejimi, bütönlöklö bir seköler dinselîk inşâ sürecinde askerlik hizmetine ayrı bir yer ayıracaktır.

4.1.1. Meclis-i Mebusan Gündeminde ve Yasal Düzenlemelerde Şehitlik Olgusu

II. Meşrutîyet'in karşılaştığı ilk ciddi tehdit ve kanlı çatışma olan 31 Mart Vakası, şehitlik olgusunun Meclis-i Mebusan'ın gündemine gelişinin de vesilesi olmuştur. Sadrazamlık makamı tarafından Meclis-i Mebusan'a gönderilen *İrtica Hareketini Bastıran Hareket Ordusuna Mensup Şehit Ailelerine ve Malullerine Fevkannizam Maaş Tahsisine Dair Lâhiyai Kanuniyenin Tısyar Kılındığına Dair Sadaret Tezkiresi* Meşrutîyet'in kurtarıcılarını şehit ilan edilışinin ilk örneklerinden biridir. Mecliste okunan bu kısa notta hürriyet şehitleri terminolojisini görmek mümkündür:

“Hadisei ahîrei irticaîyye üzerine vatanı mukaddesimizi bir izmihlâlî muhakkaktan kurtarmaya şıtaban olan Hareket Ordusu mensubininden esnayı müsademede mecruhen malul düşenler ile bu uğurda fedayî cân eden şühedâyı muhteremei hürriyetin eytam ve erâmiline fevkannizam maaş tahsisi hakkında [...]”⁴⁴

⁴¹ Zürcher, “Teoride”, s. 95-96.

⁴² Zürcher, “Hizmet”, s. 66-67.

⁴³ A.g.e., s. 64.

⁴⁴ “Son irtica hadisesi üzerine mukaddes vatanımızı mutlak yok oluştan kurtarmaya koşan Hareket Ordusu mensuplarından, çarpışma esnasında yaralanarak malul olan ve bu uğurda canını feda eden muhterem hürriyet şehitlerinin dul ve yetimlerine maaş bağlanması hakkında...”; **Meclis-i Mebusan**

Şehit olgusu savaşın/çatışmanın meşruiyeti ve ölümün kutsiyeti inşa ettiği gibi, aynı zamanda saldırganı, celladı, hain olanı yani, “öteki”ni de imler. Bu tezkerede de şehit ailelerine maaş bağlanmasının ötesinde “hürriyetin koruyucusu fedakâr şehitler” ile “irticacı hainler” arasındaki sınırın tanımı görünmektedir. Olayın devletlerarası bir savaştan farklılığı, bir karşı-devrim hareketi oluşu şehitliğin yeniden üretimini hem gerekli hem de mümkün kılmıştır. Ayrıca çatışma eksenini “vatan savunması” olarak tanımlamak suretiyle, millî şehitlik olgusuna doğru ilerleyecek ilk resmî tanımlama çabalarını da sunmaktadır.

Bu dönemde şehitlikle ilgili olarak, 31 Mart gibi belirli olaylarda veya asker ailelerinin geneline dair düzenlemeler, sosyo-ekonomik haklar tanıyan yasalar yaygın bir uygulama değildir. Çok daha sık karşılaşılan düzenleme türü, paşa veya üst rütbeli subayların ölümlerinin ardından eşlerine, annelerine ve/ya kız kardeşlerine maaş bağlayan kişiye özel geçici kanunlar şeklindedir. *Karesi Mebusu Abdülaziz Mecdi Efendinin, 31 Vakasında Şehit Olan Şerif Sadık Paşa'nın Ailesine Maaş Tahsisi Hakkındaki Takriri*⁴⁵ bunun bir örneğidir. Bir başka 31 Mart şehidi subayın ailesine dair düzenleme olan *Şehit Binbaşı Muhtar Bey'in Hemşiresine Hıdematı Vataniyye Tertibinden Maaş Tahsisine Dair Kanunu Muvakkat*'in⁴⁶ görüşmelerinden anlaşılıyor ki, geçici kanunlarla bağlanan maaşlar belli bir standarda bağlanmamıştır, keyfiyete dayanmaktadır:

“Madde 1. – 31 Mart Hadisei İsyanıyesinin esnayı itfasında şehiden vefat eden Binbaşı Muhtar Beyin hemşiresine, başka cihetten maaş tahsis olunmamak şartıyla hidematı vataniye tertibinden şehri 1500 kuruş maaş tahsis edilmiştir.

[...]

MEHMET NURİ BEY (Zor) – Esasen validesine 1000 kuruş tahsis olunmuştu. O hanım için de 1000 kuruş kafidir, 500'ü fazladır. Mademki hidamatı Hükümetçe tasdik olunuyor, ona diyeceğimiz yoktur.

HASAN SEZAI BEY (Cebelibereket) – [...] Efendim, memleket için hayatını feda eden zevat, milleti temsil eden Meclisi Mebusandan takdire intizar [saygı beklemek] etmek için yerden göğe kadar haklıdır. Gerek kabul edilen Hafız Hakkı Paşa hakkındaki kanun, gerek Muhtar Beyin validesine tahsis

Zabıt Ceridesi, Devre I, İçtima Senesi 1, c. 4, 10 Haziran 1325 [23 Haziran 1909], Latin harfli baskı, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 590

⁴⁵ **Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi**, Devre I, İçtima Senesi 1, c. 5, 16 Temmuz 1325 [29 Temmuz 1909], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 588.

⁴⁶ “Şehit Binbaşı Muhtar Bey'in kız kardeşine vatani hizmet tertibinden maaş bağlanması hakkında geçici kanun”

edilecek maaş hakkındaki kanun, burada alkışlarla kabul edilmelidir. Böyle hayatını memlekete vakf ve feda eden bu gibi zevat, geride bıraktıkları milletin siyaseten mazhar olduğu takdirde vazife vataniyelerini fazla bir surette icra edebilirler. Yoksa böyle, hayatını bu memlekete vakf eden zevatın ailelerine verilecek maaş için münakaşa edersek, zan ederim ki, bu vatanperverleri taklit ve temsil edecek zevat üzerinde hüsnü tesir icra etmez. [...]

MEHMET NURİ BEY – Meclis, zaten her türlü fedakarlık ifa etti, validesine 1000 kuruş olduktan sonra, hemşiresine 1500 kuruş fazladır, ikisi de müsavi olsun.”⁴⁷

Aynı kişinin annesi ile kız kardeşine bağlanan maaşlar arasındaki fark son derece makul bir itiraza konu olurken dahi şehitlik tartışma kabul etmeyen bir konudur. Hasan Sezai Bey’in savunusunda da görüldüğü üzere, maaşlar arasındaki farkı gerekçelendirmeye gerek yoktur. Şehitlerin ailelerine bağlanacak maaş miktarının tartışılması ve/ya düşük kalması fedakârlığa saygısızlık ve daha da önemlisi fedakârlıkla mesul olan “vatanperverlerin” şevkini, coşkusunu kırııcı unsur olarak görülmektedir. Çünkü şehitlik aslen takdir edilmesi, övülmesi, alkışlanması ve böylece genç neslin de aynı fedakârlık fiiline teşvik edilmesi gereken, bir kutsiyettir. Aynı oturumda kabul edilen ve Sarıkamış Harekâtı sonrası tifüsten ölen Hafız Hakkı Paşa’nın annesine maaş bağlayan *Şehit İsmail [Hafız] Hakkı Paşa’nın Validesine Hıdematı Vataniyye Tertibinden Maaş Tahsisine Dair Kanunu Muvakkat* görüşmelerinde ise Meşrutiyet’in subaylarının, şehitlerinin sıradan askere göre önceliği ve ayrıcalığı açıkça görülmektedir:

“SERVET BEY (Trabzon) – [...] Şimdi, Hafız Hakkı Paşaya da hepimizin hürmeti vardır. Ancak, anlamak istiyorum ki, encümen, mensubini askeriyyeye yeni açmak istediği çığır için ne gibi delail bulmuştur, izah etsin.

TALAT BEY (Dahiliye Nazırı-Edirne) – Encümenin ve Servet Beyin mütalaası muhik olabilir, fakat o alalade munsubini askeriyye [sıradan ordu mensupları] hakkında düşünülmüş bir kaidedir, yoksa Hafız Hakkı Paşa merhum gibi bütün hayatını ve vatanın selametine, Meşrutiyetin istihsaline vakfı vücut etmiş ve o uğurda fedayı can etmiş olanlar için hiçbir vakit varit olamaz. Bu Meclisi Alinin de böylece teşekkülüne canını feda ederek ifnayı hayat etmiş bir zattır. Meclisi Ali bu kanunu alkışlarla, bile müzakere kabul etmelidir.”⁴⁸

⁴⁷ **Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi**, Devre III, İctima Senesi 1, c. 1, 29 Teşrinievvel 1331 [11 Kasım 1915], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 720-721.

⁴⁸ **A.g.e.**, s. 720.

Görüldüğü üzere, I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği ve asker ölümlerinin kitleselleştiği konjonktürde, artık üst rütbelilere has geçici kanunlar yeterli görülmemektedir. Genel ve alt rütbeden, hatta er kitlesini de kapsayan kanunlar talep edilmekte ve/ya ihtiyacı hissedilmektedir. Ki böyle bir kanun ancak bir yıl sonra, 1916'da meclisin gündemine gelecektir. Servet Bey, ölen askerlerin geride kalan aileleri için genel bir düzenleme talebinin sürekli ertelenmesini ve yine bir paşaya özel düzenlemenin gündemi işgal etmesini eleştirmektedir. Talat Paşa'nın buna cevabı göstermektedir ki, Meşrutiyet rejiminin muktedirleri, henüz sırdan asker kitlesi ile subaylar arasında "ölümde gelen eşit yurttaşlık" fikrine sıcak bakmamaktadırlar; bütün hayatını orduya ve daha da önemlisi meşrutiyete adayanlarla (subaylar), sadece belirli bir süreliğine zorla askere alınanların – ki bu süre hiç de kısa değildir – vatanseverlik ve fedakârlık düzeylerini eşit kabul etmemektedirler.

Harbi Hazırda Şehit olanların Eytam ve Eramiline [dul ve yetimlerine] ve *Malulen Tekâüt* [emekli] *Olanların Kendilerine Emlak ve Arazi Tavizine Dair Kanun Layihası* (416-95) adıyla Meclis-i Mebusan gündemine gelen bu kanunun özetle birinci maddesinde şöyle denmektedir: "Harb-i hâzırda Erkân ve Ümerâ ve Zâbitan ve Mensubîn ve Efrâd-ı Askeriyye-i Şâhâne ve mücâhidînden şehit olanların müstehakk-ı maaş olan ailesi efradına ve mâlûlen tekaüdü icra edilenlerin kendilerine mecânen emlâk ve arazi tefvîz olunur".⁴⁹ Böylece Dünya Savaşı şehit ailelerine ve gazilere devletçe maddi haklar tanınması yolunda ilk adım atılmıştır. Bu genel kanun önerisinin önemi, general ve diğer subay tayfasının dışında, ordunun alt kademelerinin, eratın ve gönüllülerin aileleri ve gazileri de maaşları oranında haklara erişebilecek olmasıdır. Fakat her yeni düzenleme girişiminde olduğu gibi, burada da savaşın bir başka boyutu sorunsallaşmıştır. Layihanın müzakereleri sırasında, şehit ve gazinin savaştan sağ ve yaralanmadan dönen muhاریpler karşısındaki ayrıcalıklı konumu tartışma konusu olmuştur:

"İBRAHİM EFENDİ (Kütahya) – Efendim, bu kanun, hakikaten pek güzel ve pek iyi düşünülmüş müfit bir kanundur; fakat bendenize biraz noksan, geri kalmış gibi geliyor. (...)

Mâlûm-u âliniz, harb-i hâzırda, gerek malûliyet, gerek şehit ve gerek sağ ve salim kalmış olan zâbitânın fedakârlığı yekdiğerine tercih edilemez, hepsi

⁴⁹ "Mevcut harpte şehit olan paşaların ve üstsubayların, subayların ve Saltanat ordusunun mensuplarının ve gönüllülerinin hakkedilmiş maaşları aile üyelerine bağlanacaktır ve malulen emekli olanlara bedelsiz emlak ve arazi verilecektir" **Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi**, Devre III, İçtima Senesi 2, c. 1, 18 Kanunusani 1331 [31 Ocak 1916], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 456.

aynı fedakârlıkla cepheye koşmuş, cepheye iki arkadaş Mehmet ile Ali harbetmişler. Ali şehit olmuş, Mehmet daha birçok fedakârlıklar, şecâatlar [yiğitlikler] ibraz etmiş, hattâ arkadaşının intikamını almış, hem de düşmanı kaçırmış. Şimdi, o şehit olan Ali'nin ailesine Devletçe geçinecek bir maaş verilecek; fakat Ali gibi aynı derecede Mehmet de fakir idi.

Yarın Mehmet memleketine sâlimen varacak, vardığı surette memleketin daha birçok yüklerini üzerine alacak, vazâif-i içtimâiyyesini [toplumsal vazifesi] yüklenecek, bu vazâifi ifa edeceği zaman görecektir ki, - kendisi zaten fakirdi – sâlimen avdet etti [döndü] diye, ailesine verilen maaş da kesilecek. Bundan dolayı zaruret içinde kalacak. O zaman Mehmet bakacak ki, şehit olan Ali'nin evlâdı müreffeh bir surette yaşıyor.

Zira, Devlet maişetini temin etmiş, üzerine de bir takım ârazi ve emlâk vermiş, hakkıdır versin; fakat Mehmet de aynı derecede fakir ve aynı hizmette beraber bulunmuş, o fedakârlığı yapmış. Sâlimen köyüne avdet etti diye bu şeyden mahrum kalıyor. O köyde Mehmet'in belki yiyecek ekmeği bile yok, ailesini geçindirmek için hangi ağaya hizmet etsin, hangi muhtekirden [vurguncudan] evine bir parça zahire [hububat] alsın?

MEHMET SADIK EFENDİ – Canım, o da çalışacak.

İBRAHİM EFENDİ – Çalışacak amma esbâb yok, ne tarla var, ne başını sokacak evi var. Bu gibi harp edenlerin çoğu, necâbet [necib/temiz soylu] ve hamiyet-i fitriyyesi [namusu] yolunda harp ediyor. Bunların memlekette pek çok alâka-i maddiyesi yok, hattâ belki yatacak bir hasırı bile yoktur. Binaenaleyh, bendeniz diyorum ki, bu zevât-ı kiramdan [şerefli kişilerden] sıhhatle avdet edenlerin fakirleri de şu kanundan istifade etsin; yani Devlet bunlara da, eğer varsa, meccanen [bedelsiz] arazi ve emlâk versin.”⁵⁰

Her ne kadar bu kanun layihası aslında maaş hakkında vazgeçme karşılığı arazi ve emlak temini öngörüyor ve İbrahim Efendi kanunu bu anlamda yanlış yorumluyor olsa da önemli bir noktaya işaret etmektedir. O da ölümün ve maluliyetin – ki maluliyet de aynı müzakereler sırasında Hasan Sezai Bey tarafından “hayatını kısmen feda etmek” şeklinde tanımlanmaktadır⁵¹ – hayattan daha ayrıcalıklı ve kutsal görülmesidir. İbrahim Efendi cepheye gönderilmiş askerlere ve ailelerine yapılacak maaş ve/ya arazi tahsisini, devletin yurttaşlarına savaş sonrası sosyal ve ekonomik desteği olarak yorumladığı oranda, haklı ve yerinde bir itiraz dile getirmektedir. Fakat şehit ve gazi hakları alanında yapılan düzenlemeler, aslen sosyal-ekonomik destek maksadıyla ortaya çıkmış değildir. Aksine, şehit ve gazi hakları düzenlemeleri devletin savaş kapasitesini destekleyici ve koruyucu araçlar olarak görülmüştür. Fedakârlığı yüceltmeden ve daha fazla fedakârlık talep etmeden bir devletin herhangi bir savaşı meşrulaştırması ve sürdürmesi mümkün değildir. Dünya Savaşı gibi bir topyekûn savaş deneyimi ilk defa tecrübe edilmektedir ve kitlesel ölümler, sakat kalmalar

⁵⁰ A.g.e., s. 456-457.

⁵¹ A.g.e., s. 457.

sonucu savaşın insani yükünü halk üstlenmektedir. Bu koşullar altında memlekette kalan dul ve yetimlere ve dönen yaralıları tanınan haklar, kayıpları telafi etmenin yanında propagandif bir yöne de sahiptir; fedakârlıklar ödüllendirilerek gelecekte askere alım süreçlerine motivasyon da sağlanmaktadır. İbrahim Efendi'nin sağ salim dönenler üzerinden tasavvur ettiği yoksullukla mücadele fikri henüz ne Osmanlı'nın ne de diğer modern devletlerin gündeminde değildir; muharip gazilere “vatani hizmet tertibinden” sağlanacak haklar ancak sosyal devlet fikri ve oluşumundan sonra ortaya çıkacaktır.

Sağ salim dönmenin kıymetinin olmadığı, yaşamın sıradanlığı karşısında ölümün yüceltildiği ve maddi teşviklerle kutsallığın imlendiği bu sistem hayatını kaybeden subaylar konusunda da gündem olmuştur. “Hidemat-ı cansiperaneleri, nizamname-i mahsusuna tevfikân terfilerini müstelzim iken kabletteri şehit olanlarla aynı şeraiti haiz olup da harekat-ı askeriyye ilcasıyla henüz terfi inha edilemeden şahadeti vuku bulan erkan ve ümera ve zabitanın eytam ve eramiline bir derece mafevki rütbe üzerinden maaş tahsis olunur”⁵² diyen, *Kabletteri Şehit Olan Zabitanın Aileleri Hakkında Askeri Tekaiüd ve İstifa Kanununa Müzeyyel Kanun Layihası*'nın Meclis-i Mebusan'daki müzakerelerinde şehitliğin kutsal ve teşvik edilmesi gereken yönü bir kez daha gündeme getirilmiştir:

“HASAN RIZA PAŞA (Hudeyde) – [...] Bu zabitin kıdem sırası gelmiş, ahlakı mazbut, terfi layık; bu zabit şehit oluyor. Fakat, ahval ve harekat-ı askeriyye münasebetiyle zabitin bir muharebe evvel vuku bulan cansiperane hizmeti, mafevkine bildirilemiyor veyahut o zabit ikinci bir muharebede iki saat sonra tekrar vuku bulan bir muharebede şehit oluyor. Bu zabitin birinci muharebedeki cansiperane hizmeti mahfuz [saklı] olmak lazım gelir. Bu zabit sağ kalsaydı tabii inha [tebliğ] edilip, terfi edecekti. Rütbe-i şahadete nail olduğundan dolayı terfiden mahrum kalıyor ve efendiler fazla olarak bu zabitan, en ileri avcı hattında bulunan zabitandır. Bunlar, rütbeleri Mülazım, azami Yüzbaşı olan zabitandır. Diğerlerinin cansiperane harekatı ekseriyetle saati saatine bildirilebilir. Çünkü onlar cephe-i harpten muayyen bir mesafede ve oldukça geride bulunuyorlar. Fakat bu genç zabitanın gösterecekleri cansiperane hizmeti vakt-ü-zamanıyla bildirmek ahval-i harbiyye sebebiyle, tabii, mümkün olmaz. Bunları mahrum etmek bendenizce pek de caiz olmaz. *Esasen bu madde herkesi şahadete sevk içindir.* Onun için müsaade ediniz, bu küçük rütbedeki zabitanı mahrum etmeyelim ve arzettiğim gibi, büyük bir şey tutmaz ve *herkesi*

⁵² “Canını feda edercesine vazifelerde, hususi tüzüğe uygun terfileri lüzumlu iken, terfiden önce şehit olanlarla aynı koşullara sahip olup askerî harekât zorlukları nedeniyle henüz terfi tebliğ edilemeden şehit olan paşaların, üstsubayların ve subayların dul ve yetimlerine bir derece üst rütbe üzerinden maaş tahsis edilir.”

*de büyük ve cansiperane hizmetler ifasında teşvik eder, onun için bunun kabulünü tekrar istirham ederim.”*⁵³ (Vurgular eklenmiştir)

Görüldüğü üzere, Hasan Rıza Paşa’nın alt rütbeli subayların da üst rütbelilerle aynı terfi şartlarına sahip olması önerisi, askeri hiyerarşiye karşı eşitlik arayışı değildir. Aksine, cephede en fazla ölüm tehlikesiyle yüz yüze gelen subaylara bir ayrıcalık ve ölüm riskini ödüllendirme talebidir. Bu ayrıcalık sadece fedakârlıklarının karşılığında bir mükâfat olarak da düşünülmemektedir. Hasan Rıza Paşa’nın asıl dert ettiği konu, ölüm riskini üstlenecek olanları teşvik etmektir. Subaylar içinde en kalabalık olan, teğmen (mülazım-ı sani), üsteğmen (mülazım-ı evvel) ve yüzbaşı seviyesindeki subayları motive etme gerekliliğine işaret etmektedir. Başka bir deyişle, topyekûn savaşın sebep olduğu toplumsal bir yıkım değil, bir iktidar sorunu tespiti yapmaktadır ve çözüm olarak şahadete teşvik yasası önermektedir,

4.2. Cumhuriyetçi Milli Şehitliğin İcadı: Erken Cumhuriyet Döneminde Zorunlu Askerlik ve “Fedakâr” Yurttaşlık

Türkiye’nin tam anlamıyla ilk meçhul asker anıtı, 1924 yılında Kütahya, Dumlupınar’da temeli atılan Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı’dır. Aslında anıt bu adı sonradan almıştır; ilk açıldığında Meçhul Asker ya da Şehit Asker adıyla anılmaktadır. Anıtın ikonografisine ve niçin yapıldığına dair rivayet şu şekildedir: Başkomutanlık Meydan Muharebesi’nin ardından 31 Ağustos 1922’de Mustafa Kemal Atatürk savaş alanını gezerken top mermisi sonucu oluşmuş bir çukurda, gömülmüş asker bedenlerinin arasında topraktan dışarı doğru uzanan, bayrağı dik şekilde tutan bir el görür ve bunun savaştan sonra yapılacak anıt için örnek alınmasını ister.⁵⁴ Atatürk’ün talebi üzerine yapılması, Milli Mücadele’nin bir anıtı olması ve temel atma töreni için, daha sonra Zafer Bayramı ilan edilecek olan, 30 Ağustos gününün seçilmiş olması, onu cumhuriyetçi şehitlik kültürünü ilk anıtlarından biri anıtı yapmaktadır. Topraktan çıkarak bayrağı yükselten el milli doğuşu temsil etmekte, bayrağı dik ve yüksek

⁵³ **Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi**, Devre III, İctima Senesi 3, c. 2, 26 Kânunisani 1332 [8 Şubat 1917], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 128.

⁵⁴ Nihat Değirmenci, Ali Günhan, “Giriş”, **Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı Temel Atma Töreni Nutukları: 30 Ağustos 1924**, Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2009, s. 5.

tutuşuyla vatanseverliğe gönderme yapmaktadır ve figüratif anıtlara geçiş niteliği taşımaktadır. Fakat baştan ayağa bir insan heykeli yerine sadece bir kol figürü olması nedeniyle, bir ara aşama olarak da okunabilir. Yani anıt belli oranda figüratiftir ama halkın tepkisine neden olacak kadar da değildir. Ayrıca anıtın konumu olarak Kütahya kent merkezi ya da Dumlupınar ilçesi değil, doğrudan savaşın yaşandığı alan seçilmiştir. Azaryahu ve Kellerman'ın da belirttiği gibi, toplumsal hafıza mekânları ile tarih olayın geçtiği yer kesişmek zorunda değildir fakat hafıza ile olayın mekânı kesiştiğinde sembolik anlam daha da güçlenmektedir.⁵⁵ Cumhuriyet'in ilk Milli Mücadele şehitleri anıtında da bu sembolik gücün kullanıldığı açıktır.

Anıtın temel atma töreni sırasında yeni kurulmakta olan rejimin pek çok önemli ismi konuşma yaparlar. Bunlardan biri de Türkiye İdman Cemiyetleri Birliği adına Ali Sami (Yen) Bey'dir, meçhul asker anıtının Batılı tarzda bir toplumsal hafıza oluşturma adımı olduğunun farkındadır ve bunu Türk milliyetçiliğinin gelenekselleşmiş gecikme ve yetişme anlatısını⁵⁶ kullanarak tarif etmiştir:

“Maalesef şimdiye kadar bu gibi törenlerin düzenlenmesi bizde çok ihmal edilmiştir. Başka memleketlerde büyük hizmetlerin hatırasını milletin kalbinde yaşatmak için sayısız anıt meydana getirilmiş, muazzam abideler dikilmiş olduğu halde fedakârlığın, memleket sevgisinin en büyük kahramanlık öykülerine karıştığı Türk ülkesinde tarihi olayı hatırlatıcı faaliyetler bir derece sınırlı kalmıştır.”⁵⁷

⁵⁵ Azaryahu, Kellerman, **a.g.e.**, s. 111.

⁵⁶ Bora, **Cereyanlar**, s. 195-196.

⁵⁷ Ali Sami (Yen) Bey'in nutku; içinde Değirmenci ve Günhan, **a.g.e.**, s. 19. Anıtın temel atma töreninde konuşma yapan diğer kişiler: Genelkurmay Başkanı Fevzi (Çakmak) Paşa; Üniversite adına Rektör İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) Bey; Basın adına Kars milletvekili Ağaoğlu Mehmet Bey; Türk Ocakları adına Hamdullah Suphi (Tanrıöver) Bey; Türkiye Öğretmenler Birliği adına Nüzhet Haşim (Sinanoğlu) Bey; Barolar adına Muhiddin Baha (Pars) Bey; Kızılay adına Akil Muhtar (Özden) Bey; TBMM adına Ali Fethi (Okyar) Bey; Cumhurbaşkanı sıfatıyla Mustafa Kemal Atatürk.



Şekil 4.1: Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı, Kaynak:
<https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/kutahya/gezilecekyer/seht--sancaktar--mehmetck--aniti>

Şehit Sancaktar Anıtı'nın temelini atılmasından sonra Eylül 1924'te *Resimli Ay Mecmuası*'nda kaleme aldığı yazıda Mehmet Zekeriya (Sertel)'de Cumhuriyet rejimi ile malum askerden meçhul askere geçişin, yani şehitlik olgusunun anonimleştirilmesinin milliyetçilik açısından öneminin son derece farkındadır:

“Dumlupınar, yalnız istiklalin doğduğu yer değil, aynı zamanda ve bilhassa ‘mehmetçiğin’ doğduğu yerdir. Mehmetçik, Türk’ün askeri timsali, milletin fedakârlık numunesidir. Zafer onun, çekilen elem ve ızdıraplar hep onundur. Türk’ün ‘Meçhul Asker’, ‘Meçhul Şehidi’ ta senelerden beri bütün milletin ruhunda kendi şahsiyetini yaratan ‘Mehmetçik’tir. Mehmetçik yalnız bugünün ve yalnız dünün değil, bütün mazimizin, bütün tarihimizin Meçhul Askeri’dir. Fakat kibirli ve gururlu paşa ve padişahlarımız Mehmetçiğin bu mukaddes hakkını gasp ederek benimsemişler, Mehmetçiğin kahramanlığı kendi kahramanlıkları, Mehmetçiğin zaferlerini kendi zaferleri gibi göstererek öğütmüşlerdir. Viyana’da çarpışan o, Yemen’de dövüşen o, Arnavutluk’ta kan döken, Arabistan çöllerinde ölen hep O’dur. Fakat kahır onun, şeref; paşa ve padişahın olmuş, Mehmetçiğin kahramanlığı, paşaların kahramanlık menkıbelerini zenginleştirmekten başka bir şeye yaramamıştır. [...] çağdaş milletler milli kahramanları, cemiyetin bütün fedakârlığını temsil eden muhayyel ve manevi bir kıymet canlandırır. O bütün fedakârlıkların, bütün

ızdırapların ve bütün kahramanlıkların timsalidir. Medeni ve çağdaş milletler buna meçhul asker dediler. Biz ona ‘Mehmetçik’ demişiz. [...] Dumlupınar merasimi devlet ve milletin müştereken “Mehmetçik”i tanıdığı tarihi günü tespit ettiği için bizce çok kıymettardır.”⁵⁸

Görüldüğü gibi, Mehmet Zekeriya Bey Cumhuriyet’in “zaten milletin hakkı olan egemenliğin despot padişahların elinden alınması” retoriğini meçhul asker üzerinden yeniden kurmaktadır ve modern devlet ile yurttaş ilişkisindeki sembolik gücünün bilincindedir. I. Dünya Savaşı’nın ardından tüm Avrupa’da hızla yaygınlaşan meçhul asker anıtlarını görmüşler ve yükselişe geçen bu yeni olguyu sadece birkaç yıl geride kalarak takip etmektedirler. Gerçekten de Şehit Sancaktar Anıtı Cumhuriyet açısından, kahramanlık ve fedakârlık erdemlerinin kişilerden tüm millete aktarıldığı ilk anıttır fakat en popülerleri değildir.

Günümüzde, Çanakkale Şehitler Abidesi meçhul asker denilince sıradan yurttaşın aklına ilk gelen ve muhtemelen en çok ziyaret edilen anıttır. Fakat aslında Cumhuriyet iktidarının Çanakkale Savaşı’na ve Gelibolu yarımadasına yönelik ilgisi parçalı olmuş ve oldukça geç ortaya çıkmıştır. Gelibolu yarımadasındaki ilk resmi meçhul asker anıtı, 1934’te Atatürk’ün talebi üzerine yapılan Mehmet Çavuş Abidesi’dir. Çanakkale Şehitler Abidesi yapılarına kadar da bu bölgedeki resmi törenler bu anıt etrafında düzenlenmiştir.⁵⁹ Bu anıtın Gelibolu’daki ilk “resmi” anıt olarak tanımlanmasının sebebi, savaş sırasında askerlerin kendi çabaları ile diktikleri bir takım “basit”, “gayriresmî” anıtların varlığıdır. Örneğin, bugün İlk Şehitler Anıtı olarak adlandırılan ve 1986’da yeniden inşa edilerek Seddülbahir Cephane Şehitliği 1915 yılında yapılmıştır. Benzer diğer örnekler, boş top mermisi kovanlarının üst üste konulması şeklinde savaş sırasında yapılan Kireçtepe Şehitliği ve yine 1915’te dikilen Son Ok Anıtı’dır.⁶⁰ 1940’lı yıllarda Gelibolu yarımadasında meçhul asker anıt ve mezarları inşaları tekil özel girişimler şeklinde devam etmiş ama bölgeye yönelik kitleselleşen bir kamuoyu ilgisi olmamıştır. Örneğin dönemin Korgeneral’i Nuri

⁵⁸ Mehmet Zekeriya (Sertel), “Meçhul Asker Kimdir?”, **Resimli Ay Mecmuası**, sayı. 8, Eylül 1924, içinde, Değirmenci ve Günhan, **a.g.e.**, s. 32-34.

⁵⁹ T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi ve Gezileri – II (Çanakkale-Gelibolu)**, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2010, s. 129.

⁶⁰ Bkz. **A.g.e.**, s. 76, 89, 129.

Yamut, savaş alanından toplanan asker kemiklerinin içine gömüldüğü bir anıt yaptırmıştır bu nedenle anıt Nuri Yamut Şehitliği olarak anılmaktadır.⁶¹



Şekil 4.2: Çanakkale Şehitler Abidesi, Kaynak: <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129473/sehitler-abidesi.html>

Büyük bir Çanakkale Şehitleri Abidesi yapılmasına 1940’larda karar verilmiş ama yapımı yirmi yıl gibi uzun bir süreye yayılmış ve fakat bu sürede de tam anlamıyla bitirilememiştir. 1944 yılında Genelkurmay başkanı Mareşal Fevzi Çakmak’ın direktifiyle, o zamanki adıyla, Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı için bir yarışma açılmış⁶² ve 1945 yılında yapımına karar verilmiştir.⁶³ Bu girişimin, Türkiye tarafsız kalmış da olsa, II. Dünya Savaşı yıllarına denk düşmesi rastlantı değildir. Çünkü Avrupa örneklerinde de görüldüğü üzere, meçhul asker anıtları savaş atmosferiyle birlikte yükselişe geçen militarizmin sonucudurlar.

⁶¹ A.g.e., s. 88.

⁶² Çanakkale Şehitleri Abidesi yarışmasında sıralamaya giren projeler için bkz. “Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı Müsabakası”, **Arkitekt**, sayı: 147-148, Mart-Nisan 1944, s. 52-65, 74.

⁶³ T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi**, s. 65.



Şekil 4.3: Kireçtepe Şehitliği, Kaynak: <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129462/kirectepe-jandarma-sehitligi-ve-kitabesi.html>



Şekil 4.4: Son Ok Anıtı, Kaynak: <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129470/son-ok-aniti.html>

Genel itibariyle meçhul asker anıtlarının birkaç subaya değil de ölen bütün askerlere ithaf edilmesi eşit ve demokratik yurttaşlık idealinin bir temsilidir ve Türkiye örneklerinde de bunu görmek mümkündür. Örneğin Mehmet Zekeriya Bey, daha 1924'te bu dönüşümü açıkça işaret etmektedir ve sembolizmin aslında tek tek şehitleri değil, milletin kendisini yüceltme yöntemi olduğunun bilincindedir:

“Türkün manevi kahramanın takdisi, eski devirden çıkıp yeni ve demokratik bir cemiyet haline girmeye başladığımızı alamettir. Padişahlar, Mehmetçiğin hak ve şerefini gasp ettikleri zaman, millet mukaddes ve çok aziz bir hakkının kendisinden çalındığının farkında değildi. [...] Fakat bugün İstiklal Harbini ve Dumlupınar Zaferini andığımız zaman, artık felan veya filan paşaya değil, doğrudan doğruya Mehmetçiği hatırlıyor, bütün milletin müşterek mefkûresi milli kahramanı düşünüyoruz. Meçhul Asker, hayali kurulan Türk askerinin bir timsali, bir kahramanlık hulasası, bir fedakârlık numunesidir. O, hiçbir ananın oğlu değildir, O bütün vatanın oğlu, bütün milletin kahramanlığı, bütün milletin fedakârlığıdır. Mehmetçikte biz kendimizi, kendi varlığımızı görüyoruz.”⁶⁴

Anıtlar, mezarlar ve isim levhaları ile sıradan asker idealize ediliyor ve yurttaşların eşitliği temsil edilmektedir. Fakat bu eşitlik haklar ve özgürlükler üzerinden değil, şehit kavramı üzerinden yapılmaktadır. Başka deyişle, yurttaşların eşitliği yaşamda değil, ölümden gelen bir eşitliktir, demokratikleşen şey ölüm ve fedakârlıktır.⁶⁵ Ayrıca Mehmet Zekeriya Bey, şehidi bireysellikten arındırarak ölüm imgesinde “kendi varlığımızı” gördüğümüz bir kolektif varoluş tarif ederek aslında şehitler için yapılan anıtların, övgülerin, yüceltmelerin ölümlere değil, “kendimize” yönelik olduğu, milletin kendisine taptığı sivil dini tanımlamaktadır.

Meçhul askere düzülen övgüler öyle bir noktaya varmaktadır ki milletin uyanışının ve yeniden inşa edilmesinin kaynağı ve sembolü, fedakârlıkta Türklüğün özü haline getirilmektedir. İsmail Hakkı Bey 1924’te anıtın açılışındaki konuşmasını şöyle sonlandırır: “Evet efendiler: ne meçhul, ne meçhulü asker vardır; ne de malum Mehmetçik. Yalnızca kalıcı olan istiklal, hürriyet ve fedakârlık ideali vardır. Meçhul veya malum olan asker de hepsi bu büyük aşkın bir parçasıdır. Onun için hepsi mukaddestir.”⁶⁶ Her ne kadar milliyetçi tahayyülde, milletler özcü bir biçimde tarihin asıl özneleri olarak kabul edilseler de, kendi ulus devletine sahip egemen bir millet olmanın ön koşulu olarak fedakârlık erdemi yerleştirilmektedir. Bu erdemin hayat bulduğu yerler de savaş alanlarıdır. Bu tahayyüle göre, savaş salt taktiksel bir mücadele değil, milletlerin özlerini ortaya koydukları bir varoluş mücadelesidir. Mustafa Kemal Atatürk 1924’te Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı açılış törenindeki

⁶⁴ Değirmenci ve Günhan, *a.g.e.*, s. 33.

⁶⁵ Mosse, *Fallen*, s. 50; Jay Winter, *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century*, New Haven: Yale University Press, 2006, s. 142.

⁶⁶ Değirmenci ve Günhan, *a.g.e.*, s. 14.

uzun konuşmasının bir bölümünde milli savaş, milli diriliş ve cumhuriyet silsilesini tanımlar:

“Çünkü efendiler; savaş, savaşmak ve nihayet meydan savaşı yalnız karşı karşıya gelen iki ordunun çarpışması değildir. Milletlerin çarpışmasıdır. Meydan muharebesi milletlerin bütün varlığıyla, ilim ve fen sahasındaki seviyeleriyle, ahlaklarıyla, hırslarıyla, hülasa bütün maddi ve manevi kudret ve faziletleriyle ve her türlü vasıtalarıyla çarpıştığı bir imtihan sahasıdır. Bu sahada, çarpışan milletlerin gerçek kuvvet ve kıymetleri ölçülür. Sonuç; yalnız cismani kuvvetin değil, bütün kuvvetlerin, bilhassa ahlaki ve kültürel kuvvetin galip gelmesi kalıcı dereceye yükseltir. Bu sebeple meydan muharebesinde yenilen taraf millet ve memleketçe, maddi, manevi bütün varlığıyla mağlup edilmiş sayılır.

[...]

Efendiler, Afyonkarahisar-Dumlupınar Meydan Muharebesi ve onun son safhası olan bu 30 Ağustos Muharebesi, Türk tarihinin en mühim bir dönüm noktasını teşkil eder. Milli tarihimiz çok büyük ve çok parlak zaferlerle doludur. Fakat Türk Milletinin burada kazandığı zafer kadar kesin sonuçlu ve bütün tarihe yalnız bizim tarihimize değil, dünya tarihine yeni hareket vermekte kesin tesirli bir meydan muharebesi hatırlamıyorum. Hiç şüphe etmemelidir ki, yeni Türk Devleti’nin, genç Türk Cumhuriyeti’nin temeli burada sağlamlaştırıldı. Ebedi hayatı burada taçlandı. Bu sahada akan Türk kanları, bu semada uçan şehit ruhları devlet ve cumhuriyetimizin ebedi muhafızdır. Burada temelini attığımız ‘Şehit Asker’ abidesi işte o ruhları, o ruhla beraber gazi arkadaşlarını, fedakâr ve kahraman Türk milletini temsil edecektir. Bu abide, Türk vatanına göz dikenlere, Türk’ün 30 Ağustos günündeki ateşini, süngüsünü, cesaretini, kudret ve iradesindeki şiddeti hatırlatacaktır.”⁶⁷

Görüldüğü üzere, burada anıtlştırılan ve her sene 30 Ağustos’ta anılacak olan savaş yalnızca bir silahlı mücadele anı değil, “biz”in hakiki bir millet olduğunun kanıtı ve hak edilişidir. Buradaki askerlerin şehadeti de yalnızca ölüm değil, toprağı vatana, kitleyi millete, merkezi idareyi de ulus devlete dönüştüren “kanlı vaftizdir”. Aynı törende Türk Ocakları adına konuşan Hamdullah Suphi (Tanrıöver) Bey’de benzer vurgular üzerinde durur:

“Burada olanlar kadar, burada olmayanlar da burada. Türk milletinin ruhu bu savaş meydanının kenarında el bağlamış duruyor!

Efendiler, iki ordu çarpışıyor mu? Çarpışan iki fikirdir. Aylarca, senelerce süren bu yamaçlarda, bu boğazlarda, bu yerlerde Yunanlılık fikri ile Türklük fikri iki pehlivan gibi birbirleriyle çarpışıp durdu.

[...]

Aziz şehitlerimiz! İnönü, Sakarya, Dumlupınar’daki şehitliklerimiz bir meşalenin uçları gibi duruyor. Bu meşalenin üstünde yeni Türkiye bir piramit gibi yükseldi. En yukarıda taa tepede dalgalanan istiklal ve inkılâp bayrağı var.

⁶⁷ A.g.e., s. 26.

Eserinize sadığız! Sadık kalacağız! O bayrağı diktiğiniz yüksek tepeden indiremeyeceğiz.”⁶⁸

Genç Cumhuriyet’in meçhul asker anıtlarına, I. Dünya Savaşı’ndaki büyük yenilginin acılarını hafifleten, teselli eden bir zafer olarak Çanakkale Savaşı ve ardından Milli Mücadele ile milletin kesin uyanışı ve nihai zafer üzerine kurulu bir diriliş anlatısı temel teşkil etmektedir. Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı’nın ikonografisi de bu fedakârlık ve diriliş söylemini sergilemektedir; asker ölmesine rağmen bedeni bayrağı dik tutmuş ve yükseltmiştir. Hamdullah Suphi Bey’in “piramit” metaforuna benzer şekilde askerlerin fedakârlıkları üzerinden yükselen milli egemenlik sembolize edilmektedir. Sıradan askerlerin fedakârlığı olgusunu milliyetçi retorik açısından daha da önemli yapan şey zorunluluk değil, gönüllülük üzerinden kurgulanmasıdır. Milletin özü ve diriliş anlatısını güçlendiren de bu gönüllülük vurgusudur.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren şehit olgusunun millileştirilmesi çabaları yalnızca birkaç anıt ile sınırlı değildir. 1924 yılında Üçüncü Kolordu Komutanlığı’nın girişimiyle, “Şehitlikleri İmar Komisyonu” adında İstanbul Merkez Komutanlığı’na bağlı bir birim oluşturulur. İki yıl sonra da komisyon yapısı yetersiz görülerek derneğe dönüştürülür ve “Şehitlikleri İmar Cemiyeti” adını alır.⁶⁹ Süreç içerisinde derneğin yönetim kurulunda ve başkanlık koltuğunda Cevdet Kerim İncedayı, Sani Yaver gibi milletvekilleri de bulunacaktır. Tüzüğünde sayılan başlıca amaçları: “şehitlikleri tayin etmek”; “şehitlikleri onarmak ve bakımlı tutmak”; “cemiyet ülküsü yolunda usulüne tevfikane neşriyat, merasim ve ihtifalat [cenaze alayları] yapmaktır.”⁷⁰ Yurt içi ve yurt dışı fark etmeksizin her nerede şehit asker mezarlıkları varsa, bunları tespit etmek ve sıradan birer mezarlık olmaktan çıkararak şehitliğe döndürmek en temel amaçtır. Cemiyetin tanıtım bülteninden anlaşıldığı üzere, oldukça geniş bir görev alanı belirlenmiş olmakla birlikte; çalışmalarında önceliği Çanakkale Savaşı’nda yaralanıp İstanbul’daki hastanelerde ölen askerlerin gömüldüğü Edirnekapı ve Karacaahmet Şehitliklerine verirler. Bu noktada özellikle Edirnekapı Şehitliği’ne yönelik olarak, “mamur bir mezarlıktan fazlası olarak” bahçeler, çam ormanı ve fidanlıklarıyla bir

⁶⁸ A.g.e., s. 15-16.

⁶⁹ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, [başlıksız; tanıtım bülteni], İstanbul: Devlet Basımevi, 1938, s. 7.

⁷⁰ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, Şehitlikleri İmar Cemiyeti Muaddel Nizamnamesi, İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953, Md. 13.

kent parkına dönüştürmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁷¹ Bir anlamda, Avrupa’da ortaya çıkmış olan, kahraman korulukları uygulamalarına benzetmektedir. Ayrıca yine tanıtım bülteninde “Çanakkale şehitlerini ziyareti âdetleştirme yolunda çalışmalar” yapmış olduklarından bahsedilmektedir.⁷² Şehitliklerin sadece bakıma ihtiyacı olan mezarlıklar olarak görülmedikleri ve birer kültür parkı şeklinde yeniden inşa etme amacı gayet açıktır:

“Yurt ve istiklal yolunda kıymetli canlarını feda ederek aziz kanlarını akıtan erlerimizin yattıkları topraklar, basit birer ölü tarlası değil, Türk kahramanlığının tarihsel birer anıtı ve tarih boyunca tazelenerek gelecek nesillerin ulus severlik, yurt severlik duygularını artıracak birer ders yeridir.

[...]

Her ölüye saygı göstermek, insanlık duygusunun emrettiği bir lüzumdur. Fakat şehit sıfatı ile bir kudsiyet kazanan vatan ve istiklal fedaileri karşısında bu lüzum; bir vazife inkılap eder.”⁷³



Şekil 4.5: Edirnekapi Şehitliği ve Türkiye’nin “en uzun bayrak direği”, Kaynak: <https://www.trthaber.com/foto-galeri/sehit-aileleri-edirnekapi-sehitligini-ziyaret-etti/46241/sayfa-3.html>

Böylesi bir dernek kurulması göstermektedir ki Cumhuriyet rejimi savaş ve şehitlik hafızasını yalnızca sayılı Milli Mücadele anıtı ile sınırlı görmemektedir. Türk milliyetçiliğinin tarih ve kimlik tahayyüllerini tamamlayacak çok daha bütünlüklü ve yaygın bir şehitlik odaklı seküler dinsellik oluşturmayı hedeflemektedirler.

⁷¹ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **22 Ocak 1950 – Umumi Hey’et Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1950, s. 5.

⁷² Şehitlikleri İmar Cemiyeti, [tanıtım bülteni], s. 7.

⁷³ A.g.e.

“Şehitlikleri tayin etmek” amacıyla kastedilen, ülke çapında asri mezarlıklara defnedilmiş “şehitleri tespit ederek” ya mezarlıkların belirli bölümlerini şehitlik olarak işaretleyecek anıtlar dikmek ya da bu cenazeleri şehitlik olarak inşa edilen yeni mezarlıklara nakletmektir. Başka bir deyişle, memleketin dört bir köşesinde “akan şehit kanlarını” görünür kılarak toprağı “vatan”laştırmaktır. Derneğin 1951 tarihli *Şehitliklerimiz* adlı kitapçığında Afyon, Amasya, Aydın, Balıkesir, Bolu, Erzurum gibi çok sayıda şehirde şehitlik ve/ya anıt yapıldığı görülmektedir; Balkan Savaşları, Osmanlı-Rus Savaşları ve hangi savaştan kaldığı “unutulmuş” çok daha eski mezarlar da şehitlik olarak tespit edilmiştir.⁷⁴ Koselleck’in “yalnızca, ölümün öteki dünyaya dair anlamı yok olduğunda, siyasal tanımının işlevi tekelleşebilir”⁷⁵ tespitinde olduğu gibi, cemiyet ülke çapında şehitlik payesi takdim edebileceği ölümler ararken, İslam geleneğindeki kâmil, ahiret ve dünya şehitleri tartışmalarını bir kenara iterek, bütün şehitleri ihtiva ettikleri sembolik güçle vatani imleme ve ordu-millet mitini somutlama işlevinde birleştirmiştir.

4.2.1. Ordu-Millet Miti

Genç Cumhuriyet, resmî Türk milliyetçiliğini vatan, millet ve devlet kavramlarını yeniden tanımlarken, savaş, askerlik ve fedakârlık söylemlerini de yeniden inşa etmiştir. Bu söylemler de Suavi Aydın’ın da vurguladığı gibi, Bonapartist-Korporatist bir yaklaşımla ve bununla bağlantılı olarak dünyayı milletler arasında daimi bir savaş/mücadele alanı olarak gören sosyal Darwinist bir zihniyet egemendir.⁷⁶ Afet İnan imzasıyla yayınlanan *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*⁷⁷ kitabı, bu bağlamda dikkate değer bir örnektir. Kitapta Türk milleti “dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir”⁷⁸ şeklinde yüceltilir ve eşsiz ilân edilir. Milli mevcudiyeti devlet ile özdeşleştiren bir yaklaşım hakimdir⁷⁹ fakat devlet ile milleti oluşturan

⁷⁴ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, *Şehitliklerimiz*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

⁷⁵ Koselleck, *The Practice*, s. 294.

⁷⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 41.

⁷⁷ Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, c.1, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1931; bu kitap aslında büyük oranda Mustafa Kemal Atatürk tarafından yazılmış olmakla birlikte Afet İnan imzasıyla yayınlanmıştır.

⁷⁸ *A.g.e.*, s. 7.

⁷⁹ *A.g.e.*, s. 19.

yurttaşlar arasında hiyerarşik bir ilişki vardır: “[...] devlet, gerek fertlerin hürriyetini temin için millet üzerinde bir nüfuza ve gerek millet ve memleketin istiklâlîni muhafaza edebilmek için kendine has bir nüfuz ve kuvvete malik olmalıdır.”⁸⁰ Burada devlet, milleti oluşturan yurttaşların basit toplamından çok daha fazlası, milli çıkarı belirleme, koruma ve uygulama kapasitesiyle Schmittyen bir tanıma sahiptir. Devlet ile milletin özdeşleştiği bu kavramsallaştırma da bireysellik dışlanmaktadır. Diğer bir deyişle, bireylerin devletle ilişkilmesini sağlayan yegâne bağ milli yurttaşlık üzerinden, yani simgelerle kurulmaktadır. Kitabın “Hak ile Vazifenin Münasebeti” bölümünde, Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ı anıştıran, devlet-öncesi dönem bir kaos ortamı olarak tasvir edilmektedir. Hakların ve vazifelerin yaratıcısı devlet, bu kaosu sona erdirerek toplumsal düzeni yaratmaktadır: “Devlet, herkesin haklarını ve vazifelerini tayin eder; hiç kimse tayin edilen hudut haricinde bir hak iddia edemez.”⁸¹ Başka bir deyişle, hakları tayin eden devlet, bu haklara sahip olmanın şartı olarak vazifeleri de tayin etmektedir. İkinin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Üstel, tek parti dönemi yurttaşlık dersi kitaplarında ve öğretmenlere yönelik programlarda bu hak-vazife ilişkisinin tekrar eden yapısına işaret etmiştir.⁸²

Kitapta, yurttaşların haklarına erişebilmek için yerine getirmeleri gereken en temel üç vazife vardır: “intihap [seçim] etmek”, “vergi vermek”, “askerlik yapmak”.⁸³ Bu üç temel vazifenin içerisinde özellikle askerlik öne çıkmaktadır çünkü “milli ordu, millet birliğinin ve devlet varlığının en göze çarpan timsalidir” ve “milletin yaşamak ve var olmak iradesinin bir şeklidir.”⁸⁴ Diğer bir deyişle, zorunlu askerlik yurttaşın devletiyle varoluşsal bir bağ kurduğu vazifedir; devlet, savaş ve yurttaş arasında inşa edilmek istenen kader birliğinin anahtarı ve “kan vergisi”nin tahsilatıdır. Kan, fedakârlık ve milli birliğin devamı ilişkisi, özellikle 1940’lı yıllarda, Türkçü yazarların güçlü şekilde vurguladığı bir noktadır. Örneğin Peyami Safa, II. Dünya Savaşı yıllarında savaşı “bir ıstıfa [arınma] kasırgası” olarak tasvir eder ve kanlarını akıtarak “yaşamağa liyakatli milletler”in yeni mana ve değerler kazanma fırsatı olarak görür.⁸⁵ Nihal Atsız da milletleri dört sınıfa ayırdığı bir “kan metafiziği” oluşturur ve hiyerarşinin en altına “kan fedakârlığından kaçanlar”ı konumlandırır.⁸⁶

⁸⁰ A.g.e., s. 20.

⁸¹ A.g.e., s. 47-48.

⁸² Üstel, a.g.e., s. 142.

⁸³ İnan, a.g.e., s. 110.

⁸⁴ A.g.e., s. 173-174.

⁸⁵ Tanıl Bora, **Cereyanlar**, s. 277.

⁸⁶ A.g.e., s. 279-280.

Bröckling, halkın askerlik hizmetini kabullenebilmesi ve özünde olduğu savlanan “savaşçı ruhun” geliştirilebilmesi için tebaa olmaktan çıkarak yurttaş haline getirilmesi gerektiğini söyler.⁸⁷ Ancak bu şekilde halk, devletin ve vatanın bekası için savaşmanın aynı zamanda kendi çıkarlarına olduğuna ikna olabilecektir. Bu anlamda, ordu sıradan bireylerin yurttaş olmayı ve vatanseverliği öğrendiği en önemli yerdir. Bora’nın da belirttiği gibi, “ordu, Milli Mücadele’den itibaren, Türk milliyetçiliğinin özellikle münevver zümreden, yazılı kültürden halka aktarımında ve popüler yeniden üretiminde ağırlıklı rol üstlenmiştir.”⁸⁸

1930’larda oluşan Türk Tarih Tezi’yle birlikte, yurttaşlık ve askerlik ilişkisi bir vazife olmanın da ötesine geçerek, “Türk milletinin kültürel ve ırkî” niteliklerinden biri olarak tanımlanmaya başlamıştır.⁸⁹ Böylesi özcü bir askerlik ve savaşçılık tahayyülünün devamı, şehitliğin de özgeci bir fedakârlık olmaktan çıkarak milli haslete dönüştürülmesidir. On dokuzuncu yüzyılda başlayan Prusya etkisinin de bir sonucu olan, kültürel ve ırkî askerlik anlatısı Türk milliyetçiliğinde “ordu-millet miti”⁹⁰ şeklinde yerleşik hale gelmiştir. Bu mit yalnızca kitlelere hitap edilirken değil, askeri metinlerde de aynı şekilde inşa edilmiştir. Örneğin, “Genelkurmay Başkanlığınca ordu için faydalı görülmüştür” ibaresi ile yayınlanan Şükrü Galip Erker’in *Ordu Sosyolojisi Yolunca Bir Deneme* kitabında Türk ordusu bir devlet kurumu değil, milli varoluşun somutlaması olarak tanımlanmaktadır:

“Ordu bir neticedir. Neticeler münakaşa edilmez. Orduların lüzumu bugün dedikodusu imkânsız olan bir zarurettir. Milli küreler medeniyet güneşinin bir manzumesi halinde kaldıkça ordular daima var olacaktır. [...] Milli orduları yaratan sebepler o kadar hayatidir ki neticelerinin kıymetinden şüphe edilemez. [...] Tarihin her yaprağında uluslar kuvvetlerini ordularla temsil ettiler. Bu daima böyle kalacaktır. Irkî ve coğrafi zaruretlerimizden doğmuş sebeplerin neticesi elbette dünyada eşsiz olacaktır.”⁹¹

Sosyal Darwinist tarih ve milletler dünyası okuması burada da devam etmektedir. Ordu etnik, kültürel ve jeostratejik etkenlerin sonucunda ortaya çıkmış

⁸⁷ Bröckling, **a.g.e.**, s. 144.

⁸⁸ Tanıl Bora, “Ordu ve Milliyetçilik”, **Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu**, der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları, 2006, s. 164.

⁸⁹ Altınay, Bora, **a.g.e.**, s. 142-143.

⁹⁰ Bkz. Ayşe Gül Altınay, **The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey**, New York: Palgrave Macmillan, 2004, s. 13-58.

⁹¹ Şükrü Galip Erker, **Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme**, c.1, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1939, s. 3-4.

doğal bir toplumsallık durumu olarak tanımlanıyor ve dahası, Türk ordusu milli hasletlerle yüklü eşsiz bir milli form olarak tasvir ediliyor. Milliyetçiliğin ve vatanseverliğin orduda bir araya gelerek en yoğun formunu aldığı ve böylece milli varoluşu mümkün kılındığı savlanıyor: “ordu: milli, vatanî ve ideolojik duyguların müdafaa ve taarruz vasıtaları ile kuvvetlenmiş bir kesafetidir.”⁹² Ordu tahayyülü saldırı ve savunma işlevleriyle de sınırlı kalmayarak, toplumsal yaşamın diğer alanlarında da örnek alınması ve uygulanması gereken model olarak sunuluyor: “[ordu] modern aile tipinin ahlâki bağlarla en çok sıkışmış, daralmış ve böyle ferd manasına ulaşmış mükemmel örneğidir. Böyle olduğu için ordu hayatı daha medeni bir dünyadır. Gün gelecek cemiyet hayatında da aile, orduda olduğu gibi ferdleşecektir.”⁹³ Böylece orduya hem ulus devletin kurucusu ve koruyucusu hem de milli birliğin göstergesi ve ideal formu şeklinde iki önemli sembolik anlam yüklenmektedir. Ordu-millet miti bu sembolizmin üzerine inşa olmuştur.

Ordu-millet miti, modern devletin inşası ile savaşlar arasındaki ilişkinin milli duygu ve kültüre odaklı sosyal Darwinist bir bakışla çözümlemesi vardır. Buna göre, tarihin belirli noktalarında milletler düşmanlarıyla yüzleşmek için ordu formunda harekete geçerler ve mitolojik tanrıların birbirleriyle mücadelelerini andıran efsanevi bir savaştan muzaffer çıkarak ulus devletlerini kurmaya hak kazanırlar. Tanrısal güçlerin karşı karşıya geldiği bu mücadelede, milletin zaten özünde olan ama uykuda bekleyen savaşçı ruh, mücadelenin coşkusuyla uyanır ve hasmına üstün gelmesini sağlar. Ordu bu savaşçı ruhun hem uyanmış halidir hem de savaştan sonra da sistemli şekilde ruhun yeniden uykuya dalmasını engellemekten mesuldür. Askerlik hizmeti de her erkek yurttaşın içindeki bu ruhun yoğun biçimde dürtüldüğü yerdir. Her yurttaş taşıdığı milli ruhun farkında olmak, askerliği sırasında bu ruhu yükseltmek ve böylece ata mirası milli birliğin parçası olmak için benliğini ve bedenini feda etmeye hazır olduğunu ispat etmelidir. Bu nedenle askerlik yurttaşlık vazifeleri içerisinde en kutsal olanı kabul edilmektedir:

“Ordu hayatında ferd, yaşamak arzularından egosunu kurtarmış (büyük vazifeyi) yi kendine hayat yapmış gözüküyor. Orduda fert için vazife dışı olmaz. Yaşamak değil, (büyük vazife)yi başarmak... Büyük vazifeyi başaramayınca maddeten ölüm! [...] Orduda ferd, herkesten hörmet görmeyi şeref bilmiştir: benliğini üniformasının içinde yok ederek... O, kendisini değil üniformasını düşünüyor. Paraya değeri kadar kıymet vermiyor. Para ihtiyaçlarla gözükür ve

⁹² A.g.e., s. 8.

⁹³ A.g.e., s. 9-10.

kaybolur. Alış verişte pazarlığı sevmez. Kendi menfaatini üniforma haysiyetine feda eder. Vazife amiri, hususî hayatta da onun amiri ve başıdır.”⁹⁴

Kişi orduya girdiği andan itibaren yurttaşlık vazifeleriyle yüklü bir anonimleşme süreci başlıyor. Devletin ve milletin çıkarlarının birincil hedefler haline geldiği bir millileşme tanımı oluşturuluyor. Devletin ve milletin çıkarlarının her şeyden önce geldiği, “büyük vazife”nin yaşamdan dahi öncelikli olduğu bir milli yurttaşlık tahayyülü vardır. Şehitliği estetize eden anlatılar da bu çıkarlar ve vazifeler hiyerarşisi doğrultusunda, askerin kendisinden daha “büyük” değerler adına bireysel varlığından vazgeçmesi olarak yüceltilir. Henüz hayattayken “üniformanın” tektipleştiriciliği doğrultusunda soğurularak anonimleştirilen asker, şehitlikle birlikte egodan bütünüyle arınarak siyasal bir sembole dönüştürülür. Fakat yukarıdaki söylem doğrultusunda, fedakârlık anında dahi karar verici irade askerin kendisinde değil, “vazife amiri”ndedir. Başka bir deyişle, şehit övgülerinde sıkça tekrarlanan milli ruh şahlansı, özveri ve fedakârlık vurguları aslında milli, siyasi ve/ya askeri hiyerarşi dahilinde itaat ve sadakat erdemlerinin ardından gelmektedir. Zorunlu askerlik üzerinden inşa edilen vazifeye sadık fedakâr yurttaş imgesi de bu bağlamda anlam kazanmaktadır:

“Burada [orduda], ferdin hayatında hislerin refleksi akord edilmiştir. Bir kere emellerin uzunluğu karanlık maceralara kadar değil, kanun sınırlarına, askerliğin icaplarına kadar devam ediyor. Hırs ve nefret katien vaki olmuyor, ordularda derhal tardediliyor. Kıskançlık ve intikam hislerini gıcıklayacak mevzular hiç yoktur. [...] Zihin, menfaat ve zevk arzularını atıyor. Buna karşılık hissi hayat, fedakârlık feragat gibi en yüksek özlükler alıyor. Korkunun yerine cesaret, hiddetin yerine kesin ve çevik bir itaat geliyor. [...] Her türlü (Estetik oluşlar) kışla sınırlarının içine girebilmektedir. Böylece ferdin hayatı terbiye ediliyor. Fakat ordu hayatının kendine öz yazılmamış bir edebiyatı vardır. Feragat, kahramanlık menkıbeleri, harp hikâyeleri ordu sosyal hayatının ferd üstündeki kuvvetli tesirleridir.”⁹⁵

Erker, duyguları “akort” ederek bireysel kin, nefret, intikam gibi duyguların yerine itaati ve cesareti getirmek ile tam da Schmittyen egemenlik tahayyülünün sosyo-politik dost-düşman ayırımına benzer bir tanım yapmaktadır. Silahaltına alınan yurttaşın gündelik yaşamındaki çıkar, haz ve duygularından arındırılarak devletin savaş makinesinin yakıtına dönüştürüldüğü bir süreç tasvir ediliyor. Şehitlik olgusu da

⁹⁴ A.g.e., s. 15-16.

⁹⁵ A.g.e., s. 17-18.

böylece gündelik yaşamın “kirleticilerinden” arındırılmış bir saflık hali olarak belirmektedir. Başka bir deyişle, askerlik hizmeti milli varlığın, ruhun mutlak bir itaat içerisinde, en saf haliyle yüzeye çıktığı ve ölüme varan sadakatin sınındığı yerdir. *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* de “ordunun hususi hayatı”nın şartlarından biri şu şekilde geçmektedir: “istekle ölüme hazır bulunmak askerliğin en ciddî alâmetidir.”⁹⁶ Fakat burada ölüme varan fedakârlık, Eker de olduğu gibi bir akort” meselesi” olarak değil, milletin özünde ve kültüründe verili olarak bulunan bir haslettir:

“Milletin içtimaî nizam ve sükûnu, hal ve istikbalde refahı, saadeti, selâmeti ve masuniyeti, medeniyette terakki ve tealisi için insanlardan, her hususta alâka, gayret, nefsin feragatini ve icap ettiği zaman seve seve nefsinin fedasını talep eden milli ahlaktır. Mükemmel bir millette millî ahlâkiyet icapları, o millet efradı tarafından adeta muhakeme edilmeksizin vicdanî, hissî bir saikle yapılır. En büyük millî his, millî heyecan; işte budur.”⁹⁷

İki metin arasındaki bu farklılık olağan sayılabilir. Çünkü metinlerin hitap ettiği grupların nitelikleri farklıdır; Erker, ordu içi eğitimde kullanılacak subay ve subay adaylarına hitap ederken, Afet İnan’ın kitabı okullarda yurttaşlık bilgisi ders kitabı olarak planlanmış ve Maarif Vekâleti tarafından basılmıştır. Ayrıca her iki metin de ordu-millet mitine sadık kalarak özcü milli varoluş tahayyülünü argümanlarının temeline yerleştirmektedir.

Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren inşa edilmeye başlanan ve ordu-millet mitiyle beraber daha da güçlü vurgulanan, milli askerlik ve fedakârlık söylemleri sadece toplumu askerlik hizmetine ikna etme propagandası ve modern yurttaş dönüştürme aracı değildi. Aynı zamanda dünyayı ve tarihi algılama biçimiydi. Batıdan ve doğudan modernleşme ve kalkınma modelleri bulma, dost ve/ya hayran olunacak devletler, milletler algısı da ordu-millet mitinden etkileniyordu. Örneğin İsmet İnönü’nün *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*’e eklediği bir paragrafta milletleri fedakârlık üzerinden sınıflayan bir yaklaşım söz konusudur:

“İlk günlerinden beri, yeryüzünde, milletler her şeyden ve her meziyetten evel şu suretle iki sınıfa ayrılmıştır: Canlarını ortaya koyarak istiklâllerini silâhla müdafaa kabiliyetinde olan milletler, birinci sınıf milletler, ve siyâsî mevcudiyetleri için canlarını tehlikeye atmak kabiliyetinde olmıyan milletler,

⁹⁶ İnan, **a.g.e.**, s. 172.

⁹⁷ **A.g.e.**, s. 11.

madun milletler sayılmıştır. Bir millet birinci derece milletler arasına her şeyden evvel askerlerle ve askerliği ile dahil olur.”⁹⁸

Bu “birinci sınıf milletler” ve “madun milletler” bakış açısıyla da bağlantılı şekilde, özellikle de subaylar arasında, Japon militarizmine ve kalkınmasına yönelik bir hayranlık söz konusu olmuştur. Bozkurt Güvenç, Japonya’ya yönelik hayranlığın II. Abdülhamit döneminde, özellikle iktisadi kalkınma hızı yönelik olarak başladığına işaret eder.⁹⁹ Bu doğrultuda Japonya’yla ilişkileri geliştirmek amacıyla Ertuğrul Firkateyni gönderilir. Dönüş yolunda firkateynin batması, Japon militarizminin ölüm, fedakârlık ve itaat kültlerine yönelik ilginin başlangıç noktası olmuştur. Ardından Rus-Japon Savaşı’nda Japonya’nın zaferi, hem modern savaş tarihinde ilk defa bir Asya İmparatorluğu’nun bir Batı İmparatorluğu’na karşı üstün gelmesi hem de bu zaferin Osmanlı’nın “azılı düşmanına” karşı elde edilmiş olması nedeniyle, askeri alanda da ciddi bir hayranlık ve saygı oluşmasına neden olur. Bu dönemde ilginç bir girişim olarak, II. Abdülhamit, Japonları İslam alemine katma göreviyle, Kadı Abdürreşid İbrahim Efendi’yi gönderecektir.¹⁰⁰ Kadı Efendi Japonya dönüşünde *İslam Alemi ve Japonya’da İslam’ın Yayılması* (1912) adlı bir eser kaleme alacaktır; ona göre, Japonlar İslamiyet’e çok yatkın bir toplumdur ve tek yapmaları gereken kelime-i şehadet getirmektir.¹⁰¹

Bu hayranlık ve kültürel benzerlik tahayyülü Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde de özellikle subaylar arasında, devam etmiştir. 1929’da Japonya’da Ertuğrul Firkateyni şehitleri anısına inşa edilen anıtı İmparator Hirohito’nun bizzat ziyaret ederek kutsaması da bu hayranlık ve saygıda etkili olmuştur. Pertev Demirhan’ın *Japonların Asıl Kuvveti* ¹⁰² kitabı erken Cumhuriyet’te Japon militarizmine öykünme tarzının en önemli örneklerindendir. Demirhan hem subay olması hem de Rus-Japon Savaşı’na gözlemci olarak bulunmuş olması nedenleriyle hayranlığı ve aktarımları deneyimlerine dayanmaktadır. Öncelikle Demirhan’a göre, kadim Orta Asya anlatısı üzerinden Japonları “Turan ırkı” olarak tanımlıyor ve Türkler

⁹⁸ A.g.e., s. 185-186.

⁹⁹ Bozkurt Güvenç, **Japon Kültürü**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 500.

¹⁰⁰ A.g.e.

¹⁰¹ A.g.e.

¹⁰² Pertev Demirhan, **Japonların Asıl Kuvveti: Japonya Niçin ve Nasıl Yükseldi**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 2. Basım, 1942; kitabın 1937’teki ilk baskısının ardından başlayan II. Dünya Savaşı nedeniyle ikinci baskısında, devam etmekte olan Pasifik cephesinde Japonya’nın başarılarını konu alan “Şimdiki Cihan Harbinde Japonya” gibi ek bölümler yer almıştır.

ile Japonlar arasında akrabalık bağı olduğunu iddia ediyor.¹⁰³ Övgü ve saygısının merkezinde Japonya'nın Avrupa sistemi askerliği ve son teknolojiyi "milletin ahlâkî ve eskiden beri kanında mevcut muhariplik meziyeti" ile bütünleştirmesi vardır.¹⁰⁴ Demirhan'ı en çok etkileyen, "bu küçük ve çelimsiz adamlar"ın, dinsel öğretilerinin de telkin ettiği şekilde, İmparatorlarına mutlak bir sadakatle bağlı olmaları ve askerleri mutlak ölüme götürecek olsa dahi verilen emirleri "hiç kendi hayatlarına ehemmiyet vermeyerek", sükunetle yerine getirmeleridir.¹⁰⁵ Diğer bir deyişle, ordu-millet mitiyle, yurttaşlık dersleriyle inşa edilmeye çalışılan ideal orduya birebir şahit olmanın, tahayyül edilenin mümkün olduğunu görmenin getirdiği bir heyecan söz konusudur. Bu anlamda, ırksal ve kültürel benzerlik göndermeleri de Japon militarizminin bir benzerinin Türkiye'de de inşa edilebileceğinin işaretleri olarak sunulmaktadır. Ayrıca, Demirhan'ın gözünde, Japonya'nın emperyal yayılmadaki başarısı ve Çin işgali komünizmin yayılmasını durdurması nedeniyle de değerli bir model teşkil etmektedir.¹⁰⁶

Demirhan, Japon fedakârlığına hayranlığını öylesine ileri taşır ki, kendilerine bakmak zorunda kalan oğullarının cepheye gitmesine mâni olmamak için intihar eden anne mitlerini ve kamikaze torpido ve uçak saldırılarını övgüye kadar vardırıır.¹⁰⁷ Yalnızca övmekle de kalmaz "serdengeçti", "fedaî" benzetmeleri yaparak, bu konuda da Türk-İslam gelenekleri ile Japon askerlerinin intihar saldırıları arasında kültürel bir bağ olduğunu ileri sürmektedir. Kurduğu benzerlikler bununla da sınırlı değildir; Şinto ile İslam, İmparator'a itaat ile Peygamber'e itaat, Samuray-Bushido geleneği ile cihat arasında kurduğu paralellikler üzerinden sadece Türkiye'nin Japonya'yı değil, Japonların da Türkleri örnek alabileceği söyler. Demirhan'a göre, Japon İmparatorluğu'nun tüm Asya'ya hâkim olmasının önünde tek bir engel kalmıştır, o da İslam dinini kabul etmeleridir.¹⁰⁸ Dikkat çekici şekilde, hem II. Abdülhamit hem de Demirhan örneklerinde Japonya'ya hayranlığı bir şekilde Japonları İslam'a döndürme hayaline bağlanmaktadır.

Son olarak Dermirhan, II. Dünya Savaşı sırasında ve Pasifik cephesinde Japonya'nın halen üstün taraf görüntüsünü koruduğu bir dönemde, kitabın ikinci

¹⁰³ A.g.e., s. 6-7.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 41-43.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 60-61.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 41, 102.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 106-107.

baskısına (1942) güncel bölümler ekleyerek, ABD donanması ve askerlik sistemiyle karşılaştırmalar yapar. ABD donanmasının “bol maaş, bol yemek, rahat bir hayat” ve dünyayı “görüp gezme fırsatı” vadeden gönüllü çağrılarının, askerlik erdemleriyle uyuşmadığını düşünmektedir. Demirhan’a göre, milli ve dini birliğe, zorunlu askerlik sistemine, adanmışlığa ve mutlak sadakate sahip Japon ordusu karşısında, göçmen kökenli Amerikalılardan ve “efradı karmakarışık ırklara mensup ve [...] hakikî vatan aşkından mahrum böyle bir donanmanın”¹⁰⁹ başarı şansının olmadığını düşünmektedir. Çünkü tek millet, tek inanç, tek devlet ve tek lider altında toplanmış ordunun sahip olduğu fedakârlık kapasitesinin en önemli güç olduğunu düşünmektedir; bu mutlak birlik idealinin dışında kalan her türlü farklılığı da zayıflık olarak görmektedir.

4.2.2. Bir İbadet Olarak Askerlik Vazifesi

Cumhuriyet’in ordu-millet mitiyle inşa etmeye çalıştığı fedakâr, savaşçı yurttaşlık biçimi yalnızca kültürel hasletlerle sınırlı tutulmamış, dinin geleneksel sembol ve kavramlarıyla desteklenmiştir. Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Reisi (Genelkurmay Başkanı) Fevzi Çakmak’ın talebi üzerine, silahaltına alınmış erlerin eğitimi amacıyla, dönemin Diyanet İşleri Başkan Muavini Ahmet Hamdi Akseki tarafından yazılan, *Askere Din Kitabı*¹¹⁰ bu doğrultuda önemli bir metindir. Özellikle Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, Kemalist milliyetçiliğin modern, seküler, Batılı bir milli kimlik inşa etmeye çalıştığı düşünüldüğünde, askerlik ve fedakârlık söyleminin İslami sembollerle desteklenmesi çelişkili görünebilmektedir. Fakat Gellner’in de belirttiği gibi, milliyetçilik “formel teorisinin bir ürünü değildir”; aksine milliyetçilik “somut dünyevî toplumsal durumlara dayanır.”¹¹¹ Bu bağlamda, Türk milliyetçiliğinin askerliğin ve ölüme varan fedakârlığın milli bir vazife olduğu söylemini oluştururken İslami sembolleri kullanması, tüm milliyetçiliklerde görüldüğü üzere, toplumun aşına olduğu ve birer “ön-milli bağ” olan dinsel mirasın dönüştürülerek yeniden icat edildiği bir süreçtir.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 104-105.

¹¹⁰ Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1945.

¹¹¹ Gellner, *Milliyetçiliğe*, s. 95.

Askere Din Kitabı da bu doğrultuda – namaz, oruç, melekler vb. konuların ötesine geçerek – vatan müdafaası, askerlik ve şehitlik kavramlarını genç Cumhuriyet’in milli egemenlik tanımına uyarlamak için milliyetçilik ile İslam’ı harmanladığı bir söylem oluşturmuştur. Kitap, Anadolu köylerinden gelen eğitim düzeyi düşük ya da eğitimsiz genç erlere yönelik yazıldığı için oldukça basitleştirilmiş bir dile ve kitap boyunca ara ara devreye giren, kurgusal karakterler arası diyaloglarla ilerleyen didaktik bir anlatıya sahiptir. Bu didaktik diyaloglar ile milliyetçilik, geleneksel ve gündelik dildeki kavram ve sembollerle yeniden tanımlanıyor. Örneğin vatan ve vatan savunması konulu diyalogda, vatan “anamızdır”, “uğruna can vermiye lâıyk mukaddes bir anadır” şeklinde tanımlanıyor; düşman işgali konusunda da “anamı çiğnemiş, dinime ırzıma ve namusuma dokunmuş sayarım”, “bir Türk ve Müslüman buna dayanamaz, çünkü O bunun için yaşar ve bu uğurda ölür” denmektedir.¹¹² Böylece vatan fikri hem korunmaya muhtaç kadın bedeni üzerinden “anavatan”laştırılıyor hem de geleneksel erkek egemen ırz, namus kavramları ile destekleniyor. Müslüman Türklük vurgusuyla da uğrunda ölmeye değer kutsallık halesi tamamlanıyor.

Kurgusal karakterlerin diyaloglarında milli cemaat tahayyülü, aile metaforu üzerinden tasvir edilerek domestikleşiyor. Buna göre, anne ve hane vatani temsil ederken, baba ve büyük babalar o haneyi ve anayı korumuş olan şehit atalar olarak beliriyorlar. Vatanın, milletin ve şehit ataların dile gelmiş halleri olarak, genç askere cesaret ve fedakârlık tavsiyelerinde bulunuyorlar:

“[Anne] Dini bir uğruna çalışır da gazi olursun, *inşallah şehit olursun*, bu vatana kurban olursun, ananı düşman ayağıyla çiğnenmekten bütün ömrünce korursun, yüz yıllardan beri büyük babalarının beklediği evin, vatanın öz hayırlı bir evladı olursun!”

“[Baba] büyük bir tehlike karşısında kalırsan hiç işkillenme, yüreğini bozma, tehlike artıkça keyfin çoğalsın, cesaretin artsın, yoksuzluk şiddetlendikçe diren, cephanen azaldıkça sabrın ve güvenin artsın! *Çünkü erlik ve Türklük sınavı geçireceksin demektir.*”

“[Baba] bizim dinimiz ne diyor: En büyük rütbe şehitlik, sonra gaziliktir; bu rütbeleri alırsan işte o vakit köydeki viran evimize nur yağar ve bu ev eşe dosta kutsal bir ziyaret yeri olur. Eğer kötü yüzle eve dönersen ruhum eve koymaz, köy de kabul etmez, hakkımı haram ederim. Sana kırılır, ilenirim. Hele evlât, Allah yolunda, devlet ve ulus yolunda şehit olsan, feda olsan, büyük babalarımızın, rahmetli atalarımızın ruhları şad olur. Doğacak çocuklarımız

¹¹² Akseki, **a.g.e.**, s. 8.

rütbeli doğar, ocakzade olur, evimiz ıdır, yuvamız şenlenir.”¹¹³ (vurgular eklenmiştir)

Görüldüğü üzere, bir aile olarak tasvir edilen millet uğruna şehitlik olmak, atalardan yeni nesle geçen bir görev ve borç zinciri, hatta arzu edilen kutlu bir son olarak beliriyor. Şehitlik yalnızca fedakâr askerin değil, mensup olduğu ailenin, hanenin, gelecek nesillerin, köyün, yani bütün bir milletin şerefi ve kutsanması anlamına geliyor. Hatta şehidin kendisinden daha çok milletin yücelmesi söz konusudur. Aksi ise, utanç, dışlanma ve reddedilme ile özdeşleşiyor. Şehadet görevinin dini bir emir olduğu da vurgulanarak, kutsallık halesi tamamlanmış olmaktadır. Ayrıca vatanseverliğin sürekli bir sınanma, özdeşleşme süreci ve ancak ölümle kanıtlanabilirliği, burada “erlik ve Türklük sınavını” geçmek şeklinde belirtmektedir. Ayrıca “erlik vurgusunda da görüldüğü üzere, kutsal fedakârlık görevi, zorunlu askerliğin bir parçası olarak, sadece erkek yurttaşlara özgülenmiştir. Dahası erkek yurttaşın ölümüne varan fedakârlığı kendi inisiyatifinde de değildir; “sen benim değil, bu vatanınsın” sözlerinin vurguladığı gibi, askerin yaşamı üzerindeki tasarruf hakkı ulus devlettedir. Bu bağlamda, kadın yurttaşların isteseler de şeref ve vatanseverlikte eşit düzeye erişimi mümkün değildir, erişime kapatılmıştır. Cinsiyete dayalı iş bölümüne göre, kadın yurttaşın asli görevi erkek evladı doğurmak, yetiştirmek, fedakârlığa hazırlamak ve “vatana bağışlamak” şeklindedir. Sadece milliyetçi söylemde değil, İslami referanslarla da cinsiyete dayalı iş bölümünün desteklendiğini görmek mümkündür; “kadın cihadı” olarak adlandırılan bu görev, erkeğin (evlat, eş veya baba) ölümünün çilesine katlanmak ve sükunetini koruyan “pasif” bir pozisyonudur.¹¹⁴

Akseki, Fransız Devrimi’nin ardından ilk defa uygulanan ve modern bir icat olan zorunlu askerlik hizmetini de dini bir görev olarak tanımlıyor: “Müslümanlığın altıncı bir şartı daha vardır ki o da cihattır, askerliktir. [...] Bu, namazdan, oruçtan, hacdan ve zekâtta bambaşka bir vazifedir. Bu vazife yapılmadıkça öbürleri de dosdoğru yapılamaz.”¹¹⁵ Bu tanıma göre, askerlik sadece dini bir zorunluluk olmanın da ötesinde, İslam’ın en önemli şartı, Müslüman-Türk kimliğinin asli unsuru haline getirilmektedir. Bununla da sınırlı kalmayarak Akseki, “talime çıkmak, nöbet ve

¹¹³ A.g.e., s. 10-12.

¹¹⁴ Örneğin bkz. Büyükyıldız, a.g.e., s. 14.

¹¹⁵ Akseki, a.g.e., s. 195.

karakol beklemek bir ibadettir” diyerek askeri pratikleri kutsal ritüeller statüsüne yükseltmektedir.¹¹⁶ Bu aynı zamanda, kadın yurttaşın vatanseverlikte olduğu gibi, Müslümanlıkta da erkek yurttaşla eşit statüye erişmesini imkânsızlaştırmaktadır. Akseki’nin askerliğe getirdiği, en kutsal fedakârlık yolu tasviri de bu eşitsizliği sürdürmektedir: “Memleket ve millet uğrunda her ferdin sarf edeceği gayret ve fedakârlık ne kadar büyük olursa olsun hiç birisi askerlik ile ölçülebilecek bir mertebede değildir. Çünkü askerlik kan ve can vergisidir”.¹¹⁷ Ayrıca burada dinsel şehitlik olgusunun devlet, millet ve vatan uğruna fedakârlık olarak sekülerleştirilmektedir. “Kan ve can vergisi” tabiri, tam da Rousseaucu anlamda, yurttaşların devlete karşı borçlu olduğuna işaret etmektedir ve bu doğrultuda mutlak itaat talep etmektedir: “Yurdun, dinin, devletin ve milletin, mukaddesatın selametini isteyen her insan silâh altına çağrılınca hiç durmadan koşa koşa gitmeli ve asker ocağında âmirlerine, zabitlerine, komutanlarına itaat etmelidir.”¹¹⁸ Başka bir deyişle, milletin dünyevi ve ilahi “selameti” ulus devlette birleştirilerek, egemenin kararlarına Peygambervari bir yanılmazlık ve kararlarına sorgusuz itaat talep edilmektedir.

Yukarıda Akseki’nin vatanseverlik ve askerlik kutsamalarında cinsiyete dayalı iş bölümü vurgulanmıştı. Ancak Akseki, “Müslümanlıkta her fert askerdir” başlıklı bölümde, “İslâm’da sade erkek değil, yerine göre kadın erkek herkes askerdir”¹¹⁹ şeklinde bir tanım da yapmaktadır. Fakat burada kastedilen toplumsal cinsiyet eşitliği veya kadınların da zorunlu askerlik kapsamına alınması değildir. Yine cinsiyete dayalı iş bölümü bağlamında, kadınların cephe gerisindeki ihtiyaçları karşılaması, erkeklerin bakımı ve desteklenmesi şeklinde ikincil bir konumdur. Kara Fatma, Şehit Şerife Bacı, Halime Kaptan gibi tarihsel ya da kurgusal nitelikli savaşçı kimliğine bürünen kadınlara dair istisnai örneklerin anlatılarında da kadınlar, “kara” ve “bacı” sıfatlarının da gösterdiği üzere, cinsel kimlikten arındırılmıştır ve/ya erilleştirilmiştir.

Tarihi milletlerin birbiriyle mücadelesi ve savaşı da bütün bir milletin mobilize olması şeklinde tahayyül edilmesi modern devlet ve milliyetçilikle doğrudan bağlantılıdır. Afet İnan da bu bağlamda, ordu-millet mitiyle de ilişkili biçimde, toplumsal yaşamın bütünü, kadın-erkek herkesi kapsayan bir savaş tanımı yapıyor: “Binaenaleyh harp yalnız cephede muharebe eden askerlerin faaliyeti demek değildir.

¹¹⁶ A.g.e., s. 293-295.

¹¹⁷ A.g.e., s. 285.

¹¹⁸ A.g.e., s. 290.

¹¹⁹ A.g.e., s. 355.

Bir memlekette, bütün vatandaşların her türlü mesai ve faaliyeti demektir”¹²⁰ ve “Harp, bütün milletin bütün mevcudiyetini sarabilmelidir.”¹²¹ Bu tanım ne İnan’ın ne de Türk milliyetçililerin keşfidir; tarihin ilk ulus devleti ve ordu-millet tahayyülünün anavatanı Fransa’da icat edilmiştir ve 1793’te ilk zorunlu askerlik ilanında da milli savaş doktrini resmen deklare edilmiştir: “Genç erkekler savaşa gidecekler; evli erkekler silahları yapacaklar ve erzakları nakledecekler; kadınlar çadır ve giysi yapacaklar ve hastanelerde hizmet edecekler; yaşlılar, savaşçıların cesaretini uyandırmak ve krallara karşı nefret ve Cumhuriyet’in birliği için halka açık yerlerde vaaz verecekler.”¹²² Ulus devlet ve milli egemenlikle birlikte savaş ve fedakârlık elitlerin tekelinden çıkarak bütün topluma, toplumsal iş bölümüne geçerek kitleselleşmiştir. Yirminci yüzyılın başlarında, Erich Ludendorff gibi askeri kuramcıların topyekûn savaş konsepti¹²³ ile bu yaklaşım daha da sistemli hale gelecektir.

Sonuç itibariyle, Cumhuriyet’in ilanından itibaren, ulus devlet inşa sürecinin bir parçası olarak, Batılı tarzda seküler bir milliyetçilik ve askerlik, fedakârlık kutsamalarıyla donatılmış bir yurttaşlık tahayyülü inşa edilmiştir. Bu süreçte fedakâr, savaşçı, Müslüman Türklük söylemi modern Türkiye’nin seküler dinselliğinin temellerini atmıştır. Akseki’nin hem İslami hem de milli referansları bir araya getirdiği şehitlik tanımı, şehitlik olgusunun güncel formunun temellerini göstermesi açısından önemlidir:

“Ölüm denilen şeyin ruha değil, bedene geldiği, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yine ölmeyeceği Allaha imanı olanlar için gerçektir. Ölüm cana değil tenedir. [...] Şehidlik, Peygamberlik rütbesinin bir altındadır. Peygamberlik rütbesinden sonra en yüksek rütbe, şehidliktir; Allah rızası için, memleketi düşman hücumundan korumak için vazife başında can veren bir asker **şehid**’dir. Vazifesini yaparak Allah rızasını kazanmak gibi ulvî bir maksat güden asker, ister düşman ile çarpışırken can versin, ister nöbet beklerken, ister talim yaparken, her hangi vazifede olursa olsun **Şehid**’dir. [...] hak yolunda Allah yolunda ölenlerin, yani bu mübarek toprağa hayatını ekip onu kanile sulayanların âhiret ve hesap gününde biçecekleri mahsul, ebedî ve nurlu bir

¹²⁰ İnan, **a.g.e.**, s. 171.

¹²¹ **A.g.e.**, s. 183.

¹²² Aktaran, Hayes, **a.g.e.**, s. 57.

¹²³ “Ludendorff’a göre topyekûn savaşın beş temel unsuru vardır: 1. Savaş alanı, savaşa giren ülke topraklarının tümünü kapsar. 2. Halkın tümü savaşa fiilen katılır. Bunda dolayı etkin bir topyekûn savaş yapmak için, ekonomik sistemin savaşın amaçlarına hizmet edecek şekilde uyarlanması gerekir. 3. Büyük kitlelerin savaşa katılması, içte halkın moralini yükseltmek ve dışta düşmanı zayıflatmak için propagandayı gerekli kılar. 4. Topyekûn savaş hazırlıklarına, çarpışmalar başlamadan önce başlanmalıdır. 5. Etkin ve uyum içinde savaşabilmek için, topyekûn savaş; bir kişinin, başkomutanın, idaresi altında olmalıdır.”; Speier, **a.g.e.**, s. 424.

hayattan başka ne olabilir? [...] Allah yolunda canını veren o mübarek insanlar o kadar yüksek bir mertebede bulunuyorlar ki o mertebeye çıkamamış ve toprak üzerinde kalmış olan bizim gibiler onları asla anlayamazlar. Şehidin bulunduğu yüksek mertebeyi, Allahın yanında şehidin gördüğü nimet ve itibarı anlamak için şehid olmak lâzımdır.”¹²⁴ (vurgular orijinal metindendir)

Görüldüğü üzere, bir statü olarak şehitlik, sıradan bir yurttaşın erişebileceği en kutsal mertebedir ve arzulanması gereken bir statüdür. Fakat aynı zamanda bu kutsallık öylesine yukarılardadır ki yaşayanların bunu tam olarak anlaması mümkün değildir. Başka bir deyişle, şehitlik bir yandan arzu nesnesi, diğer yandan ise, idrak edilemeyecek kadar muğlaklaştırılan bir kültür. Bu nedenle, yurttaşlar akıl yürütmelerinin yersiz olduğu bir kutsallık karşısında ancak şehitleri anmak, yüceltmek ve onlardan biri olmayı umut etmekle yükümlüdür.

4.3. Kore Savaşı ve “Hür Dünya Şehitleri”

Mayıs 1950’de Demokrat Parti (DP) iktidara geldikten hemen sonra, Türkiye’nin NATO’ya girmesi yolundaki çabalara hız kazandırır ve bu doğrultuda prestij kazanabilmek için BM’nin ABD öncülüğünde Kore’ye uluslararası askeri güç gönderme kararına destek vermiştir. Böylece Türkiye, Kore Savaşı’na (1950-1953) yaklaşık beş bin kişiden oluşan I. Türk Tugayı ile en başından itibaren dahil olmuştur ve savaş süresince (1954’e kadar) yüzde onun üzerinde bir kayıp oranıyla, toplamda yaklaşık yirmi beş bin Türk askeri Kore’de görev yapmıştır.¹²⁵ Bu savaş Türkiye açısından askeri, siyasi ve ekonomik pek çok dönüşümü beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümlerin bir kısmı da milliyetçi ideolojinin savaş ve yurttaş bağlamında kurduğu ilişkidir. Kore Savaşı’nın atmosferi içerisinde, cumhuriyetin kuruluşundan beri inşa süreci devam eden milli şehitlik anlatısı ve sembolleri yeni bir dinamizm kazandı. Fakat önceki dönemden farklı olarak, İslam vurgusu giderek daha fazla öne çıkan bir şehitlik anlatısı yükselişe geçmiştir.

¹²⁴ Akseki, **a.g.e.**, s. 428-429.

¹²⁵ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 341-342.

DP iktidarının Kore'ye asker gönderme kararının hemen ardından, Kore Savaşı'nın meşruiyetinin inşası ile şehitlik olgusunun hem İslam vurgulu hem de ABD övgü ve öykünmeleri ile desteklendiği yeni bir yorumu oluşmaya başlamıştır. Bu doğrultuda ilk ve önemli kaynaklardan biri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı *Kore Savunmasına Katılmamızda Dinî ve Siyasi Zaruret*¹²⁶ adlı kitaptır. Savaş süresince ortaya çıkacak olan çeşitli milliyetçi neşriyatların Kore ve şehitlik yüceltme ve kutsama söylemlerinin temelleri bu kitapta görünür olmuştur. Kitabın kapağında, çalışmanın amacını ve içeriğini tanımlayan iki cümle yer almaktadır: “Korede şehitliğin mukaddes ma'nâsı”, “TÜRKLER, hür yaşamak için ölümü göze almak ve alanlara katılmak mecburiyetindedirler.” Öncelikle, Türkiye'den binlerce kilometre uzaktaki Kore Savaşı'nın ve BM kararının Türkler için neden kutsal bir vazife olduğunun açıklaması yapılıyor. Buna göre, Kuran'dan ayet referansları da verilerek, İslam'ın tüm dünyada hak ve adalete dayalı bir toplumsal düzen kurma ve koruma vazifesi olduğu savlanıyor. BM'nin kuruluş amacının ve Kuzey Kore'nin işgaline karşı müdahale kararının da İslam'ın emrettiği bu vazifeye uygun olduğu için savaşa katılmanın dini bir zaruret olduğu savunuluyor.¹²⁷ Kitabın ilerleyen bölümlerinde, İslami dünya düzeni ile BM sistemi paralelliği öylesine ileri taşınıyor ki BM kurucu anlaşması ve müdahale hukuku, mazlumlara korumak yoluyla Allah'a hizmet ve “İ'lây-i kelimetullah” [Allah'ın adını ve dinini yüceltmek yolunda mücadele veya savaş]¹²⁸ ile aynı anlama geldiği ileri sürülüyor.¹²⁹ Fakat Hristiyanlıkla özdeşleştirilen Batı'nın liderliğindeki bir savaşın yalnızca İslam ile kutsamanın yeterli olmadığı noktada, dinsiz komünizme karşı Semavi dinlerin (İslam ile Hristiyanlığın) ittifakı anlatısı devreye girmektedir. Bu doğrultuda, kitapta Kuran ayetlerinin dışında, İncil'den de savaş ve fedakârlık alıntılarına yer verilmek suretiyle, tüm BM savaş gücünü ortak bir dinsel hale altında topluyor:

“Demek ki: Milletleri kulların esaretinden kurtarıp Allah'ın hizmetine kavuşturmak için onları hür ve müstakil hale getirmek zarureti beşeriyeye Hristiyanlığın iptidasında bildirilmiş [...]

¹²⁶ İlâhiyyât kültür Te'lifleri Basın ve Yayın Kurumu, **Kore Savunmasına Katılmamızda Dinî ve Siyasi Zaruret**, İstanbul: Acun Basımevi, 1950.

¹²⁷ **A.g.e.**, s. 5-6; BM müdahalesi ve komünizme karşı demokrasiyi savunma anlatısında çalışma Kuran ayetleri olarak Enbiya 18 ve Enfâl 8'den alıntılar yapıyor.

¹²⁸ Bkz. Metin Yurdagör, “İ'lây-i kelimetullah”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 22, İstanbul, 2000 s. 62-63.

¹²⁹ İlâhiyyât kültür Te'lifleri Basın ve Yayın Kurumu, **a.g.e.**, s.

Bugün Amerika, bütün Anglo-saksonlar ve Avrupalılar şahsî hüvviyette Müslüman değillerdir. Fakat Müslümanlık devrinin umumiyetine, iktizalarına uymuş birer mücahididirler. Amerika; Allah'ın bayrağını çekmiş hürriyetçilerin önünde canıyla, maliyle yürüyor ve hürriyetçiler de canlarıyla varlıklarıyla omuz omuza aynı safta mücadeleye girmiş bulunuyor.”¹³⁰

Böylece kitap boyunca, Kore Savaşı “Allah yolu”dur, “i'lây-i kelimatullah mefhumuna uygun bir mükellefiyet”tir, “harekâta iştirak cihad ve gaza”dır ve “Kore’de vefat edenler şehit”tir anlatısı oluşturuluyor.¹³¹ Kitapta öne çıkan bir diğer önemli nokta, şehitlik olgusu vatan savunması gibi iç politika unsuru olmaktan çıkarılarak dış politikaya uygulanmasıdır. Şöyle ki, Türkiye’nin II. Dünya Savaşı boyunca tarafsızlığını kalması nedeniyle, Batı’nın nezdinde kaybettiği prestijini geri kazanma fırsatı olarak görülüyordu ve şehit vermek milli bir prestij kaynağına dönüştürülüyor: “Birleşmiş Milletler azalığı ve İngiliz Fransız ittifakı ve Amerika dostluğunun ruhu [...] hak ve hürriyet için Türkiye’nin ölümü göz alması sırası gelmiş bulunuyor.”¹³² Ayrıca NATO’ya üye olmak ve ABD yardımlarının devam etmesi için de Kore Savaşı’na girildiği kabul ediliyor ve Türk askerlerinin şehitliği bu politikanın bedeli olarak sunuluyor; kitapta ABD Senatosunda yardımların kesilmesi tehdidi aktarıldıktan sonra şu satırlar yer almaktadır:

“Vermedikçe almak yok, müşterek menfaate hissedar olmak için hisseyi can, mal pahasına almak lazım. İnsanîyyette mal olmadıkça insaniyetten bir şey beklemeğe kimsenin yüzü yok, insanlık hak ve hürriyeti davası can üstünde bir alâka ile ve canla, başla müdafaa edilmedikçe bir taraftan iyi bir şey ummağa imkân yok.”

“Türk ki sırf fedakârlığı sermayesiyle yaşamıştır. Canına, rahatına bağlılığa kalkması intihardan başka ne olabilir. Türk; milletler arasında müsavi haklara malik olarak yaşamak için bir Avrupalı kadar değil, biraz daha fazla fedakârlığı göze almış olmaktadır.”¹³³

Görüldüğü üzere, şehitlik olgusunun cennet nimetleri şeklindeki alışveriş teolojisi, son derece dünyevi bir tarzda ve açıkça Türkiye’nin dış politika hedeflerine uyarlanıyor. Dahası, “fedakârlık sermayesi” denilerek, yurttaşların bedeni devletin

¹³⁰ A.g.e., s. 8-11.

¹³¹ A.g.e., s. 50-51.

¹³² A.g.e., s. 20.

¹³³ A.g.e., s. 22-23.

tasarrufu altında, Batı ittifakına katılma yolunda harcanacak bir kaynağa dönüştürülüyor. Savaşın ve şehitlerin kutsanması ile dünyevi siyasi kararların iç içe geçişi yalnızca kitaplarla da sınırlı kalmamıştır. İnşa edilen ABD ve BM övgüleriyle dolu, anti-komünist şehitlik anlatısı kamusal alanda da ritüeller şeklinde görünür olmuştur.

Örneğin, 10 Aralık 1950’de Türkiye Anıtlar Derneği tarafından ilk Kore şehitleri adına mevlit okutulur. Aslında bu, dönemin Milliyet gazetesine göre, otuz bin kişinin katıldığı, Kore’deki Türk askerlerine destek mitingidir. Sıradan bir mevlit ritüeli değildir; Pakistan, Mısır gibi Müslüman ülke konsolosları da protokol olarak yer aldığı, İstanbul valisinin mesajının okunduğu, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin konuşma yaptığı ve İstanbul ve Ankara Radyolarından canlı yayınlanmış resmî bir törendir. Milliyet gazetesinin, “Sinan’ın Türk ölmezliğini temsil eden Süleymaniye camiinde şehitler, muazzam dinî merasimle anıldı” manşetli haberinde Kore Savaşı’nı şehitleri şu şekilde tasvir edilmektedir: “İnsanlık ideali, dünyanın refah ve saadeti uğruna savaşıp Kore’de kahramanlık destanları yaratırken şehit düşen aziz kahramanlarımızın ruhlarına ithaf edilmek üzere [...] bir mevlit okutuldu.”¹³⁴ Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Akseki’de konuşmasında, “Kore’deki harp, hak ile batılın, imanlı ile imansızın, kitap sahibi ile kitapsızın, bir cümle ile hayır ve şer kuvvetlerinin çarpıştığı bir harptir” demiştir.¹³⁵

Cumhuriyet’in ilk yıllarından beri faal olan Şehitlikleri İmar Cemiyeti, 1950’lerin ilk yarısında Maliye Bakanlığı, İstanbul Belediyesi, İstanbul Ticaret Odası, Türkiye İş Bankası ve benzeri pek çok kamu ve özel kurumdan aldığı yüklü miktardaki bağışlarla bu süreçte oldukça etkili bir pozisyonudur.¹³⁶ Bu dönemde cemiyet şehitliklerin sadece yol, duvar, mezar ve anıt düzenlemeleri ve Avrupa tarzı koruluk, park formu kazandırılmasıyla yetinmemektedir. Artık her şehitliğe mescit, minare yapımı ve daimî birer imam istihdam etmekle ilgilenmektedir.¹³⁷ Ayrıca şehitlerin asri mezarlıklarda Hristiyan mezarları ile bir arada olmasından da rahatsızlık söz konusudur; örneğin İstanbul Yeşilköy mezarlığında “tespit edilmiş Balkan şehitleri”, aynı mezarlıkta Hristiyanların da bulunması sebebiyle, bir duvar örülmek suretiyle

¹³⁴ “Şehitler, muazzam dinî merasimle anıldı” **Milliyet**, 11 Aralık 1950.

¹³⁵ **A.g.e.**, s. 5.

¹³⁶ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **22 Ocak 1950**, s. 4.

¹³⁷ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Ocak 1952 – Umumi Heyet Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1952, s. 7-8.

ayrılarak şehitlik statüsü verilmiştir.¹³⁸ Yine, cemiyetin bir etkinliği olarak, 20 Temmuz 1952’de Edirnekapı Şehitliğinde “tanınmış hafızlara” mevlit okutulur ve Başbakan Adnan Menderes’in izniyle Ankara ve İstanbul Radyolarında canlı yayınlanır.¹³⁹ Aynı yıl Menderes cemiyete üye olur ve 500 lira bağışta bulunur.¹⁴⁰

Daha önce de vurgulandığı gibi, şehit anıt ve mezarlarının inşası ve kamusallaştırılması sürecin asli bir parçasıdır. Kore Savaşı gündeminin getirdiği dinamizm ile şehit ataların yeniden keşfi ve sembolleştirilmesi yeni bir ivme kazanmıştır. Hali hazırda bu doğrultuda çalışmalar yürüten, Şehitlikleri İmar Cemiyeti de 1951 yılında *Şehitliklerimiz* adında bir albüm yayınlar. İçerik olarak Türkiye çapında inşa edilmiş şehit anıt ve mezarlarının fotoğraflı ve kısa açıklamalı bir listesini sunan albümün önsözünde hem albümün hem de cemiyetin amacı şu şekilde tanımlanır:

“Türk yurdunun istiklal ve istikbalini ebedileştirmek yolunda kanlarını ve canlarını feda eden kahraman Türk çocuklarının mezarlarını, yüksek hatıralarına ve milli şerefimize yakışacak bir üstünlükte onarmak gayesiyle çalışmakta olan [...] gerek yurt içi ve gerek yurt dışı şehitliklerimiz hakkında yurttaşlarımıza bilgi vermeyi, şehitlerimizin ruhlarına tazive vesile olacak bir ödev telakki etmiş [...] fotoğraflarıyla beraber neşre karar vermiştir.

Ölülerine, hele şehadet denilen kutsal mertebeye yükselmiş kahramanlarına saygı göstermek ve onların yattıkları yerleri temiz ve mamur bulundurmak milletimizin ezeli bir ananesidir.

Bugün bütün dünya, bir milletin mezarlıklarını onun medeni seviyesine bir ölçü saymaktadır. Türk milleti, şehitlerine ve şehitliklerine karşı göstermekte olduğu maddi ve manevi alâka ile bu sahada en ileri bir millet olduğunun misalini medeniyet alemine vermiştir ve vermekte devam edeceğine şüphe yoktur.”¹⁴¹

1945’te yapımına karar verilen fakat projesi kâğıt üzerinde kalan Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtının yapım süreci de bu dönemde başlar. 1952’de Şehitlikleri İmar Cemiyeti olağanüstü genel kurul toplantısı yaparak tüzüğüne yeni bir madde eklenir ve Çanakkale anıtının yapımına yardım için komite kurulur. Fakat anıtın temeli ancak 1954’te, Kore Savaşı bittikten sonra atılabilmektedir. Ayrıca projenin

¹³⁸ A.g.e.

¹³⁹ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Ocak 1953 – Umumi Heyet Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1953, s. 7-8.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 4.

¹⁴¹ Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Şehitliklerimiz**.

gerçekleştirilmesine karar verilince Çanakkale Şehitleri Abidesi Yaptırma Derneği kurulmuş ve Milliyet gazetesinin ülke çapındaki kampanyası ile yurttaşlar katkı yapmaya çağırılmıştır.¹⁴² Fakat anıtın inşaatı oldukça yavaş ilerlemiştir ve ancak 21 Ağustos 1960 tarihinde, halen tamamlanmamış olarak ziyarete açılmıştır.¹⁴³ Bitmemiş anıtı açma kararının Milli Birlik Komitesi iktidarına ait olması, yapım sürecinin her aşamasında olduğu gibi şehitliğin sembolizmi ile tarihsel dönemlerin ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. II. Dünya Savaşı'nda ve Kore Savaşı'nda diriltilmeye çalışılan şehit asker kültü bu sefer de darbe iktidarı tarafından, tam da asker kimliklerine uygun şekilde, yeniden kamuya servis edilmiştir. Çanakkale Şehitleri Abidesi'nin açılması ile birlikte Çanakkale Şehitlikleri ve Abideleri Yardım Derneği tarafından 1960'ların başlarında Gelibolu'ya pek çok irili ufaklı yeni anıt yapılmıştır ve 1973'te de Gelibolu Yarımadası Milli Park ilan edilmiştir.¹⁴⁴

4.3.1. Anti-Komünizm ve Şehitlik

Kâzım Karabekir İkinci Dünya Savaşı'nın başlarında Almanya'nın Fransa karşısındaki askeri üstünlüğünü örnek göstererek, askerliğe ve “savaşa manevi hazırlık” girişimlerin önemine dikkat çeker ve askerler ölümle yüz yüze geldiğinde silahların değil, “manevi gücün” savaşı kazandıracığını söyler.¹⁴⁵ Şehitlik olgusu bu manevi güç tasavvurunun kültleşmiş halidir. Kore Savaşı'ndan itibaren yeniden yorumlanan şehitliğin maneviyat yönü iki boyutlu olarak karşımıza çıkar. Birincisi, Kuzey Kore, Çin Halk Cumhuriyeti ve Sovyetler Birliği'nin reel komünizmi karşısında “özgür dünya” vurgusudur. İkincisi ise, “ateist” komünistlere karşı iman sahibi milletler ittifakının üstünlüğüdür.

Savaşa ilk Türk birliğinin gönderilmesiyle birlikte “Kore destanı”, “Kore davası”, kahramanlıklar ve şehitler temasına dayalı tam bir hafıza patlaması yaşanmıştır; denemeler, şiirler, okullarda sahnelenmek üzere piyesler, konferanslar ve

¹⁴² T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi**, s. 66.

¹⁴³ İlhan Akşit, **Çanakkale Savaşları: Harb Sahaları ve Abideleri**, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976, s. 82.

¹⁴⁴ Bu anıtlardan bazıları: Çamburnu Abidesi (1962); Mecidiye Abidesi (1962); Havuzlar Abidesi (1960); bkz. **A.g.e.**, s. 79-80.

¹⁴⁵ Kâzım Karabekir, **Ankara'da Savaş Rüzgârları: II. Dünya Savaşı**, İstanbul: Emre, 1994, s. 241-242'den aktaran Özcan, **a.g.e.**, s. 200-201.

asker hatıratları vb. sayısız yayın toplumsal yaşamın her alanına yayılır. Özellikle dergilerde, gazetelerde ve kitapçıklar şeklinde sayılamayacak kadar çok Kore ve şehitlik şiiri yayınlanmıştır; bu şiirlerin önemli bir kısmının başlığı da aynıdır, “Kore Destanı”. Sayıları çok olsa da şiirlerde genellikle tekrar eden bir tema söz konusudur; ABD ve BM övgüsüyle bütünleşmiş bir Türklük, İslam ve vatan anlamı arayışı vardır. Örneğin Baha Vefa Karatay *Kore Destanı – I* şiirinde “İnsanlık için, hürriyet için, hak için/Demokrasi ülküleri yolunda/Artık bir bütün oldu hür dünya/Bayrağımın dalgalandığı yer/İdeal için çarpışılan siperler/Vatan sayılır diyor, gidenler” dizeleri ile başlar.¹⁴⁶ Böylece vatan-millet uğruna fedakârlıklar, Türkiye’ye göre dünyanın öbür ucundaki savaşta özgür dünya tutkusuna ve mazlumun savunulmasına dönüşmüştür. En nihayetinde karşı tarafta “kadim düşman” Rusya vardır; yine Karatay’ın dizeleri ile: “Ey isim değiştirip karşımıza çıkan/Eskiden başka hüviyetle tanıdığımız/Şimdi kızıl tehlike olan/Ezelî düşman!/Seninle boğaz boğaza/Yumruk yumruğa/Pençe pençeye/Dövüşmek isteği ile/Geliyoruz cepheye”.¹⁴⁷ Bazı örneklerde anti-komünizm, şehitlerin imanları ve “dinsiz” komünizm karşısındaki mücadele tutkuları ile perçinlenmektedir.¹⁴⁸ Bazılarında ise, kadim düşman Rus ve Çinli imgesine karşı öfke ve imha söylemi öne çıkmaktadır.¹⁴⁹

Bu dönemde, Cevdet Canbulat imzalı *Korede Mehmetçik* kitapçığından anlaşıldığı üzere, Milli Eğitim Bakanlığı bir tebliğ yayınlamış ve okullarda “Kahramanlık Günleri” düzenlenerek Kore’de Türk askerlerinin kahramanlıklarının öğrencilere ve yerel halka duyurulmasını talep etmiştir.¹⁵⁰ Bu kitapçık da Canbulat’ın bu tören verilesiyle hazırladığı ve Düzce’deki törende yaptığı konuşmasının metnidir. Metin genel olarak, Türk milliyetçiliğinin olağanlaşmış, tarih boyunca Türklerin askerliği ve şehadet arayışı anlatılarına dayanarak, öğrencilere Kore şehitlerini anmaları gerektiğini ve gelecekte şehadet sırasının onlara geleceği vurgusu vardır.¹⁵¹ Bunun dışında, Türkçü-Turancı bir yaklaşıma sahip metin, kadim Orta Asya zamanlarından beri Türklerin ezeli düşmanı Çinliler anlatısı üzerinden son derece ırkçı

¹⁴⁶ Baha Vefa Karatay, **Şehit Olmak**, (y.y.) Basın Yayın LTD. O. Basımevi, 1952, s. 22-24; Baha Vefa Karatay (1916-1998) subay kökenlidir ve askeri ataşelik görevlerinde bulunmuş bir diplomattır, Avustralya’ya gönderilen ilk Büyükelçidir. Cumhuriyetçi Güven Partisi ve Kemalist Atılım Dernekleri’nde de bulunmuştur.

¹⁴⁷ **A.g.e.**, s. 30.

¹⁴⁸ Örneğin bkz. M. Müfid Ercan, **Kore Şehitleri**, Elazığ: Turan Basımevi, 1951; Hamit Özpolat, **Kore Destanı**, Ankara: Özen Basım ve Ciltevi, 1951; Enise Kantemir, **Kore Destanı**, Ankara: Doğus Ltd. O. Matbaası, 1954.

¹⁴⁹ Örneğin bkz. Osman Temirhan, **Kore Destanı**, Balıkesir: Türkdili Basımevi, 1951.

¹⁵⁰ Cevdet Canbulat, **Korede Mehmetçik**, İstanbul: Anıl Matbaası, 1951, s. 3.

¹⁵¹ **A.g.e.**, s. 4-5, 8.

söylemlere de sahiptir.¹⁵² Ayrıca okullarda Kore şehitlerini anma etkinlikleri bağlamında, çoğunlukla öğretmenler tarafından, çok sayıda piyes de yazılmıştır.¹⁵³

Şiirler, söylevler gibi övgüler ve piyesler gibi kurgusal metinler dışında, Kore’de cephe anılarını, şehitlik olaylarını aktaran derlemeler ve başta I. Türk Tugayı komutanı Tahsin Yazıcı olmak üzere Kore’de görev yapmış bir dizi subayın hatıratları bu literatürün önemli parçalarıdır. Bu eserlerin en önemli özelliği, şehitlik anlatı ve söylemlerini gerçekten yaşandığını ileri sürdükleri olaylar üzerine inşa etmeleri ve edebi, kurgusal Kore Savaşı mitlerine kaynaklık etmeleridir. Örneğin Harp Okulu tarih öğretmeni Tahsin Ünal, Kore gazilerinin hatıralarını derlediği ve yorumladığı bir kitap yayınlamıştır ve amacını “kahramanlık menkıbeleri ile milli hisleri galeyana getirmek ve [şehadet] hazzı yaşatmak” şeklinde tarif etmiştir.¹⁵⁴ Derlediği anılar Kore’ye giden Türk askerlerinin cesareti ve şehadet arayışı üzerine bir mit inşası şeklindedir; örneğin bir Kore gazisinin mektubundan bir askerın ölümünden sonra yüzünün halen güldüğü anısı alıntılanarak, kutsal dava uğruna şehit olmanın Kore’deki askerleri ne kadar mutlu ettiğı anlatısı kurulmuştur.¹⁵⁵ Özellikle asker kökenli yazarlar tarafından hazırlanan bu tarz Kore kahramanlıkları derlemeleri sadece savaş yıllarıyla sınırlı kalmamıştır, sonraki yıllarda da, daha seyrek olmakla birlikte, yayınlanmaya devam etmiştir. Örneğin Nazım Dündar’ın (Gazi Binbaşı) derlemesi 1989’da Genelkurmay tarafından yayınlanmıştır.¹⁵⁶ Kitabın Korgeneral Hikmet Köksal tarafından kaleme alınan önsözünde, BM’yle birlikte hür dünyayı koruma gayesiyle hareket edildiğı ve “Türkün ölmez savaşkanlık kudretini, bütün dünyaya duyurduğı” gibi 1950’lerden beri devam eden temalar tekrarlanmıştır.¹⁵⁷ Bu derlemede askerlerin cesaret ve kahramanlıklarının kanıtı olarak farklı intihar saldırısı örnekleri verilmektedir: Kore gazisi Celal Dora’dan alıntılanmak suretiyle, askerlerin ölümün kesin olduğı şartlar altında ateş açmak için siperden uzanmaları olarak tanımlanan “mukaddes intihar” örneğı; düşman tarafından sarıldığı sırada esir düşmektense kendi üzerine top atışı talep eden şehit üsteğmen örneğı.¹⁵⁸ Her ne kadar subaylar arasında Japon militarizmi hayranlığı söz konusuysa da intihar saldırısı hiçbir zaman TSK’nın resmî savaş

¹⁵² A.g.e., s. 13-14.

¹⁵³ Örneğın bkz. Sırrı Uzun Hasanoğlu, **Kore’de Ecdat Ruhları**, Balıkesir: Türkdili Matbaası, 1954.

¹⁵⁴ Tahsin Ünal, **Şehitler ve Gaziler**, İstanbul: Tanrıdağ Yayınları, t.y., s. 3; Ünal aynı zamanda 1970’lerden itibaren Milliyetçi Hareket Partisi içinde çeşitli görevlerde yer almıştır.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 84.

¹⁵⁶ Nazım Dündar (derleyen), **Kore’de Türk Askeri**, Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1989.

¹⁵⁷ A.g.e., s. I.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 27, 51-52.

doktrini olmamıştır. Bu nedenle Kore Savaşı nezdinde Türk askerlerinin fedakârlığı olarak olumlanan intihar örnekleri, daha ziyade ABD'den sonra en yüksek zayıyat oranına sahip Türk birliğinin kayıplarını meşrulaştırma ve savaş miti inşa yöntemi olarak belirmektedir.

Kore Savaşı'na katılmış askerlerin hatıratlarında fedakârlık konusunda Türklük ve Müslümanlık vurgularının yanında, ABD'nin ölen askerlerini onurlandırma biçimlerine yönelik bir hayranlık da görünür olmaktadır. Örneğin ilk Kore Savaşı hatıratlarından birini yazan Yüzbaşı Refik H. Soykut, Türk Tugayı'nı Mersin'den Kore'ye taşıyan ABD donanma gemilerine II. Dünya Savaşı'nda ölen ve kahramanlık madalyası kazanan erlerin adlarının verildiğini öğrendiğinde etkilendiğini aktarıyor: “Amerikan kadirşinaslığı daha o zamandan hepimizin çok hoşuna gitmişti.”¹⁵⁹ Ayrıca Soykut, Kore yolunda tugay askerlerine hitaben, Kore'ye niçin gittiklerini ve amaçlarını anlatan bir broşür de kaleme aldığından bahsediyor: “Sen ey kahraman Türk askeri” diye başlayan broşürde, “beşeriyete hürriyet, adalet ve saadet getirecek olan dâvayı kazanmaya” ve “komünizm şeytanını yok etmeye” gittiklerini; “kendi adını, Türk adını insanlık tarihinin mutena sahifelerinde ebediyete intikal ettirmey[i]” amaçladıklarını; ve “vaktile İslâmın bayrağını serhadlerde senin kahraman ataların taşıdığı” denilerek tarihsel bir miras ve güncel bir misyonu bütünleştiren bir söylem oluşturmuştur.¹⁶⁰

Kore'ye gönderilen I. Türk Tugayı'nın komutanı Tahsin Yazıcı'nın hatıratı bir diğer örnektir ve belki de Kore hatıratları içerisinde en kapsamlı olanıdır.¹⁶¹ 1950-1951 arasındaki görevlendirmesi süresince, gün gün ayrıntılı taktik ve cephe bilgileriyle ilerleyen bir eserdir. Yazıcı'ya göre, Kore'ye gönderilen Türk birliğinin en önemli sorumluluğu hem kendisine hem de dünyaya Türk savaşçı gücünü yeniden ispat etmektir çünkü Kore “genç neslin ilk savaşıdır.”¹⁶² Diğer bir deyişle, I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Türk ordusu hiçbir uluslararası çatışmada yer almamıştır ve Kore, bu savaşları görmemiş yeni kuşağın savaş ve fedakârlık gücünün

¹⁵⁹ Refik H. Soykut, **Kore'de Ebedileşen Kahramanlar**, Ankara: Kırşehir Öğrenim Gençliğine Yardım Derneği Yayınları, 1952, s. 10.

¹⁶⁰ **A.g.e.**, s. 11; Soykut daha ziyade 1950'lerin başlarından itibaren yaygın kullanılan slogan ve söylemleri tekrar ediyor. Fakat tüm Kore hatıratları aynı nitelikte değildir. Nazmi Özoğul gibi daha istisnai örnekler de ise, komünizmi yok etmek, imha etmek, ırz düşmanı, ahlaksız komünistler şeklinde çok daha saldırgan ve “intikam yeminleri”ne yer veren hatıratlar da mevcuttur; bkz. Nazmi Özoğul, **Korede Niçin Savaştım. Komünizm Mezalimi ve Korunma Çareleri**, Ankara: Karınca Matbaası, 1954.

¹⁶¹ Tahsin Yazıcı, **Kore Birinci Tugayında Hatıralarım**, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1963.

¹⁶² **A.g.e.**, s. 169.

sınanması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım Yazıcı'ya özgü de değildir. Arif Nihat Asya da Milliyetçiler Federasyonu'nun Aralık 1950'de düzenlediği "Mehmetçik Günü" etkinliğinde yaptığı konuşmada aynı noktayı vurgulamıştır ve II. Dünya Savaşı'nda kaçırılan fırsatın Kore'de yakalanması olarak tanımlamıştır:

"[...] ikinci dünya harbine girmemekle öğüne öğüne, itiraf edelim ki, harp kabiliyetimiz sarsılmış, muhitimize de, bize de harp kabiliyetimizden şüphe gelmişti. Bu duyguya '**küçüklük duygusu**' denir ki cemiyetlerde fertler için olduğundan çok daha hazindir.

Korede hepimize ders vererek üzerimizden küçüklük duygusunu atan, bize kim olduğumuzu, ne olduğumuzu yeniden öğreten; aydınlarımıza, bihassa siyaset adamlarımıza siyasetin de, kıyasetin de hocalığını yapan Mehmede gönüller dolusu saygı ve selam.

Fakat büyük iş kazasız olmadı... Kan vergisi de verdik. Verdiğimiz şehitlere de gönüller dolusu fatiha... ve bulutlar dolusu, kubbeler dolusu rahmet...

Şaka değil... devlet olarak da, millet olarak da kaybedilmiş bir itibarın yeniden kazanılması mevzubahistir. Bunu sağlayanın, nasıl olur da, alnından öpmezsin?"¹⁶³ (vurgular orijinal metindendir)

Hem ordunun yüksek kademe subaylarının hem de milliyetçi yazarların gözünde devletin savaş kapasitesi ve ordu gücü basit bir savunma işlevinden çok daha fazlasıdır, milli prestij meselesidir. Bu prestij de silahaltında bulunan asker sayılarından, ordu envanterlerinden veya milli bayramlarda meydanlara çıkan geçit törenleri ve silahlardan daha çok savaş alanlarında şehit olan kitleler üzerinden oluşmaktadır. Tarafsızlık, barış veya diplomasi zayıflık olarak belirlemektedir. Bu doğrultuda, Kore'de şehit vermek kadar, savaş ve fedakârlık kapasitesini ispat etmiş ABD'nin yanında savaşarak şehitler vermenin sağladığı saygınlık da ayrıca önem kazanmaktadır. Yazıcı, I. Tugay Kore'den ayrılmadan önce, Pusan'da kurulan BM Şehitliği'nde yapılan törenden ve Türk askerlerinin Hristiyan askerler ile bir arada onurlandırılmasından gururla bahsetmektedir:

¹⁶³ Arif Nihat Asya'nın bu konuşması iki ay sonra *Komünizme Karşı Mücadele* dergisinde yayınlanmıştır; Arif Nihat Asya, "Mehmetçik", **Komünizme Karşı Mücadele**, yıl: 1, sayı: 13, 1 Şubat 1951, s. 1; Türk sağ ve milliyetçiler arasında Kore Savaşı'na yönelik oldukça yaygın olan bu "bedel" ödeme yaklaşımı özellikle Türkiye solu tarafından eleştirilmiştir ve Nazım Hikmet'in 1951'de yazdığı "Bir Hazin Hürriyet" şiirinin dizelerinde de şu şekilde yer almıştır: "günün birinde, diyelim ki, Kore'ye gönderilebilirsin,/büyük hürriyetinle bir çukuru doldurabilirsin,/meçhul asker olmak hürriyetiyle,/hürsün!", Nazım Hikmet, **Yatar Bursa Kalesinde – Şiirler 4**, İstanbul: Adam Yayınları, 1993, s. 210.

“Asırlar boyunca, o zamanların zihniyetiyle çarpışmış olan islâmiyet ve hristiyanîyet âlemlerinin muharrik ve müşevvikleri (vebasü bedelmevt) sırrına mazhar olsalar da Pusan şehitliğini bir kere bizim gibi ziyaret etselerdi, insanlık hak ve hürriyetleri için din ve mezhep ayırmaksızın Birleşmiş Milletler kabristanında binlerce haçlı kabrin, yüzlerce ayyıldızlı kabri nasıl kucakladığını ve bunun ne kadar âhenkli ve güzel bir manzara teşkil ettiğini görürler ve Ehli Salip seferleri gayretlerine, döktükleri kanlara acırlar ve nedamet getirirlerdi.”¹⁶⁴

Hristiyan ve Müslüman şehitlerin komünizme karşı bir arada olmasının kutsallığı, tugay imamı Muhsin Örtülü’nün aynı törendeki şehitlere duasın da mevcuttur:

“Bu cihadı ekber, Allah diyenlerle dinsizlerin mücadelesi, adilin zulme karşı müdafaasıdır. Ya Rabbi, sen Birleşmiş Milletler ordularını mansûr ve muzaffer eyle. [...] İlk defa hilâl ile salib elele vermiş bulunuyor. Şu hazin, fakat şanlı manzara bu hakikatin meşheri imanıdır. Bugün çanlar ve ezanlar bütün müminleri aynı gayeye dâvet ediyorlar.

Ey aziz şehit! [...] Sen yalnız kendi vatanını değil, Kore diyarını da mukaddes ülkelere ilhak ettin. Senin mübarek kanını sinei takdisinde yaşayan Kore toprakları da artık fethedilemez, çiğnenemez bir diyar olmuştur.”¹⁶⁵

Bu örneklerde de görüldüğü gibi, Amerika övgüsü ve saygı söylemleri genellikle Müslüman-Türk ile Hristiyan-Batılının komünizme karşı kutsal ittifakı¹⁶⁶ şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁷ Bu bağlamda Türk askerlerinin sadakat, savaşma azmi ve fedakârlık hasletleri söylemlerinde – tek parti dönemine kıyasla – İslam vurgusu daha ön planda ve güçlüdür. Türk askerlerinin imanı güçlü, dini bütün karakterleri 1950’lerin şehitlik olgusunda özellikle vurgulanmış ve hatta bu sayede Kore’de yalnızca Türk milletine değil, İslam’a yönelik olarak da ilgi ve alaka uyandırdığına dair

¹⁶⁴ Yazıcı, **a.g.e.**, s. 343.

¹⁶⁵ **A.g.e.**, s. 343-345.

¹⁶⁶ Dinler ittifakı ile ABD liderliğine hayranlığın bir araya geldiği bazı uç örneklerde, kuzeyin işgaline karşı savaş çağrısı yapan ABD Başkanı Harry S. Truman “‘ahir zaman peygamberleri’ne benzetilerek hem demokrasi ve hürriyetin hem de tüm dünyada semavi dinlerin koruyucusu ilan edilmektedir; Ahmet Yaşnar, **Kore’de Görülen Dava**, İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi, 1951, s. 42-43.

¹⁶⁷ Kore Savaşı’nı “Türk kahramanlığı ile Amerikan tekniği” birleşmesiyle oluşmuş münevver fikir hareketi olarak tanımlayan Feyzullah Sacit Ülkü gibi, İslam vurgusuna yer vermeyen istisnai örnekler de mevcuttur. Ülkü’nün şehitlik söylemi de pek çok dinsel unsur içermektedir fakat bu dinsellik geleneksel İslam sembolleri yerine “güneşten gelmek”, ilâhi şuur”, “güneş cevherinden Türk kanı” gibi kadim Orta Asya Türk inanışlarına referanslar şeklinde görülmektedir; Feyzullah Sacit Ülkü, **Kore Mucizesi ve Şehidin Sesi**, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1951.

bir anlatı inşa edilmiştir. Dahası bu söylemi gerçeklikle buluşturmak üzere, 1955'ten itibaren Türk Tugaylarının imamlarına “İslami tebliğ” görevi verilmiş ve 1957’de Seul’de ilk mescit açılmıştır.¹⁶⁸

Şehitlik kültü ve mitleri, savaşın kendisini cephedeki askerlerin “sıradan yaşam” ve deneyimlerinden ayrılarak “yüce şeylerin” peşinde olma durumuna dönüştürür. Böylece şehitlik mitleri “olağanüstü ulu bir deneyimin” yanında, aynı zamanda inananları tarafından kozmik bir süreç olarak tahayyül edilir.¹⁶⁹ Nurettin Topçu’nun, kendi deyimiyle “Kore Şehitleri vesilesiyle” kaleme aldığı *Şehit* metni¹⁷⁰ 1950’lerde yeniden yükseltlen şehit kültürünün kozmik tahayyülüne dair önemli bir örneğidir. Metin şehitliğin madde ve ruh ikilemi üzerinden genel bir tanımını yaparak başlar:

“Ruhun zaferi fedakârlık, af, sabır, sevgi ve sonsuz tahammüldür. Bu zaferin son mertebesi, bütün bu kuvvetleri kendinde toplayan şehitlik mertebesidir. Ruh, kendine has olan bütün kuvvetleri kullanarak gayesine doğru ilerledikten sonra, yükselebildiği zirvede maddeye bağlı şartlarının hepsini birden reddederek ruhu külliden ibaret kaynağına teslim ediyor: İşte bu şehitliktir. Böylelikle o, insan iradesinin Allaha götüren hamlesiyle ulaşabileceği en yukarı zirveye işaret demektir: *Şehit yaşayanların iradesinin kaynağıdır*. [...] Hakkı elinden tutup yükselten, yerde yatan şehitlerdir. Her devirde insanlığımıza hayat getiren mukaddes şehitlerdir: Sokrat’ın şehadeti, insanlığın akıl ve vicdan dünyasına yeni bir dünyalar getirdi. Sanki bir şehidin kanı, bütün ruhları gafletten uyandırıcı gıda oldu. Kudüste çarmıhta şehit olan Hazret-i İsâ, gerçek ruhu ve gerçek hürriyeti bütün insanlığımıza duyurmuştur. Şehitten çıkan gizli ses, ilâhî sestir: O bütün küremizi uyandırıyor, harekete geçiriyor. [...] Bu şehitlerin hepsi, insanlığın ebedî olmak iradesinin son basamağına ulaşmışlardır ve hepsi içinde yaşadıkları cemaate bu en yüksek zirveyi gösterdiler. Şehitleri bizim gerçek sahiplerimiz, bizim velilerimiz, bizim mürşitlerimizdir; *dirileri yaşatan onlardır*.”¹⁷¹ (Vurgular eklenmiştir)

Görüldüğü gibi, Topçu’nun şehit tanımı son derece kozmik bir tasvirle evrensel ve göksel bir yücelik tahayyülü ile ölüme dair bir kutsama ve bir tür kurtuluş vaadi

¹⁶⁸ 1953’te ateşkes ilânından sonra gönderilen askeri güçler savunma pozisyonunda bulunuyorlar. Bu süreçte Kore’de İslamiyeti yaymak gibi bir misyonun da bu birliklere yüklendiğini görmekteyiz. 1955-1957 arası süren bu çabaların sonunda toplam 208 Korelinin İslama ihtida etmiştir; Hee Soo Lee (Cemil), *İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğu’ya Yayılması*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 294-298.

¹⁶⁹ Mosse, “National”, s. 4.

¹⁷⁰ Bu metnin ilk hali 14 Aralık 1950’de Milliyetçiler Federasyonu’nun “Mehmetçik Günü” etkinliğinde Nurettin Topçu’nun “Şehit” başlıklı konuşması olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu konuşma *Komünizme Karşı Mücadele* dergisinin 11., 12. ve 13. sayılarında yayınlanmıştır.

¹⁷¹ Nurettin Topçu, *Şehit*, İstanbul: Milliyetçiler Derneği, 1959, s. 6.

içermektedir. Fakat yine de modern şehitlik hafızasının, yurttaşın ölümlü bedeninin ölümsüzleşmesinin yolunun ölümden geçtiğini söylemine sadık kalmaktadır. Daha da önemlisi, şehidi sosyal bir rol modeli olarak sunmakta ve yaşayanların onun yolunu takip etmesini salık vermektedir. Diğer bir deyişle, şehit en doğru yolun, gerçek varoluşun temsilcisi addedilmektedir. Böylece yaşayanlar da varoluşlarını, toplulukları adına canını feda edenlere, atalara borçlu bir kitle haline getiriliyorlar ve bir gün sıraları geldiğinde şehitlere olan borçlarını ifa etmeye hazırlanmaya çağrılıyorlar. Sokrates'ten ve İsa'dan örnekler vererek geleneksel milliyetçiliğe göre, çok daha evrensel bir şehitlik tanımı yapıyormuş gibi durmaktadır. Ancak İslam ve Türklük dışı bu örnekler daha ziyade Kore Savaşı'nın Batıyla ve Hristiyanlıkla ittifak atmosferinin etkisi olarak yorumlanabilir. Ayrıca ilerleyen satırlarda, şehit atalardan Kore şehitlerine kadar sürmüş milli fedakârlık geleneği tanımı yaparken Topçu, “bu iradeyi [şehit olma iradesini] yalnız Türk ırkı omuzlarında taşıdı”¹⁷² demek suretiyle fedakârlık hasletini Türklükle özdeşleştirmektedir.

Topçu'nun şehitlik tanımında ölümsüzlüğün bireyden topluma aktarıldığı ve şehitlerin anonimleştiği modern hafıza tekniğini de görmek mümkündür: “Şehit, bir fert değildir; bir fertte barınan bir millet ruhu, bir millet iradesidir ki, bir vücudun gömüldüğü yerden bize ebedî hayat gönderir, bize ebediyeti kazandırır.”¹⁷³ “Biz” sonsuz yaşamın asıl öznesi millettir ve bu fiziki bir topluluktan çok daha fazlası, kolektif bir ruh, bilinç ve inançtır. Şehitler de milli ruh ve bilincin taşıyıcısı ve ölümleri ile bu ruh ve bilince güç katan, yeniden üreten kaynaktır. Bu aynı zamanda fedakârlığın iradi bir karar değil, zorunluluğa dönüşmesidir. Yaşayanlar da milli cemaatlerinin varoluşunu besleyen şehitleri görmek, hatırlamak ve şahitlik yapmakla mesul kılınmaktadır: “Biz onların niçin öldüklerini görerek, anlıyarak elde ettiğimiz bilgi ile felsefemizi, ahlâkımızı, ruhî çatımızı yapmaya mecburuz. Milletimizin hayat kaynaklarını onlardan öğrenmeliyiz.”¹⁷⁴ Millet aynı zamanda ortak bir düşünce, tahayyül tarzı anlamına gelmektedir ve bu da kaynağını şehitlerde bulmaktadır; “özü bir”, “fikri bir”, “vicdanı bir” milletin bütünlüğü, şehitler kitlesinde, fedakârların tek bir ilke altında toplanmasıyla somutlaşmaktadır. Şehitliği odağına almış bu millet tahayyülü, bir anlamda ölümü fetişleştirmektedir. Çünkü bu tahayyüle göre, milli ruh ve düşünce gündelik yaşamda, eşit yurttaşlıkta veya toplumsal iş birliğinde değil, savaş

¹⁷² A.g.e., s. 8.

¹⁷³ A.g.e., s. 7.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 9.

alanlarında asıl suretini göstermekte ve hayat bulmaktadır: “[...] asıl millet iradesini cephede yaşıyor; destanını ve felsefesini cephede yaratıyor; tarlaya ve harp meydanına kâh demir, kâh ateşle yazıyor ve kaniyle parlatıyor”¹⁷⁵ Topçu oluşturduğu bu ölüm odaklı kozmik anlatı üzerinden Kore şehitlerinin de şu şekilde tanımlamaktadır:

“İşte Kore’de şehit olanlar, milletimizin hayat kuvvetlerini ve dehâsını trajik tecrübe sahasında ortaya koyarak bize felsefemizi, idealimizi tanıtıyorlar ve bütün dünya bu tecrübenin şahidi oluyor. Gençler, bu dersi de Avrupalılardan veya Amerikalılardan mı öğreneceksiniz? Her şehit Mehmetçiğin izlerinde ve ordumuzun daha bugünden destan olmuş menkıbesinde bu milletin tarihi, felsefesi, ahlâkı, san’atı, hepsi yazılıdır.

[...]

Şimdi aramızda bulunmayan, Koredeki kahraman kardeşlerimiz, kendi gazalarına muvaffak oldular, Gazi Osman’ın evlâtları olduklarını ispat ettiler.”¹⁷⁶

Bu tanımda da görüldüğü üzere, Topçu Kore’nin niçin bir milli dava olduğuna dair, komünizmle mücadele, mazlumlara korumak veya hür dünyanın savunması vb. siyasal konjonktür söylemlerine dahi başvurmamaktadır. Milli tarihin parçası olarak gördüğü tüm savaşları ve şehitleri oluşturduğu Türkçü dinselliğe doğrudan dahil etmektedir. Topçu’nun Milliyetçiler Derneği üyesi, Türkçü ve anti-komünist olması Kore Savaşı’na yaklaşımında oldukça etkilidir. Fakat subay hatıratlarında, şiirlerde ve kamusal şehit anlamalarında genelde görünür olan ABD ve BM övgüsü Topçu’nun söyleminde yer almamaktadır. Ona göre Kore Savaşı asıl olarak, anti-komünist Türkçü idealin şehitler üzerinden hayat bulduğu bir sahadır; Batıyla ittifak yapılmış olması bu davayı küçültmemektedir fakat yüceltmemektedir de.

Kore Savaşı’nı takip eden yıllarda, özellikle 1960’lardan itibaren, Türkiye gündeminde önemli bir yer işgale etmeye başlayan Kıbrıs sorunu neticesinde ABD ve BM övgüleri sönümlenerek yok olmuştur. Bu durum Türk milliyetçiliğinin şehitler hafızasında Kore Savaşı imgesini de etkilemiştir. Zaman içerisinde Kore şehitleri anlatısındaki BM idealleştirmeleri, dinler ittifakı söylemleri silinmiştir. Komünizme karşı mücadele, Türk askerinin kahramanlığı ve imanı gibi vurgular Kore hafızasının asli unsurları olarak kalmışlardır. Örneğin Emekli Albay İlhan Çiloğlu, yakın tarihli

¹⁷⁵ A.g.e., s. 10.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 12-13.

bir yazısında Kore deneyimini “hür dünya uğruna, yabancı askerlerle omuz omuza savaşılarak komünizme set çektik”¹⁷⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Benzer bir diğer örnek olarak, Emekli Kurmay Albay Ali Denizli de Kore Savaşı’nı anlatırken “BM ordusu”, “BM kararı” ve “demokrasi taraftarları” şeklinde doğrudan ABD övgüsü içermeye bir dil kullanmıştır fakat anti-komünist söylemler aynen sürdürülmüştür.¹⁷⁸

Muhafazakâr ve İslamcı literatürde de Kore Savaşı, komünizm karşıtlığı ve İslami vurguları üzerinden dillendirilmektedir. Türkiye’nin savaşa asker gönderme kararını etkileyen siyasal, askeri ve ekonomik hedeflerin ya üstünde fazla durulmadan ya da hiç bahsedilmeden geçilmektedir. Örneğin Burhan Bozgeyik *Tarih Boyunca Şehit Öyküleri* kitabının “Kore Şehitleri” bölümünde, anlatısında böyle bir tutumu tercih ettiğini açıkça söylemektedir:

“[...] siyasi tavırlar ve Türkiye adına Kore’ye asker gönderilmesi kararını çıkartan politikacıların düşünceleri, tavırları ve kararları bizi ilgilendirmiyor. Biz, Kore’de sırf ‘inkâr-ı uluhiyet’ fikrine karşı durmak, mazluma el uzatmak ve İslam’ın fazileti ve alinecaplığını göstermek için Kore’ye giden ve orada ‘Allah, Allah!’ diyerek savaşan Mehmetçiğin yaptıklarına, şehitlerin kahramanlıklarına bakacağız. Kore meselesinde bizi ilgilendiren taraf budur.”¹⁷⁹

Aslında bu şekilde, siyasal, ekonomik, sosyal ve askeri faktörlerin şehitlik anlatısının parçası olmaması Kore’ye özgü bir durum değildir. Şehit olgusunun her dönem yeniden oluşturulan farklı anlatıları arasında kurulun tarih-dışı bütünlük imgesi bu stratejiye dayanmaktadır. Başka bir deyişle, şehitlik anlatılarının iddiası, şehidin bir siyasetinin ve döneminin olmadığıdır. Kendinden menkul bir şehit idea ve Mehmetçik tahayyülü vardır.

4.4. Eratın Erdemi Olarak Şehitlik

Milliyetçi yazarların şehitlik olgusuna yönelik yüceltme ve kutsama dolu metinlerinde fedakârlık milli bir haslet, öz olarak belirlemektedir. Fakat milliyetçi

¹⁷⁷ İlhan Çiloğlu, *Asker ve Vatan*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2008, s. 108.

¹⁷⁸ Ali Denizli, *Kore Harbinde Şehitlerimiz*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2010.

¹⁷⁹ Burhan Bozgeyik, *Tarih Boyunca Şehit Öyküleri*, İstanbul: Cihan Yayınları, 2008, s. 239; Bozgeyik *Millî Gazete* de köşe yazarlığı da yapan bir İslamcı gazeteci ve yazardır.

şehitlik imgelemi ile savaşın, şiddetin gerçekliğinin çeliştiği noktada, milliyetçi söylemi dışlamayan ama fedakârlığın uygulanabilirliğine dair farklı bir söylem biçimi ortaya çıkmaktadır. Çünkü millet, idealize edildiği gibi kendiliğinden oluşmuş ve mutlak surette fikir, inanç ve vicdan birliği ihtiva eden bir kolektif değildir. Dolayısıyla zorunlu askerlik de ilân edildiği andan itibaren tüm yurttaşların coşkuyla katıldığı, fedakârlık tutkusuyla bir araya geldiği “doğal” bir milli yapı değildir. Türkiye ordusu askerlik, savaş ve fedakârlık denkleminin kolay inşa edilmediğini Osmanlı’nın zorunlu askerlik deneyiminden ve I. Dünya Savaşı asker kaçakları sorunundan beri son derece farkındadır; silahlı altına topladığı erati hem savaşın gerçekliğine göre hem de resmî milliyetçiliğe uygun şekilde eğitilmesi gerekmektedir. Bu farkındalık, daha ziyade subayların eğitimi maksadıyla hazırlanmış askeri metinlerde görünür olmaktadır. Fakat bu metinlerde de milliyetçi ve özcü tahayyüller terk edilmemektedir; daha ziyade milliyetçiliğin savaşçılık, fedakârlık gibi söylemlerini militer bir eğitim stratejisi ile bütünleştirilmektedir. Örneğin Mithat Özgüç’ün *Askerlik Psikoloji Ders Notları* bir harp okulu eğitim metni olmakla birlikte, “insanı değerlendiren”, “askeri mükemmel yapan” manevi niteliklerden bahseder ve bu nitelikleri değerlendirmeyi “ileri millet” olmanın gereği olarak tanımlar.¹⁸⁰ Bu tanımlama Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren inşa edilmekte olan resmî milliyetçilikten ve ordu-millet mitinden çok da farklı değildir. Özgüç’e göre, ordunun bu milli öze katkısı, toplumun özgeci kültürünü özümseyerek mükemmelleştirmektir.¹⁸¹ Diğer bir deyişle, zorunlu askerlik, milletin fedakârlık ruhunun ordu örgütlenmesi, tekniği ve ulus devletin çıkarları ile bütünleşerek yeni ve modern bir form almasıdır.

Askere alınan sıradan yurttaş ile idealize edilmiş fedakârlık imgesinin ne şekilde bütünleştirileceğine dair bir diğer örnek metin de Baha Arıkan’ın *Ordu Psikolojisi*’dir. Arıkan da milliyetçiliğin özcü varsayımlarından azade değildir: “Orduda disiplini muhafaza etmek çareleri, milletin seciyesine ve adetlerine bağlıdır.”¹⁸² Fakat aynı zamanda Arıkan, askere alınan yurttaşların, ordunun disiplin ve itaate dayalı yapısına kolay uyum sağlayamayacağını ve olumsuz duygular yaratma ihtimalinin de farkındadır. Bu nedenle yöneticileri, askerlik hizmetine yönelik olumsuz algıları engelleyecek düzenlemeler yapmaya çağırmaktadır: “Kanun yapanın vazifesi bu gibi

¹⁸⁰ Mithat Özgüç, *Askerlik Psikolojisi Ders Notları*, Ankara: Harp Okulu Basımevi, 1953-1954, s. 8-9, 77.

¹⁸¹ A.g.e., s. 38-39.

¹⁸² Baha Arıkan, *Ordu Psikolojisi*, İstanbul: Anıl Yayınevi, 1960, s. 33; Arıkan bu çalışmayı subay ve astsubaylara hitaben, eğitim materyali olarak kullanılması maksadıyla yapmıştır.

fikir ihtilaflarının [zorunlu askerlik karşıtı fikirlerin] sebeplerini ortadan kaldırmak, ordu ile millet arasındaki muvazeneyi idame eylemektir.”¹⁸³ Arıkan’a göre, “milletin ıslahı” olarak adlandırdığı, topluma askerliği benimsetme görevinde hükümet ve parlamento kadar basın da sorumluluk sahibi olmalıdır.¹⁸⁴ Zorunlu askerliğin toplum tarafından benimsenmesinin bu derece öne çıkarılmasının nedeni, yurttaşlık ve milli kimlik arasındaki kurucu niteliğindendir.¹⁸⁵ Ordu, ulus devletin ve milliyetçiliğin kutsallık kaynağı ve seküler dinseliliği olarak vatanseverliğin icra edildiği asli yerdir; yurttaş askerlerin mutlak sadakatle, milli çıkarlar uğruna hayatlarından vazgeçmeleri “vatanseverliğin doğru şekli”dir.¹⁸⁶ Modern devlet yapısının ve milliyetçiliğin eşit yurttaşlık fikri egemen olduğundan beri, ölüme varan fedakârlık formuyla vatanseverlik tüm yurttaşlardan beklenen ortak erdem haline gelmiştir. Yurttaşlar toplamının, milletin kitleselliğinin ordu içerisinde vücuda geldiği yer erattır. Tam da bu nedenle Arıkan, eratı “doğru vatanseverlik şekli” öğretilmesi ve subaylar tarafından şekillendirilmesi gereken “canlı madde”¹⁸⁷ olarak tanımlamaktadır.

Yurttaş askerlik hizmetine alındığı andan itibaren bireyselliğinden arındırılarak kitleye, Mehmetçik anonimleşmesine dahil olur. İtaat, sadakat ve görevler zincirinden oluşan bir varoluşa geçiş yapar ve hiçbir eylemi, ölüme varan fedakârlığı dahi erat kitlesinden ayrılmasını, öne çıkmasını sağlayamaz. Başka bir deyişle, erat, milletin en saf formu ve böylece özünün ortaya çıkarıldığı toplumsallıktır. Erker bunu, “ordu sosyolojisinde er kitlesi içtimai ahlak kabul edilir” şeklinde açıklar ve erlerin subaylar gibi “şahsiyeti” olmadığı, hepsinin bir ve aynı kabul edildiğini söyler.¹⁸⁸ Arif Nihat Asya ise, bireyselliğin Mehmetçik potasında erimesini bir yandan “tevazu” olarak; diğer yandan ise hem Muhammed’e hem de Mete’ye benzerliği ile Müslüman-Türk kimliğinin özel bir sembolü olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁹ Tevazu ya da milli-dini üst kimlikte buluşma, hangisi kabul edilirse edilsin yurttaşın Mehmetçiğe dönüştüğü noktada şehitlik olgusuna giden yolun döşenmeye başladığı açıktır. Çünkü erat yaşarken de ölürken de milli ruhun ve ahlakın sembolüne dönüşmüş durumdadır. Çünkü, Arıkan’ın son derece soğuk kanlı söyleyişiyle, “vazifeleri ölmekten ibaret olan

¹⁸³ A.g.e., s. 14.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 85.

¹⁸⁵ Altınay, *The Myth*, s. 68.

¹⁸⁶ Arıkan, a.g.e., s. 29-30.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 14.

¹⁸⁸ Erker, a.g.e., s. 24.

¹⁸⁹ Asya, “Mehmetçik”, s. 1; Asya, geçmişte bir dönem Osmancık sözcüğünün kullanıldığını ve hatta “Osmancık yurdu mübarek vatan, ne güzelsin!” diye marş dahi yazıldığına işaret etmektedir ve fakat Mehmetçik gibi hem milli hem de dini kimliği bütünleştiremediği için terk edildiğini savunmaktadır.

kimseler[dir].”¹⁹⁰ Vatanseverliğin en yüce erdemi olarak fedakârlık, asıl olarak erata özgülenmiştir; şehitlik kültü gücünü askerin sıradanlığından almaktadır. Geçmişte olduğu gibi, cesaretin ve savaşıcılığın elitlerle sınırlı kalması topluma herhangi bir özgünlük veya rol model sunmamaktadır. Bu nedenle modern şehitlik olgusunun odağında sıradan yurttaşlar kitlesi vardır ve aslında şehitliğin toplumsal bir erdeme dönüşme sürecinin aşağıdan yukarı mı yoksa yukarıdan aşağıya mı oluştuğu çok da önemli olmayabilmektedir:

“İnsan, ne kadar mağrur olursa olsun ve kendi nefsi hakkında ne kadar yüksek bir düşüncesi bulunursa bulunsun, bir topluluğa mensup olduğundan ve müşterek davanın menfaatine uymak zaruretinden dolayı gönlü tek olmak zorundadır. Bu suretle kibir ve bencillik yerine tevazu ve fedakarlık hissi geçer. *Bu fikirler, ister millette yayılarak orduya geçsin, ister orduda tatbik edilerek millet arasında yayılsın, netice milletin de ordunun da salâha kavuşması olur.* Harbde tehlikeli olan anarşi kamuya ait umurun yürütülüşünde tehlikelidir. Sosyal heyetin disipline uymağı öğrenmesi gerekir. Fakat, *bu disiplin esaret olmayıp, akla yatan kayıdere tabi kılınmış erkekçe hürriyet olsun.* Kumanda etmek, hükümet idare etmek, disiplin sayesinde insan ruhuna şeref veren meziyetler kazandırır. Bu meziyetleri kazanmağa çalışalım.”¹⁹¹ (Vurgular eklenmiştir.)

Sonuç itibariyle, şehitlik ayrıcalıksız, sıradan en geniş asker kitlesinin erdemi olduğu oranda, milli bir sembole ve rol modele dönüşebilmektedir. Çünkü şehit imgesinin yüceliği, kutsallığı ve dramatik gücü onun kitleselliğinden gelmektedir. Kumandanların dehasına ve üstün yetenekli subayların cesaretine ancak hayran olunabilir ama hücum emrine sorgusuz itaat eden Mehmetçik taklit edilebilirdir.

4.5. 1960-1980 Dönemi Şehitlik Olguları: Kıbrıs Sorunu, Kıbrıs Şehitleri ve Siyasi Şehitler

Kore Savaşı’nın fiilen ateşkesle sonlanmasının (1953) ardından Türkiye asker bulundurmaya devam etse de çatışma ve şehitler giderek gündemden düşecektir. 1950’lerin ikinci yarısından itibaren, DP’nin giderek otoriterleşen iktidarı ve siyasal muhalefet hareketleri ülkenin ana gündemini oluşturuyordu.¹⁹² 27 Mayıs 1960 darbesi

¹⁹⁰ Arıkan, **a.g.e.**, s. 31.

¹⁹¹ **A.g.e.**, s. 85-86.

¹⁹² Zürcher, **Modernleşen**, s. 334-341.

ile DP iktidarına sona ermesi Türkiye'nin hem siyasal ve toplumsal hayatı açısından hem de şehitlik olgusunu tarihsel seyri açısından sarsıntılı bir dönüm noktası olmuştur. Darbe İstanbul ve Ankara'da özellikle muhalif öğrenciler ve aydınlar arasında sevinçle karşılanmış ve bir dizi kutlama gerçekleşmiştir.¹⁹³ Bu kutlamalar sırasında kaza sonucu biri 17 yaşında lise öğrencisi diğeri 11 yaşında bir çocuk ve darbe sırasında da kaza kurşunuyla bir teğmen ve kendi silahının ateş alması sonu bir harbiye öğrencisi olmak üzere darbe günü dört kişi hayatını kaybetmiştir. Bu dört kişiye bir de darbeden yaklaşık bir ay önce hükümeti protesto ederken vurularak ölen üniversite öğrencisi Turan Emeksiz ilâve edilerek, 2 Haziran'da İstanbul Üniversitesi Rektörü Sıddık Sami Onar'ın basın toplantısında, 3 Haziran'da da MBK tebliğinde şehit ilân edilmeleri sonucunda Türkiye'nin ilk siyasi şehitlik mertebesi icat edilmiş olur.¹⁹⁴ Bu beş kişi resmen şehit ilan edilerek, yaygın söylemle "Hürriyet Şehitleri", önce İstanbul'da ardından Ankara'da yapılan görkemli bir törenle Anıtkabir'e defnedilirler.¹⁹⁵ Mehmet Ö. Alkan'a göre, halktan – özellikle de gençlerden – beklediği desteği bulamayan MBK, popüleritesini artırmak için hızlıca kahramanlar bulma yoluna girmiştir ve bu arayışın sonunda da Hürriyet Şehitleri ortaya çıkmıştır.¹⁹⁶ Kendisini Kemalist rejimin ve devrimlerinin koruyucusu olarak gören MBK, icat ettiği şehitlerin defnedilmesi için rejimin en kutsal ve en saygın yeri olan Anıtkabir'i seçerek Hürriyet Şehitlerine diğer tüm şehitlerden ayrı ve özel bir statü de icat etmiştir; "Ata'ya kavuşmak". Bir anlamda Anıtkabir kurucu lider Atatürk'e özel olmaktan çıkarılarak rejimin "Panthéon"u olarak yeniden tanımlanmıştır; bu doğrultuda 1963 darbe girişimini önlerken hayatını kaybedenler de Hürriyet Şehitleri olarak aynı yere defnedilmiştir.¹⁹⁷

27 Mayıs'ın Hürriyet Şehitleri her ne kadar mezarları 1988'de sessiz sedasız boşaltılarak (İsmet İnönü ve Cemal Gürsel hariç) nakledilmiş¹⁹⁸ ve toplumsal

¹⁹³ A.g.e., s. 351.

¹⁹⁴ Mehmet Ö. Alkan, "Anıtkabir'in Unutulan Darbe (Hürriyet-İnkılap-Devrim-27 Mayıs) Şehitleri, **Toplumsal Tarih**, sayı: 266, Şubat 2016, s. 44-59; bu dönemde çok daha fazla şehit olduğu ve kimliklerinin tespit edilmeye çalışıldığına dair açıklamalar ve haberler yapılır fakat asılsız çıkan ya da 27 Mayıs'la ilgisi olmayan çok sayıda ölüm olayının elenmesinin ardından yalnızca beş kişinin şehit ilan edilmesine karar verilir.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 48.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 44.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 45, 50, 52; şehitlerin ardından 27 Mayıs'ın lideri Cemal Gürsel'in de ölümünün (1966) ardından Anıtkabir'e defnedilmesine karar verilmiştir. En son olarak ise, İsmet İnönü ölümünün (1973) ardından, ailesinin ve vasiyetinin aksini talep etmesine rağmen, CHP ve ordunun baskısı sonucu Anıtkabir'e defnedilen son kişi olacaktır.

¹⁹⁸ Cemal Gürsel'in mezarı 30 Ağustos'ta devlet töreni ile nakledilip yeniden defnedilecektir. Geriye kalan tüm şehitlerin mezarları basına dahi haber verilmeden boşaltılmıştır. Bunlardan sadece birinin ailenin talebi üzerine asri mezarlığa defnedilmiş, diğerleri ise Ankara'daki Cebeci Askeri Şehitliği'ne defnedileceklerdir. Bu noktada Hürriyet Şehitliği statüsü resmen kaldırılmış olsa da devletin yeni gömü alanı olarak bir başka şehitliği seçmesi dikkate değerdir; a.g.e., s. 54-56.

hafızadan silinmiş olsa da gelecekler yıllarda başka bir siyasi şehitlik türünün, dava şehitlerinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynayacaktır. 1960'lardan itibaren hem sol hem de sağ hareketlerin radikalleşmesi, bir yandan diğer örgütlerle bir yandan da devlet güçleriyle silahlı çatışma ve suikastlara varan bir şiddet ortamı doğurmuştur. Bu süreçte, özellikle 1969'dan itibaren siyasal şiddetin daha da artmasıyla, radikal sol, milliyetçi ve İslamcı örgütlerin kendi militanlarını şehit olarak tanımladığı yeni bir olgu belirmiştir. Bu süreçte Hürriyet Şehitleri şeklinde ilk siyasi şehitlerin bizzat darbeciler tarafından icat edilmesinin etkisi yadsınamaz.

Örneğin Ülkücü Hareket ülke içinde sola ve komünizme karşı “direniş” verdiği söylemi üzerinden bir kahramanlık anlatısı kurmuştur ve ölen militanlarını şehitlik payesi ile taçlandırmıştır.¹⁹⁹ Nihal Atsız yönetimindeki *Ötüken* dergisinde bir ülkücü şehidin zor durumdaki ailesine yardım çağrısı yazısında bu söylemi görmek mümkündür: “[...] kızıkların devleti yıkma hareketleriyle karşılaşınca, bütün temiz süt emmiş milliyetçi gençler gibi hainlerin karşısına dikilen ve vatanını koruma yolundaki bu hareketinden dolayı canavarca kızıkların ellerinde [...] şehid edilen yiğit Türk oğlu [...]”²⁰⁰ Bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr sosyolog Orhan Türkdoğan, sola karşı mücadele söylemini sahiplenerek, Ülkücüleri “sivil Mehmetçikler” olarak adlandırır.²⁰¹ Günümüzde şehitliğe dair en yaygın kullanılan ve hemen her şehit cenazesinde duyulan “şehitler ölmez, vatan bölünmez” sloganı Bakara suresinden türetilerek ilk defa 1970’de bir ülkücü cenazesinde sloganlaştırılmıştır.²⁰² Aynı dönemde İslamcı hareketler de kendi şehitlerini icat etmeye başlamışlardır; örneğin Akıncılar 1969’da ilk muhafazakâr-milliyetçi şehitlerini ilân edeceklerdir.²⁰³

Kendi dava şehitlik söylemlerini inşa etmenin yanında, milliyetçi ve İslamcı gruplar birbirleriyle milli hafıza mekânlarını sahiplenme ve anmalar düzenleme konusunda da rekabete girmişlerdir. Örneğin İslamcı gruplar 1950’lerde Kore şehitleri anmaları düzelemeye başlamışlardır²⁰⁴, aynı dönemde bir grup milliyetçi genç kendi kanlarıyla doldurdukları kavanozu Çanakkale’de toprağa döktükleri bir ant içme töreni

¹⁹⁹ Bora, *Cereyanlar*, s. 299.

²⁰⁰ “Şehit ÖNKUZU’nun Ailesi Zor Durumda”, *Ötüken*, sayı: 11(107), Kasım 1972, s. 9.

²⁰¹ Aktaran, Bora, *Cereyanlar*, s. 295.

²⁰² *A.g.e.*, s. 257.

²⁰³ Ertuğrul Zengin, *Bir Toplumsal Hareket Olarak Akıncılar: Türkiye’de İslamcı Öznenin Kurulumu ve Eylemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2017, s. 144-145.

²⁰⁴ *A.g.e.*

gerçekleştirirler.²⁰⁵ 1977’de Çanakkale Savaşı anmasına hem Ülkücüler hem de Akıncılar katılır ve tören iki grup arasında slogan yarışına dönüşür.²⁰⁶ Böylesi bir rekabet Türkiye’nin siyasal konjonktürüne özgü değildir. Koselleck, benzer bir durumun 1970’lerde Almanya’da da yaşandığına dair örnekler vererek şu tespitte bulur: “şiddet içeren ölümü anmaya yönelik anıtlar aynı zamanda bir kimlik belirleme aracı sağlarlar.”²⁰⁷ Bu kimlik yalnızca ölümlerin değil, anmak için toplananların, yani izleyicilerin de kimliğidir. Bu nedenle anıtlar ve mekânlar üzerinden yaşanan her rekabet hem ölümlerin kimliğini belirleme hem de grup olarak kendini kimliklendirme ve diğer grubu dışlama aracıdır.

Sol açısından ise şehitlik söylemine giden süreç farklı işlemiştir. Anıtkabir’deki Hürriyet Şehitliği ve özellikle Turan Emeksiz büstü gibi semboller, “devrim şehitleri” şeklinde sol bir anlam kazanmaya başlamıştır. Kemalist sol ve bazı radikal sol örgütler mezarlığı ve Emeksiz büstünü bir anma ve tören alanı olarak kullanmaya başlamışlardır.²⁰⁸ Fakat bu örnek dışında sol grupların, milliyetçi ve İslamcı hareketler gibi yaygın şekilde şehitlik kavramı kullanımı söz konusu olmamıştır. Eylem Özkaya Lasalle’e göre, militan ölümlerinin çok arttığı 1970-1980 arasında sol örgütlerin söylemlerine “Alevi kültürü ve mitolojisi aracılığı ile kutsallı[k]” girmeye başlamıştır fakat bu durum özel bir şehitlik vurgusuna dönüşmemiştir.²⁰⁹

1960 – 1980 arası dönemde Türkiye’nin şehitlik olgusunu etkileyen bir diğer önemli unsur Kıbrıs sorunudur. Kıbrıs milli bir dava olarak 1950’lerin ortalarından itibaren Türk milliyetçiliğinin gündemine girmeye başlamıştır ve Kore Savaşı’nda oluşarak yükselişe geçen ABD ve BM övgüleri dağılmaya başlamıştır. Türkçü Nihal Atsız Kıbrıs’ın gündemlerine girişini şu şekilde tasvir etmektedir:

“Dışişleri Bakanı Prof. Fuat Köprülü’nün ‘bizim için Kıbrıs meselesi diye bir konu yoktur’ demesinden biraz sonra bizim için büyük bir Kıbrıs meselesi

²⁰⁵ Bu hamasi eylem karşısında DP iktidarının saygın bakanlarından Tevfik İleri, gençlere hitaben erozyona karşı fidan dikmelerinin daha vatanseverce olacağına dair konuşma yapmıştır. Fakat İleri’nin kendisi de öğrencilik yıllarında MTTB’yle birlikte benzer anmalar yapmıştır; bkz. Bora, **Cereyanlar**, s. 238-241.

²⁰⁶ “18 Mart Töreninde Ülkücü ve Akıncılar Slogan Yarışı Yapıldı”, **Milliyet**, 19.03.1977, s. 1.

²⁰⁷ Koselleck üç farklı siyasal ve tarihsel konjonktüre dayanan anıt üzerinde rekabet örnekleri verir. Bunlardan birinde anıtın üzerindeki ithaf yazısının silinmesi talebi vardır. Diğerinde ise, iki komünist fraksiyon bir anıtı gelenekleri adına sahiplenme rekabetine girerler. Sonuncusunda ise, bir savaş anıtı bir grup tarafından, kendi kayıpları dahil edilmediği için protesto edilmektedir; bkz. Koselleck, **The Practice**, s. 286-287.

²⁰⁸ Alkan, **a.g.e.**, s. 49.

²⁰⁹ K. Eylem Özkaya Lasalle, “Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası”, **“Öl Dediler Öldüm” Türkiye’de Şehitlik Mitleri**, der. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 294.

olduğu ortaya çıktı ve hiç de parlak bir gazeteci olmayan merhum Sedat Simavi'nin birkaç yazısıyla Türk milleti birdenbire şahlanıvererek Kıbrıs'ı milli bir ülkü haline getirdi.”²¹⁰

Gerçekten de İngiliz sömürge yönetiminin zayıflamaya başlaması ve silahlı örgütlerin ortaya çıkmasına kadar, Bora'nın da vurguladığı gibi, ne Kemalist milliyetçiliğin, ne Türkçülerin, ne de muhafazakâr-milliyetçilerin gündeminde bir Kıbrıs sorunu yoktur; Turancı edebiyatta dahi Kıbrıs'ın adı bu döneme kadar anılmamıştır.²¹¹ Bora'ya göre Kıbrıs sorunu Türk milliyetçiliğinin dönüşümünde en önemli noktalardan biridir:

“Milliyetçi ideolojinin yeniden üretiminin iki düzeyde genişlemesidir söz konusu olan. Birincisi, milliyetçiliğin resmi şivesi ile muhafazakâr, Türkçü, İslamî vd. lehçeleri, Kıbrıs seferberliği sayesinde eklemelenip simbiyoza girmişlerdir. İkincisi, milliyetçilik tahsilli seçkinlerin ideolojisi olmaktan çıkıp, remiyetten sıyrılıp ‘avamlaşmaya’, popülerleşme istidadı kazanmıştır.”²¹²

Türk milliyetçiliğinin geçirdiği bu eklemelenme ve popülerleşme ivmesi doğrudan şehitlik olgusunu da etkileyerek, Kore ile ortaya çıkan semavi dinler ittifakı, hür dünyanın mazlumlarını koruma misyonu ve BM fikrinin yüceliği gibi vurgular yalnızca bir ara dönem semptomu olarak tarihin sayfalarına gömülmüştür. Geriye çok daha yalın bir anti-komünizm bırakmıştır. Ayrıca Kıbrıs'la birlikte batıyla iş birliği fikri yerini milli dava yolunda Türk'ün bir başına kalışı, intikam ve fetih söylemleri almıştır. Arif Nihat Asya'nın en bilinen şiirlerinden biri olan “Bayrak” tam da bu dönüşümün yaşandığı dönemde, 1964'te *Kıbrıs Rubâîleri* içinde yayınlanmıştır: “Ey mavi göklerin beyaz ve kırmızı süsü.../Kız kardeşimin gelinliği, şehidimin son örtüsü./Işık ışık, dalga dalga bayrağım./Senin destanını okudum, senin destanını yazacağım./Sana benim gözümle bakmıyanın/Mezarını kazacağım./Seni selâmlamadan uçan kuşun/Yuvasını bozacağım.”²¹³ Aynı eserin içinde “Fetih” şiirinde de Asya, “Târîhi sorar, yurdu sorar, Feth'i sorar/Sağlar ölülerden, ölüler sağlardan”²¹⁴ dizeleriyle geçmişe, Osmanlı'nın Kıbrıs'ı fethini hatırlatarak yeniden fethedilmesini bir borç olarak imlemektedir. Atsız da milli varoluşun aşamaları olarak tanımladığı

²¹⁰ Nihal Atsız, “Türkiye ve Kıbrıs”, *Ötüken*, sayı: 1 (85), Ocak 1971, s. 3.

²¹¹ Bora, *Cereyanlar*, s. 247.

²¹² A.g.e.

²¹³ Arif Nihat Asya, *Kıbrıs Rubâîleri*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, [1964] 1976, s. 3.

²¹⁴ A.g.e., s. 15.

“bağımsızlık, birleşmek, büyümek” anlatısı üzerinden Kıbrıs’ı ilhak etmek, Türk milletiyle doldurmak ve böylece “millet ruhiyatı”nı güçlendirmekten bahsetmektedir.²¹⁵ Atsız’ın söyleminin asıl dikkat çekici yönü, Kıbrıs ile “milli ruhu”, coşkuyu canlandıracak bir fırsat olarak görmesidir:

“Çalıştırılan bir makinenin durmaması için nasıl arada bir yağlanması gerekiyorsa, yaşayan milletlerin de manevî bakımdan çürümemesi için ruhlandırılmaya öylece ihtiyacı vardır. [...] Ruhlandırmak bir millete geçmişteki büyüklüklerini, büyüklerini hatırlatmak; hatta bozgunlarını, uğradığı ihanetleri andırarak ibret almasını sağlamak ve *hepsinden mühimi de yarın için büyük milli hedefler göstermekle* sağlanır. Bir milleti ruhlandırmak tamamen milliyetçi bir davranıştır. Yabancıların büyüklerini ve başarılarını anmakla, uluslararası törenlerle ruhlanmak olmaz.”²¹⁶ (vurgular eklenmiştir)

Burada Atsız “ruhlandırma” deyişiyle yalnızca genel anlamda modern hafıza tekniklerini kastetmekle kalmamaktadır. İhanetler ile aslında Türk milliyetçiliğinin kadim düşmanlarından birine, “hain Yunan” imgesine göndermede bulunmaktadır ve “büyük milli hedefler” ile başta Kıbrıs olmak üzere fetih ve savaşlarla da milletin ruhunun canlı tutulmasından bahsetmektedir. Ayrıca uluslararası törenleri lanetleyerek Kore’nin BM mirasından da kopuşu telkin etmektedir. Bu dönemde *Ötüken*’in her sayısının kapağında savaş ve ölüm temalı bir söz, mısra vb. alıntılar vardır: “Savaş, Türk’ün yaylarda tek tek gerilişidir,/Savaş, Türk’ün bir ölüp yüz bin dirilişidir” (Refet Köroğlu); “Bütün Türkler bir ordu/Katılmayan kaçaktır” (Ziya Gökalp).²¹⁷

1964’te Cengiz Topel’in uçağının Kıbrıs’ta düşmesi ve işkence sonucu ölümü sonrasında adı Cumhuriyet’in ilk hava harp şehidi olarak tarihe geçecektir. Böylece Kıbrıs’a yönelik yükselen milliyetçi dalganın da etkisiyle, Türkiye’nin şehitler hafızasının²¹⁸ başlıca sembollerinden biri haline gelecektir. Adına şiirler adanacak ve

²¹⁵ Atsız, “Türkiye”, s. 3-4.

²¹⁶ Nihal Atsız, “Milletleri Ruhlandırmak”, *Ötüken*, sayı: 10 (94), Ekim 1971, s. 3.

²¹⁷ Sırasıyla; *Ötüken*, sayı: 10 (106), Ekim 1976; *Ötüken*, sayı: 8 (140), Ağustos 1975.

²¹⁸ Bu noktada vurgulamak gerekir ki, 1973-1984 arası ve 1993’te aşırı Ermeni milliyetçisi ASALA örgütü tarafından Türkiye’nin yurtdışı temsilciliklerine silahlı ve bombalı saldırılar gerçekleştirilmiştir. Bu saldırılar sonucunda çok sayıda Türk diplomat, temsilcilik personeli ve aile üyesi hayatını kaybetmiştir. Bunun sonucunda şehitler hafızasında bir de “Şehit Diplomatlar” mertebesi oluşmuştur; adları okullara, caddelere, sokaklara verilmiştir. Günümüzde de halen ülke içinde ve yurtdışı temsilciliklerinde anma etkinlikleri düzenlenmektedir; bkz. T.C. Dışişleri Bakanlığı internet sitesi, “Şehit Edilen Diplomatlarımız/Görevlilerimiz ve Aile Bireyleri”, https://www.mfa.gov.tr/sehit-edilen-diplomatlarimiz-ve-vatandaslarimiz_tr.tr.mfa [10.04.2022]; T.C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı internet sitesi, “Şehit Diplomatlar Sergisi”, <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/duyurular/detay/cumhurbaskanligi-iletisim-baskanligindan-sehit-diplomatlar-sergisi> [10.04.2022].

ilerleyen yıllarda ülkenin farklı yerlerinde heykelleri dikilecek, sayısız caddeye, sokağa ve okula adı verilecektir.²¹⁹ Zaman zaman adadaki silahlı Türk ve Rum silahlı gruplarının dahil olduğu yükselen şiddet nedeniyle, Kıbrıs sorunu Türk milliyetçiliğinin gündeminin daimî unsurlarından biri olarak kalmıştır. 1974'te Kıbrıs Cumhuriyet rejiminin Yunanistan cunta iktidarı destekli darbe ile devrilmesi üzerine düzenlenen, Temmuz ve Ağustos Kıbrıs Harekatları ile milliyetçilerin ekseriyetle çağrıda bulunduğu müdahale ve fetih çağrıları karşılığını bulmuş olur. Harekatlarda yaklaşık beş yüz TSK mensubu hayatını kaybetmiştir, bin iki yüz kadarı da yaralanmıştır; ayrıca Kıbrıslı Türk milisler ("Mücahitler") de yetmiş kadar kayıp vermiştir. Bu dönem Türki milliyetçiliğini yaygın söylemi, BM'den ve Avrupa'dan arzulanan desteğin bulunamaması ve ikinci harekât sonrası Türkiye'nin resmen işgalci olarak tanımlanmasından ciddi şekilde etkilenmiştir. 1950'lerin dostları artık şüpheyle karşılanmaya başlanmıştır. Temel karşıtlık da "cesur, kahraman Türk" ile "zalim, korkak Rum-Yunan" şeklinde oluşmuştur.²²⁰ Fakat harekât kararını alan koalisyon hükümetinin başında "solcu" Bülent Ecevit'in ve CHP'sinin bulunması, sağın Kıbrıs söylemlerine karşı daha temkinli ve tepkili olmasına neden olmuştur. Özellikle de solun söylemindeki "faşist Yunan Cuntası" ve ABD karşıtlığı vurguları olması Türk milliyetçilerinin tasvip ettiği bir söylem tarzı değildir. *Ötüken*'de 1975 yayınlanan bir yazı Türkçülerin, sol ve Kıbrıs ilişkisine dair okumalarını göstermektedir:

"Türk milleti, solun Kıbrıs için gösterdiği yaygaraya aldanmamalıdır. Bu yaygaranın iki maksadı vardır. Birincisi, Kıbrıs'ta Mehmetçiğin kanlarıyla kazanılan zaferi istismar ederek oy toplamak. İkincisi, bu dâvâyı kızıştırarak ve çıkmaza sokarak Türkiye'nin Batı ittifakından ve NATO'dan kopmasını, komünist blokun kucağına düşmesini sağlamak. Solun bunun dışında Kıbrıs diye bir meselesi yoktur"²²¹

Buna göre, "Yunanlının ve Rum'un solcusu, komünisti, faşisti, yediden yetmişe Türk düşmanıdır"²²² ve solun söylemlerine kanıp NATO, ABD karşıtlığı yapılmamalıdır. Görüleceği üzere, halen anti-komünist refleksler Batı karşıtlığına

²¹⁹ Bunlardan biri de Eskişehir'in en merkezi noktalarından biri olan Köprübaşı'nda bulunan heykel ve bu noktadan başlayan caddedir. Cengiz Topel'e ithaf edilen şiirlerden biri de Arif Nihat Asya'nın *Kıbrıs Rubâileri*'nde yer almaktadır: "Sen şahininin, kartalısın kubbelerin.../Onlarsa çıyanlarıydılar izbelerin.../Ey Şanlı pilot, roketlerin bittiyse/Kendin roket ol...beynine in kahpelerin!"; Asya, **Kıbrıs**, s. 135.

²²⁰ Örneğin bkz. Önder Turan, **Kıbrıs'ta Ak Günlere**, İstanbul: Milliyetçi Yayınlar, 1974.

²²¹ Murat Çetin, "Kıbrıs Zaferi Kimin Eseri", **Ötüken**, sayı: 8 (140), Ağustos 1975, s. 6.

²²² **A.g.e.**

yönelmeyi engelleyecek kadar güçlüdür. Ayrıca Kıbrıs şehitleri anlatısı güçlendirilerek “zaferin” saygınlığı konusunda Ecevit’le ve solla rekabete girilmektedir. Türkçü ve muhafazakâr-milliyetçi Kıbrıs şehitleri anlatıları “hain ve sinsi Yunan”dan Kurtuluş Savaşı’nın “intikamını alma” ve ata toprağı adayı yeniden fethetme üzerine kurulmuştur. Örneğin çocuklara yönelik yazılmış milliyetçi ve muhafazakâr piyeslerde Kıbrıslı Rumları aşağılamak için “palikarya” sözcüğü sıkça kullanılmaktadır; Yunanlılar, Müslüman Türkün malına, toprağına ve daha da önemlisi kadınına göz dikmiştir; kaçırdıkları Türk kadınlarına zorla içki içirdikleri ve Hristiyan yaptıklarına dair anlatılar da söz konusudur.²²³ Bu noktada vurgulamak gerekir ki Kıbrıs Harekâtları döneminde üretilen milliyetçi neşriyat (edebiyat, şiir, oyun vb.) Kore Savaşı sırasında üretilenlere göre nispeten daha az miktardadır. 1974 Harekâtlarının, Kore Savaşı’na göre kısa sürmesi bunun bir sebebi olamaz. Çünkü Kıbrıs sorununun harekâtlardan çok daha uzun bir tarihi vardır. Farkın sebebi daha ziyade Kore şehitleri neşriyatını üretenlerin Türkçü, Turancı, muhafazakâr ve/ya İslamcı yazarlar olması ve dönemim DP iktidarı ile bir tür bağ kurmuş olmalarıdır. Çünkü üretimleri ile iktidarın savaş kararının meşruiyetini inşa ediyorlardı. Diğer yandan Kıbrıs Harekâtı kararı “sol” bir lider tarafından alınmıştır ve aynı yazar kitlesiyle bir meşruiyet bağı yoktur. Bu nedenle Kıbrıs şehitleri, savaş, fetih vb. söylemleri inşa eden üretimler Harekât öncesi dönemde ve bir miktar da Milliyetçi Cephe ile 12 Eylül sonrasında yoğunlaşmış görünmektedir.

Son olarak, Kıbrıs şehitlerine dair, genellikle gazeteci-yazarlar tarafından, duyumlar ve söyleşiler şeklinde aktarılan, hem mücahitlerin hem de harekât sırasında Türk askerlerin yardımına gelen şehit atalar mitleri üretilmiştir ve günümüz kaynaklarında da zaman zaman tekrarlanmaktadır. Bu mistik, ilahi müdahaleler anlatı tarzın çoğunlukla İslamcı yazarlar tarafından kullanılmaya devam ettiği söylenebilir. Örneğin Mehmet Arslan, *Kıbrıs Harekâtının Perde Arkası* kitabında amacını, Kıbrıs’ın siyasi askeri boyutunun dışında kalan, pek konuşulmayan, “bilinmeyen öte

²²³ “Palikarya” sözcüğü Yunanca “delikanlı, genç, yiğit” anlamına gelir fakat Türk milliyetçileri tarafından anlamı terse çevrilerek aşağılama amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca Kıbrıs’ın Fethi konulu milliyetçi piyesler genel olarak hedef kitleleri olan çocuklar için oldukça sert ve şiddet dolu bir dile sahiptir. Özellikle kadın bedeni üzerinden saldırı, taciz, tecavüz ve ölüm imgeleri ile doludurlar; örneğin bkz. Avni Altınar, *Kıbrıs’ta Doğan Güneş*, İstanbul: Bakış Müessesesi Matbaa ve Kütüphanesi, 1975; Celâl Akın, *Kıbrıs Kartalları*, Konya: Arı Basımevi, 1984; İ. Hakkı Yılanlıoğlu, *Şehid Ocağı*, y.y.: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

cephesi”ni anlatma iddiasındadır.²²⁴ “Öteki cephe” dediği ruhlar alemidir; şehitlerin, evliyaların ruhlarının uyanarak askerlere yardım ettiği, ölümden korkmamayı tembihlediği ve harekâtın bu destek sayesinde kazanıldığı üzerinedir. Bu anlatılardan biri, Rauf Denктаş ile Kıbrıs Harekâtında komutanlık görevinde bulunmuş Genelkurmay Eski Başkanı Nurettin Ersin ve bir paraşütçü teğmen arasında geçtiği rivayet edilen bir diyaloga dayandırılmaktadır. Anlatı şu şekildedir; paraşüt birlikleri çıkarma için atladıkları sırada etraflarında “beyaz atlar üzerinde, yalın kılıç, 1571’in kıyafetleriyle [binlerce] şehitler” belirir ve askerle birlikte yere inerek savaşa katılır.²²⁵ Bozgeyik de kitabında aynı miti anlatır ve ilaveler de bulunur; “ak cübbeli, ak sarıklı, as sakallı, nur yüzlü zatlar”ın cephe hatlarında belirerek askerlerin bomba atmasına yardım ederler, tehlikelere karşı uyarırlar, paraşütü açılmayanların sağ salim yere inmesini sağlar.²²⁶ Bozgeyik yardıma gelen şehitleri Halife Osman’ın Kıbrıs’ı fethine kadar götürmektedir. Arslan ayrıca, şehitlerin yalnızca askerlere değil, 1960’larda mücahitlere de yardım ettiğine dair; harekât sırasında bir Türk askerinin yanında bir Kore şehidinin belirerek ailesine ulaştırması için mektup uzattığı “esrarengiz er”; Türk gemilerinin üzerinde uçan Osmanlı kıyafetli, sarıklı birisinin belirip Yunan top mermilerini engellediğine dair çok çeşitli savaş ve şehitlik mitleri aktarmaktadır.²²⁷ Arslan’ın aktardığı mitlere yalnızca Türkler değil, Yunan askerleri de şahit olmuştur ve hatta bu nedenle savaşıma cesaretlerini kaybetmişlerdir.

Bu tarz mitik savaş ve şehitlik anlatılar ne Kıbrıs’a ne de Türk-İslam sentezci milliyetçiliğe özgü bir icattır. Yirminci yüzyılın başlarında koyu bir milliyetçi olan Maurice Barrés, mezarından kalkarak yaşayanların yardımına gelen ölü askerler mitinin Fransa’daki mucididir.²²⁸ İsrail milliyetçiliğinde de benzer bir ilahi müdahale sonucu kazanılmış ilahi zafer anlatısı Altı Gün Savaşı sonrasında yaygınlaşmıştır, seküler İsrailli yazarlar tarafından dahi bu ilahi müdahale söylemi kullanılmıştır.²²⁹ Şehitlik olgusunun aşırı mistikleşmiş bu formu temelde milli tarih ve varoluş tahayyüllerinden çok da ayrı bir olgu değildir. Öncelikle, şehitlerin mezarından kalkması, metafor düzeyinde, fedakârların gerçek anlamda ölmediği ve milleti

²²⁴ Mehmet Arslan, **Kıbrıs Harekâtının Perde Arkası**, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 7; Arslan, İlahiyat Fakültesi mezunu, İslamcı bir gazeteci-yazardır. Kitapta aktarılan özgeçmişine göre, Milli Gazete, Tercüman, Yankı ve Hürriyet-Gösteri gibi yayınlarda yazıları yayınlanmıştır.

²²⁵ **A.g.e.**, s. 18, “1571 şehitleri” ile Kıbrıs adasının Osmanlı tarafından fethinde ölen askerler kastedilmektedir.

²²⁶ Bozgeyik, **a.g.e.**, s. 264-265.

²²⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 26-27, 30-31, 35.

²²⁸ Mosse, “National”, s. 15.

²²⁹ Zerthal, **a.g.e.**, s. 182-183.

izlemeyi hiç bırakmadığını simgelemektedir. Zaten İslami gelenek de dahil olmak üzere, dinsel geleneklerde şehitlerin gerçekten ölmediğine dair kutsal kitap ve söylemler çokça mevcuttur. Ayrıca geçmişin şehit askerleri ile yaşayanların omuz omuza çarpışması miti, milliyetçiliğin tarihi sarsılmaz, sabit tek bir milli öz dizgesi olarak tahayyül etme biçimine de uygundur. Çünkü milli imgelemde milli dava ve savaşçıların şehit olmaya giden tutkuları değişmeden tarih boyunca devam etmektedir.

4.6. 1980'den Günümüze Popülerleşen Milliyetçilik, Kürt Sorunu ve İç Çatışma Ekseninde Şehitlik Olgusu

12 Eylül 1980 askeri müdahalesinin yasaklar, baskı ve şiddet dalgası aracılığıyla başlayan hem toplumsal ve siyasal hayatın hem de ulus devletin yeniden yapılandırılma süreci, milliyetçi-militarist yurttaşlık olgusunda da dönüşümlerin yaşanacağı bir dönem anlamına geliyordu. Böylesi bir dönüşüm ve kopuş döneminin tam ortasında, 1984 Ağustos'unda PKK'nin ilk silahlı eylemiyle, yaklaşık yarım asırlık Kürt sorunu ülke gündemine yeni bir giriş yapmıştır. Bu tarih sembolik olarak yeni dönemin miladı olsa da zaten tarihi boyunca devlet tarafından bir “asayiş sorunu” olarak algılandığı²³⁰ için başlangıçta ciddi bir tehdit algısı yaratmamıştır. Fakat seksenlerin sonlarına doğru hareketin ivmesi ve etkisi artış göstererek siyasal, toplumsal ve askeri gündemin ana maddelerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Mesut Yeğen'in deyişiyle, “Kürt hoşnutsuzluğu (muhalefeti/direnci), aşağı yukarı 1989 yılıyla 1991'e uzanan kısa bir zaman zarfında, meselenin genel seyrindeki herhangi bir dönemle kıyaslanamayacak kadar popüler ve enerjik bir içeriğe kavuşmuştur”.²³¹ PKK'nin silahlı eylemleri bu ivmelenen hoşnutsuzluk ve çatışma bölgelerinden ülkenin batısına doğru göç akımları ile birleşerek Kürt sorunu yerellikten çıkarak çok daha genel bir sorun haline gelmiştir.²³² Böylece toplumun bütününe derinden etkileyecek bir iç çatışma süreci başlamıştır.

²³⁰ Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 29.

²³¹ A.g.e., s. 34.

²³² A.g.e., s. 42-43. Kürt sorununun bölgesellikten çıkarak Türk milliyetçiliği açısından çok daha genel ve siyasi bir mesele haline gelmesinde 1991'de SHP (Sosyal Demokrat Halkçı Parti) listelerinden seçime giren 22 HEP (Halkın Emek Partisi) adayının meclise girmesi ve Kürtçe yemin etmeleri üzerine yükselen siyasal kriz, Kürt sorunun artık yalnızca bir “asayiş sorunu” olarak tanımlanamayacağını da göstermiştir. Böylece doksanlardan günümüze Kürt siyasi hareketi kapatılan siyasi partileri ve ardından kurulan yenileriyle Ankara siyasetinin parçası olmayı sürdürdü; bkz. Zürcher, *Modernleşen*, s. 436;

Soğuk Savaşın sona ermesi ve tedricen şiddet düzeyi yükselen iç çatışma süreci başta devletin güvenlik algısı olmak üzere, milliyetçi söylem, devlet-yurttaş-askerlik ilişkisi, vatanseverlik, şehit kültü ve daha pek çok alanda dönüşümü de beraberinde getirmiştir. SSCB'nin dağılmasıyla birlikte hem milli güvenlik siyasetinde hem de Türk milliyetçiliğinde birincil tehdit unsuru olarak görülen komünizm gündemden düşmeye başlamıştır. Onlarca yıldır dış tehdit odaklı güvenlik siyasetinin eksenini kayarak, iç tehdit odaklı yeni bir algı ve yapıya geçilmekteydi; böylece Kürt sorunu, PKK ve terörle mücadele konseptine odaklı yeni bir milli güvenlik tanımı inşa edilecektir.²³³ Dünya Savaşlarıyla birlikte TSK dahil tüm dünya ordularının yapılanmasında kural haline gelmiş olan “topyekûn savaş” konsepti, Soğuk Savaş boyunca da ordu istihkâmının temelini oluşturmuştu. Bütün bir savaş-yurttaşlık ilişkisi de bu konseptin üzerine inşa olunmuştu. Doksanlı yıllarda bu konsept terkedilerek, “düşük yoğunluklu savaş”²³⁴ olarak adlandırılan yeni bir konseptte geçilmiştir. Bu dönüşüm bir yandan TSK'nın örgütsel yapısında değişiklikler²³⁵ anlamına gelirken, diğer yandan da toplumun devlete ve milli değerlere bağlılığını artıracak bir ideolojik yeniden üretim sürecinin başlangıcıydı. Altınay ve Bora, inşa edilen bu yeni “milli güvenlik rejimi”nin ideolojik etkisini şu şekilde tanımlarlar:

“Askerliğin ve ‘milli savunma’ doktrininin mutlak dost-düşman ikiliği içinde ‘normal olarak’ dış güçlere mahsus olan düşman konumu, iç politikaya teşmil edilir. Çoğunlukla İstiklâl Harbi’ne atıfla, Milli Mücadele sürekliliği içinde kullanılan ‘iç düşman’ terminolojisi, iç politikada rejime muhalif grupları/fikirleri milliyetçi ideolojinin ayrımcı damgasıyla suçlamak üzere işe koşulur.”²³⁶

Soğuk Savaş yıllarının anti-komünizminde komşu SSCB ile somutlanan harici düşman ve onunla bağlantılı şekilde tahayyül edilen “ajanlar” imgelemi daha belirgin

“Meclis’te HEP’li Rezaleti”, **Milliyet**, 7 Kasım 1991; “DEP’liler Tutuklandı”, **Milliyet**, 18 Mart 1994; “DEP Kapatıldı, Ara Seçime Kılpayı”, **Milliyet**, 17 Haziran 1994.

²³³ Evren Balta Parker, “Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye’de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası”, **Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**, ed. İsmet Akça, Evren Balta Parker, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 411-412.

²³⁴ Bu kavramı ve temsil ettiği dönüşüm anlamını Evren Balta’nın adı geçen makalesinde kullanıldığı şekliyle alınmış ve kullanılmıştır. **a.g.e.**, s. 414.

²³⁵ Evren Balta, “düşük yoğunluklu savaş” konsepti doğrultusunda TSK’nın gayrinizami harp kapasitesini artırmak maksadıyla iki önemli yapısal değişikliğe işaret eder: Birinci olarak, II. Dünya Savaşı’nın etkisiyle kurulmuş olan Özel Harp Dairesi’nin yerine Özel Kuvvetler Komutanlığı kurulmuştur; ikinci olarak ise, ordunun hareket ve karşılık verme hızının artırılması maksadıyla kolordu-tugay-tabur yapısına geçilmiştir; bkz. **A.g.e.**, s. 414-415.

²³⁶ Altınay, Bora, **a.g.e.**, s. 151-152.

tanımlamalara sahipti. Oysa, doksanlı yıllardan itibaren oluşan “iç düşman” imgesi çok daha geniş ve muğlak bir yapıya sahiptir. Reel komünizm gibi daimî ve ihtiva ettikleri askeri güçleri ile ciddi bir saldırı tehdit olarak algılanan “mutlak” düşman devlet(ler) imgesi zayıflarken²³⁷, “iç düşmana” karşı milli birliğin tahkimatı daha baskıcı bir form almaktaydı. MGK Genel Sekreterliği, *Devlet’in Kavram ve Kapsamı*’nda “iç denge” kavramı üzerinden tam da böyle bir milli birlik kurgusu sunmaktadır:

“İç denge için başta gelen husus, gerçek ve tüzel kişilerin, her türlü resmi ve özel kurum ve kuruluşların, politik birimlerin, siyasi partilerin ve devlet yargı, yürütme ve temsil organlarının; devletin varoluş nedenine uygun ve milli hedeflerin elde edilmesine yönelik ortak bilinç, tutum ve davranış biçimi içinde bulunmalarının sağlanmasıdır.”²³⁸

Görüldüğü üzere, MGK tüm toplumsal ve siyasal kurumların ve bütün yurttaşların “milli dava ve milli değerlere” adandığı özümsemeci bir yapı tanımlamaktadır. Ulus devletin varoluşu ve çıkarları haricinde bir varoluşsal alan tanınmamaktadır. Bu doğrultuda devletin gündelik yaşamın her alanına nüfuz ederek yurttaşların kendilerini devlet ile özdeşleşmelerini kolaylaştırıcı müdahaleler öngörülmektedir: “Bu birlik ve bütünlüğün sağlanması için, her şeyden önce devletin beşeri ve siyasi bireylerinin arasındaki bazı mesafelerin dengelenmesi ve bazılarının azaltılması veya ortadan kaldırılması gerekir”.²³⁹ Tahayyül edilen milliyetçi-militarist total yapı yalnızca merkezi idarenin icrasına da bırakılmamıştır; yukarıda da görüldüğü üzere, siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları, basın, şirketler gibi akla gelebilecek bütün sosyal, ekonomik ve siyasi yapılardan tek tek yurttaşlara kadar yayılan bir milli birlik ağı ideali oluşturulmuştur. Başka bir deyişle, geleneksel totaliter egemenliğin kontrol ve düzenleme pratiklerinden farklılaşarak devletçi-milliyetçi siyasetin popüler yeniden üretimine alan açan bir sistem tasviri vardır. Böylece yurttaşlar milli ideolojinin popüler yeniden üretim süreçlerine katılmak suretiyle

²³⁷ Bu noktada belirtmek gerekir ki Soğuk Savaş’ın sonu devletin dış tehdit algısında önemli yer tutan bir diğer unsur, Yunanistan’ın konumu değiştirmemiştir. Her iki devletin de NATO üyesi olması karşılıklı tehdit algısını ortadan kaldıramamıştır. Hatta doksan sonrasında zaman zaman yaşanan krizler (Kardak Krizi gibi) askeri tehdit düzeyini yükseltmiştir. Fakat Türkiye-Yunanistan arasındaki askeri ve diplomatik krizler yeni milli güvenlik rejiminin “iç düşman” algısına doğrudan etki etmemiştir. Bu nedenle yukarıdaki dönüşüm tanımlaması, geçerliliğinin etkilenmediği düşünülerek yapılmıştır.

²³⁸ Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği, *Devlet’in Kavram ve Kapsamı*, Ankara, 1990, s. 47.

²³⁹ A.g.e., s. 47.

kendilerini devlet ve milletle daha özdeş hissedebileceklerdir. Bora, bu yeni düzenin milliyetçilik üzerindeki etkisini şu şekilde tanımlar:

“Netice, sosyal devlet işlevini yitirerek meşruiyeti zayıflayan devletin denetim/düzenleme işlevini baskı aygıtını tahkim ederek yerine getirmeye yönelmesi, sosyalliği budanmış bu milli egemenliğin icrasında da otoriter bir milliyetçiliğin yardımı koşulmasıdır. Ancak devletin sosyalliğini yitirmiş bir millî/milliyetçiliği taşıması kolay değildir; dolayısıyla resmî milliyetçiliğin/devlet milliyetçiliğinin zayıflaması ve görevini ‘sivil’ milliyetçi akımlara devretmesi beklenebilir. Sosyal devletin tasfiyesindeki özelleştirme uygulamalarının ideolojik düzeydeki veya millî devlet cephesindeki karşılığı budur. Milliyetçiliğin ‘özelleştirilmesiyle’ öne çıkan, devlet-merkezli olmayan ‘sivil’ milliyetçiliğin ise; millî devletin baskısının ‘sivilleşmesi’ gibi boğucu bir sonucu beraberinde getirdiğini görüyoruz...”²⁴⁰

“Özelleştirilmiş otoriter milliyetçilik”, gündelik hayatın her alanında sürekli yeniden üretilen, ulus devlet ve milli çıkar odaklı popülerleşmiş milliyetçilikler demektir. Bu nedenle, doksanlı yıllardan itibaren yükselen bu döneme farklı kanallar, farklı ideolojilerden ve farklı toplumsal tahayyüllerden beslenen gayriresmî milliyetçilikler çağı da denilebilir. Bu noktada, Umut Özkırımlı’nın işaret ettiği, sayılarını arttırmak mümkün olmakla birlikte, Türkiye’de üç tür gayriresmî milliyetçilik akımından bahsedilebilir: “Azınlık milliyetçilikleri”, en faal örneği Kürt milliyetçiliği olan, resmi ideolojiye tepki olarak ortaya çıkan ve ekonomik, kültürel ve siyasi haklar talep ederler; “İslamî milliyetçilik”, milli kimliğin dinsel boyutunu öne çıkarır ve İslam kurallarının egemen olduğu bir millet ve devlet tahayyülüne sahiptir; “Türkçü milliyetçilik”, ulus devletin teritoryalitesini aşan kültürel, ırkî bir millet anlayışıyla ve devletin sınırları konusunda resmi milliyetçilikten farklılaşmaktadır.²⁴¹ Özkırımlı, bu listeye ultra-liberal (beyaz Türkçü) milliyetçilik ve sol-Kemalist (ulusal solcu, üçüncü dünyacı) milliyetçilik gibi türlerin de ilave edilebileceğini söyler. Bu sınıflandırmada unutulmaması gereken nokta, gayriresmî milliyetçiliklerin birbirinden ve resmi milliyetçilikten kesin sınırlarla ayrılmadığı, aralarında ideolojik geçişkenlikler olduğudur.²⁴²

Tüm bu popülerleşmenin odağında ise, yükselen şiddet ve ölümler nedeniyle PKK, iç çatışma ve Kürt sorunu vardır. Balkan Savaşları’ndan itibaren Türk milliyetçiliğinin temel niteliklerinden biri haline gelmiş olan “beka sorunu” algısı,

²⁴⁰ Tanıl Bora, **Milliyetçiliğin Kara Baharı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995, s. 49.

²⁴¹ Özkırımlı, “Türkiye’de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik”, s. 713.

²⁴² A.g.e.

“terörizm” ve “bölücülük” üzerinden gayriresmî milliyetçiliklerin hemen hepsini şekillendiren ana gündem olmuştur. Milli varoluşun şartı olarak inşa edilen devlet-ordu-askerlik ve Milli Mücadele sembolizmi popüler yeniden üretim süreçlerinin de ortak noktası haline gelmiştir. İstiklal Marşı, ulusal bayrak, hemen her yerde beliren ay-yıldız, “şehitler ölmez, vatan bölünmez” sloganı gibi ulus devleti, orduyu ve şehitleri simgeleyen pek çok sembol birer popüler armaya dönüşmüş ve “özgül bir siyasi anlamdan görece bağımsız olarak taşınabilir hale” gelmiştir.²⁴³ Bu popülerleşme dalgası yalnızca resmi milliyetçiliğin sembolleriyle de sınırlı kalmamıştır; Necip Fazıl’ın “Sakarya Marşı”, İstanbul’un Fethi kutlamaları, bozkurt sembolünün yaygınlaşması, Türk büyükleri tabloları gibi muhafazakâr-milliyetçiliğin sembol ve ritüelleri de yaygınlaşarak²⁴⁴ daha geniş kitlelerce kullanılmaya başlamıştır.

Doksanlı yılların ilk yarısında iç çatışmanın giderek yükselen şiddet düzeyi, sivil ve asker ölümlerinin çok daha trajik boyutlara ulaşması²⁴⁵ (Bkz. Tablo A.2, A.3, A.4, A.5, A.7) bir dizi toplumsal ve siyasal dönüşüm ve yeniden üretim sürecini tetiklemiştir. Çünkü geleneksel güvenlik paradigmasının ve milliyetçi toplum tahayyülünün “biz” ve “öteki” ayrımı “iç düşman”la birlikte bir paradoksla karşılaşmıştır. Cumhuriyet’in kurtuluş, kuruluş ve devamlılık anlatısı I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı gibi, milli orduların karşı karşıya geldiği, dost ile düşmanın cephede çarpıştığı; yani “yalnız iki ordunun değil, iki ulusun bütün varlıklarıyla bütün mallarıyla, bütün nesnel ve tinsel güçleriyle karşılaşması ve birbiriyle vuruşması demek”²⁴⁶ olan bir milli mücadele tasvirine dayanıyordu. Keza, Kore’de komünist devletlere ve milletlere, Kıbrıs’ta Yunanistan’a, “hain Rumlara” karşı savaşılmıştı. Fakat “terörle mücadele” konseptine dayanan iç tehdit paradigması hem devlet hem de yurttaş nezdinde dost-düşman ayrımını muğlaklaştırmıştı.²⁴⁷ Vatanseverlik ile hıyanet arasındaki sınırların silikliği ve geçirgenliği, özellikle yurttaşların üzerinde ciddi bir bağlılığını ispat baskısına dönüşmüştür. Böylece vatanseverliğin en güçlü ve

²⁴³ Bora, *Milliyetçiliğin*, s. 129.

²⁴⁴ Özkırmı, “Türkiye’de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik”, s. 714.

²⁴⁵ TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu’nun 2013’te yayınladığı *Terör ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu*’ndaki veriler TSK, İçişleri Bakanlığı ve diğer kamu kurumları personel “şehit verilerinin” yıllara göre dağılımını vermemekle birlikte, “ölü ele geçirilen terörist” ve “terör olayları nedeniyle yaşamını kaybeden sivil” verilerinin yıllara göre dağılımına bakıldığında 1992-1995 dönemi şiddet düzeyinin en yüksek olduğu zaman dilimi olarak öne çıkmaktadır; TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, *a.g.e.*, s. 61-66.

²⁴⁶ Mustafa Kemal Atatürk, *Söylev*, c.1-2, 37. bs., İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1997, s. 299.

²⁴⁷ Paker, “Dış Tehditten İç Tehdide”, s. 410. Ayrıca bu nokta vurgulamak gerekir, doksanlı yıllar boyunca ordunun üst yönetimi iç çatışma sürecini tanımlarken milliyetçilik motifini “kontrollü” şekilde kullanmıştır ve “milli savaş” retoriğinden ziyade “devlet hakimiyeti” söylemini tercih etmiştir; Altınay, Bora, *a.g.e.*, s. 153.

saf formu olarak askerlik ve fedakârlık söylemi yeniden yükselişe geçmiştir. Şehit cenazeleri ülkenin her tarafına yayılarak görkemli şehitlik düzenlemeleri, kitlesel gösterilere ve basındaki dramatik sunumlarıyla gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Milli güvenlik rejiminin “terörizm” ve “bölünme tehdidi” terminolojisi toplumsal tabana yayılarak popülerleşmiştir. Bunun sonucunda askerlik ve şehitlik “biz” ve “öteki”ni ayırmanın asli sembolü olarak, belki de geçmişteki örneklerinden çok daha güçlü şekilde, milliyetçi söylemin merkezinde konumlanmıştır.

Milli güvenlik rejimi “sivil” milliyetçiliklere alan açmış olsa da resmi milliyetçiliğin özellikle askerlik ve şehitlik konularındaki özcü, kültürel ve dinsel söylemi terk edilmemiştir. Örneğin KKK’nın eratı “daha iyi vatandaş, daha iyi asker” yapmak amacıyla hazırlattığı *Askerin Din Bilgisi* kitabı, Cumhuriyet’in ilk yıllarında Akseki’ye yazdıran *Askere Din Kitabı*’yla büyük oranda aynı içeriğe sahiptir; milli ruh, vatanseverlik ve İslam iç içedir:

“Bir asker, bir insan ruhundaki vatan ve millet sevgisinin büyüklüğü oranında bu değerler uğrunda fedakarlıklarda bulunur. Gerekğinde bu değerler için hiç çekinmeden, gözünü kırpmadan canını verir. [...] Halkımızın en büyük inanç müessesesi olan İslam dini ve bu dinin gereklerine uygun olarak geliştirilmiş vatan ve millet anlayışı ve sevgisi, çok daha mutlu ve güçlü bir Türkiye’nin gerçekleşmesinde büyük etken olacaktır.”²⁴⁸

Askerlik ve ölüme varan fedakârlık hem milli hem de dini bir haslet olarak tanımlanması bu dönemde de devam etmektedir. Kitap boyunca askerlik pratikleri ve vatanseverlik Kuran ve hadis referansları ile tamamlanmış sloganvari vurgular vardır: “Kuran-ı Kerim vatan savunmasını buyurur”, “vatan savunması, Allah katında en geçerli bir ibadet sayılmaktadır”, “savaş için yürüyen ayaklar cehenneme gitmez”, “cennet kılıçların (silahların) gölgesi altındadır”.²⁴⁹ Oldukça araçsal bir din kullanımı söz konusudur. Askerlik ve ölümlle ilgili her nokta bir şekilde dini referanslara dayandırılarak açıklanmakta ve bir anlamda askerliği dinselleştirirken İslam’ı da militerleştirmektedir. Böylece askerlik yalnızca anayasal değil, aynı zamanda kutsal bir zorunluluk olarak tanımlanmaktadır. Bu anlatı Türk milliyetçiliğinin artık ayrılmaz bir unsuru haline gelmiş ordu-millet mitiyle tamamlanmaktadır:

²⁴⁸ Osman Güngör Feyzoğlu, Ahmet Okutan, Turgut Durukan, *Askerin Din Bilgisi*, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Kara Kuvvetleri Komutanlığı, 1981, s. III.

²⁴⁹ A.g.e., s. 173-175.

“Biz Türkler asker olarak doğduk ve asker olarak öleceğiz. Tarih, bu gerçeği ispat etmiştir. Fakat Türk vatanını savunmak için asker olur. O’nun niyeti tecavüz etmek değildir. Bu kutsal görevini başaran her Müslüman Türk’ü Allah ödüllendirilecektir. Türk askeri hiçbir çıkar gözetmeksizin yalnız vatan ve ulusunun esenliği uğrunda kendini feda etmekten çekinmeyen bir kahramandır. Bunun için dinimiz de bunlara layık olduğu en yüksek rütbeleri vermiştir. Bir asker için en büyük rütbe şehitlik, ikinci büyük rütbe ise gaziliktir. [...] Bu yüce rütbeye [şehitlik] ulaşabilmek için, *savaş alanında düşman kurşunu ile ölmek koşulu da yoktur*. Eğitim yaparken ya da nöbet beklerken, herhangi bir görev yaparken can veren her Müslüman şehitlik rütbesine erişmiş sayılır.”²⁵⁰ (vurgular eklenmiştir)

Yine KKK’nın emri doğrultusunda hazırlanan ve künyesinde “bu kitap, acemi erlerin ve birlik eğitiminin öğlen ve akşam derslerinde eğitim yönergesindeki konuları kapsayan bilgileri Subay ve Astsubay’lara ve erata yardımcı bilgi olarak hazırlanmıştır” ibaresi yer alan *Erin Ders Bilgisi* kitabı *Askere Din Bilgisi* ile hemen hemen aynıdır.²⁵¹ Her iki kitabın da pek çok paragrafı ve İslami referansları birebirdir. Örneğin yukarıdaki alıntı aynen *Erin Ders Bilgisi*’nde de yer almaktadır.²⁵² Keza her iki yayında, askerlik her yurttaşın yükümlü olduğu “can vergisidir” vurgusu da ortaktır.²⁵³ Görülen o dur ki, seksenli yıllardan itibaren TSK “askerlik ve din” konusunda yeni bir söylem veya metin üretmek yerine asker ve sivil yazarlar tarafından ordu-millet mitini ve Akseki’nin eserini aynen tekrarlayan yayınlar ortaya çıkmıştır. Akseki nezdinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çerçevesi çizilen millî-dini askerlik ve şehitlik söylemi, altmış yıl sonra da TSK’nın resmi söyleminin temelini oluşturmaya devam etmiştir. Böylece askerliğin millî bir haslet, millî varoluş formu ve en hakiki yurttaşlık görevi olarak tanımlayan ve İslami şehitlik olgusuyla sarmalanması da geçmişteki örneklerle aynı şekildedir. MGK’nın yayınında resmi millî güvenlik ideolojisi tanımlanırken dahi bu kutsallık vurgusu ihmal edilmemiştir: “Türklerde, dinin de bir gereği vatan uğrunda şehitlik mertebesine ulaşmanın kutsallığı inancı [...] Türk halkının yurtseverlik duygularını geliştirmiş, yüksek manevi güç sağlamıştır”²⁵⁴

Ordu-millet miti de doksanlı yıllarda resmi ideolojinin unsuru olarak aynı şekilde devam etmektedir. Bu bağlamda da askerlik, Türk milletinin kültürel ve ırkî

²⁵⁰ A.g.e., s. 180.

²⁵¹ Celâlettin Karagülle, Muammer Karagülle, *Erin Ders Bilgisi Kitabı*, Ankara: Güneş Yayınları, 1993.

²⁵² A.g.e., s. 101.

²⁵³ A.g.e.; Feyzoğlu, Okutan, Durukan, a.g.e., s. 170.

²⁵⁴ Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği, a.g.e., s. 231-232.

bir niteliği olarak sunulmaktadır. Örneğin Emekli Korgeneral Hüseyin Işık *Türk Askerinin Nitelikleri*'nin başında askerlik bilinciyle dolu iki bin yılı aşkın bir Türk tarihinden bahsederek başlar ve pek çok farklı tarihsel dönem ve olayda (Çaldıran Seferi, Timur'un orduları, I. Dünya Savaşı, Çanakkale, Sarıkamış vb.) tek bir milli ruhun, askerlik ruhunun varlığını anlatır.²⁵⁵ Bu tip eserlerde Türkün savaşçılık ve fedakârlık ruhuna dair Avrupalı yazarlardan yapılan alıntılar ayrı bir kıymeti var gibidir. Özellikle Prusyalı generaller ve oryantalist yazarlar bu konularda çokça materyal sunmaktadır. Işık da örneğin Helmuth von Moltke'den "Türk katibinin kalem tutuşunda, Türk köylüsünün orak tutuşunda, Türk kadınının etek tutuşunda silaha sarılmış bir asker davranışı vardır" kitabın en başındadır; ayrıca tarihçi Abdolonyme Ubicini'den Türk askerlerin dindarlığı, kahramanlığı ve itaatkarlığı konulu uzun alıntılar vardır.²⁵⁶

Bir diğer örnek olarak Atatürk Kültür Merkezi'nin *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler* başlıklı yayınında "askerlik" de milli kültürün önemli bir parçası olarak ele alınmıştır.²⁵⁷ Buna göre, askerlik "Osmanlı öncesi Türk tarihinde bir yaşam biçimi" ve "toplum ve kişi kültür yapısının ana kaynağını oluşturmuştur."²⁵⁸ Ordu-millet anlatısı bu şekilde kurulmakla birlikte TSK'ya "Cumhuriyet ordusu" şeklinde Atatürk tarafından Kurtuluş Savaşı sırasında kurulmuş özel bir değer sistemi tanımlanmaktadır: "Atatürk orduyu 'Türk birliğinin bir ifadesi, devletin yüce varlığının sarsılmaz temeli' ve 'milli disiplin okulu' olarak görür."²⁵⁹ Başka bir deyişle, askerlik her ne kadar milli öz ve kültür olarak tanımlansa da modern ordu ve zorunlu askerlik yurttaşları disipline ediciliğiyle ayrı bir öneme haizdir.

Milli yurttaşlığın bu şekilde militarist özcü tahayyüllerle kurgulanması ve şehitlikle kutsanması sivil varoluşa alan bırakmamaktadır. Doksanların iç çatışma ve şiddet sarmalında askerlik ve fedakârlık, yurttaşların gerçek birer vatansever olduklarını kanıtlamalarının en makbul yolu olarak belirmektedir. Bu dönem, militer yükümlülüklerin eleştirilmesi ve/ya sivil bir yurttaşlık bağı, hak talebi en basit ifadeyle bölücülük olarak görülebilmektedir. Üstel'in vatandaşlık ders kitapları üzerinden işaret ettiği üzere, "terörle mücadele" konseptiyle birlikte güçlenen organik millet

²⁵⁵ Hüseyin Işık, *Türk Askerinin Nitelikleri*, Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Strateji Etüt Başkanlığı Yayınları, 1997.

²⁵⁶ A.g.e., s. 1, 78-79.

²⁵⁷ Suat İlhan, "Askerlik", *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990, s. 321-334.

²⁵⁸ A.g.e., s. 327.

²⁵⁹ A.g.e., s. 322, 331.

anlayışı ile sözleşmecî-siyasal yurttaşlık anlayışı arasında çelişki ortaya çıkmıştır.²⁶⁰ Yükselen şiddetle birlikte süreklilik arz etmeye başlayan şehit asker cenazeleri, giderek daha yoğun ilgi görmeye başlayan savaş anıtları ve meçhul asker mezarları bu organik millet anlayışının sembolleri ve ritüelleri haline gelmiştir. Şehre, kasabaya gelen şehit cenazesinde ve Çanakkale gibi tarihi savaş alanlarına düzenlenen “turistik” gezilerde, 18 Mart Şehitler Günü törenlerinde bir araya gelişler, kitleselleşme milletin tarihsel sürekliliği ve organik birliği hissinin güçlenmesinde önemli bir işlev üstlenmiştir.²⁶¹ Çatışma ve şiddetin milli birliğin başlıca sembolü durumuna gelmesi, genç şehit askerlerin rol modeller olarak gündelik hayatın her alanına sirayet etmesi, “nekrofil” (ölü seveci) bir modern yurttaşlık tasavvurunu egemen kılmıştır. Milli irade, eşitlik, temel hak ve özgürlükler devleti ve milleti adına çatışmak ve ölmek üzerinden tanımlanmaya başlamıştır.

Doksanlardan günümüze inşa edilen, restore edilen anıtlarda, mezarlarda ve müzelerde genel olarak sıradan yurttaşın fedakârlığı idealize edilmiştir; tekrar tekrar restore edilen Çanakkale Anıtı sembolik mezarlıklarında, tanıtım merkezi ve müzelerinde olduğu gibi (Bkz. Bölüm 4.6.2). Bu mekânlarda genç yaşında hayatını feda eden Mehmetçik ihtiva ettiği saflık, temizlik idealleriyle, milli gücün ve vatanseverliğin asli sembolü olmuştur.²⁶² Geçmişin cesur ve fedakâr askerleri ile güncelin “terörle mücadele eden” askerleri bütünleşerek mücadelenin tarihsel sürekliliğinin ve ordu-millet anlatısının kanıtına dönüşmüşlerdir. Fakat bu sembolik güç ölen askerlerin bireysel özelliklerinden değil, milli şehitlerin kitleselliğinden gelmektedir; onları kamusal olarak övülmeye ve yüceltmeye değer kılan ölümün millete sadakati ve birliği temsil etme kapasitesidir.²⁶³ Diğer bir deyişle, şehitler devletin militer gücünün göstergesi ve kaynağıdır: “Bu gücün kaynağı milletin ve vatanın derinliklerine kadar gider. Bu yönüyle devletin gücü bir ağaca benzetilebilir

²⁶⁰ Üstel, **a.g.e.**, s. 294-295. Sözleşmecî-siyasal yurttaşlık sivil, demokratik haklar temelinde birey ile devlet arasında kurulan hak ve ödev ilişkisidir. Bu haliyle yurttaşlık bireylerin sonradan katılabileceği veya çıkabileceği bir ilişkidir. Öte yandan organik millet, etnik, ırki ve/veya tarihsel köken gibi ezeli ve ebedi, sonradan değiştirilmesi veya kazanılması mümkün olmayan unsurlara dayanan bir toplum tasavvurudur.

²⁶¹ George L. Mosse Nazi Almanyası üzerine yaptığı analizinde, kamusal ritüellerin organik millet hissinin güçlendirilmesinde çok önemli bir araç olduğuna işaret etmektedir. Özellikle de savaşta gelen şerefli ölüm, vatanseverlik sembolleri, fedakârlığın soyluluğu gibi faktörler bu sürecin en önemli parçaları olarak öne çıkmaktadır; bkz. Mosse, **The Nationalization**’ın içinde “Public Festivals: Foundations and Development” başlıklı bölüm, s. 73-99.

²⁶² Mosse, **Fallen**, s. 17.

²⁶³ **A.g.e.**, s. 36-37.

ki, bu ağaç gıdasını milletten alır.”²⁶⁴ Doksanlardan itibaren popülerleşen semboller, törenler, anmalar, armalar ve cenazeler birer “milli güç” gösterisine dönüşmüştür.

4.6.1. “Terörle Mücadele Şehitleri”nin Kamusal Temsilleri

Emekli Tümgeneral Osman Pamukoğlu hatıratında, Genelkurmay Eski Başkanı Doğan Güreş’le arasında geçen şöyle bir diyalog aktarır: Günlük sıradan şeylerde ölüm yok, savaş yok, gerçek kahraman, gerçek general, gerçek yurtseveri hangi ölçüyle ortaya çıkaracaksınız?”²⁶⁵ Ordunun üst kademelerinin nezdinde ölümle, cesaretle, kahramanlıkla sınanmamış vatanseverlik yeterince gerçek değildir, güvenilmezdir, şüphelidir ve eksiktir. Şehitlik olgusuna dair tüm kamusal anlatılar da aynı şeyi söylemektedir. Dahası bir yurttaş olarak ölüm riskini üstlenmek yeterli de değildir, şehit olmadan tam anlamıyla kendini ispatlamak mümkün olmamaktadır. Devletle ve vatanla özdeşliğin hayali olması nedeniyle, vatan ve devlet adına konuşanlar sürekli olarak bu özdeşlikten ve bağlılıktan emin olmak istiyorlar (Bkz. Bölüm 3.5.4.). “Terörle mücadele” şehitlerinin medyada görünür olduğu her an gerçek vatanseverliğe dair birer şahitlik anıdır. Örneğin Ertuğrul Özkök, doksanlı yılların Batı kültür ve yaşam tarzını benimsemiş zamane gençlerinin de aslında şehit olmayı bilecek kadar cesur ve vatansever olduğunun kanıtını sunar ve okuyucularını şahitliğe çağırır:

“Belki çoğunuz adını bile duymadınız. Ümit, Pentagon adlı bir Türk rock grubunun gitaristiydi. Askerlik çağı geldi. Güneydoğu’ya gitti. Savaştan kaçmak için bazılarının yaptığı gibi, yabancı ülkelere sığınma yolları aramadı. Yaşı geldi. Savaşa gitti ve öldü... Ümit Yılbar, yıllardır portresini çizmeye çalıştığım yeni Türk gencinin bir örneği. Bu gençler, pop müziği çılgınca seviyorlar. Ama bayraklarını da, vatanlarını da çılgınca seviyorlar. Askere hâlâ arkadaşları tarafından eğlenceli törenlerle gönderiliyorlar. Eğlenmek kadar ölmeyi de biliyorlar, beceriyorlar. Onlar vatanseverliğin sadece siyasi slogan haykırmak olmadığını, gerçek vatanseverliğin eylemle ispatlandığını hepimize ispat ediyorlar. Onlar, bize vatan dersi veriyorlar. Pop müziğini küçümseyen, emperyalizm aleti ilan eden eskitüfek devrimcilere vatanseverlik şiiri yazıyorlar.”²⁶⁶

²⁶⁴ Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği, **a.g.e.**, s. 91.

²⁶⁵ Osman Pamukoğlu, **Unutulanlar Dışında Yeni Bir Şey Yok: Hakkâri ve Kuzey Irak Dağlarındaki Askerler**, İstanbul: Harmoni Yayıncılık, 2003, s. 27.

²⁶⁶ Ertuğrul Özkök, “Şehit Rock’çıya Saygı Duruşu”, **Hürriyet**, 15 Ekim 1993, s. 27.

“Ölmeyi bilmek” ve “ölmeyi becermek” her Türk gencinin sahip olması ve gerektiğinde icra etmesi gereken bir maharet olarak sunulmaktadır. Giyimleriyle, müzikleriyle, yaşam tarzlarıyla gayrimillî görülen yeni nesil, şehitlik vasıtasıyla aslında ne kadar da güçlü ve gerçek vatansever olduğunun kanıtlamaktadır. Böylece gençliğin kendisini “küçümseyen” eski kuşağa verdiği bir cevaba da dönüşmektedir. Mosse, I. Dünya Savaşı’nda romantik şairlerin inşa ettiği “Genç Siegfried” mitinin ölüm ve ölmeyi bilmek üzerinden kuşaklararası çatışmada gençliğin zaferini sembolize ettiğine işaret etmiştir.²⁶⁷ Vernant, bu gençlik sembolizminin Antik Yunan epikleri ve Atina cenaze söylevlerinden beri “güzel ölümün” en önemli unsurlarından biri olduğuna işaret eder.²⁶⁸ Gencin ölüme varan fedakârlığı diğer tüm fedakârlıklardan daha güçlü bir semboldür çünkü hayatı kadar olasılıklarla, umutlarla dolu geleceğini de feda etmiştir. Böylece hem kendi hem de milleti sonsuz gençliği garantilemiştir. Bu nedenle kısa ama şanlı yaşam en çok övülen ve yüceltilen erdem olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶⁹

Her şehit haberi milli davaya ve değerlere sadakatin, sevginin ve itaatin göstergesi, milli cemaatin devamlılığının ve kutsallığının güvencesi olmaktadır. Billig vatanseverliği, milliyetçiliğin “kalpleri ısıtan ısıltısı” olarak tanımlar.²⁷⁰ Çünkü vatanseverlik, milliyetçi retorikğin pratiğe dökülmüş halidir; kendini feda ederek bayrak sevgisinin, vatan sevgisinin ve milli gururun somutlamasıdır. Emekli Albay Çiloğlu şehit asker haberlerinden “içimizi ferahlatan olaylar”²⁷¹ olarak bahsederken tam da böylesi bir somutlamanın “ısıltısından” dolayı ferahlamaktadır. Basında şehidin yaşamının dramatize ediliş şekli, vatan sevgisi dolu mektupları gibi unsurlar bir kaybı değil, hüznü bir gururu temsil ederler. *Hürriyet* gazetesinde yayınlanan “buram buram vatan sevgisi kokan” bir şehit mektubu böylesi bir anlatıya sahiptir:

“Bilmiyordum dağların bu kadar dik olduğunu/Bilmiyordum gecelerin bu kadar karanlık olduğunu/Bilmiyordum zamanın bu kadar yavaş geçtiğini/Ama biliyordum içimdeki vatan sevgisini/Biliyordum içimdeki aşkı.../Kan mı istersin

²⁶⁷ Mosse, “National”, s. 3.

²⁶⁸ Vernant, **a.g.e.**, s. 60.

²⁶⁹ Zaman zaman milliyetçi coşku şeklinde basına yansıyan, ileri yaşlarda olan ve silahlı altına alınması mümkün olmayan kişilerin “ben de askere gitmek, savaşmak istiyorum” şeklinde haberlere yansıyan söylemler, aslında yine şehitliğin ve savaşçılığın gençlikle bağını teyit etmektedir. Bir yönüyle kişi kendini feda edecek kadar genç hissettiğini ifade etmektedir. Daha da önemlisi yaşlı kişinin cesareti gençlere örnek teşkil etmesi gereken söylem olarak sunulmaktadır; örneğin bkz. “Mustafa dededen Cumhurbaşkanı’na mektup: Askere gitmeye hazırım”, **Türkiye Gazetesi**, 10.10.2019, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yasam/655510.aspx> [15.04.2022].

²⁷⁰ Billig, **a.g.e.**, s. 56.

²⁷¹ İlhan Çiloğlu, **Allah ve Asker**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2006, s. 255.

toprağım?/Yoksa cesedimi mi?/Yeter ki sen susa suyun olurum senin. [...] Bu komandoluk hakikaten çok zevkli bir iş. Üstelik bu işi vatan ve Allah için yapıyorsan hiçbir engel önünde durmuyor... Ben bu ruhu yaşadığım için kendimi şanslı sayıyor ve Allah’a şükrediyorum...”²⁷²

Burada hem gençlik hem de mutlak bir adanmışlıkla sarmalanmış bir gurur vardır; ölümün acısını bastıran bir gurur. Şehidin kendi kelimeleri vatanseverliğe dair tüm retoriğin tartışmasız şekilde kayıt altına alınmış kanıtıdır. Bu nedenle savaş müzelerinde asker mektupları anlatının en özel ve ayrıcalıklı öğeleri olarak sergilenirler. Çiloğlu’nun “en doğruyu, en iyiyi O’nu yaşayanlar söyler”²⁷³ deyişiyle kastettiği tam da budur ve bu nedenle Çiloğlu, Pamukoğlu gibi subaylar ve gaziler hatıratlarıyla ²⁷⁴ vatanseverliğin kanaat önderliği rolünü üstlenirler. Jay Winter özellikle asker mektuplarının toplumsal hafızaya dair önemine işaret etmiştir: birinci olarak, savaş deneyiminin askerin ağzından doğrudan aktarımı en doğru aktarım kabul edilir; ikincisi, askerlerin mektupları milli karakterin, savaşın, soylu ve yüce fedakârlığın kelimelere dökülmüş hali olarak birer kültürel hafıza arşivi işlevine sahiptir.²⁷⁵

Birinci ağızdan yapılan bu anlatılar ideal yurttaş portresidir ve yaşayanlar onların fedakârlıklarından gurur duydukları kadar, belki daha da fazla onlardan biri olmayı arzulamalıdır. Çünkü şehitlik, İslami köklerinden de kaynaklanan, aranması ve ulaşılması gereken en kutsal mertebedir. Bu nedenle bir grup gencin bir bakanın karşısına geçip “Bizlere silah verilsin. Vatan uğruna çarpışıp, gerekirse ölmek istiyoruz”²⁷⁶ dediği haber ne yazarı ne de okuru tarafından yadırganmaz. Çünkü bu “olması gereken” adanmışlığın sunumudur; daha sonra gerçekten askere gönüllü olarak yazılıp yazılmamalarından bağımsız olarak, basın bunu vatanseverlik örneği olarak sunmaktadır. Mosse, “genç insan[ların] kutsal anavatan uğruna kendini kurban etmeye hevesli ve gönüllü” olması halini bağlantılı olduğu özgül ideallerle açıklar: Anamlı bir yaşam arayışı, milletin “gerçek” ihtiyacına cevap verebilmek ve erkekliğin kanıtlanmasıdır.²⁷⁷ Benzer tutum şehidin ailelerinden de beklenmektedir ve adanmışlığın tamamlayıcısıdır. Örneğin cenazede bir şehit eşinin “bıraktığı yerden

²⁷² Halit Çapın, “Rock’çı şehitten ağlatan mektup”, **Hürriyet 2 İstanbul**, 17 Ekim 1993, s. 5.

²⁷³ Çiloğlu, **Allah**, s. 211.

²⁷⁴ Örneğin bkz. Savaş Yücel, **Biz Kınalı Bacaksızlar. Güneydoğu Gazileri**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2007.

²⁷⁵ Winter, **Remembering**, s. 103-104.

²⁷⁶ “Vatan uğruna ölmek istiyoruz”, **Hürriyet**, 2 Kasım 1993, s. 30.

²⁷⁷ Mosse, **Fallen**, s. 22.

devam etmek istiyorum. Ne olur beni de askere alın”²⁷⁸, bir babanın “Operasyona gönüllü olarak gitmişti. Vatan millet sağ olsun. Yeter ki Türk Bayrağı dalgalansın. 5 oğlumdan biri vatanıma feda olsun”²⁷⁹, bir annenin “Kafasına şehit olmayı koymuştu. [...] Gitmesine karşı çıkmadım. Dedesi Abdullah Kılıç da İstiklal Savaşı’nda gazi olmuştu”²⁸⁰ sözleri, en az şehidin kendisi kadar ailesinin de şehitliğin gururu ve arzulanması sürecine dahil olduğunu göstermektedir.

Şehadet olayının gururu ve arzulanan son olması hali yalnızca kutsallık değil, aynı zamanda Türklüğe özgü bir haslet olarak sunulur. Örneğin Çetinoğlu, “milletimizin ruh kökleri esâsen şehid olmaya yatkın” olduğu iddiasındadır.²⁸¹ Arslantürk gibi kimi yazarlar ise bu iddiayı daha da ileri götürür: “Hiçbir kültür muhtevâsından ‘ŞEHİTLİK’ bizim toplumumuzda olduğu kadar yer bulmaz. Tarih boyunca yüce milletimizin ‘ŞEHİTLİK’ konusundaki hassasiyetini başka milletlerde görmemiz gerçekten mümkün değildir.”²⁸² Yazar bu nokta da durmaz ve “şehitlik bilinci”nin özünü Türklüğün köklerine kadar taşır:

“Bizim insanımızda ‘ŞEHİTLİK’ mertebesine ulaşmak son olarak kutsal, ‘ŞEHİT’ sayısı ile sonsuzdur. Tabiki bu yeni oluşmuş bir anlayış değildir. Orta Asya’dan çıkarak batıya doğru yüzyıllardır yayılan milletimizin İslamiyet’i kabulünden önce bile bu anlamda olmasa dahi öncelikli konular arasında; inanç, örf, adet, vatan, millet, ordu, bağımsızlık yer almıştır.

M.S. (İ.S.) 900’lü yıllarında Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra olay tamamen asıl hedefini bulmuş ve İslam inancıyla bütünleştikten sonra büyük bir ivme kazanmıştır”²⁸³

Pamukuğlu da kendi komutası altındayken hayatını kaybeden askerler için yazdığı taziyelere, ailelerden aldığı karşılığı anlattığı kısımda aynı özcü söyleme sahiptir:

“Türkler çocuklarının kaybına bütün canlılar gibi üzülmeler fakat; bu üzüntü ve çektikleri acının değdiğine inanmak için çocuklarının nasıl şehit olduğunu bilmek ihtiyacında idiler. Elllerine aldıkları yazı, [Tugay Komutanı imzalı taziye yazısını kastediyor] “oğullarının muharebede düşman üzerine yürürken, vatanı ve ulusu için gözünü bile kırpmadan ölüme nasıl gittiğini detaylı olarak anlatıyordu”. Bir Türk, çocuğunun şehit olduğunu duyduğunda ilk

²⁷⁸ “PKK’ya büyük öfke”, **Hürriyet**, 13 Eylül 1992, 30.

²⁷⁹ “Şehitlerimiz toprağa verildi”, **Hürriyet**, 24 Mart 1995, 31.

²⁸⁰ “Cenazede gövde gösterisi”, **Hürriyet**, 25 Kasım 1993, s. 31.

²⁸¹ Çetinoğlu, **a.g.e.**, s. 123.

²⁸² Arslantürk, **a.g.e.**, s. 31.

²⁸³ **A.g.e.**, s. 35-36.

sorduğu şey; “Nasıl şehit olduğudur”. “Düşmanla göğüs göğse çarpışırken” sözünü duyduğunda birden rahatladığını hissedersiniz ki zaten hep öyle olmuştu. Bu masalların, efsanelerin, öykülerin, vatan ve millete bağlılığın getirdiği örf, adet ve geleneklerin Türk toplumu ve onun kişilerinde oluşturduğu milli karakterdir.”²⁸⁴

Şehitlik üzerinden inşa olunan makbul vatandaş imgesi yalnızca kendi hayatını değil, sevdiklerini, aile fertlerini de feda edebilmeyi ve bu fedakârlığı kabullenmeyi de içermektedir. Bu aynı zamanda milletin aile gibi organik bir bütün olarak tahayyül edilmesi bağlamında bütün toplumun da fedakârlığına dönüşmektedir. Bu nedenle asker ölümleri haberleştirilirken genellikle “şehidimiz var”, “şehitlerimizi toprağa verdik” şeklinde ölümü sahiplenme, bizden kılma söylemiyle bir aradadır. Aynı haberlerde “şehitlere” karşılık genelde “ölü ele geçirilen teröristler” vardır. Burada izleyiciler açısından, tam olarak Hall’un “kodlama/çözümleme” olarak tanımladığı süreç işlemektedir²⁸⁵; “şehit” terimi ile kutsallık, millilik, haksızlık, zulüm gibi anlamların tümünü kodlayarak aktarmaktadır. Çocukluktan itibaren bu kodu çözümlemeyi öğrenmiş olan okuyucu/izleyici ölen kişinin kutsal ve milli bir dava uğruna, “bizim” adımıza fedakârlıkta bulunduğu anlamlarını çıkarır. Böylece cenaze törenlerine ölen kişinin şehit bir asker olduğu dışında hiçbir kişisel bilgi ya da ortaklığı olmayan yüzlerce, binlerce kişi katılarak “biz”den olanı sahiplenme sürecinin parçası olurlar. Bu kitlesel cenazeler genellikle ailenin ve milletin gururu olarak haberleştirilmektedirler.²⁸⁶ “Şehitler” ve “ölü ele geçirilenler” şeklindeki kodlama TBMM İnsan Haklarını İzleme Komisyonu’nun yaşam hakkı ihlalleri raporunda da aynı şekilde kullanılmıştır.²⁸⁷ Marklund istatistiklerde “şehit listeleri” ile “düşman zayıyatının” karşılıklı sunum şeklinin de fedakârlığın mitleşmesinde rolü olduğuna işaret etmektedir.²⁸⁸

Bu kitlesel cenazeler, özellikle doksanlı yıllarda zaman zaman “terörü telin” mitinglerine ve aile bireylerinin, kitlesel sloganların ve/ya konuşma yapan yetkililerin söylemlerinde birer “intikam” talebine ve yeminine dönüşmüştür: “Ordu millet el ele,

²⁸⁴ Pamukoğlu, **a.g.e.**, s. 193.

²⁸⁵ Hall, “Encoding/Decoding”, s. 118.

²⁸⁶ Örneğin, Kayseri’de on bin kişinin katıldığı söylenen cenaze, “Bu fotoğraflara dikkat”, **Hürriyet**, 29 Ekim 1991, 1; Çankırı’da on bin, Kahramanmaraş’ta dört bin kişilik cenazeler, “Şehitlerimizi kalbimize gömdük”, **Hürriyet**, 2 Temmuz 1993, 30; Eskişehir’de yakın tarihli bir cenazenin haberinde tam sayı olmamakla birlikte kalabalık vurgulanmıştır, “Binlerce kişi şehidi uğurladı”, **Sözcü**, 17 Ocak 2019, <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/binlerce-kisi-sehidini-ugurladi-5574007/> [14.04.2022].

²⁸⁷ TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**

²⁸⁸ Marklund, **a.g.e.**, s. 162.

yürüyelim Kerkük'e”²⁸⁹ ve “Kana kan intikam”²⁹⁰ sloganları; bir babanın “Evlatlarımızın kanı yerde kalmasın. Devletimizin bu hainleri yok etmesini istiyorum”²⁹¹ sözleri; “Teröre lanet olsun, insanlık düşmanlarını Allah kahretsin. Tek tesellim, kardeşimin vatanı uğruna şehit olması”²⁹²; Elâzığ Valisi Doğan Ünlüsoy’un devletin şehit kanını yerde bırakmayacağı”na söz vermesi²⁹³; bir jandarma albayının cenaze konuşmasındaki “Müsterih olun, intikamınız kesinlikle alınacaktır. Şehitlik mertebesine ulaşırken, vatan için ölmeye hazır olduğunuzu bir kez daha gösterdiniz”²⁹⁴ sözlerinde olduğu gibi.²⁹⁵ Yetkili ağızlardan verilen intikam sözleri ve kitlelerin sloganları doksanların ilk yarısında sıkça karşılaşılan bir olgudur. İki binlerde iç çatışma ve şiddet süreçlerinin çok daha düşük düzeyde seyretmesi bu öfke mitinglerinin de büyük oranda sonlanması anlamına gelmiştir. Fakat bu dönemsel farklılık şehitlik ve intikam söylemi ikilisinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. İktidarın çatışma ve çözüm politikalarına bağlı olarak intikamcı söylem yeniden görünür olabilmektedir; örneğin İçişleri Bakanı Süleyman Soylu’nun 2020’de bir binbaşının cenazesinin ardından sosyal medyada “kanın yerde kalmadı” mesajı yayınlamıştır.²⁹⁶

Doksanlardan itibaren “terörle mücadele şehitleri” söylemiyle birlikte ortaya çıkan bir diğer önemli unsur, çatışma sürecinin “iç düşmanı”nın dışsallaştırılmasıdır. Örneğin Bozgeyik, şehitlik öykülerinde “terör şehitleri”ni “PKK antetli Sevr Planı”nı yırtmak için canlarını feda eden” dini bütün Müslüman-Türkler olarak tanımlamakta ve namazını aksatmayan, operasyonlara her zaman abdestli giden bir şehit üsteğmenin ölme her zaman hazır olduğu öykülemektedir.²⁹⁷ Cenazelerdeki “Ermeni Apo”, “Kahrolsun Ermeni Yandaşı Apo”, “Ermeniler ülkemizi terk edin”²⁹⁸ gibi sloganlar bu dışsallaştırma ile Türk milliyetçiliğinin gelenekselleşmiş düşman algılarının bir araya

²⁸⁹ “Şehitler, gözyaşı içinde toprağa verildi”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1993, s. 18.

²⁹⁰ “PKK’ya büyük öfke”, **a.g.e.**, 13 Eylül 1992, 1.

²⁹¹ “Ben şehit anasıyım ağlamam”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1991, 18.

²⁹² “İkizleri PKK ayırdı”, **Hürriyet**, 15 Ağustos 1993, 30.

²⁹³ “Elazığ’da hazin tören”, **Hürriyet**, 3 Temmuz 1993, 23.

²⁹⁴ “Şehitler gözyaşları için toprağa verildi”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1991, s. 18.

²⁹⁵ Mary Vincent, İspanya’daki İç Savaş süreci ve Falanjist hareket üzerine yaptığı çalışmasında, Falanjist gazetelerdeki şehit haberlerinde ölümün bir vazife olarak sunulduğuna dikkat çeker. Bu haberlerde bazen çile, fedakârlık veya öfke sunumları da vardır fakat hiçbir zaman şikâyet yer olmadığına işaret etmiştir; Vincent, **a.g.e.**, s. 76.

²⁹⁶ “Soylu: Rahat uyu Binbaşı Zafer Akkuş, kanın yerde kalmadı”, **Independent Türkçe**, 31 Mayıs 2020, <https://www.indyturk.com/node/188306/haber/soylu-rahata-uyu-binba%C5%9F%C4%B1-zafer-akku%C5%9F-kan%C4%B1n-yerde-kalmad%C4%B1> [14.04.2022].

²⁹⁷ Bozgeyik, **a.g.e.**, s. 275-281.

²⁹⁸ “Devlet tedbirsiz davrandı”, **Hürriyet**, 28 Mayıs 1993, 24; “Şehit çavuş toprağa verildi”, **Hürriyet**, 25 Ekim 1993, 25.

geldiğini göstermektedir. Evren Balta bu durumu şu şekilde tanımlamaktadır: “Devlet, kimliğini tahkim etmek ve savaşı meşrulaştırmak için içerideki düşmanı dışsallaştırdı.”²⁹⁹ Balta’ya göre bu şekilde dışsallaştırmanın üç işlevi vardır: Birincisi, PKK’nin komşu ülkelerdeki Kürt nüfusla ve uluslararası aktörlerle ilişkilerine dikkat çekilmiş olmaktadır; ikincisi, devletin Kürtlerin etnik kimlikleri inkâr edilmekle birlikte, gayrimüslimleştirerek Türklükleri de şaibeli kılınmaktadır; üçüncü olarak da komplocu bir tarzda Türkiye’yi bölmek isteyen düşmanlar paranoyası üretilmiştir.³⁰⁰ Ayrıca vurgulamak gerekir ki, hem resmi milliyetçiliğin hem de popüler formlarında şehitlik olgusu Sünni bir forma sahiptir. Alevi askerlerin resmi cenaze törenlerinin cemevi yerine camii de yapılması zaman zaman gündeme gelmiştir. Örneğin 2009 yılında cemevinde aile tarafında tertiplenen cenaze töreni, subaylar tarafından yarıda kesilerek camiye götürülmüş ve resmi şehit cenaze töreni burada düzenlenmiştir.³⁰¹ Bu Sünni temelle bağlantılı olarak, PKK’nin dışsallaştırılmasında gayri-Sünnilik de istisnai bazı örneklerde görülebilmektedir. Örneğin, iç çatışma sürecinin kamuoyunda geniş yankı bulan olaylarından biri olan “Başbağlar katliamı” (5 Temmuz 1993) “Sivas katliamı”ndan (2 Temmuz 1993) üç gün sonra gerçekleşmiştir; Ayhan Yalçinkaya’ya göre, devletin her yıl 5 Temmuz’da düzenlediği anma törenlerinde “Başbağlar”, PKK’nin “Sivas” a cevabı olarak tasvir edilmektedir.³⁰²

Milli güvenlik rejimi ile militarist ve organik yurttaşlık fikri güçlenirken, sözleşmecî-siyasal yurttaşlık, yani sivil erdemler değersizleşmiştir. Çünkü vatan ve millet uğruna fedakârlıkla desteklenmeyen yurttaşlık zayıflık olarak görülmeye başlamıştır. Örneğin Pamukoğlu savaşçılık erdemleri içermeyen yurttaşlık fikrini küçümsemektedir: “Savaşçılık orta kırat adamların yiyeceği nane değildir”, “Vatan sevgisinden beslenen fedakârlık duygusu dejenere insanlara gülünç gelir”.³⁰³ Emin

²⁹⁹ Paker, “Dış Tehditten İç Tehdide”, s. 422.

³⁰⁰ **A.g.e.**, s. 422-425.

³⁰¹ “Alevi şehide Sünni tören”, **T24**, 13 Eylül 2009, <https://t24.com.tr/haber/alevi-sehede-sunni-toren,52761> [14.04.2022]; benzer bir diğer örnek olarak bkz. “Alevi şehide iki tören”, **Radikal**, 11 Ağustos 2012, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/alevi-sehede-iki-toren-1096880/> [14.04.2022]. Alevi askerlerin cenazeleri konusunda son derece Sünni bir tutum takınan devlet, gayrimüslim yurttaşların cenazelerine karşı aynı katılımda değildir. Örneğin 88 yaşında hayatını kaybeden madalyalı bir Kore gazisi için İstanbul Meryem Ana Kilisesi’nde resmi askeri tören düzenlenebilmiştir; Can Bursalı, “Son yolculuğuna uğurlanan Kore gazisi Ermeni askerin Hikayesini oğlu ve torunu anlatı”, **Independent Türkçe**, 5 Aralık 2019, https://www.independentturkish.com/node/99801/ya%C5%9Fam/son-yolculu%C4%9Funa-u%C4%9Furlanan-kore-gazisi-ermeni-askerin-hikayesini-o%C4%9Flu-ve-torunu#.XeJFBqoH_u0.twitter [14.04.2022].

³⁰² Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 347; 5 Temmuz 1993’te Erzincan’ın Başbağlar köyünde PKK tarafından yapıldığı kabul edilen, 33 sivilin öldürüldüğü ve köyün yakıldığı olayıdır. Kamuoyunda çokça yankı uyandırmış ve tepki çekmiştir.

³⁰³ Pamukoğlu, **a.g.e.**, s. 236 ve 251.

Çölaşan bu bakış açısını daha da ileri taşıyarak fedakârlık ve vatanseverliği kalıtsal bir nitelik olarak tasvir etmiştir:

“Şöyle geriye doğru bir bakın. Pek çoğunuzun aile büyükleri arasında mutlaka o savaşlardan [Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı’na göndermede bulunuyor] şehitler, gaziler vardır. O insanların torunları yurtseverdir. Başka türlü olamaz. Bir de o dönemdeki vurguncuların, tekerine çomak sokulanların, asker kaçaklarının torunlarına bakın. Onlar günümüzde Türkiye’nin bölünmesi için dolaylı ya da dolaysız yoldan çaba harcayan tiplerdir.”³⁰⁴

Şehitlik olgusu ile tahkim edilmiş militarist yurttaşlık tanımında vicdani red³⁰⁵ gibi zorunlu askerliğe karşı itirazlara alan tanınmadığı ve en hafif tabirle nahoş, aşağı bir durum olarak görüldüğü kadar, “ölme fırsatı varken” ölmeyenlere ve/ya esir düşenlere de hoş gözle bakılmamaktadır. Örneğin, 2007 yılında PKK’nin düzenlediği bir karakol baskınında on iki asker hayatını kaybetmiş, on yedi asker yaralanmış ve sekiz asker de esir düşmüştür. Daha sonra DTP’li milletvekillerinin aracılığıyla sekiz asker Türk birliklerine teslim edilmiştir ve askeri mahkemede Kürtçe bilen er müebbet hapis talebiyle, diğer askerler de oldukça uzun hapis cezası talepleriyle yargılanmışlardır. 2009 yılında açıklanan gerekçeli kararda, cezalar savcının başlangıçta talep ettiğinden çok daha düşük olmakla birlikte, geçen şu cümleler oldukça önemlidir: “Asker silah bırakıp teslim olmaz”, “yakın tarihimizde daha olumsuz şartlara rağmen atalarımızın hayatlarını feda ederek vatani bizlere emanet etmiş olduklarını gözden uzak tutmamak gerekmektedir”, “askerlerin ‘şahsi nitelikteki korkularını’ yenmesi ve mücadeleye devam etmeleri gerektiğine hükmedil[miştir].”³⁰⁶ Kararın gerekçesinde de görüldüğü üzere, ölüm hem yasal bir zorunluluktur, emre itaattir hem de şehit atalara bir borçtur; hükmedilen cezaların “emre itaatsizlik” üzerinden verilmiş olmasına rağmen mahkemenin bu borç söylemini tekrar etmesi şehitlik olgusu ile yurttaşlık arasındaki organik bağı bir kez daha göstermektedir. Dahası, silah arkadaşları ölmüşken, geride sağ kalmanın “onursuzluk” ve “utanç

³⁰⁴ Emin Çölaşan, “Çanakkale’ye üniversiteler gömdük”, **Hürriyet**, 19 Mart 1996, s. 5.

³⁰⁵ Bu konuda Türkiye’de yapılmış en önemli çalışma Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci’nin hazırladığı *Çarklardaki Kum* derlemesidir; bkz. Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci (Haz.), **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

³⁰⁶ “Ölmediklerine mahkeme de üzölmüş”, **Sol Haber**, 21 Ocak 2010, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/olmediklerine-mahkeme-de-uzulmus-haberi-23046> [14.04.2022]; “Teslim olan, PKK’nın elinde tuttuğu 8 asker ile ilgili gerekçeli karar..”, **Milliyet**, 20 Ocak 2010, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/teslim-olan-pkknin-elinde-tuttugu-8-asger-ile-ilgili-gerekceli-karar-1188479> [14.04.2022]; Açıklanan mahkeme kararında askerlere en uzun 2,5 yıl ve diğerlerine de 1 yıl 3 ay ile 1 yıl 8 ay arasında değişen hapis cezalarına hükmedilmiştir.

verici” olarak tanımlanmaktadır. Mahkemenin nezdinde ordunun esir düşen askerlere gösterdiği tepki, II. Dünya Savaşı sırasında Japonya’nın ABD’ye esir düşen pilotları kayıtlarından çıkarması kadar radikal değildir. Fakat intihar saldırılarını övgüyle aktaran eski Japon subaylar da geride sağ kalmanın utancı ve bir an önce şehit düşen silah arkadaşlarını takip etmek isteyen Kamikaze pilotları anlatısına sahiptir.³⁰⁷ Bu açıdan Türkiye’de askeri mahkemenin hüküm oluştururken ki yorumu çok da farklı değildir.

4.6.2. 1990 Sonrasında Şehitlik Hafızası ve Mekânları

Batı’daki meçhul asker anıtları çoğunlukla şehir meydanları, kalabalık kavşaklar ve/ya kamu binaları yakınlarında görünür olurken, Türkiye’de süreç biraz farklı işlemiştir. Şehit Sancaktar Anıtı, Çanakkale Şehitleri Abidesi, Sarıkamış ve benzeri pek çok anıt büyük şehirlerin dışına, genellikle temsil ettikleri savaşların geçtiği alana ya da yakındaki ilçeye kurulmuşlardır. Şehir meydanları ise “ulu önder”, kurucu lider Atatürk anıtlarına ayrılmıştır. Cumhuriyet ilk yıllarından itibaren özellikle Atatürk heykelleri ve Cumhuriyet Anıtları yapımına hız verilmiştir.³⁰⁸ Şehir meydanlarında yer bulabilen meçhul askerler ise, cumhuriyetçi anıtlarda Atatürk figürü ile bir aradadırlar. Örneğin Taksim Cumhuriyet Anıtı’nın kuzey cephesinde askeri üniformalı Atatürk askerlerine liderlik ederken temsil edilmektedir. Güney cephesinde ise sivil kıyafetli Atatürk, İsmet İnönü, Fevzi Çakmak ve Atatürk’ün arkasında iki Sovyet generali Mihail Vorosilov ve Mihail Frunze yer almaktadır. Anıtın iki meçhul askeri doğu ve batı yüzlerinde tek tek durmakta, diğerleri ise malum komutanlarının arkasında kalabalığa karışmaktadırlar. Bu haliyle Taksim Anıtı’nın tam anlamıyla meçhul asker anıtı sayılması mümkün görünmemektedir. Daha ziyade Napolyon gibi ünlü komutanların tablolarındaki biçimselliğe benzer şekilde, önde net ve bütün ayrıntıları ile görünen bir lider mevcuttur, arkasında ise silüet olmaktan öteye gidemeyen asker kitleleri vardır.

³⁰⁷ Inoguchi, Nakajima, **a.g.e.**, s. 76-77.

³⁰⁸ Bkz. Metin Sözen, “Türklerde Anıt”, **Mimarlık**, sayı. 7, Temmuz 1973, s. 11; Osman Nuri Dülgerler, Tülay Karadayı Yenice, “Türklerde Anıt Mimarisinin Bir Örneği; Konya Atatürk Anıtı”, **S.Ü. Müh.-Mim. Fak. Dergisi**, c. 23, sayı. 1, 2008, s. 70.

Millet gibi hayali bir cemaat söz konusu olduğunda, bireyler bu soyut nosyonu zihinlerinde somutlaştıracak gerçekliklere ihtiyaç duyarlar ve meçhul asker anıtları böylesi bir ihtiyaca tekabül eder.³⁰⁹ Dikili bir taş sütunun yüksekliği ve tekilliği “büyük milletin birlik ve beraberliğini” sembolize eder. Örneğin Genelkurmay Başkanlığı’nın yayınladığı *Harp Tarihi Gezileri-II* adlı kitapçıkta Çanakkale Şehitleri Abidesi’nin ikonografisi şu şekilde tanımlamaktadır: “Dört ayak üzerine oturtulan anıt milletimizin sağlam temellere dayandığı ve yıkılmaz olduğu anlamını taşımaktadır.”³¹⁰ Keza taş anıtlar yerine asker heykeli tercih edildiğinde de benzer bir sembolizm vardır. Heykeli dikilen askerin yüzü kimseye ait değildir, o meçhul askerdir ve anonimliği ile bütün bir milleti temsil eder. Bu anıtların bir kısmının çevresinde ya da bir yanında sembolik mezarlıklar yer alabilmektedir. Örneğin Yahya Çavuş Anıtı’nın ön tarafında 64 adet mezar bulunmaktadır; 57. Alay Anıtı’nın önü de mezarlıktır; Çanakkale Şehitleri Abidesi’ne çıkan yürüyüş yolu da yüzlerce sembolik mezar taşı ile kaplıdır. Milliyetçi retorikte sürekli olarak vurgulanan “kan ve toprak” ikilisi, yani vatan tasavvuru bu mezarlıklarda izleyicileri için dokunulacak kadar gerçekçi bir somutluğa erişmektedir. Her bir mezarda ve anıtta ölüm üzerinden kan, toprak ve ölüm ikonografisi oluşmaktadır; şehit mezarının toprağı ile vatan toprağına özdeşleşmektedir. Yahya Çavuş Anıtı’nın mezarlık alanının Türkiye’nin coğrafi silüeti şeklinde toprak bırakılması bu özdeşliği çok daha açık bir figüre dönüştürmektedir (Bkz. Şekil 4.6)

Anıtlarda ve mezarlarda temsil edilenler paralı askerler değil, zorunlu askerlik hizmetini yerine getirirken yaşamını kaybeden yurttaş askerlerdir. Bu nedenle idealize edilen asker tipi de sıradan yurttaşdır. Çünkü o halktan gelen yalın gücün, inancın ve vatanseverliğin en saf taşıyıcısı, milletin ideal üyesidir. Bu nedenle, milli savaş ve kahramanlık anıtlarında meçhul yerine malum askere atıf yapıldığında da seçilen örneklerin general, albay, binbaşı gibi subaylar değil de Seyit Onbaşı, Yahya Çavuş, Mehmet Çavuş gibi erbaş rütbelerinde olması bu minvaldedir. Böylece anıtlar, toplumun seçkin tabakası, elitler yerine halktan gelen askerlerin ölümlerini şerefendirerek bugün de geniş kitlelere seslenebilmektedir. İzleyici kitlesi, savaşta ölen askerlerin kendilerinden biri olduğu duygusunu bu sayede alabilmektedir.

³⁰⁹ Winter, **Remembering War**, s. 137.

³¹⁰ T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **a.g.e.**, s. 66.



Şekil 4.6: Yahya Çavuş Anıtı ve Şehitliği, Kaynak:
<https://www.canakkale.com.tr/mekan-turleri/tarihi-ve-kulturel-degerler/yahya-cavus-sehitligi-ve-aniti>

Ayrıca meçhul asker anıt ve mezar alanlarında milliyetçi tahayyülün ana unsurlarından olan “biz” ve “öteki” karşıtlığı da güçlü bir temsile sahiptir. Nihayetinde Çanakkale, Dumlupınar gibi hafıza mekânları birer savaş anlatısıdır ve her savaş doğası gereği düşmanı, “ötekini” içerir. “Öteki” olmadan bir milli kimliğin inşası mümkün değildir. Canetti’nin de vurguladığı gibi: “bir kitlenin kendi varlığını korumasının en emin, belki de tek yolu kitlenin ilişkili olduğu ikinci bir kitlenin varlığıdır. [...] ikinci kitlenin görüntüsü ya da yalnızca güçlü bir imgesi birinci kitlenin dağılmasını engeller. Kitleyi oluşturanların gözleri karşılarındaki gözlerin üzerine çevrili olduğu sürece, omuz omuza duracaklardır”.³¹¹ Çanakkale Şehitleri Abidesi girişinde bir kitabeye kazınan Atatürk’ün şu sözleri de bu durumu değiştirmemektedir:

“Bu memleketin toprakları üstünde kanlarını döken kahramanlar burada bir dost vatanın toprağındasınız. Huzur ve sükun içinde uyuyunuz. Sizler Mehmetçiklerle yan yana koyun koyunasınız. Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar! Gözyaşlarınızı dindiriniz. Evlatlarınız bizim bağrımızdadır. Huzur içindedirler ve huzur içinde rahat rahat uyuyacaklardır. Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra artık bizim evlatlarımız olmuşlardır.”

³¹¹ Canetti, **a.g.e.**, s. 65.

Bu sözler doğrudan bir referans içermese de Türk milliyetçiliğinin retoriğine yerleşmiş olan sömürgecilik karşıtı bir nüansı içermektedir. Şöyle ki, I. Dünya Savaşı'nda Birleşik Krallık ordusunda, İngiliz askerlerin yanında Hintli ve ANZAK askerler de yer almaktaydı; İngiliz Milletler Topluluğu birliklerindeki bu askerlerin kendi iradeleri ile savaşa katılmadıkları kabulüne dayanan bir sempati olarak yorumlanabilir. Öte yandan ne Atatürk'ün bu sözü ne de anıtların ikonografisi işgalci güçleri affedici niteliktedir. Hatta bu tarz savaş anıtlarının inşa edilmesindeki en önemli amaçlardan biri genç nesillere, dışarılarda bir yerlerde daima bekleyen düşmanlar olduğunu öğretmek ve hatırlatmaktır.

Doksanlarda iç çatışmanın şiddetli etkisiyle, geçmişte darbe dönemlerinde, Kore Savaşı ve Kıbrıs sorununda da olduğu gibi, yükselen militarist yurttaşlık söylemleri, toplumsal hafızada şehitlere yönelik ilgi patlaması yaratmıştır; özellikle de Çanakkale Savaşı'na yönelik ilgi ciddi bir ivmelenme yaşamıştır.³¹² Bu yıllarda sadece popülerleşme değil, meçhul asker anıtlarına yönelik devlet ilgisi de hızla yükselmiştir. Devletin bu ilgisi dönemin gazetelerine de yansımıştır; “Her tepeye bir anıt”, “Gelibolu, Waterloo gibi olacak”.³¹³ Örneğin, Milli Güvenlik Kurulu 1994'te 1 no' lu kararı ile Gelibolu Milli Parkı'nın geliştirilmesi için kurullar oluşturulmasına karar verilmiştir.³¹⁴ Kararın yetki alanı olan bakanlık yerine MGK'dan çıkmış olması ayrıca dikkate değerdir; doksanlı yılların milli güvenlik rejimi sürdürmekte olduğu “terörle mücadele” politikasını tahkim edecek milli hafızayı yeniden inşa etmeye girişecektir. Bunun sonucunda, doksanlardan günümüze kadar Çanakkale Şehitleri Abidesi ve çevresindeki şehitlikler adeta birer yapboza dönüşmüştür. Bu sürece müdahil olan Kültür ve Turizm Bakanlığı yaptığı çalışmaların sürecini ve amacını şu şekilde aktarmaktadır:

“Mukaddes vatan topraklarımızın savunulması uğruna canların seve seve fedâ eden aziz şehitlerimizin hâtıralarını yaşatmak, ruhlarına fâtiha okuyabilecek mekânlar yaratmak, yeni nesillere vatan-millet sevgisi aşılacak amacıyla Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Müdürlüğü'nce 1991-1995 yılları arasında

³¹² Zeynep Güler, “Bir Ulusal Hafıza Mekânı Olarak Gelibolu Yarımadası”, **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 308.

³¹³ Sırasıyla; “Her tepeye bir anıt”, **Hürriyet**, 2 Kasım 1993, 31; “Gelibolu, Waterloo gibi olacak”, **Hürriyet**, 21 Mayıs 1994, 4.

³¹⁴ T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı: Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi**, (t.y.) <http://canakkaledestani.milliparklar.gov.tr/dosya/GELIBOLU.pdf> [10.12.2017].

10 şehitlik yaptırılmıştır. Bu şehitlikler, yakın dönem Türk tarihinde Balkan, I. Dünya, İstiklâl savaşlarında şehit düşen subay ve erlerimizin aziz hâtıralarına duyulan saygıyı ifade etmektedir.

Dünya Savaşı'nın dönüm noktası olan Çanakkale deniz ve kara muharebelerinde ölen İngiliz, Fransız, Anzak (Avustralya-Yeni Zelanda) askerleri için Gelibolu Yarımadası'nda bakımlı, güzel şehitlikler mevcutken 253.000 şehidimiz için 14 adet, sütundan ibaret anıt mahiyetinde şehitliklerimiz vardı. Bu üzücü durum, ortadan kaldırılmış, yabancı şehitliklerden daha güzel, daha anlamlı şehitlikler yaptırılmıştır. Diğer yandan, Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde dünya tarihinde örnek bir bağımsızlık mücadelesi vererek Türk İstiklâl Savaşı'nı kazanıp Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk milletin cephede-cephe gerisinde asker-sivil yaklaşık 137.000 şehidi için de yüz ağartıcı şehitliklerimiz yoktu. Bu eksiklik de yapılan şehitliklerle giderilmiştir.

[...] Özellikle; şehitliklerde yurdun dört bir köşesinden şehit mezarı bulunması dikkati çekmekte, şehitliklerimiz milli birlik ve beraberliğimizin birer belgesi sayılmaktadır.”³¹⁵

Bahsi geçen “14 sütundan ibaret” anıt yerine Genelkurmay arşivlerinden adları tespit edilebilen 15.000 askerin içinden, hangi kriterlere göre seçildiği belli olmayan, yaklaşık 600 isim seçilmiş ve sembolik bir şehitlik inşa edilmiştir. 2004'te otopark ihtiyacı için bu şehitlik yıkılıp, yerine 81 ili temsil eden başka bir şehitlik inşa edilmiştir; daha sonra 2005'te bu şehitlik de sökülerek yerine Osmanlı İmparatorluğu'nun illerini, vilayetlerini temsil eden 1670 mezar taşından oluşan yeni bir sembolik şehitlik inşa edilmiştir.³¹⁶ Bundan da memnun kalmayan iktidar 2007'de Çanakkale Şehitleri Abidesi alanına yeni bir sembolik şehitlik alanı daha inşa etmiştir.³¹⁷ Bu inşa ve yeniden inşa süreçlerinden de anlaşılacağı üzere, Çanakkale'ye yönelik devlet ilgisi doksanlarda başlamış olmakla birlikte, iki binli yıllarda AKP iktidarıyla da devam etmiştir, hatta başlı başına yeni bir ivme kazandığı söylenebilir.

Türkiye'de meçhul asker söz konusu olduğunda başat mekânın Gelibolu Yarımadası olması nedeniyle, öylesine kutsallık halesiyle sarmalanmıştır ki, en çok anıt bu bölgede inşa edilmiştir, hatta doğrudan bu alanda yaşanmamış olmasına rağmen Balkan Savaşları'nda ölen askerleri temsil amaçlı bir anıt dahi Gelibolu'ya

³¹⁵ “Kültür ve Turizm Bakanlığı'nca Yaptırılan Şehitlikler”, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, <http://www.kultur.gov.tr/TR/belge/1-263/kultur-ve-turizm-bakanliginca-yaptirilan-sehitlikler.html> [15.07.2010]. Bu dönemde yapılan 10 şehitlik yapılış sırası ile şöyledir; Çanakkale Şehitliği, Çanakkale Yahya Çavuş Şehitliği, Kütahya Dumlupınar Kurtuluş Savaşı Şehitliği, Çanakkale 57. Alay Şehitliği, Afyon Büyük Taarruz Şehitliği, Afyon Yüzbaşı Ağâh Efendi Şehitliği, Edirne Balkan Şehitliği, Adana Pozantı Çamalan I. Dünya Savaşı Şehitliği, Çanakkale Sığındere Sargı Yeri Şehitliği, Afyon Çiğiltepe Şehitliği.

³¹⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 334-335.

³¹⁷ T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **a.g.e.**, s. 76-77.

yapılmıştır.³¹⁸ Bugün Gelibolu Milli Parkı'nda toplamda 19 Türk şehitliği, 35 Türk anıtı ve 35 adette yabancı anıt ve mezarlık bulunmaktadır. Orman ve Su İşleri Bakanlığı'nın hazırlattığı *Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi* kitapçığının başlangıcında, dönemin Başbakanı Erdoğan'ın, Bakan Veysel Eroğlu'nun ve Bakanlığın müsteşar yardımcısının sunumlarından anlaşıldığı kadarıyla, 2003'ten itibaren *Şehitler Coğrafyası* adıyla bir proje başlatılmıştır. Başbakan amaçlarını, “bu kutsal vatan topraklarının ne kadar büyük fedakârlıkla kazanıldığı gösterilecek ve Çanakkale Ruhu ihya edilecektir” şeklinde tanımlamaktadır.³¹⁹ Örneğin bu proje kapsamında, savaş sırasında yaralanıp cephedeki sıhhiye bölüklerinde tedavi görürken yaşamını kaybeden askerlerin gömüldükleri mezarların arkeolojisi yapılmaktadır. “Şüheda kabristanları” olarak adlandırılan bu mezarlıklar savaşın ardından terk edilmiş, mezar taşları kaybolmuş ve hatta yerleri tamamen unutulmuştur. Bugün ise geçmişe dönerek yeniden keşfedilmekte ve tahmini yerlerine sembolik şehitlikler, anıtlar inşa edilmektedir. Bu nedenle sadece bu bölgede kaç anıt ve şehitliği olduğu verileri sürekli güncelliğini kaybetmektedir. Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı'nın faaliyet raporları her yıl yeni şehitlik alanları açma planları ile doludur.³²⁰ Devletin Gelibolu ve Çanakkale projeleri şehitlik ve anıt inşalarının da ötesine geçmiştir. 2007 yılında da Uzun Devreli Gelişme Planı onaylanmış ve bu plan kapsamında Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi adıyla bir tesis kurulmuştur. Bu merkezin içindeki on bir ayrı salonda Çanakkale Savaşı'nın farklı kısımları üç boyutlu filmlerle, savaş alanı setleriyle, hologramlarla, yüksek teknolojiye ses ve ışık efektleriyle izleyicilere sunulmaktadır. Böylece savaş anlatısı daha az tahayyül, daha fazla ses ve görsellik üzerinden çok daha gerçek bir deneyim olarak sunulmaktadır.³²¹

³¹⁸ Gelibolu Yarımadası'nda bulunan Çamburnu Şehitleri Anıtı'nın üzerinde şu ibare yer almaktadır: “Burada Balkan ve Çanakkale Harpleri'nde yaralanarak Şehit Düşen Binlerce Kahraman Yatar”; T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi**, s. 29.

³¹⁹ T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **a.g.e.**, s. 3.

³²⁰ T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı internet adresi, <https://catab.ktb.gov.tr/> [20.04.2022].

³²¹ T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **a.g.e.**, s. 15-25; ayrıca bkz. Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi bağlantısı, <https://catab.ktb.gov.tr/TR-121090/canakkale-destani-tanitim-merkezi.html> [20.04.2022]. Ayrıca doksan sonrası dönemde şehit anıt ve mezarlarına yönelik restorasyon ve yeni inşa projeleri yalnızca bakanlıklar tarafından sürdürülmemiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kurulan Şehitlikleri İmar Cemiyeti de 1969'dan itibaren vakıf formuna geçerek, Türk Şehitlikleri İmar Vakfı adıyla faaliyetlerine devam etmiştir. İnternet sitesindeki bilgilere göre, gelecek yıllarda inşa etmeyi planladığı üç anıt projesi mevcuttur: Ortaköy'e Atatürk Anıtı; Kütahya/Dumlupınar bölgesine Çocuk Şehitler Anıtı; yine Dumlupınar bölgesine Büyükaşlıhanlar şehitliğinin “boş ve görüntüsü çok olumsuz” girişine büyük bir rölyef projesi vardır; bkz. Türk Şehitliklerini İmar Vakfı internet sitesi, <https://tsiv.org.tr/> [14.04.2022].

Çanakkale Savaşları'na yönelik bu derece yoğun bir alaka, yatırım ve projenin bir sebebi şiddet ve çatışma iklimi olmakla birlikte bununla sınırlı değildir. Memleketin başka yerlerinde de yakın tarihe ait savaş alanları, anıtları ve şehitlikleri mevcuttur. Oralar da doksanların siyasal ve askeri iklimiyle birlikte ilgi görmeye başlamıştır fakat asla Çanakkale'yle aynı düzeyde olmamıştır bu ilgi. Çanakkale Savaşı, Osmanlı'nın on binlerce asker kaybettiği bir cephe ve Bora'nın vurguladığı gibi, daha o dönemden “kaybedilen savaş için de bir zafer anlatısı” olarak başlamış ve daha sonra Cumhuriyet anlatısıyla bütünleşmiştir:

“Müttefik (Alman) genelkurmayının komutasında ve çok-etnili Osmanlı ordusunca yürütülmüş olması puslandırılarak, Mustafa Kemal'in başrolüne oturtulduğu bir savaş olarak üç sene sonraki İstiklâl Harbi'ne ulanarak kurgulanan, böylece milli kurtuluş destanına dahil edilen Çanakkale, Suavi Aydın'ın da ortaya koyduğu gibi aslında 'teknik açıdan' salt bir yurt savunması savaşı değildi. Osmanlı İmparatorluğu Dünya Savaşı'ndaki iki kamptan birinin üyesi olarak emperyal iddiasını sürdürüyordu ve Çanakkale'deki çarpışma Osmanlı ülkesinin işgaline değil, bu iki kamp arasında, Marmara denizi ve boğazların stratejik kontrolüne dönük bir çarpışmaydı.”³²²

Gerçekten de Çanakkale Savaşları olarak mitleşen anlatılar, sürekli dönüşen ve genişleyen hafıza mekânlarıyla, bütün Gelibolu yarımadası tek bir cephenin hikayesi olmaktan çıkarak Türk milli uyanışının, Cumhuriyet'in kuruluşunun ve hatta İslam'ın Batıya karşı zaferine dönüşmüştür. Bir anlamda Çanakkale aynı anda hem Atatürk'ün cephedeki varlığı üzerinden resmi milliyetçiliğin, hem de Batıya ve Hristiyanlara karşı bir zafer olarak Türkçülerin ve muhafazakâr-milliyetçilerin kutsadığı ve zaman zaman hamasi anma törenler düzenleme rekabeti yaşanan, ortak mekân olduğu için de öne çıkmıştır. Nurettin Topçu 1953'te Çanakkale için şu satırları yazmıştır: “Çanakkale Türkün, en Allaha yakınlaştıracı şehâdetle ölmesini bildiği yerlerden biridir; Türk iradesinin ölümü yendiği zirvelerden biri olmuştur.”³²³ Toplumsal hafıza çalışmalarında da belirtildiği gibi (Bkz. Bölüm 3.5.3.), hafıza ile tarih farklı şeylerdir ve Çanakkale hafızası için de aynı kural geçerlidir. Oluşturulan başkanlıkların ve kurulların hepsinin adında “tarih” yazıyor olması bu durumu değiştirmemektedir; sürekli olarak yeniden ürettikleri şey milliyetçiliklerin farklı veçheleri arasında salınan bir hafızadır. Bu salınım ve hafıza inşası sırasında bazen temel bir takım “tarihsel”

³²² Bora, **Cereyanlar**, s. 211-212.

³²³ Nurettin Topçu, “Çanakkale”, **Komünizme Karşı Mücadele**, yıl: 2, sayı: 33, 1 Nisan 1933, s. 2.

veriler, isimler, olaylar dahi konjonktüre bağılı olarak ekleme ve silme pratiklerine konu olabilmekte, hatta maddi hatalara kadar varabilmektedir. Örneğin Kültür Bakanlığı'nın gerçekleştirdiği Anadolu Hamidiye Bataryası restorasyonu ve yeni kurulan müzesi, 2019 yılında isimlerle fotoğrafların yanlış eşleştirildiği, komutanların, gemilerin adlarının ve olayların günlerinin karıştırıldığı, hatta 1919'da Niğde'de ölen bir kişinin Çanakkale Savaşı'nda ölmüş gibi gösterilmesi gibi sayısız teknik hata nedeniyle eleştirilerin hedefi olmuştur.³²⁴ Konu TBMM'ye taşıyan CHP'li milletvekilinin sözleri ise, eleştirinin ve kızgınlığın temelindeki şeyin tarihsel hata değil, hafızayı koruma refleksi olduğunu göstermiştir: “*Şehitlerimizin anılarına ve Cumhuriyetimizin önsözünün yazıldığı topraklara saygısızlık anlamına gelecek türden hatalar için danışman olarak internet arama motorlarını mı kullanılmıştır?*”³²⁵ Halbwachs'ın da işaret ettiği gibi; “tarih ancak gelenek sona erdiğinde ve kolektif hafıza zayıfladığında veya parçalandığında başlar. Bir anma var olmaya devam ettiği sürece, onu yazılı hale getirmek ya da başka bir şekilde hafızadaki halini onarmak faydasızdır.”³²⁶

Mosse şehitlik olgusunun eşit statülü milli yurttaşlık idealinin sembolü olarak da çok önemli bir yere sahip olduğuna işaret eder.³²⁷ Şehit mezarlarında ve anıtlarda şehitlerin isimlerinin yazıldığı plakalarda rütbe hiyerarşisi gözetilmeksizin bir arada sunumu, tüm askerlerin aynı şekilde temsil edilmesi, eşit statülü yurttaşlığın sembolik halidir. Toplumun hangi kesiminden, hangi sosyal sınıftan olursa olsun herkesin tek bir ideal için, vatan ve millet için canını feda ettiği anlatısı vardır. Başka bir deyişle, sıradan asker yaşamda kazanamadığı eşitliği, ölümle kazanmaktadır.³²⁸ Böylece toplumsal hayatın sivil boyutuna yansımaları gerçekleştirilemeyen birlik ve eşitlik gibi ideallerin askerlik, savaş ve ölüm üzerinden yeniden tanımlanarak dolaşıma girmesi, yurttaşlık kurgusunun sivil bir hak olmaktan çıkarak militer bir pratik haline geldiği görülebilmektedir. Ayrıca Winter'ın da vurguladığı üzere; “Ölümler artık birer birey değildir. Onlar sadece savaş anıtının üzerinde görünen isimlerdir. Fedakârlıklarını bu

³²⁴ “Tarihi birbirine kattılar”, **Birgün**, 20 Ocak 2019, <https://www.birgun.net/haber/tarihi-birbirine-kattilar-244016> [18.04.2022].

³²⁵ **A.g.e.** (Vurgular eklenmiştir)

³²⁶ Halbwachs, **a.g.e.**, s. 78.

³²⁷ Mosse, **Fallen**, s. 95.

³²⁸ **A.g.e.**, s. 38.

yolla genel iradenin sunumu, devlette somutlaşan kolektif ruh biçimini alır. Bu anıtlarda, devletin yurttaşlarını öldürmeye ve ölmeye çağırma hakkı teyit edilir.”³²⁹

Bu noktada belirtmek gerekir ki meçhul asker anıtları milliyetçi dünya tahayyülü ile temelden bağlı olsalar da bütün anıtlar şovenist-milliyetçi bir sembolizm arz etmeyebilmektedir. Gelibolu’daki iki istisnai nitelikli anıt buna örnek gösterilebilir. Birincisi, Mehmetçiğe Saygı adındaki bir Türk askerinin yaralı bir düşman askerini kucağında taşıyışının temsil edildiği anıttır. Anıtın tasarımına ilham kaynağı olan rivayet, 1915’te Çanakkale’de üst teğmen olarak görev yapmış ve daha sonra Avustralya Genel Valisi olan Lord Casey ile Türkiye’nin ilk Avustralya büyük elçisi Baha Vefa Karatay arasında (1967 veya 1968’de) geçen bir diyalog anlatısına dayanmaktadır.³³⁰ Buna göre, savaş sırasında yaralanan bir İngiliz askeri bir Türk eri tarafından kucaklanarak İngiliz siperine taşınır ve daha sonra er kendi siperine dönerek savaşa devam eder. Böylece iki düşman cephenin askerleri arasında duyulan karşılıklı saygının ne kadar büyük olduğu anlatılmaktadır. İkinci örnek ise, eski Kabatepe Tanıtım Merkezinin girişinde bulunan anıttır. Bunda da yaşamını kaybetmiş iki Türk askeri yerde yatarken temsil edilmektedirler. Birinin elinde dik şekilde tuttuğu bayrak, diğerinin elinde ise dik şekilde tuttuğu tüfeği vardır ve tüfeğin ucunda zeytin dalı vardır. Her iki anıtta pasifist olarak nitelenemese de diğer anıtlardan ciddi oranda farklıdır. Mehmetçiğe Saygı Anıtı’nın kaidesindeki plakada Lord Casey’e atfedilen, Türk askerinin cesaretine, vatanseverliğine ve kahramanlığına övgü vardır. Ama anıtın görseelliği öldürme değil yaşatma üzerine kuruludur. Kabatepe Anıtında da dik tutulmuş bayrak Dumlupınar’daki anıtı andırırsa da diğer askerin tüfeğindeki zeytin dalı ile barış arzusu sembolize edilmektedir. Bu şekilde anıt ölümü fetişleştirmek yerine cenazevari bir simgesellik üzerinde ölümlere tutulan yası temsil etmektedir.³³¹

³²⁹ Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, canto edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 94.

³³⁰ “Mehmetçiğe Derin Saygı Anıtı”, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı – Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı, <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129466/mehmetcige-derin-saygi-aniti.html> [14.04.2022]; “Lord Casey Anlatıyor”, <https://www.canakkalesehitlik.net/lord-case-anlatiyor.html> [14.04.2022].

³³¹ Gelibolu yarımadasında savaş anıtı olmayan bir adet “şehit anıtı” bulunmaktadır, Talat Göktepe Anıtı. Talat Göktepe Çanakkale Orman Bölge Eski Müdürü’dür ve Temmuz 1994’te yarımada çıkın büyük orman yangınına müdahale edilirken yaşamını yitirmiştir. Bir ağacın önünde alevlere karşı bedenini siper eder şekilde figürleştirilmiştir. Anıtlaşacak düzeyde kutsal bir ölüm ithaf edilmesinin sebebi, milli hafızanın en kutsal mekânlarından birini koruma çalışmaları sırasında hayatını kaybetmiş olmasıdır. Bir anlamda “hafıza müdafisi” bir şehittir; “Talat Göktepe Anıtı”, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı – Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan başkanlığı, <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129472/talat-goktepe-aniti.html> [14.04.2022].



Şekil 4.7: Mehmetçiğe Saygı Anıtı, Kaynak: <https://catab.ktb.gov.tr/TR-129466/mehmetcige-derin-saygi-aniti.html>

Savaş anıtları ve müzeler sayesinde savaş zamanlarında güçlenen milli birliğin kutsallığı fikri tüm zamanlara yayılmakta ve yeniden üretilmektedir. Savaş zamanlarının duyguları ve retoriği bu mekânlarda sürekli olarak “canlı” tutulma iddiasındadır. Prost, Fransa’daki ölü asker anıtları üzerine yaptığı çalışmasında, mezarlık alanlarında ya da kiliselerin civarına inşa edilen anıtların sembolizmindeki dinselliğe dikkat çeker. Prost’a göre, vatan sevgisine ve adanmışlık üzerine kurulu bir itaat anlatısı ile vatana tanrısal bir aşkınlık atfedilerek vatansever fedakârlar kutsallaşmakta ve şehitlere dönüşmektedir.³³² Mosse da *Fallen Soldiers* çalışmasında aynı durumun Avrupa genelinde geçerli olduğunu tespit eder. Askeri mezarlıklarda ve savaş anıtlarında klasik Hıristiyan ikonografisinin önemli bir yer tuttuğunu ve dinsel

³³² Prost, **a.g.e.**, s. 314-315.

semboller aracılığıyla bu anıtların ve mezarların yeni sivil dinin kutsal mekânları haline geldiğine işaret eder.³³³

En nihayetinde meçhul asker anıtları etrafında üretilen milli ve seküler bir kültür ve fakat bu kültürün temellerini dinden bütünüyle ayırıştırmak mümkün değildir. Meçhul asker anıtları daha ilk başta inşa edilirken, kutsalın millileştiği, millinin de kutsallaştığı yerler olmuştur. Cumhuriyet'in ilk meçhul asker anıtı Dumlupınar'da açılırken, Mehmet Zekeriya Bey'e göre böylesi bir ihtiyacı doğuran, "[Mehmetçiğin] kahraman ruhuna Fatihalar okumak ve türbeler yapmak lüzumu hissediliyor" olmasıdır.³³⁴ Diğer bir deyişle, Avrupa tarzı seküler hafıza tekniği ile İslami türbe geleneği iç içe geçerek modern, milli bir kutsal alan icat edilmiştir. Türkiye'de meçhul asker anıtlarının en yoğun olduğu alan olan Gelibolu'da, anıtlarda çokça dinsel sembol ve referans bulmak mümkündür. Örneğin Çanakkale Şehitleri Abidesi'nin önündeki alanda bir kitabe yer almaktadır ve üzerinde Mehmet Akif Ersoy'a ait dizeler, *Kuran*'dan bir sure ve bir hadis yazmaktadır: "Sana dar gelmeyecek makberi kimler kazsın?/‘Gömelim gel seni tarihe!’ desem, sığmazsın", "Tüllenen mağribi, akşamları, sarsam yarana.../Yine bir şey yapabildim diyemem hatıranı", "Ey şehit oğlu şehit, isteme benden makber,/Sana ağuşunu açmış duruyor Peygamber."; "Allah yolunda şehit olanlara ‘ölüler’ demeyin. Bilakis onlar diridirler. Fakat siz anlayamazsınız – Bakara 154"; "Şehitler Allah'tan şunu isteyecekler: Ya Rabbi bizi tekrar dünyaya gönder ve senin uğrunda bir kere daha şehid olalım – Hadis". Görüldüğü gibi, milletin fedakâr askerleri şehitlere dönüştürülürken kutsallığını kayda değer derecede İslami referanslar üzerinden kazanmaktadır. Vatan, millet, devlet uğrunda ölüm ile "Allah yolunda", din uğrunda ölüm iç içe geçmektedir. Ayrıca anıtlardaki dini referanslar fedakârlığı sadece kutsallaştırmakla da kalmamakta, arzu edilmesi gereken bir amaç haline de getirmektedir. Örneğin Kerevizdere (Havuzlar) Şehitliği'ndeki anıtın bir yüzünde, komutanın askere emri olduğu rivayet edilen şu satırlar yer almaktadır: "Cennet, ilahi dini, millet ve vatan uğrunda feda-yı can ederek rütbe-i şahadet ihraz edenlerindir. O makam-ı muallaya ulaşanlar kollarını açmış bizleri bekliyor. Koşunuz oraya, hep beraber koşalım ki vatan kurtulsun."³³⁵ Yine aynı anıtın bir diğer yüzünde de bir dörtlük yer almaktadır:

³³³ Mosse, **Fallen**, s. 32.

³³⁴ Değirmenci ve Günhan, **a.g.e.**, s. 33.

³³⁵ T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi**, s. 54.

“Azmeyleyerek millet için canı fedaya
Koşmuşlar o günlerde büyük görevi edaya
Tazimleri takdime yetersiz kalır insan
Bir Fatiha bin minneti söyler şühedaya.”³³⁶

Gelibolu Yarımadası’ndaki anıtların dinsel sembolizm sadece Türk anıtları ile sınırlı değildir. Bölgedeki yabancı anıtlarda da Hıristiyan sembolizmi oldukça yoğunudur. Örneğin Birleşik Krallık tarafından yapılan Lone-Pine Anıtı üzerinde büyük bir haç kabartması olan 15 metrelik bir sütundur ve içinde de kilisesi vardır. Benzer şekilde Conkbayırı-Yeni Zelanda Anıtı’nın da üzerinde haç kabartması vardır ve altında “Their Name Liveth For Evermore” (Adları ebediyen yaşayacak) yazmaktadır. Öte yandan Gelibolu Fransız Abide Mezarlığı’nda, haç şeklinde mezar taşları kullanılmış olmakla birlikte, anıtın üzerinde din yerine cumhuriyet vurgusu tercih edilmiştir. Üzerinde “Fransa için öldüler” yazısı ve Victor Hugo’ya ait şu mısralar yer almaktadır:

“Zafer ebedi Fransa’mıza
Övgüler onun için ölenlere
Şehitlere, kahramanlara, güçlülere
Onlardan ilham alanlara
Ve yaşadıkları gibi ölecek olanlara”

Türk meçhul asker anıtlarında salt İslam’ı sembolize edecek figürler kullanılmamış, ulusal bayrağın ay-yıldız konfigürasyonu da sıkça tercih edilmiş görünmektedir. Ayrıca sembolik olsun ya da olmasın şehit mezarlıklarının civarına Müslüman ibadethaneleri inşa edilmiştir. Örneğin, Çanakkale Şehitliği Abidesi, 57. Alay Şehitliği gibi anıtların hemen yanlarında birer namazgâh ve abdesthane kurulmuştur. Bu sayede ziyaretçiler bu mekânlarda ibadet de edebilmektedirler. Böylece ortaya kenotaflarla mezarlıkların, sütun şeklindeki soyut anıtlarla rölyeflerin, heykellerin ve abdesthanelerin, namaz alanlarının iç içe geçtiği tamamıyla modern bir mekân formu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, İslami formda dinsellik ile seküler formda millinin harmanlandığı bir çeşit milli tapınak formu ortaya çıkmıştır.

³³⁶ A.g.e., s. 54.



Şekil 4.8: 57. Alay Anıtı ve Şehitliği, Kaynak:
<https://www.canakkale.com.tr/onlarca-neden-var/57-alay-sehitligi/>

Meçhul asker anıtları adeta birer milli ibadethane olarak ulus devletin sivil dininin merkezinde yer almaktadır. Prost, Fransa’daki anıtlar etrafında tanrıların, rahiplerin ve inananların tek vücutta toplandığı seküler bir kült oluştuğunu tespit eder.³³⁷ Benzer bir sürecin Türkiye’deki anıtlarda da işlediği söylenebilir. Tüm İslami referanslara rağmen kutsallığın merkezinde millet ve şehit askerler yer almaktadır ve tapınma eylemini gerçekleştiren yine milletin kendisi olmaktadır. Gellner modern çağın bu tarz ritüelleri için şu tespitte bulunur: “Durkheim, bize toplumun dini ibadet yolu ile kendi gizli imgesine taptığını göstermişti. Ulusçu bir çağda ise toplumlar böyle bir kamuflejdan sıyrılarak pişkinlik ve açıklıkla kendilerine tapınırlar.”³³⁸ Çanakkale ve Dumlupınar gibi örnekler ulus devletin kuruluşuna tekabül ettiği oranda milli iradenin iktidarı ele geçişi de sembolize etmektedir. Ölümü millileştiren ve vatanseverliğe dayanan bu yeni sivil dinin diğer bir adı “genel irade”dir.³³⁹

Anıtlarla bütünleşmiş şehitlikler, sıradan bir mezarlıktan çok daha fazlasıdır. İnsanları bu mekânları ziyarete yönelten motivasyon bireysel olarak yakınlarını kaybetmeleri ve yasları değildir. Aksine kitlelerin bir araya geldiği ve yurttaşların milli birlik idealine olan inançlarını ve güvenlerini tazeledikleri hafıza mekânlarıdır. Tom

³³⁷ Prost, **a.g.e.**, s. 328.

³³⁸ Gellner, **Uluslar**, s. 139.

³³⁹ Mosse, **The Nationalization**, s. 2.

Nairn'in milliyetçiliği *Janus* heykeline benzetmesinde olduğu gibi,³⁴⁰ meçhul asker anıtlarının anlattığı hikâyenin de bir yüzü geçmişe bir yüzü de geleceğe dönüktür. Bir yandan geçmişte çekilen çileler ve fedakârlıklar öykülenirken öte yandan milletin ilerleyişi ve yükselişi anlatılmaktadır. Bu nedenle her yeni neslin bu mekânları ziyaret ederek milleti için fedakârlık yapan meçhul atalarına şükranlarını sunması, milli hafızayı öğrenmesi ve buralarda sembolize edilen milli idealleri sürdürmesi istenir. Ali Sami Bey ve Ali Fethi Bey 1924'teki konuşmalarında toplumdan tam da bu anlamda bir talepte bulunurlar: “Gençler, bu pınara daima geliniz. Bu kaynaktan vatan aşkı içiniz, ümit içiniz, azim ve metanet içiniz. Ölümün bile yok edemediği duygulardan sununuz.”³⁴¹; “Şehit Mehmetçiklerin vatanı için yaptıkları kahramanlıkları emsallerine örnek olmak üzere daima analım ve onların kabirlerini sonsuz şükran ve hürmet duygularıyla ziyaret edelim.”³⁴² Avrupa'da savaş anıtları etrafında yapılan anmalar 1914'ten itibaren birer yurttaşlık pratiği haline gelmiştir.³⁴³ Ali Sami Bey ve Ali Fethi Bey gibi elitler aracılığıyla, yeni kurulan Cumhuriyet de yurttaşlarından aynı pratiği talep etmektedir. Her alanda modernleşmeyi ve Batı'yı takip etmeyi amaç edinmiş yeni rejim savaş anıtları ve anmalar konusunda da aynı rotayı izlemiştir. Nora, anma olgusunun tarihsel olarak ortaya çıkışında bu geçmişten köklü kopuşların önemli bir etken olduğuna dikkat çeker:

“Kuşkusuz [anma] olgu[su] Fransa'ya özgü değildir. Olgu, kendini tarihsel olarak bilen, yani insanların kurucu özgürlüğü temeli üzerinde inşa edilmiş ve herhangi bir tanrısal iradeyle yönetilmeyen, ayrıca tarihlerindeki büyük ânları Hıristiyanlıktaki [Türkiye örneğinde bunu İslam olarak okumakta mümkün] anma törenlerinin yerine koymuş toplumları ilgilendirir. Ancak Fransa bu olguya bir yoğunluk kazandırmıştır; bu yoğunluk rastgele bir zamandizinin işi değil, daha ziyade ülkenin tarih repertuarının zenginliğine, devrimci kopmadaki köktencilğe ve ülkenin kendini büyük tarihten çıkmış gibi hissetmesi nedeniyle mahkûm olduğu o hafızasal tekrarlara bağlıdır.”³⁴⁴

Bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi, geçmişten köklü bir kopuş iddiasında olan ve milli egemenlik temelli bir meşruiyet temeli oluşturmaya çalışan cumhuriyet rejiminin daha birinci yılında kendi seküler dinini inşa etmeye başlaması hiç de

³⁴⁰ Özkırımlı, *Milliyetçilik*, s. 114.

³⁴¹ Değirmenci ve Günhan, *a.g.e.*, s. 20.

³⁴² *A.g.e.*, s. 22.

³⁴³ Winter, *Sites of Memory*, s. 80.

³⁴⁴ Nora, *a.g.e.*, s. 226.

şaşırtıcı değildir. Fakat devletin savaş anıtları inşa etmesi ile sıradan yurttaşın meçhul asker anmalarına katılması arasında bir önem farkı vardır. Ernest Renan'ın, “millet her gün tekrarlanan bir plebisittir”³⁴⁵ sözünde olduğu gibi; kitlelerin meçhul asker kültürünü içselleştirmesi ve yeniden üretmesi rıza devşirme sürecine bağlıdır. Ne zaman ki sıradan yurttaşlar gönüllü şekilde, resmi törenlere dahi ihtiyaç duymadan kendi gayri-resmi anmalarını yapar konuma gelirler, o zaman tam anlamıyla seküler dinsellikten ve şehit olgusundan bahsedilebilir. Çünkü anmalar bireysel hafıza ile milli hafızanın bir araya geldiği toplumsal süreçlerdir. Başka bir deyişle, anmalarda toplumun rolü devletin rolünden daha önemlidir.

Winter meçhul asker anıtları gibi hafıza mekânlarının fiilen ritüel alanlarına dönüştürülebilmesi için bu işi yükümlenecek bir grup “hafıza aktivistine” ihtiyaç olduğunu söyler.³⁴⁶ Günümüz Türkiye'sinde böylesi bir yükümlülük ve aktivizm pek çok farklı şekilde ortaya çıkabilmektedir. Meçhul asker anıtlarına ve şehitliklere düzenlenen sayısız tur vardır. Özellikle bütün anıtlar ve mekânlar içerisinde öncelikli konumuyla öne çıkan Çanakkale Şehitleri Abidesi en popüler tur rotası haline gelmiştir. Kutsalların en kutsalı statüsüne yükselen Çanakkale, milletin her bir üyesinin hayatında en az bir defa ziyaret etmesi gereken milli bir hac yerine, milli hafızanın Mekke'sine dönüşmüştür. Böylesi kitlesel bir ilgi patlaması doksanlarda ortaya çıkarak günümüze kadar artarak sürmüştür. Örneğin, Orman ve Su İşlerinin rakamlarına göre Gelibolu Milli Parkı'nın yıllık ziyaretçi sayısı 2002 yılında 200.000 kişi iken bu rakam 2011'de 900.000'e ulaşmıştır.³⁴⁷ Pek çok yerel yönetimin gruplar halinde Çanakkale turları düzenlediği görülmektedir. Örneğin Ümraniye Belediyesi bu tarz turları düzenli olarak düzenlemektedir. Kendi internet sitesinde verilen rakama göre, sadece 2005-2011 yılları arasında 22.843 kişiyi Çanakkale'ye götürmüştür.³⁴⁸ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Gençlik Meclisi ise Beykent Üniversitesi ile ortaklaşa olarak 18 Mart 2013'te gençleri eğitime odaklı bir Çanakkale turu düzenlemiştir. 300 öğrencinin katıldığı anma turunda anıtların yanında “hiç restorasyona uğramamış orijinal siperler” de gezilerek anmanın ötesinde bir savaş alanı deneyimi de sunulmuştur. Anma gezisinin sonucu şu şekilde açıklanmaktadır: “Bir devletin geleceğini kurtaran insanların hangi şartlar altında bu mücadeleyi gerçekleştirdiğinin

³⁴⁵ Renan, **a.g.e.**, s. 19.

³⁴⁶ Winter, **Remembering**, s. 136.

³⁴⁷ T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **a.g.e.**, s. 5.

³⁴⁸ Ümraniye Belediyesi internet sitesi: <http://www.umraniye.bel.tr/bpi.asp?caid=641&cid=5592> [20.05.2013].

anlatıldığı gezide öğrenciler oldukça etkilendiler. Geziye katılan tüm öğrenciler bu topraklarda bulunmanın mutluluğu ve gururunu yaşadıklarını belirttiler.”³⁴⁹ Bir başka örnek olarak, İstanbul Üniversitesi ise kendi inisiyatifi ile onlarca yıldır her sene 18 Mart tarihinde öğretim üyeleri, idari personel ve öğrencilerden oluşan oldukça kalabalık kabilelerle Çanakkale anmaları düzenlemektedir.³⁵⁰ Bu hafıza mekânı turları adeta bir “seferberlik ilanına” dönüşmüştür ve 2008’de Konya/Selçuk’ta olduğu gibi aşırı örneklerle kadar varmıştır; Kasım 2008’te Selçuk Belediyesi yüz beş otobüslük devasa bir kabileyle (ilçe nüfusunun yaklaşık beşte biri) Çanakkale turu düzenlemiştir ve ilçede çok sayıda evin boş kalması nedeniyle bir güvenlik sorunu ortaya çıkmış, polis teşkilatı özel önlemler almak zorunda kalmıştır.³⁵¹ Serdar Değirmencioğlu’na göre, böylesi kitlesel bir form alan “şehit turizmi” ideoloji, yerel yönetimler, yüksek talep ve turlardan büyük kazançlar elde eden şirketlerden oluşan bir denklem sayesinde daha da kitleselleşerek sürmektedir.³⁵² Bu anmalar salt birer turistik gezi değildir. Kutsala sadakat sunma ve milli değerleri öğrenme faaliyetidir. Bu hafızanın, savaşın dehşeti ile şerefi arasında yarıldığı³⁵³, hatırlama ve unutma diyalektiğinin işlediği³⁵⁴ bir öğrenme sürecidir.

Meçhul asker anıtlarına yönelik olarak son yirmi yılda daha da hızlı artan ilgide devletin de önemli bir katkısı vardır. 2002 öncesinde 18 Mart günü “gayriresmî” Çanakkale Şehitlerini Anma Günü çeşitli anmalar ve törenlerle kutlanıyordu. Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli milliyetçi akımların gözde anma mekânlarından biri olan Çanakkale, bütün bu dönem boyunca 18 Mart tarihi ile özdeşleşmiş olarak

³⁴⁹ İstanbul Büyükşehir Belediyesi internet sitesi: http://www.ibb.gov.tr/TR/Pages/Haber.aspx?NewsID=21020#.UaP2_dJM9kh [20.05.2013].

³⁵⁰ İstanbul Üniversitesi internet sitesi: <https://www2.istanbul.edu.tr/?p=8204> [20.05.2013].

³⁵¹ Serdar Değirmencioğlu, “Şehit Turizmi: Kitlelerin Çanakkale Seferberliği”, **“Öl Dediler Öldüm” Türkiye’de Şehitlik Mitleri**, der. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 351-352.

³⁵² **A.g.e.**, s. 367; Değirmencioğlu’nun kabaca yaptığı hesaba göre, sadece 2007-2013 döneminde 7 milyon kişi Çanakkale’yi ziyaret etmiştir. Orman ve Su İşleri Bakanlığı’nın 2011’de 900.000 ziyaretçi açıklaması da hesaba katıldığında, 2000’lerin başından günümüze sadece Çanakkale bölgesi şehit turizmine 10 milyondan fazla kişinin dahil olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca son on yılda daha da popülerleşen Çanakkale hafızası mekânsal anmanın dışında “tuhaf” hatırlama biçimleri de üretmiştir. Örneğin 18 Mart günü okul ve/ya işyerlerinin yemekhanelerinde “Çanakkale Kahramanları Menüsü” adında üzüm hoşafı, buğday çorbası ve az ekmekten oluşan bir yemek çıkarılarak, ataların ne kadar zor şartlar altında vatani savundüğünün açıklıkla (ya da yarı toklukla) deneyimlenmesi gibi bir gelenek icat edilmiştir. Daha da “tuhaf” olan ise, bu menü aslında İlhan Selçuk’un *Yüzbaşı Selahattin’in Romanı* adlı kitaptan çıkmıştır ve kitapta Çanakkale cephesinden üç yıl sonra yaşanan Irak cephesinin (1917) anlatıldığı bölümde geçmektedir; “Çanakkale Savaşına Ait Sanılan Mehmetçigin Yemek Menüsü”, *Malumatfuruş*, <https://www.malumatfurus.org/canakkale-savasinda-mehmetcigin-yemek-menu-su-efsanesi-ve-kose-yazarlari/> [14.04.2022].

³⁵³ Mosse, **Fallen**, s. 6.

³⁵⁴ Winter, **Remembering**, s. 139.

kullanılıyordu. Doksanlı yılların çatışma ve şiddet ikliminde de her yıl 18 Mart'ta gazetelerde “Çanakkale zaferini kutlama”, “şehitleri anma” haberleri yapılmıştır; Çanakkale gazileri ile yapılmış eski röportajlar, hatıratlar, mektuplar tekrar tekrar yayınlanmış, eski fotoğraflar dolaşıma girmiştir.³⁵⁵ 2002 yılında ise, 4768 sayılı kanun ile 18 Mart resmi olarak “Şehitler Günü” ilan edilmiştir.³⁵⁶ Dört maddelik bu kısa kanunun birinci maddesinde, “Anılan günlerde bütün kamu kurum ve kuruluşlarının öncülüğünde, halkımızın ve sivil kuruluşların iştiraki ile her yıl anma töreni düzenlenir” denmektedir. İkinci maddesinde, anma törenlerinin düzenleme biçimi gençlik ve spordan sorumlu bakanlık ile Milli Savunma, İçişleri, Dışişleri ve Milli Eğitim bakanlıklarınca çıkarılacak müşterek yönetmeliğe bırakılmaktadır. Bu yönetmelikte bir yıl sonra hazırlanmış ve 2003'te resmi gazetede yayınlanmıştır ve tören esasları düzenlenmiştir:

“Madde 6 – Şehitler Günü ile ilgili törenler; Ankara’da Anıtkabir ve Cebeci Şehitliği’nde; diğer il ve ilçelerde ise şehitliklerde, şehitlik mevcut olmayan yerlerde ise anma komitesinin uygun göreceği yerlerde icra edilir.

Çanakkale İlinde yapılacak anma törenleri, Çanakkale Valiliği tarafından Şehitleri Anma Günü ve Deniz Zaferi Günü olarak tek bir program dahilinde icra edilir. Mehmetçik Abidesi ve şehitlikte düzenlenecek tören, 2’nci Kolordu Komutanlığı tarafından yapılır.

18 Mart Şehitler Günü törenleri aşağıda belirtildiği şekilde icra edilir.

a) Ankara’da Anıtkabir ve Cebeci Şehitliği ile diğer il ve ilçelerdeki şehitliklerde, çelenk koyma töreni ve İstiklâl Marşı eşliğinde göndere bayrak çekilir. Şehitler için saygı duruşunda bulunulur ve saygı atışı yapılır.

b) Bir şehir merkezinde birden fazla şehitlik bulunması durumunda, anma komitesinin uygun göreceği bir şehitlikte tören icra edilir. Ancak, bütün şehitliklere ziyaret plânlanır.

c) Şehitliği tören için uygun olmayan il ve ilçelerde, anma komitesinin tespit edeceği uygun bir Atatürk Anıtı önünde aynı tören yapılır. Ancak, saygı atışı yapılmaz.

ç) Anma komitesince görevlendirilecek bir kişi tarafından, günün anlam ve önemini belirten bir konuşma yapılması sağlanır. Konuşma metni, törenden en az üç gün önce anma komitesi başkanına verilir ve anma komitesince uygun görülmesi hâlinde, konuşma yapılır ve konuşma metninin bir sureti dosyada saklanır.

d) Ankara’daki törenlerde şehitlik defterleri, törene katılan en yüksek makam temsilcisi, diğer yerlerde ise mahallî mülkî idare amirleri tarafından imzalanır.

³⁵⁵ Örneğin Bkz. “Çok zorladılar ama geçemediler”, **Hürriyet**, 18 Mart 1997, 18; “11 yıl askerlik 4 cephede savaş”, **Hürriyet**, 19 Mart 1997, 15.

³⁵⁶ “18 Mart Günü’nün Şehitler Günü ve 19 Eylül Günü’nün Gaziler Günü İlan Edilmesi Hakkında Kanun (4768 S.K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 24804, 27 Haziran 2002. Erişim açısından düzenlilik ihtiva etmemekle birlikte 18 Mart tören program ve fotoğrafları için ayrıca bir internet sitesi açılmıştır; bkz. 18 Mart Etkinlikleri internet sitesi, <https://www.18martetkinlikleri.com/> [18.04.2022].

- e) Yurt içindeki şehitlikler ile şehit mezarlarının ziyaret edilmesi için tedbir alınır.
- f) Yurt dışındaki şehitliklerde, Dışişleri Bakanlığı tarafından alınacak tertibe göre gerekli anma töreni icra edilir.”³⁵⁷

Bu haliyle, yönetmelikteki Şehitler Günü tören sistemi diğer milli bayramlardan çok da farklı gözükmemektedir. Fakat ülkedeki tüm askeri şehitliklerin kitlesel toplanma alanı olarak teşvik edilmesi ve Çanakkale iline ve abidesine birincil bir konum atfetmesi açısından önemlidir ve farklıdır. Bu noktada, neden I. Dünya Savaşı’nın bir cephesi olan Çanakkale’nin seçildiği, neden doğrudan Milli Mücadele’ye referans veren Dumlupınar gibi bir alanın ve tarihin seçilmediği sorusu sorulabilir. Bunun iç içe geçmiş iki temel yanıtı olabilir. Birincisi Çanakkale zaten bu kanun daha çıkmadan önce popülerliği yükselmiş bir mekândır ve kanun bu durumun üzerine gelmiştir. İkincisi ise, siyasal iktidarın Osmanlı mirasına yönelik pozitif yaklaşımı ve yeni-Osmanlılık olarak adlandırılan siyasal yöneliminin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Fakat Çanakkale hafızasına yönelik yükselen ilginin yalnızca muhafazakâr-milliyetçi tabandan değil, Kemalist milliyetçi, Türkçü ve diğer popüler milliyetçilik akımlarında da geçerli olduğu; ayrıca Şehitler Günü düzenlemesinin, ilk AKP hükümetinin kurulmasından (18 Kasım 2002) birkaç ay önce çıkarıldığı (27 Haziran 2002) da göz önüne alındığında ikinci açıklama (yeni-Osmanlılık) geçerli görünmemektedir. Farklı siyasal yönelimlerin meçhul asker anıtları üzerindeki etkisi, anıtlar arasından birkaçını seçmek şeklinde değil, daha ziyade retorik üzerinden ilerlemektedir. Muhafazakârlar İslam vurgusunu öne çıkarırken, Kemalistler Atatürk’ün kumandanlığına vurgu yapması vb. anlatının farklı unsurlarına veya değişik türlerinin icadına dayalı bir rekabet söz konusudur.

Savaşlar, Hutchinson’ın da vurguladığı gibi, tarihsel ve/ya mekânsal kökeni, altın çağları, gerileme ve yeniden doğuş gibi milletin “öz değerlerini” (İslam, namus, toprak vb.), kurumlarını (ulus devlet gibi), mekânsal kimliğini (Anadolu, Misakı Milli gibi) ve siyasal bağımsızlığını tanımlayan ve yeniden tanımlayan süreçler olarak konumlandıklarında kutsal bir karaktere bürünürler.³⁵⁸ Bu şekilde savaşlar, savaş

³⁵⁷ “18 Mart Şehitler Günü ve 19 Eylül Gaziler Gününde Yapılacak Törenler Hakkında Yönetmelik”, **Resmi Gazete**, Sayı: 25209, Ağustos 2003. Yönetmeliğin ilk çıktığı tarihten günümüze AKP hükümetlerinin sürekli olarak bakanlıkların teşkilatlarını değiştirmesi, bazı bakanlıkları birleştirip bazılarını bölmesi gibi düzenlemeler ve en son başkanlık sistemine geçiş nedeniyle sorumlu kurumların adları sürekli değişmiştir. Fakat yönetmeliğin bunun dışında kalan esasları aynı kalmıştır.

³⁵⁸ Hutchinson, **Nationalism**, s. 53.

deneyimi mitleşerek milletin kendini tahayyülünü şekillendirir. Fakat bu mit üretim süreci savaşların doğasından kaynaklanan, kendiliğinden oluşan bir olgu değildir. Tarihin hangi dönemlerinin, hangi günlerin ve hangi savaşların öne çıkarak kutsallaşacağı ve mitin, söylemin inşası siyasal bir tercih ve rekabet konusudur. Bunun diğer anlamı, savaş ve şehitlik hafızaları siyasal aktörler tarafından günün ihtiyaçlarına uyarlanarak sunulmadan önce “inaktiftir”.³⁵⁹ Milliyetçiler tarafından geçmişin bazı bölümleri yeniden keşfedilerek, bazen tamamen unutulmuş veya marjinal kalmış olayları, toplumsal hafızanın parçası haline getirilir. Bu yeniden keşif ve icat süreçleri, ellilerde DP iktidarının “İstanbul’un Fethi”ni yeniden keşfederek resmi kutlamaya dönüştürme girişimi ya da doksanlarda İslamcı belediyelerin ideolojileri doğrultusunda resmi ideolojiye karşı-söylem olarak “Fetih”i yeniden keşfetmesi örneklerinde olduğu gibi³⁶⁰ iktidar – muhalefet ilişkilerinin bir parçasıdır.

AKP’nin iktidara geldikten sonra, hafıza mekânı olarak Gelibolu yarımadasına odaklanması ve bu alana yönelik çok sayıda çalışma, kampanya ve proje üretmesi, tam da yukarıda tanımlandığı şekliyle, bir rekabetin sonucudur. Atatürk’ün başrolde olduğu ve cumhuriyetçi ideoloji ile güçlü bağları olan Kurtuluş Savaşı hafızasındansa, İmparatorluk ve İslam vurgularının öne çıkarılacağı bir Çanakkale mitini yeniden inşa etmek tercih edilmiştir. Ayrıca 18 Mart’ın hali hazırda resmi kutlama takvimine dahil edilmiş olması, Şehitler Günü’nü diğer milli bayramlara alternatif inşa edilebilecek bir alan da sunmuştur. Muhafazakâr-milliyetçi söylemde yeniden inşa edilen Çanakkale miti, dini vecibelerini aksatmayan Müslüman-Türk askerlerinin, “haçlı” imgesine sarmalanmış düşman karşısında şehitler vererek elde ettiği en büyük zafere dönüştürülmüştür. Örneğin Bozgeyik *Şehit Öyküleri*’nde Çanakkale’deki askerlerini sabah namazını kılıp, abdest alıp, temiz çamaşırlar giydikten sonra birbirleriyle helalleşerek şehadete yürüyen Müslümanlar olarak resmetmektedir.³⁶¹ Keza, “haçlı sürüleri” olarak tasvir edilen düşman, Çanakkale’yi geçerek “Anadolu’ya girdiği takdirde minarelere çan takacaktı. İslam’a el, Kur’an’a dil uzatacaktı; namusa yan gözle bakacaktı” şeklinde yalnızca vatanın değil, dinin de savunulduğu bir mit kurgulamaktadır.³⁶² İktidarın şehitlik ve milli hafıza inşası belirli alanların İslamileştirilmesiyle de kalmayarak, milli şehitlik hafızası ise İslam tarihi

³⁵⁹ A.g.e., s. 79.

³⁶⁰ Bkz. Mustafa Bölükbaşı, “Bir ‘Gelenek İcadı’ Olarak İstanbul’un Fethi”, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 67, 2013, s. 67-88.

³⁶¹ Bozgeyik, a.g.e., s. 193.

³⁶² A.g.e., s. 199.

özdeşleştirmekte ve harmanlamaktadır; Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın şehitliğe dair bir konuşmasında bu bağlantıyı görmek mümkündür: “Biz bu şehitleri Bedir’de, Uhud’da, Huneyn’de, Hendek’te, Selçuklu’da, Osmanlı’da, Cumhuriyet döneminde, Çanakkale’de verdik. Bundan sonra da vermeye devam edeceğiz.”³⁶³

Ricoeur’un da dediği gibi, “anımsamak sadece geçmişe ait bir imgeyi elde etmek, kavramak değildir; aynı zamanda o imgeyi aramaktır, bir şeyler ‘yapmaktır’”.³⁶⁴ İki binli yıllarda başta devlet olmak üzere, pek çok farklı kurum ve kuruluş şehitleri anmak adına her yerde şehit imgesini aramaya, keşfetmeye, icat etmeye başlamıştır. Şehit imgesi arayışında özellikle öğrencilere yönelik “şehitlere mektup” temalı yarışmaların sayısındaki ve çeşitliğindeki artış dikkate değerdir. Başta Gençlik ve Spor Bakanlığı il ve ilçe müdürlükleri aracılığıyla çok sayıda “Çanakkale Şehitlerine Mektup”, “Sarıkamış Şehitlerine Mektup” gibi yarışmalar düzenlenmeye başlamıştır. Daha sonra bu yarışmalar adeta bir akıma dönüşerek, yerel yönetimler ve sendikalar gibi sivil toplum kuruluşlar tarafından da düzenlenmiştir.³⁶⁵ Bir toplumsal hafıza pratiği olarak, bu yarışmaların hafıza mekânlarını ziyaretlerden en önemli farkı, gençleri imge ve semboller karşısında salt izleyici konumundan çıkararak tahayyülleri ile kurgunun ve anlatının üretim sürecine dahil etmesidir. Ödüller katılımcıların tarih bilgisini değil, en dramatik ve milli duyguları harekete geçirici kurguya sahip olmasına göre verilmektedir.³⁶⁶ Buna göre, öğrenciler bir yandan öğrendikleri şehitlik anlatılarını taklit etmektedirler, diğer yandan ise, yarışmanın konusu olarak verilen odakta (Çanakkale, Sarıkamış, Gaziantep’in kurtuluşu, 15 Temmuz vb.) kutsal şehitleri aramakta, icat etmekte ve yüceltmektedirler.

Aynı dönemde Çanakkale haricinde de hafıza mekânları, ritüeller, anlatılar inşa edilmeye başlanmıştır. Kars/Sarıkamış bu yeniden keşfedilen hafıza alanlarından

³⁶³ “Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na ‘şehit’ yanıtı”, **Cumhuriyet**, 2 Mart 2020, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/erdogandan-kilicdarogluna-sehit-yaniti-1724530> [14.04.2022].

³⁶⁴ Ricoeur, **a.g.e.**, s. 75.

³⁶⁵ Örneğin bkz. “Gençlerden Ecdada Mektup – 15 Temmuz Şehitlerine”, Kars Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü, <http://kars.gsb.gov.tr/HaberDetaylari/1/73729/15-temmuz-sehitlerine-mektup-yarismasi.aspx> [14.04.2022]; “Kop Savunması Şühedasına Mektup Yarışması”, Bayburt Belediyesi internet sitesi, <https://bayburt.bel.tr/haberler/1552/kop-savunmasi-sehitlerine-mektup-yarismasinda-odul-miktarlari-belli-oldu> [14.04.2022]; “25 Aralık Gaziantep’in Kurtuluşu ‘Gaziantep Şehitlerine Mektup’ Adlı Mektup Yarışması”, Gaziantep İl Milli Eğitim Müdürlüğü, <http://gaziantep.meb.gov.tr/www/25-aralik-gaziantepin-kurtulusu-gaziantep-sehitlerine-mektup-adli-mektup-yarismasi/icerik/3366> [14.04.2022]; “Çanakkale Şehitlerine Mektup Yarışması”, Tuzla Belediyesi, <https://www.tuzla.bel.tr/icerik/12/7226/canakkale-sehitlerine-mektup-yarismasi.aspx> [14.02.2022].

³⁶⁶ Örneğin bkz. Eğitim – Bir – Sen, **Şehide Mektup Yarışmasından Seçilmiş Öğrenci Mektupları**, İzmir, 2006.

biridir. Örneğin Gençlik ve Spor Bakanlığı “Gençlik Şühedanın İzinde” etkinlikleri ile her yıl, pek çok farklı ilden gençleri bu bölgede bir araya getirerek, kitlesel doğa yürüyüşleri ve anmalar düzenlemektedir. Devasa Türk bayrakları ile vatanı “kadim düşman” Ruslara karşı müdafaa eden kahramanlar anılmaktadır; “ölümü göze aldılar”, “dönemeyecekleri biliyorlardı” gibi fedakârlık ve adanmışlık söylemleri yüceltilmektedirler. Bununla da yetinilmemiştir, 2014’te “Sarıkamış’ın 100. Yılında 99 Metrelik Şehitler Anıtı” projesi yapılmıştır³⁶⁷, bir de ay-yıldız şeklinde on binlerce kişilik tören alanı inşaatına başlanmıştır.³⁶⁸ Adeta tarih ile hafızanın arasındaki mesafe arttıkça, unutulmanın bıraktığı alanı doldurma çabasıyla giderek daha görkemli, daha büyük anıtlar inşa edilmektedir. Kurgulanan kahramanlık anlatısında, Osmanlı’nın kış hazırlığı olmadan harekete geçen ordusu, Çarlık güçleri karşısında büyük bir yenilgi alması ve aslında on binlerce askerin hayatına mâl olanın yetersiz ekipman ve dondurucu soğuk olduğu kısmen mevcuttur. Fakat Almanya-Osmanlı gizli antlaşması ile I. Dünya Savaşı’na girildiği, Odesa ve Kırım limanlarının bombardımanı ve Enver Paşa’nın savaşa girerken ki asıl hedefinin “Bakü petrol bölgelerini ve Orta Asya ile Afganistan’a girmek için Kuzey İran’ı ele geçirmek”³⁶⁹, yani savaş macerasının emperyal, Turancı hayallerle başladığı kahramanlık anlatısının parçası değildir.

³⁶⁷ TOKİ tarafından projelendirilen ve inşasına başlanan halen tamamlanamamıştır; bkz. “TOKİ’den Sarıkamış’ın 100. Yılında 99 Metrelik Şehitler Anıtı”, <https://www.toki.gov.tr/haber/tokiden-sarikamis-100-yilinda-99-metrelik-sehitler-aniti> [14.04.2022]; “Toki’den Sarıkamış Şehitleri anısına 99 metrelik anıt”, **ODATV**, 1 Ocak 2014, <https://odatv4.com/guncel/tokiden-sarikamis-sehitleri-anisina-99-metrelik-anit-0101141200-50685> [14.04.2022].

³⁶⁸ “Sarıkamış şehitlerine ‘ay yıldızlı’ anma”, **Anadolu Ajansı**, 26 Aralık 2014, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/sarikamis-sehitlerine-ay-yildizli-anma/89392> [14.04.2022].

³⁶⁹ Atabaki, **a.g.e.**, s. 93-94.



Şekil 4.9: 99 Metrelik Sarıkamış Şehitleri Anıtı Projesi, Kaynak: <https://www.toki.gov.tr/haber/tokiden-sarikamisin-100-yilinda-99-metrelik-sehitler-aniti>

Son yıllarda icat edilmiş bir diğer şehitler hafızası pratiği, 18 Mart 2015'te Harbiye Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı tarafından başlatılan ve her hafta çarşamba günü düzenlenen “Türkiye Şehitlerini Anıyor” etkinlikleridir.³⁷⁰ Her etkinlikte I. Dünya, Kurtuluş, Kore veya Kıbrıs savaşlarından seçilen iki şehit anılmaktadır. Törene İstiklal Marşı okunarak, Dumlupınar Şehit Sancaktar Anıtı'nın müzedeki kopyasına çelenk bırakarak başlanmaktadır. Anılan şehidin kısa biyografik bilgileri ve kahramanlıkları kürsüdeki bir subay tarafından teatral bir sesle sunulmaktadır. Katılımcılar arasında genellikle TSK mensupları, müze ziyaretçileri ve öğrenciler bulunmaktadır. Temelde bu etkinlik hafıza pratiği olarak yapılan ve gençlere yönelik eğitim amacı gütmektedir. Ancak anması yapılan şehidin akrabalarına ulaşılabildiyse, onlar da törene iştirak etmekte ve tören sonunda akrabalara “Şehitleri Anma Etkinliği Onur Belgesi”, “Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı temsili maketi” ve “Şehit Ecdat Anısı Rozeti” takdim edilmektedir. Bu sayede şehit atalar retoriği sembolik bir rozet ve belge ile onurlandırılmış da olmaktadır.

³⁷⁰ “Şehitleri Anma Etkinliği”, Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı, https://askerimuze.msb.gov.tr/sehitleri_anma_etkinligi.html [14.04.2022].

Ayrıca bu törenlerin kısaltılmış versiyonları Milli Savunma Bakanlığı'nın ve Türk Silahlı Kuvvetleri'nin "Youtube" kanallarında yayınlanmaktadır.³⁷¹ Böylece şehitlik olgusu ve atalara borçluluk imgesi hem genç nesillere aktarım işlevine sahip geleneksel bir eğitim formatı işletilmektedir hem de şehitlerin akrabalarına sembolik saygı seremonileri ile teatral bir hafıza pratiği üretilmiş olmaktadır.

Günümüzde hemen her siyasal, kültürel veya etnik hareket, buna Kürt siyasal hareketi de dahildir, kendini ulus devletin kurucu unsurları arasında tanımlama ihtiyacı hissettiğinde "bizim dedelerimiz de Çanakkale'de savaştı" söylemini kullanmaktadır.³⁷² Çünkü Cumhuriyet tarihi boyunca inşa edilen milliyetçi söylemler, savaşlar ve iç çatışma süreçleriyle de bütünleşerek, ulus devlet – yurttaşlık ilişkisine daha militarist bir form kazandırırken, askerlik ve ölüm anlatısına dayalı kimlik kurgusunu etnisitenin de önüne geçebilecek derecede güçlendirmiştir.

Winter savaş anıtlarının bir raf ömrü olduğunu ve anlamlarının, onu kolektif anma ve hafıza mekânı olarak kullanan ve onayların içinde bulunduğu zaman dilimine bağlı olduğunu söyler.³⁷³ Nora da hafıza mekânlarının ve anmaların düzenlenmesinin inşa edilmiş milli hafızanın unutulması tehlikesine karşı bir girişim olduğuna işaret eder:

"Anma konusuna özen gösterilmiyor olsa, tarih bunları hızla süpürecektir. Üzerine dayandığımız kalelerdir bunlar. Fakat eğer korudukları şey tehlikede olmasaydı onları inşa etmeye artık ihtiyacımız da olmazdı. Eğer içerdikleri anılar gerçekten yaşanmış olsaydı, bütün bunlar gereksiz olurdu. Ve eğer, buna karşılık, tarih onları bozmak, değiştirmek, hamur gibi yoğurup taşlaştırmak amacıyla almasaydı, hafıza için mekânlar olmazdı. Bu mekânları bu gidiş-gelişi oluşturur: Tarihin hareketinden kopmuş ama tarihe iade edilmiş tarih ânları. Artık ne tamamıyla hayat, ne de ölüm vardır, canlı hafıza deniz çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları gibidir."³⁷⁴

³⁷¹ Türk Silahlı Kuvvetleri Youtube kanalı, <https://www.youtube.com/c/TskTrGenelkurmay> [14.04.2022]; T. C. Milli Savunma Bakanlığı Youtube kanalı, <https://www.youtube.com/channel/UCXBZBxOu3ZIb0fjHqPuU9tQ> [14.04.2022].

³⁷² Yakın zamanda Suriye'deki savaş nedeniyle Türkiye'ye çok sayıda Suriyeli sığınmacının göçünden sonra, bir kısmının vatandaşlık da almasıyla; Suriye'nin de bir zamanlar Osmanlı vilayeti olduğu ve Osmanlı ordusunun çok-etnili yapısı yeniden "hatırlanarak", "Suriyelilerin de dedeleri Çanakkale'deydi" söylemi ortaya çıkmıştır; bkz. "Suriyeli Yetimlerden, 102 Yıl Sonra Şehit Dedelerini Ziyaret", *Milliyet*, 11 Mart 2017, <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/canakkale/suriyeli-yetimlerden-102-yil-sonra-sehit-dedelerine-ziyaret-11900080> [14.04.2022].

³⁷³ Winter, *Remembering*, s. 140.

³⁷⁴ Nora, *a.g.e.*, s. 23.

Sonuç itibariyle, anıtlar iktidarların kendi tarih yazımlarını kamuya aktardıkları, yenide üretimini sağladıkları ve unutma ile hatırlama diyalektiğinin işbaşında olduğu alanlardır. Fakat anıtların önemleri ve anlamları hiçbir zaman kalıcı değildir. Bu durumu Çanakkale'nin, Sarıkamış'ın vb. anlatı ve söylemlerinin dönüşümlerinde görüldüğü gibi; Abide-i Hürriyet ve Tayyare Şehidleri anıtlarının tamamen unutulmasında da görülmektedir. Bugünün siyasal iktidarı ve toplumun bir bölümü açısından hiçbir olumlu anlam ihtiva etmeyen, II. Meşrutiyet'in anıtları ve “fedakârları” tamamıyla “unutulmuş” durumdadır. Diğer yandan, “hatırlanmak” istenen Osmanlı anlatısı Çanakkale, Sarıkamış ve fetih kutlama gelenekleri ile icat edilmiştir.

4.6.3. Milli “Şehit Menkıbeleri”: Toplumsal Hafıza Kayıtları Olarak Şehit Albümleri ve Listeleri

“Şehit menkıbeleri” (ing. *Martyrology*) erken Hristiyanlık döneminde ortaya çıkmış bir yazın türüdür. En genel anlamıyla, Hristiyan şehit menkıbeleri takvimsel yortu ve yıldönümü sırasına oluşturulmuş şehitler ve azizler kataloğudur. Hristiyanlık tarihinde “Şehitler Çağı” olarak da adlandırılan dönemde şehit olanların listeleri ilk olarak yerel kiliselerin piskoposları tarafından hazırlanmaya başlanır ve anma günlerine göre sıralanırlar. Daha sonra bu kiliseler çevre kiliselerin listelerindeki isimleri ödünç alarak kendi listelerini zenginleştirme yoluna giderler. Dördüncü yüzyılda Roma Kilisesi bu farklı şehit menkıbelerini birleştirir ve tarihsel süreç içerisinde birkaç kere güncellemeden geçirerek bugün halen kullanılmakta olan yortu ve anma takviminin temelini oluşturur.³⁷⁵

Türkiye’de 1990’larda ortaya çıkarak yaygınlaşan, genel tabirle “Şehit Albümleri” olarak adlandırılabilen yeni bir yayın türünü söz konusudur. Bu yeni yazın türü asker hatıratlarından, savaş tarihi hikayelerinden ve öykülerinden bütünüyle farklı bir tarzdadır. Uzun ve ayrıntılı şehit askerler listeleri olmaları, sıralama işini savaşların tarihsel kronolojisine göre yapmaları ve savaşın geçtiği tarihsel döneme, yere ve savaşan taraflara göre fark gözetmeksizin bütün şehitleri tek bir ülkünün aziz koruyucuları ilan etmeleri ile bir tür şehit menkıbesi işlevi görmektedirler. Hristiyan

³⁷⁵ Hippolyte Delehaye, "Martyrology." **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. <http://www.newadvent.org/cathen/09741a.htm> [10.12.2017].

şehit menkıbeleri bir yandan şehitlerin kutsallık halesini perçinlerken diğer yandan cemaatine şehitler geleneğini öğretme, hatırlatma ve anma aracıdır. Diğer bir deyişle, menkıbeler bir şehitlik anlatısı oluşturur ve bunu kataloglamak suretiyle tarih-ötesi bir alana taşır. “Müslüman Türk şehit albümleri” de işte bu kurgu ve hedefle oluşturuldukları için menkıbe teriminin ödünç alınması tercih edilmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, belirli sembolik isimler üzerinden oluşan kahraman asker/savaşçı hikayeleri yeni bir yazın türü değildir. Hem İslam tarihinde hem de milli tarih anlatısında cesaret, adanmışlık, iman, ahlak, sadakat gibi erdemlerin belirli örnek kişiler üzerinden öykülenmesine sık rastlanır. Hamza ve Hüseyin gibi İslam şehitleri anlatıları, Ulubatlı Hasan ve Oruç Reis gibi Osmanlı kahraman şehitleri ya da Çanakkale Savaşı’ndaki Seyit Onbaşı gibi romantikleşmiş, mistikleşmiş ve efsaneleşmiş anlatıları toplumsal örnekler olma amacını taşır. Fakat bütün şehitleri ve/ya kahramanları temsil etme iddiasında değildirler. Aksine hatırlanmaya değer istisnai örnekler olmaları sebebiyle nesilden nesle aktarılan öykülere dönüşmüşlerdir. Bu halleriyle birer halk hikayesi niteliğindedirler. Örneğin Harp Okulu tarih öğretmeni Ünal’ın farklı tarihsel dönemlere ait “kahramanlık menkıbeleri ile milli hisleri galeyana getirmek ve hazzı yaşatmak” amacıyla derleyip yorumladığı *Şehitler ve Gaziler* kitabı böyle bir eserdir.³⁷⁶

Modern Türkiye’nin ilk kapsamlı şehit menkıbesi çalışması 1998 yılında T.C. Milli Savunma Bakanlığı (MSB) tarafından yayınlanan *Şehitlerimiz: Osmanlı-Rus, Osmanlı-Yunan, Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya, İstiklal, Kore, Kıbrıs, İç Güvenlik* başlıklı ve beş ciltlik kapsamlı bir çalışmadır.³⁷⁷ Dönemin Milli Savunma Bakanlığı Müsteşarı Korgeneral M. Şener Eruygur’un yazdığı önsöze göre; “‘Şehitlerimiz’ kitabı, Milli Savunma Bakanlığınca yürütülen ‘Şehitlerimizin Araştırılması ve Tespiti’ projesi kapsamında” hazırlanmış ve yayınlanmıştır. Gene önsözde denildiğine göre, şehitler resmi makamlardan alınan belgeler üzerinden tespit edilirken sadece “şehit” ve “yaralanarak şehit” şeklinde kaydedilmiş olan dikkate alınmış ve “kayıp, esir, hastalık, eceli ile vefat ettiği” tespit edilenler çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.³⁷⁸ Bu da aslında, resmi düzlemde kimlerin şehit sayılıp sayılmadığına dair kullanılan ölçütü göstermektedir. Çalışma Cumhuriyet’in 75. yılı sebebiyle hazırlanmıştır. Birinci cildin ilk yetmiş beş sayfasında, çalışma kapsamına

³⁷⁶ Ünal, a.g.e.

³⁷⁷ T.C. Milli Savunma Bakanlığı, *Şehitlerimiz: Osmanlı-Rus, Osmanlı-Yunan, Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya, İstiklal, Kore, Kıbrıs, İç Güvenlik*, Ankara, 1998.

³⁷⁸ A.g.e., C. 1, önsöz.

alınan savaşlara dair tarihi bilgileri verilmiş; doksanlı yılları kapsayan “i guvenlik” konusu hariç. Böylesi kapsamlı bir menkıbe çalışması yapan Milli Savunma Bakanlığı’nın “terörle mücadele” konseptini tanımlamaktan kaçınması dikkate değerdir. Beş cildin geri kalanı boyunca şehitler iller ve ülkeler bazında,³⁷⁹ isim, memleket, doğum tarihleri, görev yerleri, şehit oldukları savaşlar vb. katalog olarak sıralanmışlardır. Bu düzenleme tarzının bir sonucu olarak, çalışmanın kapsamına giren tüm savaşlarda askerlerin aynı milli ve dini değerler adına fedakrlıkta bulunduğu imgesi yaratılmaktadır. Savaşlar ve ölümler, tarihsellik görüntüsü altında, aslında bağlamından çıkartılarak homojen bir şehitlik olgusu oluşturulmaktadır. Bu çalışmayı daha da önemli kılan ise, ardından yapılan hemen hemen bütün albüm ve menkıbelerin ana kaynağı konumunda olmasıdır; bu tarihten sonra yayınlanan çalışmaların önemli bir kısmı sadece MSB’nin çalışmasından kopyalanmış parçalardan oluşmaktadır.

Aslında, Nusret Baycan tarafından hazırlanmış ve 1988 yılında *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*’nde yayınlanmış, “Türk İstiklal Harbinde şehit Düşen Subaylar” başlıklı bir liste çalışması mevcuttur.³⁸⁰ Fakat bu çalışmada hiçbir takdim, yorum vs. yapılmadan sadece Genelkurmay arşivinde bulunan şehit subayların isim, görevler ve ölüm tarihleri bilgileri yer almaktadır. Ayrıca, çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere sadece subaylar kapsama alınmıştır, şehit anlatısının temelini oluşturan er kitlesi dışarıda bırakılmıştır.

MSB’nin *şehitlerimiz* alışmasıyla aynı dönemde bazı il ve ilçelerde yerel şehit menkıbeler ortaya çıkmaya başlamıştır. oğunluğu valilik, kaymakamlık, bölgedeki s komutanlıkları gibi yerel devlet organları tarafından hazırlatılmıştır. Bazı istisnai örnekler de ise, bağımsız sivil bir araştırmacıların girişimiyle ve/ya yerel yönetimlerden destek alınarak yapılmıştır. Fakat bu yerel alışmalar, MSB’nin menkıbesi kadar kapsamlı bir arşiv çalışması içermemektedir. Daha ziyade, Çanakale Savaşı’ndan itibaren oluşturulan kısa bir “milli şehitler tarihi” anlatısından sonra doksanların aslı gündemi olan “terörle mücadele”de ölen hemşerilerin fotoğrafları, kimlik bilgileri ve bazı örneklerde de dramatize edilmiş kısa yaşam hikyeleri ile

³⁷⁹ Geçmişte Osmanlı toprağı olup daha sonra Türkiye sınırlarının dışında kalan bölgelerden gelen askerler l bazında listelenmiştir.

³⁸⁰ Nusret Baycan [Em. Kr. Alb.], “Türk İstiklal Harbinde şehit Olan Subaylar”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. IV, Sayı 12, Temmuz 1988, s. 677-740.

sunulmalarından oluşmaktadır.³⁸¹ Geçmişteki şehit hemşerilere de yer vermek istediklerinde doğrudan MSB'nin listesini referans almaktadırlar.

Bunun dışında, yerelde yapılan şehit temalı sosyal ve kültürel etkinlikler ve faaliyet örnekleri de çalışmaların içeriklerine dahil edilmiştir. Ayrıca kapsamlarını asker şehitlerle ve resmi menkıbelerin şehit tanımıyla da sınırlandırmamışlardır. Çoğu örnekte şehit polisler ve hatta öğretmen, imam, bekçi gibi siviller de listeye dahil edilmiştir.³⁸² Bolu Valiliği tarafından hazırlatılan ve yayınlanan *1998 Bolu Şehit ve Gaziler Albümü* bu menkıbelerden biridir.³⁸³ Albümün başında Atatürk ve dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in portreleri, İstiklal Marşı ve Gençliğe Hitabe'den sonra Kuran'dan Bakara suresi – 154 vardır. Asker ve polis şehitler merkez ve ilçelere göre tasnif edilerek verilmişler. Ayrıca Bolu çapında şehitlerin isimlerinin verildiği kırk kadar yerin listesi de mevcuttur.³⁸⁴ Albümün en sonunda, “ülke bütünlüğünde şehit ve gazilerin önemi” adlı il çapında ilköğretim ve liseler arası resim, şiir ve kompozisyon yarışmasında dereceye giren eserlere yer verilmiştir.³⁸⁵ Aynı dönemde ve aynı vesileyle yayınlanan benzer bir diğer örnek de Afyon Valiliği'nin hazırladığı *Cumhuriyet Şehitlerimiz ve Şehitliklerimiz* albümüdür.³⁸⁶ Bu albümün tek farkı Afyon'un Büyük Taarruz'un başladığı yer olması nedeniyle Kurutuluş Savaşı'ndaki özel konumuna vurgu yapması ve şehit anlatısını buradan başlatmasıdır.

Askeri kaynaklar tarafından hazırlatılan yerel ve genel³⁸⁷ başka hemşeri menkıbeleri de mevcuttur. Örneğin Yozgat İl Jandarma Komutanlığı 1997 yılında Yozgatlı şehit ve gazileri kapsayan bir albüm yayınlamıştır.³⁸⁸ Bu çalışmada il çapında “şehit ve şehit aileleri ile ilgili yapılan etkinlikler”in tanıtımına özel bir yer ayrılmıştır: İl Halk Eğitim Müdürlüğü Kermesi; şehit aileleri iftar yemeği ve mevlit okutulması; gıda yardımları; şehit yakınlarının kamu ve özel sektörde işe yerleştirilmesi; şehit

³⁸¹ Örneğin bkz. Mustafa Fırat Gül (Haz.), **Aksaray Şehit ve Gazileri**, Aksaray: T.C. Aksaray Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2011; Ahmet Ünlü (Haz.), **Çankırılı Şehit ve Gaziler**, Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2011; Muzaffer Demir, **Karabük Şehitleri**, İstanbul: Safranbolu İlçesi Hizmet Birliği Kültür Yayınları, 2004.

³⁸² T.C. Erzurum Valiliği, **Erzurum Şehit ve Gaziler Albümü**, Ankara, 1999.

³⁸³ T.C. Bolu Valiliği, **1998 Bolu Şehit ve Gaziler Albümü**, Ankara, 1998.

³⁸⁴ **A.g.e.**, s. 86.

³⁸⁵ **A.g.e.**, s. 137-139.

³⁸⁶ T.C. Afyon Valiliği İl Turizm Müdürlüğü, **Cumhuriyet Şehitlerimiz ve Şehitliklerimiz**, Ankara: 1998.

³⁸⁷ Bkz. Hava Kuvvetleri Komutanlığı, **Hava Şehitleri Albümü**, Ankara: 1999 (3 cilt).

³⁸⁸ Yozgat İl Jandarma Komutanlığı, **Yozgat Şehit ve Gazileri Albümü**, Ankara: 1997.

yakını öğrencilere yardım; şehit cenaze törenlerinin düzenlenmesi ve törenin video kaydı yapılarak aileye teslim edilmesi gibi.³⁸⁹

Daha da yerel düzeyde kaymakamlıklar ve ilçe belediyeleri de menkıbe yayınlama yoluna gitmişlerdir. Geç dönem Osmanlı ve Kurtuluş Savaşı şehitlerini MSB'nin çalışmasından ve yerel askerlik şubesi arşivlerinden yararlanarak listelemektedirler.³⁹⁰ Bu yerel örnekleri asıl farklılaştıran nokta, güncel şehitlere ("terörle mücadele şehitlerine") dair verilen bilgi ve anlatı ayrıntılarının daha fazla olmasıdır. Örneğin Ümran Demiroğlu'nun kaymakamlık kararı ile hazırladığı *KDZ. Ereğli Güneydoğu Şehit ve Gazileri* albümünde yalnızca 8 şehit ve 5 gazi vardır.³⁹¹ Ayrıca albümü hazırlayan Demiroğlu, şehit aileleri ve gazilerin yasal haklar ve işlemler için kaymakamlığa başvurduklarında doğrudan muhatap oldukları kamu personelin kendisidir. Bu iki sebeple albüm şehitlerin ve gazilerin hayat hikayelerini ve ailelerini oldukça uzun ele almıştır. Bir diğer yerel örnek ise, *Kazanlı Şehitlerimiz ve Gazilerimiz* albümünün "iç güvenlik şehitleri" bölümünde, tüm şehitleri kısa hayat hikayelerinin yanında çocukluk, ailesi, askerlik sırasında vb. çok sayıda fotoğrafına yer vermiştir.³⁹² Yani, oldukça ayrıntılı bilgiler içeren nadir örneklerdendir.

Şehit menkıbeleri sadece merkezi devlet ve yerel yönetim organlarınca değil sivil toplum örgütleri ve bazı bireysel girişimlerle de üretilebilmektedir.³⁹³ Örneğin, İzmir Şehit Aileleri İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği, İzmir Büyükşehir Belediyesi'nin de desteğiyle, 2004 yılında *İzmir Şehitler Albümü*'nü yayınlamıştır.³⁹⁴ Bu tip sivil şehit menkıbesi girişimleri genel süreçten izole kalmayarak, devlet erkânı tarafından yazılan sunuş yazıları ile resmi menkıbe yazınına dâhil olmaktadır. İzmir örneğinde bu erkân oldukça kalabalıktır: İzmir Valisi, Ege Ordu Komutanı, İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı, İl Jandarma Komutanı, İzmir İl Emniyet Müdürü, İl

³⁸⁹ A.g.e.

³⁹⁰ Örneğin bkz. Fahrettin Alişar (Haz.), *Çumralı Şehit ve Gazilerimiz*, Ankara: Çumralı Belediyesi Yayınları, 2011; A. Levent Ertekin, *Vatan ve Bayrak İçin Dikili Şehitleri*, İzmir: Dikili Kaymakamlığı Yayınları, 2011; A. Levent Ertekin, *Vatan ve Bayrak İçin Torbalı Şehitleri*, İzmir: Torbalı Belediye Kültür Armağanı, 2012.

³⁹¹ Ümran Demiroğlu (Haz.), *Kdz. Ereğli Güneydoğu Şehit ve Gazileri*, yayın Karadeniz Ereğli Kaymakamlığı, Kdz Ereğli: Akor Ofset ve Matbaacılık, 1998.

³⁹² Hüseyin Yüce, Serhat Oğuz, Numan Göktaş (Der.), *Kazanlı Şehitlerimiz ve Gazilerimiz*, Ankara: Kazan Belediye Başkanlığı, 2012.

³⁹³ Örneğin bkz. Adapazarı Ticaret ve Sanayi Odası, *Şehitlerimiz*, Adapazarı, 2003; Ömer Faruk Aybek, *Tokat Terör Şehitleri -1*, Tokat: Dilek Ofset Matbaacılık, 1998; Bilâl N. Şimşir, *Şehitler Günlüğü*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2013.

³⁹⁴ İzmir Şehit Aileleri İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği, *İzmir Şehitler Albümü: Gülistan'dan Bir Demet Gül*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2004.

Milli Eğitim Müdürü, İzmir Müftüsü. İzmir Müftüsü'nün sunuşunda şehitlik şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Fert ve millet hayatında din, iman, istiklal, bayrak, yurt sevgisi gibi kutsal sayılan değerler vardır. Her insanın bu değerlere bağlı olması, gerektiğinde bunlar için kanını, canını, her şeyini vermesi dini ve milli bir görevdir. Özellikle uzun ve parlak bir mazisi ve şereflerle dopdolu bir tarihe sahip olan Müslüman-Türk Milleti için, vatan ve millet sevgisi, bütün maddi değerlerin üstündedir.”³⁹⁵

Görüldüğü üzere şehit menkıbelerinin yerelliği ve güncelliği arttıkça şehitler soyut kitlesellikten çıkarak hemşeriye, komşuya dönüşüyorlar. Böylece daha empati kurulabilir ve dokunulabilir bir somutluğa kavuşuyorlar. Aynı zamanda güncel şehitlerin, Balkan Savaşları, Çanakkale, Kurtuluş Savaşı gibi kuruculuk atfedilen savaşlardaki hemşeri şehitlerle aynı albümde yer alması da şehitlik olgusunun süreklilik iddiasına eklenmektedir. Bu şekilde hem ülkenin hem de şehrin veya ilçenin kutsal vatan olma durumu tescil edilmiş olmaktadır. Hemen her albümde yer verilen birkaç belli başlı şiirle de Türklük vurgusu güçlendirilmektedir; Arif Nihat Asya'nın *Bayrak Şiiri*, Mehmet Akif Ersoy'un *Çanakkale Destanı*, Mithat Cemal Kuntay'ın *On Beş yılı Karşılarken* en sık kullanılan şiirlerdir. Özellikle Kuntay'ın “Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır/Toprak eğer uğrunda ölen varsa vatandır” dizeleri başta MSB'nin albümü olmak üzere, tümünün ortak vurgusudur. Albümler kapakta, takdimde, sunuşta veya herhangi başka bir kısmında mutlaka en az bir kere Kuntay'ın bu dizelerini vurgulamaktadır. Ayrıca ayet ve hadis gibi İslami referanslar ile şehitlerin üstündeki milli kutsallık halesi perçinlenmektedir. En sık tekrarlanan Kuran ayetleri Bakara-154 ile Al-i İmran-169'dur. Her iki ayet de şehitlerin ölmediği, cennette yaşadığı ve Allah tarafından ödüllendirildiği yorumlarında temel alınan ve en yaygın referans verilen ayetlerdir.

Bu menkıbe veya basit liste çalışmaları şeklinde ortaya çıkan olgu bütünüyle “terörle mücadele” konseptinin ve doksanlardaki şiddetin bir sonucu ve günümüzde de devam eden etkisidir.³⁹⁶ Fakat bu olgu şehit kültürüne yeni bir söylem getirmemekte,

³⁹⁵ A.g.e.

³⁹⁶ Son yıllarda devletin her alanda giriştiği dijitalleşme çalışmalarının bir yansıması da şehit kayıtlarının, MSB'nin internet sitesinden ve çeşitli başka sitelerden erişilebilir hale gelmesidir. MSB'nin sitesine eklediği “şehit bilgi kapısı” linki ile 1853-1974 arası kayıtlı şehitlerin kimlik bilgilerine arama motoru üzerinden erişilebiliyor ve aynı yerden “şehit yakını başvurusu” yapma imkanı da tanınmaktadır; T.C. Milli Savunma Bakanlığı, “Şehitler Listesi”, <https://www.msb.gov.tr/Genel/icerik/sehitler-listesi> [14.04.2022].

daha ziyade milliyetçiliğin popüler akımlarının da etkisinde en yaygın sembol ve söylemleri, tutarlılık çabası olmaksızın yeniden üretmektedir. Ancak özellikle hemşeri şehit menkıbelerinin ayrı bir işlevi olduğu söylenebilir. Öncelikle valiliklerin ve belediyelerin desteklediği yayınlar adeta “kimin daha fazla şehidi var”, “hangi şehir vatan savunmasına daha fazla katkıda bulundu” rekabeti olduğu izlenimi vermektedir. Örneğin Çumra Belediyesi’nin çalışmasının sunuşunda başkan, “vatan savunmasında en fazla şehit veren ilk üç vilayetimizden biri olan Konya’nın, nüfusa oranına göre en çok şehit veren ilçelerinden biri olan Çumra’mızın [...]”³⁹⁷ sözleriyle “ne kadar fazla şehit o derece fazla saygınlık” anlamına gelen bir rekabetin izlerini sergilemektedir. Vatan içinde daha vatan, fedakârlar arasında en fedakâr olma iddiası pek çok yerel menkıbede söz konusudur.

4.6.4. Seküler-Milli Şehitliğe İslamcı İtirazlar ve Yorumlar

Modern devletin inşa sürecinde pek çok kavram ve olgu gibi şehitlikte millileşme yoluna girdi. Fakat bu onun dinsel köklerinden tamamen kopması anlamına gelmiyordu. Daha ziyade yaşanan, olgunun ümmet ve cihatla bağlarının kesildiği oranda millet ve ulus devletin savaşlarıyla ilişkilendirilmesi idi. Şehitlik gibi kavramlar, milliyetçiliğin tahayyül dünyasında yaratmaya çalıştığı kutsallık halesini güçlendirmede etkin şekilde kullanılan ve dönüştürülen kavramlardı. Bu milliyetçiliğin ve milletin inşa sürecinin konusudur. Fakat Özkırımlı’nın da vurguladığı gibi, “tek bir milliyetçilik yoktur, milliyetçilikler vardır ve bu projeler sürekli bir çatışma, pazarlık içindedir.”³⁹⁸ İşte bu milliyetçi tahayyüllerin üretim sürecinin öteki yanı olarak, toplumun farklı kesimleri tarafından bu tahayyülün alınması ve yeniden üretilmesi süreci de işlemektedir. Tam da bu noktada öznel kendi siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve etnik aidiyetlerini de sürece katarak milliyetçilikleri ortaya çıkarırlar.

Aynı şekilde, ne kadar mekânlar, ritüeller, kitaplar ve şehit menkıbeleri resmi düzeyde üretilse de tek bir şehitlikten bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki İslami anlamda dahi tek bir şehitlik yoktur. Bu nedenle devletin farklı dönemlerde ve farklı

³⁹⁷ Alişar, **a.g.e.**, s. 6.

³⁹⁸ Özkırımlı, “Türkiye’de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik”, s. 709.

yönlerine yapılan vurgularla sürekli olarak yeniden ürettiği şehitlik olgusunun resmîlik sınırlarını zorlayan aşırı yorumları, hatta kimi zaman doğrudan reddeden siyasal İslamcı çıkışlar olmaktadır. Bozgeyik'in *Tarih Boyunca Şehit Öyküleri* de resmî menkıbelerin sınırlarını genişletme yönünde bir girişimdir. Şehitliğin millî yönüne meydan okumuyor ama süreklilik anlatısını "ilk şehit Hâbil"e kadar geri götürüp Yahya, Sümeyye, Bedir Savaşı, Uhud Savaşı, Hamza ve Hüseyin gibi karakterler üzerinden dinler ve İslam tarihi karakterleri ile bağdaştırıyor.³⁹⁹ Ardından Sultan I. Murat, Ulubatlı Hasan, Oruç Reis örnekleriyle Osmanlı tarihine bağlıyor. Daha sonra günümüze kadar süreci "Çanakkale şehitleri", "İstiklal Harbi", "Kore Şehitleri", "Kıbrıs Şehitleri", "Afgan Şehitleri" ve "Terör Şehitleri" olarak sıralıyor.⁴⁰⁰ Türk milliyetçiliğinin şehit olgusunda merkezi bir konumda olan Çanakkale Savaşı'na dair Bozgeyik, İslam vurgusu güçlü bir anlatı oluşturur:

"18 Mart sabahı düşman gemileri ağır ağır ilerlerken, o günün farklılığını bilen Mehmedçik de gerekli hazırlıklarını yapmıştı. Sabah namazını cemaatle kılmışlar abdest almışlar, çamaşır değiştirmişler, birbirleriyle helâlleşmişler ve istihkamlarda ateş zamanını beklemeye koyulmuşlardı."⁴⁰¹

"'Ölürsem şehidim, öldürürsem gaziyim' [...]. Mehmedçik işte bu ruhla savaşıyordu. Ölüm onun için yokluk değil, en büyük rütbeye kavuşmaktı. Sağ kaldığı takdirde ise 'gazi' olacaktı. Bu şuurla, bu ruhla savaşan Mehmedçik savaş boyunca namazını aksatmamış, devamlı yanında taşıdığı Kur'an-ı Kerimi okumuş, her çarpışmaya 'şehitliği umarak' koşmuştur."⁴⁰²

Bu anlatıya göre şehitler sadece Müslüman Türkler değil, aynı zamanda ibadetini aksatmayan dini bütün kişilerdir. Dindar Müslüman Türk tahayyülü diğer millî şehitlik anlatılarında da sıklıkla tekrarlanmaktadır. Hatta Kıbrıs şehitleri bölümünde askerleri karşılayan, yardım eden "evliyalar, asfiyalar"dan, Osmanlı'nın 1571'de Kıbrıs'ı fethinde ölen şehitlerin paraşütçüleri karşıladığı ve yere sağ salım

³⁹⁹ Bozgeyik, **A.g.e.**

⁴⁰⁰ Bozgeyik bu şehitler listesinde araya Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan El Banna ve öneli liderlerinden Abdülkadir Udeh'i de eklemektedir. Bkz. **A.g.e.**, s. 177-184.

⁴⁰¹ **A.g.e.**, s. 193.

⁴⁰² **A.g.e.**, s. 209.

indirdiği gibi mucizelerden bahsetmektedir.⁴⁰³ İslam vurgulu savaş anlatılarında “öteki” sürekli olarak haçlı imgesiyle sunulmaktadır.

Arslantürk de benzer biçimde, milli şehitlik olgusunun “özüne” meydan okumadan, İslam vurgusunu ön plana çıkarmak suretiyle resmi sınırlarını zorlayanlardandır. Şöyle ki, bir yandan şehitliğin İslam’a özgü bir kavram, Müslümanlara has bir ayrıcalık olduğunu, öte yandan Türklüğün özünde şehit olma iradesi veren bir tutku olduğu savlarını bir araya getirmektedir:

“ŞEHİT: Allah’ın insanlara gönderdiği son ve hiç üzerinde insanların müdahalesi olmamış olan, ilahi kitapta belirtilen tarife uygun olan şartlar oluştuğunda olunur. Öz bir cümleyle ifade edecek olursak, Ancak Kur’an Dini’ne inanmış insanlar için ‘ŞEHİTLİKTEN’ söz etmek mümkündür. Bunun dışındaki görüşler ya da açıklamalar kelimenin anlamına uymadığı için zaten önem ifade etmez.”⁴⁰⁴

“Türk milletinin bilinen tarihinden bu yana süre gelmiş olan özgürlük ve bağımsızlık tutkusu ile Kur’an esaslarındaki kula kul olmama kuralını birleştirip yaşamına oturtması, yalnız inandığı Allah’ın kulu olabileceği gayesi onun ‘ŞEHİT’ adayı olmasını sağlar.”⁴⁰⁵

Yazara göre İslam inancı ile Türkün vatan, millet, devlet tutkusu ve fedakârlık anlayışının bir araya gelmesi, tarihte eşi benzeri olmayan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bir noktada iddiasını daha da ileri taşıyarak kutsal vatan statüsünün de Anadolu’ya özgü olduğunu savlar:

“[...] okuduğum ve araştırdığım kadarıyla ‘ŞEHİT’ kanı dediğimiz özellikle feda edilen kan yalnızca bu topraklarda mevcut. [...] Ülkemiz toprakları ‘ŞEHİT’ kanı anlamındaki kanla, bu coğrafyaya Müslümanların adım atması itibariyle sulamaya başlamıştır.”⁴⁰⁶

⁴⁰³ A.g.e., s. 264.

⁴⁰⁴ Arslantürk, a.g.e., s. 16.

⁴⁰⁵ A.g.e., s. 18.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 67.

Bu mantık dizgesine göre, şehitlik İslam’a özgü olması, onun şehitlik tutkusunu en doğru, iyi Türklerin taşıması ve toprağın ancak şehit kanıyla kutsanarak vatan olabilmesi bütün biriciklikleri bir araya getirmektedir. Böylece İslam vurgusunu güçlü şekilde kullanmasına rağmen ümmete fazla bir şey bırakmamakta ve millinin kutsallığına helal getirmemektedir. Son olarak yazar, “basın şehidi, devrim şehidi, cumhuriyet şehidi vb.” şehitlik türlerine itiraz ederek, bunlara “içinin ne ile doldurulduğu belli olmayan İslam dışı kavramlar” olarak nitelendirmektedir.⁴⁰⁷

Siyasal İslam hareketinin parçası kimi yazarlar ise, farklı şehitlik türlerine karşı çıkışı daha öteye taşıyarak doğrudan milli şehitlik olgusuna itiraz etmektedirler. Onlara göre şehit, ancak cihat ile bir arada vardır; yalnızca İslam ve Allah için mücadele bağlamında geçerlidir. Bu nedenle, İslami olmayan bir ulus devlet adına yapılan savaş cihat, ölüm ise şehitlik olarak kabul edilmez. Hasan Eker şehitliği tanımlarken özellikle şehidin mükafatları üzerinden böylesi karşı çıkışı yapan yazarlardandır:

“[...] İslam ölüm ötesine uzanan ebedi bir hayatı kapsar. Ayrıca o, ölüm sonrası kurtuluşu ölüm öncesi kurtuluşa bağlar. Bu yüzden İslâm, mensuplarını ölüme çağırırken gerçekte ölmeye değil yaşamaya çağırır.

İslam dışı düzenler ise mensuplarını sadece ölmeye çağırırlar. Çünkü onların dünyasında ‘ölüm ateşi’ yoktur. İslâm dışı beşeri düzenler Allah’ı, cennet ve cehennemi olmayan sadece yalancı peygamberleri! olan uydurma dinlerdir. Ben bu düzenlere şunu soruyorum: Beni kendi yolunda ölmeye çağırdığında, karşılığında bana ne vereceksin? Yoksa ben sadece öleceğim sen de geride rahat mı edeceksin? Bana öldükten sonra vereceğin bir cennetin ve içinde süreceğim ebedi bir mutluluk var mı? Bütün bunlardan yoksun isen beni ne diye kendi yolunda ölmeye çağırıyorsun? Kısacası sizler uğrunda bir savaşım sürdürmeye ve ölmeye değmezsiniz.

Fakat maalesef günümüzdeki beşeri düzenler sadece İslâm’a has olan şehidlik kavramını alıp tepe tepe kullanıyorlar. Demokrasi şehidi, devrim şehidi, basın şehidi ... vs. [...] uğrunda ölünen Allah yolu, ölen kişi Müslüman, ölenin niyeti Allah’ın rızasını kazanmak olmadıkça o şehid olamaz. O boşuna ölmüştür.

[...]

Özellikle beşeri düzenler kendilerini korumakla görevli olan asker veya polis herhangi bir şekilde birileri tarafından öldürüldüğü zaman hemen şehid edildi derler. Fakat aynı olayda ölenler arasında halktan masum vatandaşlar varsa onlara da ‘öldürüldü’ derler. Yani bu düzenler şehid deyip sonra da kabul etmedikleri İslâm’ın cennetine sokuyorlar! Allah’ı kullanıp Müslüman halkın inançlarını sövmeye hakları yoktur.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 112.

⁴⁰⁸ Eker, a.g.e., s. 85-86.

Eker'in “yaşam” vurgusu ve “bana ne vereceksin?” sorusu, şehit olgusunun özünü oluşturan, fedakârlığın temel motivasyonu ilahi mükafatların yokluğuna işarettir. Bu dünyaya dair hiçbir ideal ya da değer ölmeyle değer olmaması hali bu anlamıyla ironiktir. Çünkü sadece öteki dünya mükafatlarına odaklanmış bir ölüm toplumsal anlamda bir fedakârlık, özgeci davranış olmamaktadır. Bu haliyle oldukça bireysel “çıkar” odaklı bir şehitlik olgusu söz konusudur. Ayrıca yazar, “beşeri düzenler” terimiyle ulus devlet yapısından ziyade sekülerizmi hedef almaktadır ve dinin sekülerleşmiş formunu, sivil dini kesin biçimde reddetmektedir. Ayrıca modern toplumsal hafıza kavramını yok sayarken, İslami geleneklerdeki türbe gibi, seçkinlerin hatırlanması iddiası taşıyan bir tür hafıza tekniğini de yok saymaktadır.

Öte yandan, milli şehitlik olgusuna karşı çıkan bir diğer yazar, Mehmet Pamak⁴⁰⁹ sadece sekülerizmi değil milliyetçiliği ve ulus devlet yapısını da reddetmektedir. Ona göre din ile milliyetçiliğin uzlaşması mümkün değildir:

“Din, evrenselliği ve farklı ırklara müntesip insanları kardeş yapan bir ümmetçiliği esas alırken, ulusçuluk, kavmiyetçilik ya da yanlış ifade edilişiyle ‘milliyetçilik’, ulusal egoizm ve ümmet anlayışına karşı çıkışı ifade eder. Hatta ulusçuluk ya da ‘milliyetçilik’ ümmeti parçalama fonksiyonunu da gören bir cahiliyye adetidir.”⁴¹⁰

Ayrıca Pamak şehitliği salt İslam’a özgü bir olgu kabul etmekte ve başka hiçbir dini yorumu da kabul etmemektedir. Şehitliği mutlak anlamda cihatla ilişkilendirmekte ve cihadı da İslam dini ve şeriatı egemen kılma mücadelesi olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda sadece cihat sırasında ölenlerin şehit olacağı şeklinde savaşçı, mücadelecı bir şehitlik yorumu kullanmaktadır.⁴¹¹ Ona göre, bir kişinin şehit olabilmesi için inançlı bir Müslüman olması yeterli değildir. İslam ve şeriat yolunda

⁴⁰⁹ Mehmet Pamak Türk siyasal yaşamında etkili pozisyonlarda bulunmuş, hayli keskin siyasal dönüşler yapmış ilginç bir karakterdir. 1960’larda, öğrenciliği sırasında Ülkücü hareketin içinde aktif şekilde yer almış ve 1970’lerde Maliye Bakanlığında bürokrat iken bu bağlarını sürdürmüştür. 12 Eylül darbesinden sonra Danışma Meclisi’nde görev almıştır. 1983’te de Muhafazakâr Parti’nin (bu parti 1985’te Milliyetçi Çalışma Partisi’ne ve 1993’te de bugünkü MHP’ye dönüşecektir) kurucu Genel Başkanı olmuş fakat kısa süre sonra istifa ederek ayrılmıştır. 1986’dan itibaren ise kendi deyimiyle, “bürokraside bulunuşu sırasında ulusal heyecana dayalı olarak bu rejime yaptığı katkıları, Türkçülük, milliyetçilik ve parlamento üyeliği gibi vasıfları başta olmak üzere cahili kirliliklerden uzaklaşarak tevbe ettiği” söylemiyle siyasal İslam cephesine geçmiştir. Mazlum-Der’in kurucu genel başkanlığını yapmıştır.

⁴¹⁰ Mehmet Pamak, **Kemalizm Laiklik Şehidlik**, İstanbul: Ekin Yayınları, 2004, s. 103-104.

⁴¹¹ A.g.e., s. 145-146.

mücadele etmek yerine “pasif” kalan, inancı “vicdanına hapsolmuş” Müslümanın şehit olamayacağını savlamaktadır.⁴¹² Pamak, Anayasa Mahkemesi tarafından 1998’de Refah Partisi’nin kapatılması ve gerekçeli kararda “cihat”, “İslami düzen ve şeriat düzeni amaçlamak” ibarelerinin laikliğe aykırı bulunması noktasından hareketle Türkiye’de yaşayan Müslümanlara şehitlik yolu olarak devlete karşı mücadeleyi işaret etmektedir:

“[...] hak anlamında şehid olabilmek için, TC’nin ve Anayasa Mahkemesi’nin yasaklayıp suç saydığı fiili işlemek, Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla Allah’ın hükümlerini hakim kılma mücadelesini vermek ve bu mücadele uğrunda can feda etmek gerekmektedir.”⁴¹³

Aynen Eker’de olduğu gibi, Pamak da ulus devletin şehitlik kavramını kullanmasını “din sömürüsü”, halkı kandırma çabası ve dinin tahrif edilmesi olarak tanımlıyor.⁴¹⁴ Fakat Eker’den farklı olarak, itirazının odak noktasına ölümsüzlük ve mükâfatlar gibi konuları koymuyor ve teolojik bir tartışmayla uğraşmıyor. Pamak için şeriat, cihat ve şehitlik birer iktidar konusudur ve bu iktidarı yeryüzünde aramaktadır. Sonuç itibariyle, bu tarz seküler şehitlik reddiyeleri yaygın bir yaklaşıma tekabül etmemektedir. Bu yaklaşım daha ziyade ulus-ötesi İslamcı örgütlerin ve hareketlerin söylemlerinde görünür olmaktadır.

4.7. Şehitlik Olgusunun Hukuktaki Yeri: Şehit Ailesi Hakları ve Diğer Tartışmalar

Toplum nezdinde sarsıcı etkileri olan ölüm ve şiddet olayları sosyal, siyasal ve kültürel kanallar aracılığıyla vatan-millet-devlet söylemleriyle eklemlenmiş ve fedakârlık anlatıları ortaya çıkmıştır. Siyasal iktidarlara ve parlamentolar bu anlatıların ortaya çıkışında hem birer üretici hem de sonucu olarak çeşitli kararlar ve yasal düzenlemeler ortaya koymuşlardır. Böylece modern şehitlik olgusunun inşasında

⁴¹² A.g.e., s. 148-149.

⁴¹³ A.g.e., s. 146,165-166.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 166.

“resmi” çerçeveyi ya da en azından söylemin genel seyrini önemli oranda etkilemişlerdir.

Şehitlik olgusu, ailelere ve gazilere sağlanacak maddi imkânlar 1909’dan beri şiddet, çatışma ve savaşlar ekseninde tekrar tekrar parlamentoların gündemine gelmiş, tartışılmış ve çeşitli yasal düzenlemeler yapılmıştır. Rejimin seçkinlerini kahramanlaştırma, ailelerine destek olma ve şerefleendirme şeklinde başlayan bu süreç, modern savaşların giderek artan şiddeti ve insani maliyeti sonucu ölen askerin tamamını şehit ilan etmeye ve aileleri ve gazileri maddi ve manevi olarak onurlandırmaya doğru genişlemiştir. Meşrutiyet döneminde geçici kanunlarla başlayan bu süreç, Dünya Savaşı’nın cephelerinin kitlesel kıyımlarıyla birlikte meclisi daha genel düzenlemeler yapmak zorunda bırakmıştır. Fakat kaybedilen savaş ve dağılan Osmanlı devleti, Dünya Savaşı’nın ve Kurtuluş Savaşı’nın şehit ve gazilerine dair düzenleme yapma yükümlülüğünü Cumhuriyet’e miras bırakmıştır. Bu nedenle, TBMM’nin yeni bir devlet inşasının yanında, savaşların kayıplarını tespit ve telafi etme sorunu da en başından itibaren gündemleri arasında yer almıştır.

Genç Cumhuriyet’in ilk yıllarında başlayan şehitlik tartışmaları, tarihsel süreç boyunca nükseden ölümlü kazalar, savaşlar, çatışmalar ve suikastlarla tekrarlayan tartışmalarla ve yeni yasal düzenlemelerle günümüze değin dalgalı bir seyir izlemiştir. Bu süreç yalnızca teknik anlamda hukuki gelişmelere değil, şehitlik olgusunun algılanma, tanımlanma ve söylem boyutlarını etkilemiştir. Fakat alınan kararlar ve çıkarılan yasalar şehitliğin en genel ve tamamlanmış tanımını üret(e)memişlerdir. Aksine her dönemin düzenlemeleri, yine o dönemin deneyimleri ile sınırlı bir algıyla oluşturulmuştur ve geçmişten miras aldıkları olguyu dönüştürürken, geleceğe de çözülecek çelişkiler bırakmışlardır. Bu nedenle her dönemin şehit ailesi hakları veya çatışma süreci tanımlamaları siyasal ve toplumsal alandaki fedakârlık kültürü ile bir arada, karşılıklı etkileşim içerisinde ilerlemiştir. Çünkü ne kanunlar ne de parlamenterler ve bakanlar şehitlik olgusunun tek belirleyenisidir. Ancak yaptıkları her müdahale, ilan ettikleri her savaş, asker yurttaşları gönderdikleri her silahlı çatışma, sebep olduğu etkiler ve tepkiler ile ölüm ve fedakârlık anlatılarında ciddi etkiler ve sonuçlar miras bırakmıştır.

4.7.1. Şehit Ailesi Haklarının Mevzuattaki Tarihsel Seyri

Cumhuriyet'in ilanından sonraki yıllar gündemin savaş değil yeni rejimin inşası olduğu bir dönemdir. Uzun bir savaşlar silsilesinin ardından gelen Cumhuriyet'in ilk yıllarında ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal reformlar ve devrimler ajandasında, savaş ve şehitlik öncelikle son on beş yılda yaşanan savaşlara dairdir. Bu nedenle genç Cumhuriyet'in düzenlemeleri son derece parçalı bir yapıya sahiptir. Bu dönemde yapılan ilk yasal düzenlemelerden biri olan, 1925 tarihli 679 sayılı *Trablusgarp, Balkan, Harbi Umumî ve İstiklâlî Millî Muhaberatında Şehid Olan Erkân, Ümera ve Zabitan ile Mensubini Askeriyenin Bazı Borçlarının Affına Dair Kanunu*⁴¹⁵ bunun örneğidir. Hem Meşrutiyet dönemi düzenlemelerinde yer alan “harb-i hâzırda” sözcüğünde hem de bu kanunun adında görüldüğü üzere, şehit askerlere dair düzenlemeler artık kişiye özel olmasalar da savaşa, olaya ve döneme özel düzenlenmektedir. Yani, tüm zamanlarda geçerli düzenlemeler şeklinde gerçekleşmemişlerdir. Her savaşın şehitleri ve gazileri için yeni bir düzenleme yapılması yolu kullanılmaktadır. Bu durumun bir sebebi, hukuki açıdan savaşın başka bir egemen devlete karşı silahlı kuvvet kullanımı dışında bir adı ve tanımı olmaması ve yalnızca verili siyasal sistemin işleyiş ve yasalarına (anayasasına) göre savaş ilan usulü olmasıdır. Diğer sebebi ise, Cumhuriyet'in kuruluşunda olduğu gibi, savaş sürecinde oluşan fiili bir durumun meşru bir devlete dönüşmesi sürecinde geçmişi siyasal ve hukuksal açıdan tanımlaması gereğidir. Diğer bir deyişle, savaş, çatışma, düşman ve milli çıkar gibi kavramlar siyasal ve toplumsal bağlama göre dönüşüme açıktır. Bu nedenle önceden belirlenmek yerine, tanımlanma süreçleri devlet başkanı, hükümet, parlamento gibi siyasal karar verici organlara bırakılmıştır. Aynı bağlamda şehitlik ve gazilik konusu da savaş ve çatışma süreçlerine dair kararlarla şekillenmekte ve her seferinde yeni yasal düzenlemeler gerektirmektedir.

Fakat bu siyasal tanımsızlık hali, sosyal ve ekonomik hak düzenlemelerine engel teşkil etmemektedir. Çünkü Meşrutiyet döneminde de görüldüğü üzere, hayatını kaybeden veya yaralan her subay için ayrı geçici yasa çıkarmak verimsiz ve eşitsiz sonuçlarıyla tartışmalı bir yöntemdir. Bu nedenle, 1930 yılında *Askeri ve Mülkî Tekâüd*

⁴¹⁵ “Trablusgarp, Balkan, Harbî Umumî ve İstiklâlî Millî Muhaberatında Şehid Olan Erkân, Ümera ve Zabitan ile Mensubini Askeriyenin Bazı Borçlarının Affına Dair Kanun (678 S. K.)”, **Resmi Ceride**, Sayı: 246, 16 Şubat 1341 [1925].

*Hakkında Kanun*⁴¹⁶ ile şehit ailelerinin bağlanacak maluliyet maaşının hangi şartlarda ve ne oranda tahsis edileceği düzenlenir. Ayrıca ordudaki diğer sınıflara nazaran daha riskli addedilen uçuş ve denizaltı sınıfı şehitlerinin aileleri için ayrı yasalar çıkarma yoluna gidilmiştir; *Hava Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun*⁴¹⁷ ve *Denizaltı Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun*.⁴¹⁸ Bu ve benzeri kanunlarla şehit ve malul ailelerinin maaş ve tazminat haklarına dair yapılan düzenlemeler bir dereceye kadar standardize edilmiştir fakat dağınık ve sınırlı bir yapı ihtiva etmiştir. Bu durum 1949 yılında çıkarılan 5434 sayılı *Emekli Sandığı Kanunu*⁴¹⁹ ile kısmen telafi edilecektir. Zaman içerisinde bu kanunda çok sayıda değişiklik yapılmıştır ve 2006 yılında çıkarılan 5510 sayılı *Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu*⁴²⁰ ile büyük oranda mülga olsa da şehit ailesi sosyal haklarının uzun yıllar temel referans kaynağı olmuştur. *Emekli Sandığı Kanunu* şehitlik olgusu tartışmalarına ve tanımlama sorununa dair bir cevap getirmese de haklar ve mağduriyetler alanında derli toplu bir çözüm olması açısından önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir.

Bu düzenlemeye rağmen her savaş ve çatışma dönemi doğası gereği beraberinde şehit ailesi ve gazi hakları konusunu yeniden gündeme getirmektedir ve ilave düzenlemeler ortaya çıkmaktadır. Örneğin Kore Savaşı'nda ağır kayıpların verilmeye başlamasıyla, Kore şehitlerinin dul ve yetimlerinin *İnhisar Beyiyeleri Üçte Birlerinin Harp Malüllerine ve Şehit Yetimlerine Tahsis ve Tevziine Dair Kanun*'da⁴²¹ değişiklik önerileri yapılır. Fakat bunun dışında özel bir kanun çıkarılması gündeme gelmez. Bir başka örnek de 1975 yılında Cumhuriyet Senatörü Hilmi Nalbantoğlu'nun Milli Savunma Bakanı tarafından cevaplandırılmak üzere sunduğu “Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında şehit ve gazi olanlara ne gibi bir yardım yapıldığına dair soru önergesi” şehitlerin gündeme geliş biçimlerinden biridir:

⁴¹⁶ “Askeri ve Mülki Tekaüd Hakkında Kanun (1683 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 1517, 11 Haziran 1930, s. 1-7.

⁴¹⁷ “Hava Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun (3485 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 3655, 9 Temmuz 1938, s. 35-36.

⁴¹⁸ “Denizaltı Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun (3486 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 3655, 9 Temmuz 1938, s. 37.

⁴¹⁹ “T.C. Emekli Sandığı Kanunu (5434 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 7235, 17 Haziran 1949, s. 1- 30.

⁴²⁰ “Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu (5510 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 26200, 16 Haziran 2006.

⁴²¹ “İnhisar Beyiyeleri Üçte Birlerinin Harp Malüllerine ve Şahit Yetimlerine Tahsis ve Tevziine Dair Kanun (1485 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 1210, 8 Haziran 1929, s. 1-2.

- “1. Temmuz, Ağustos 1974 tarihinde Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında şehit ve gazi olan kişilerin ailelerine veya kendilerine ne gibi bir yardım yapılmaktadır?
 2. Bunlara tazminat veya maaş gibi bir yardım verilmesi düşünülmüş müdür?
 [...]
 4. Şehit aile ve yakınlarının şehitlerini ziyaretleri için masrafları bütçeden karşılamak şartıyla bir uygulama yapılması düşünülüyor mu?
 [...]
 6. Bu gazilerimizden işsiz olanlara iş temin edilmiş midir?”⁴²²

Yönetilen soruların bir kısmının cevabı aslında mevzuattan kolayca bulunabilecek konulardır. Fakat bu tarz soru önermelerinde asıl amaç şehit ve gazi haklarını hükümetin gündemine taşımak ve ne gibi iyileştirmeler planladığına dair bilgi almaktır. Netice itibarıyla da dönemin Milli Savunma Bakanı Ferit Melen’in cevabında da hem yetmişli yıllarda şehit ailesi ve gazi haklarının genel durumunu görmek hem de Kıbrıs Harekâtı şehitlerine özel düzenlemeleri görmek mümkündür:

“1. Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında şehit olanların dul ve yetimlerine, malûl kalanlardan kendilerinin durumları 5434 sayılı T.C. Emekli Sandığı Kanunu hükümlerine uyanlara aylık bağlama işlemi T.C. Emekli Sandığı Genel Müdürlüğüne yürütülmektedir. Bunun dışında, yardım sever halkımızın bağışlarından toplanan 1.072.000 TL. şehit ailelerine dağıtılmıştır. Ayrıca şehitler ile malûl duruma düşenlerin ilk, orta ve yükseköğretim çağındaki çocuklarının öğrenimi için Millî Eğitim Bakanlığına bağlı muhtelif branşlardaki resmî okullarda burslu ve yatılı olarak 1125, özel okullarda 171 öğrenci kontenjanı ayrılmış, üniversite ve akademilere kaydını yaptırmış her öğrenciye kredi verme olanağı sağlanmıştır.

[...]

3. Şehit aile ve yakınlarının şehitlerinin Kıbrıs'taki kabirlerini ziyaretleri için masrafları bütçeden karşılanmak üzere bir uygulama düşünülmemektedir.

Ancak, Ulaştırma Bakanlığı ile yapılan temas sonucu, şehit aileleri (ana, baba, eş ve çocukları) ile halen Kıbrıs Barış Kuvvetleri Komutanlığında görevli subay, astsubay, erbaş ve erlerin aileleri, (ana, baba, eş ve çocukları) Kıbrıs'ı ziyaretlerinde ulaştırma araçlarının bilet ücretlerinde,

a) Denizcilik Bankası gemileri için, subay ve astsubay ailelerine % 50, erbaş ve er ailelerine % 75 indirim,

b) Kıbrıs Türk Hava Yolları uçaklarında ise % 40 indirim (Kıbrıs Türk Barış Kuvvetleri mensuplarının ana ve babası hariç) yapılması temin edilmiş ve 12 Mayıs 1975 tarihinden itibaren uygulanmaya başlanmıştır.

[...]

⁴²² **Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi**, Toplantı Yılı: 15, c. 24, 1 Kasım 1975, Ankara: TBMM Basımevi, 1976, s. 53.

5. Mevzuat yetersizliği sonucu Kıbrıs gazilerinden işsiz olanlara iş bulma olanağı sağlanamamıştır. Ancak, arzu ettiği takdirde Kıbrıs Türk Federe Devleti bölgesinde kendilerine işleyecek arazi ve oturacak konut verilmektedir.”⁴²³

Buradan da anlaşıldığı üzere, şehit ailesi ve gazi hakları konusunda halen *Emekli Sandığı Kanunu* temel düzenleyici durumundadır. Fakat yeterli görülmemektedir ki, verili duruma özgü haklar da sınırlı ve geçici düzenlemelerle yürürlüğe konmaktadır. Bunlardan özellikle işsiz gazilere arazi ve konut temini geçmişte yapılmış ve gelecekte yapılacak düzenlemeler karşısında ayrıksı bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca şehit ve gazi çocuklarına yönelik devlet ve özel okullarda kontenjan açılması; indirimli seyahat hakları doksanlı yıllarda da genelleşerek uygulanacak düzenlemelerdir.

Şehit ailelerinin sosyal hakları alanında asıl sıçrama, 1980 sonrasında, özellikle de doksanların “terörle mücadele” konseptiyle birlikte gerçekleşmiştir. 1982 Anayasası madde 61’deki “Devlet, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleriyle, malûl ve gazileri korur ve toplumda kendilerine yaraşır bir hayat seviyesi sağlar”⁴²⁴ ibaresi ilk defa şehit ailesi hakları anayasal düzeyde ifade edilmiştir. Bu anayasal tanım ileri de daha da gelişecektir; 2010 yılında yapılan anayasa değişikliği ile, “Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz”⁴²⁵ denilerek konu pozitif ayrımcılık kapsamına da alınmıştır.

12 Eylül darbesinin ardından Milli Güvenlik Konseyi rejiminin ilk işlerinden biri de döneminin “iç güvenlik ve asayiş” ruhunu yakalayan, savaş dışı şehitlik durumlarında bağlanacak maaş ve tazminatları düzenleyici bir kanun çıkarmak olmuştur. 2330 sayılı *Takdi Tazminat ve Aylık Bağlanması Hakkında Kanun* birinci maddesi amacı şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu kanunun amacı; barışta güven ve asayiş korumak, kaçakçılığı men, takip ve tahkik, trafik ve yol güvenliğini veya tutuklu ve hükümlülerin sevk ve nakillerini sağlamakla görevli olanların; Türk Silahlı Kuvvetleri, Jandarma Genel Komutanlığı, Sahil Güvenlik Komutanlığı ve Emniyet Teşkilatında bulunan patlayıcı maddelerin incelenmesi, muhafazası, nakli, imha edilmesi ve zararsız hâle getirilmesi işlemlerinde görevlendirilenlerin bu görevlerinden

⁴²³ A.g.e., s. 53-54.

⁴²⁴ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982, Md. 61.

⁴²⁵ A.g.e., Md. 10.

dolayı ya da görevleri sona ermiş olsa bile yaptıkları hizmet nedeniyle derhal veya bu yüzden maruz kaldıkları yaralanma veya hastalık sonucu ölmeleri veya engelli hâle gelmeleri halinde ödenecek nakdi tazminat ile birlikte bağlanacak aylığın ve bu yüzden yaralanmaları halinde ödenecek nakdi tazminatın esas ve yöntemlerinin düzenlenmesidir.”⁴²⁶

Kanunun amaç kısmından da anlaşıldığı üzere oldukça geniş kapsamlı bir düzenlemedir. Tüm Silahlı Kuvvetler, Jandarma, Emniyet ve Milli İstihbarat Teşkilatı mensupları dışında bekçiler, orman memuru, hakimler ve savcılar gibi geniş bir kamu görevlisi grubunu da aynı düzenleme altında bir araya getirmektedir.

Fakat günümüzde şehitlik olgusunun ana bileşeni haline gelen *Terörle Mücadele Kanunu*⁴²⁷ (TMK), doksanlardaki dönüşümün merkezinde yer almaktadır. Şehit ailesi ve gazi haklarıyla ilgili diğer kanunların yanına eklenen TMK, terörle mücadele konseptine uygun şekilde yeni bir alanı düzenlemek yoluyla ayrıksı bir şehitlik türü inşasının yasal zeminini temin etmiştir. Daha önce kamuoyu ve meclis gündemlerinde tartışılmış fakat yasal düzenlemelere girememiş bir dizi hak, ilk düzenlendiği 1991’den günümüze kadar yapılan değişikliklerle TMK kapsamında mevzuata girmiştir. Örneğin dul ve yetim aylıkları başka kanunlarda bir takım kesintilere uğrarken, TMK kapsamına giren şehit ailelerinde bu kesintiler yapılmamaktadır⁴²⁸; sadece TMK kapsamına giren durumlarda şehit ailelerine 10 yıl süreyle lojman kullanmaya devam etme veya devlet tarafından 10 yıl kira yardımı yapılmaktadır⁴²⁹; Şehit ailesi ve gazilere “kamu kurum ve kuruluşları, kamu iktisadi teşebbüsleri ve bağlı ortaklıkları, il özel idareleri, belediyeler ve bağlı kuruluşları, özel kanunla kurulan diğer her türlü kamu kurum ve kuruluşları”nda memur, sözleşmeli personel ve işçi kadrolarında istihdam hakkı getirilmiştir⁴³⁰.

Bu örneklerin dışında da şehit ailelerinin sahip oldukları hakların, özellikle iki binli yıllarda iyileştirilmesi ve genişletilmesi eğilimi sürmüştür. 2330 sayılı kanunda 1990’da yapılan değişiklik ile şehit ve gazi çocuklarına devlete ait yatılı okullarda ücretsiz okuma ve yüksek öğrenim sırasında devlet yurtlarından ve

⁴²⁶ “Nakdi Tazminat ve Aylık Bağlanması Hakkında Kanun (2330 S. K.)”, Md. 1, **Düştur**, Tertip V, c. 20, Kabul tarihi: 3 Kasım 1980, s. 3.

⁴²⁷ “Terörle Mücadele Kanunu (3713 S. K.)”, **Düştur**, Tertip: V, c. 30, Kabul Tarihi: 12 Nisan 1991, s. 125.

⁴²⁸ **A.g.e.**, Md. 21(a).

⁴²⁹ **A.g.e.**, Md. 21(b).

⁴³⁰ **A.g.e.**, Ek Md. 1.

kredilerinden öncelikli olarak yararlanma hakkı getirilmiştir.⁴³¹ Ayrıca eğitim yardımlarıyla ilintili olarak, 2007 yılında çıkarılan *Özel Eğitim Kurumları Kanunu* ile şehit ve gazi çocuklarına burslu öğrenci kontenjanlarında öncelik verilmesi yoluyla ücretsiz özel okullarda okuma yolu da açılmıştır.⁴³² İlâveten Bakanlar Kurulu Kararları ile yükseköğrenim kurumlarında kayıtlı şehit çocukları ve eşlerinden öğrenci katkı payı alınmamaktadır.⁴³³

Daha önce Kıbrıs Harekâtı'nda şehit olanların aileleri için gündeme gelen, duruma özel verilen ücretsiz ve/ya indirimli seyahat hakkı 4736 sayılı kanun ile tüm şehit ailelerine ve gazilere genişletilmiş ve şehir içi ve şehirlerarası demiryolları ve denizyolları hatları ile şehir içi toplu taşıma hizmetleri ücretsiz hale getirilmiştir.⁴³⁴ Gene aynı kanunun aynı maddesinin onuncu fıkrasında ikametgâhta kullanılan elektrik tarifesinde %40'tan, su tarifesinde ise %50'den az olmamak şartıyla indirim öngörülmektedir.⁴³⁵ 1984 tarihli ve 2985 sayılı *Toplu Konut Kanunu*'na 1990'da eklenen ve daha sonra 2014'te kapsamı genişletilen maddesi ile faizsiz konut kredisi hakkı getirilmiştir.⁴³⁶

Ayrıca, 1111 sayılı *Askerlik Kanunu*'nun 10 uncu maddesinin (9)uncu bendinde 2009 yılında yapılan değişiklik ile zorunlu askerlik görevini yapmakta iken ölen, kayıp olan, gaip ilan edilenler ve malul olanların “kardeşlerinden biri, istekli olmadıkça silahaltına alınamaz veya silahaltında ise terhis edilir” düzenlemesi getirilmiştir.⁴³⁷ Böylece er ve yedek subay şehit ailelerine verdikleri bir şehit karşılığında bir askerlik muafiyeti hakkı tanınmış olmaktadır. Bu düzenlemenin en dikkat çekici yönü ise, bu tek kardeşin muafiyetini talep hakkı anne-babaya tanınmıştır. Daha sonra 2017 yılında çıkarılan 696 sayılı KHK ile 1111 sayılı kanunun aynı maddesine eklenen paragraf ile zorunlu askerliğini yapmakta iken ve sivillerden TMK kapsamında şehit olanların tüm

⁴³¹ “Nakdi Tazminat...”, **a.g.e.**, Md. 7.

⁴³² “Özel Öğretim Kurumları Kanunu (5580 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: V, Cilt 46, Md. 13.Md. 13.

⁴³³ Örneğin bkz. Bakanlar Kurulu Kararı, [2008-2009 Eğitim-Öğretim Yılında Yükseköğretim Kurumlarında Cari Hizmet Maliyetlerine Öğrenci Katkısı Olarak Alınacak Katkı Payları ile İkinci Öğretim Ücretlerinin Tespitine Dair Karar], “2008/14110”, Md. 17, **Resmi Gazete**, Sayı: 27001, 18 Ağustos 2008; Bakanlar Kurulu Kararı, [2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılında Yükseköğretim Kurumlarından Cari Hizmet Maliyetlerine Öğrenci Katkısı Olarak Alınacak Katkı Payları ve Öğrenim Ücretlerinin Tespitine Dair Karar], “2016/9377”, Md. 1, **Resmi Gazete**, Sayı: 29865, 22 Ekim 2016, s. 27-37.

⁴³⁴ “Kamu Kurum ve Kuruluşlarının Ürettikleri Mal ve Hizmet Tarifeleri ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun (4736 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 42, Kabul tarihi: 8 Ocak 2002, Md. 1.

⁴³⁵ **A.g.e.**

⁴³⁶ “Toplu Konut Kanunu (2985 S. K.)” **Düstur**, Tertip: V, Cilt 23, Ek Md. 2, s. 53

⁴³⁷ “Askerlik Kanunu (1111 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: III, c. 8, Kabul tarihi: 21 Haziran 1927, Md. 10 (9), s. 866.

çocuklarına ve kardeşlerine askerlik hizmetinden muafiyet hakkı getirilmiştir.⁴³⁸ Bu değişiklik ile bir kez daha “terör şehitleri” ile “diğer şehitler” arasındaki hiyerarşi de üstünlüğün “terör” de olduğu tasdiklenmiştir. Adeta “kan vergisi” aileler bazında ödenerek, yurttaşlığın özü şeklinde övgüler dizilen askerlik hizmetinden muaf olacak derece “seçkin” bir gruba dahil olmaktadır. İlâveten, 678 sayılı bir diğer KHK ile zorunlu askerlik hizmetinden muafiyet hakkı “15 Temmuz tarihinde gerçekleştirilen darbe teşebbüsü ve terör eylemi ile eylemin devamı niteliğindeki eylemlere, görevi olmadığı halde mukavemet ederken şehit olanlar” ibaresiyle “15 Temmuz şehitlerinin” de tüm kardeşlerine ve çocuklarına tanınmıştır.⁴³⁹

Kanunlar ve KHK’lar dışında, genelgelerle de şehit ailelerine dair düzenlemeler yapılmıştır. Örneğin bir Başbakanlık Genelgesi ile 18 Mart Şehitler Günü’nde kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan şehit ailelerine idari izin tanınmıştır.⁴⁴⁰ Yine başka bir Başbakanlık Genelgesi ile şehit aileleri ikamet bölgelerinin dışındayken “kamu kurum ve kuruluşlarına ait misafirhane ve sosyal tesislerden bu kurum ve kuruluşların kendi personeline uyguladığı ücret tarifesine göre” yararlanma hakkı tanınmıştır.⁴⁴¹

Yukarıda sadece belli başlı örneklerle gösterildiği üzere, şehit ailelerine tanınan maaş, tazminat, vergi/ücret muafiyeti ve indirimleri ve diğer yardımlar gibi mevzuatın her alanına dağılmış çok sayıda hak mevcuttur. Kanunların, yönetmeliklerin vb. çeşitliliği ve dağınıklığı nedeniyle her hak talebinde ve takibinde farklı kamu kurum ve kuruluşları üzerinden işlem yapmak gerekmektedir. Bu durum kimi zaman kurumlar arası koordinasyon eksikliği ve/ya personelin yeterli bilgiye sahip olmaması sonucunda sorunlara, aksaklıklara veya hak ihlallerine sebep olabilmektedir. Örneğin, maaş bağlanması için Sosyal Güvenlik Kurumu’na, tazminat için Milli Savunma Bakanlığı ve bağlı bulunan Kuvvet Komutanlığı’na, su tarifi indrimi için Belediye’ye başvurmak gerekmektedir. Şehit aileleri ve derneklerinin uzun yıllar şikâyet ettikleri ve düzenlenmesini istedikleri konulardan biri de bu olmuştur. 2006

⁴³⁸ “Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (696 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 30280, 27 Aralık 2017, Md. 1, s. 130-174.

⁴³⁹ “Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (678 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 29896, 22 Kasım 2016, Md. 12, s. 369-380.

⁴⁴⁰ Başbakanlık, “Şehitler ve Gaziler Günleri”, Genelge 2005/27, Sayı: B. 02.0.PPG.0.12-010-06-14538, **Resmi Gazete**, Sayı: 25967, Tarih: 15 Ekim 2005.

⁴⁴¹ Başbakanlık, “Kamu Kurum ve Kuruluşlarına Ait Sosyal Tesislerden Şehit Yakınları ile Gaziler, Harp Malulleri ve Yakınlarının Yararlandırılması”, Genelge 2006/16, Sayı: B.02.0.PPG.0.12-010-06-8326, **Resmi Gazete**, Sayı: 26208, Tarih: 24 Haziran 2006.

yılında yayınlanan bir Başbakanlık Genelgesi ile bu soruna sistemli bir çözüm getirme girişimlerinin ilki gerçekleştirilmiştir:

“[...] harp ve vazife malûlleri, gaziler ve şehitlerimizin dul ve yetimleri ile bunların kurdukları sivil toplum örgütlerinin, karşılaştıkları sorunları iletebilmeleri için muhatap olmak, iletilen bu sorunların çözüme kavuşturulması amacıyla kamu kurum ve kuruluşları nezdinde girişimlerde bulunmak ve bu amaçla koordinasyon sağlamak, gerektiğinde yeni teklifler hazırlayarak ilgili mercilere sunmak üzere İçişleri Bakanlığı (İller İdaresi Genel Müdürlüğü)'nın görevlendirilmesi uygun görülmüştür.”⁴⁴²

Böylece şehit ailesi haklarının koordinasyonu ve hak uygulamalarını takip konularında yetki İller İdaresi Müdürlüklerine verilmiştir. Fakat kurumun personel yetersizliği, bilgisizliği ve deneyimsizliği sorunun çözülmesinde engel teşkil etmiştir. Bu dönemde, görüşmelerde gözlemlendiği (Bkz. Bölüm 5) ve çeşitli yayınlarda görüldüğü üzere, şehit ailesi ve gazi örgütleri tarafından şehit ve gazi hakları alanında uzmanlaşmış bir bakanlık, müsteşarlık veya başkanlık şeklinde üst düzeyde bir birim talebi devam etmiştir.⁴⁴³ 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın (ASPB) kurulması ile şehit ailesi ve gazi derneklerinin kendi hakları konusunda uzman birim talebi kısmen karşılık bulmuştur. Bakanlığın görevleri arasında şu ibareler yer almaktadır:

“Şehitlerimizin hatıralarının yaşatılması, şehit yakınları ile gazilerin her türlü mağduriyet ve mahrumiyetten korunması amacıyla; ulusal politika ve stratejilerin belirlenmesini koordine etmek, şehit yakınları ile gazilere yönelik sosyal hizmet ve yardım faaliyetlerini yürütmek, bu alanda ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile gönüllü kuruluşlar arasında işbirliği ve koordinasyonu sağlamak.”⁴⁴⁴

⁴⁴² Başbakanlık, “Malûl Gaziler, Şehit Dul ve Yetimlerinin Problemleri ile İlgilenmek Üzere İçişleri Bakanlığının Görevlendirilmesi Hakkında Genelge”, Genelge 2006/6, Sayı: B.02.0.PPG.0.12-010-06-2249, **Resmi Gazete**, Sayı: 26090, Tarih: 24 Şubat 2006.

⁴⁴³ Örneğin bkz. Ali Seyyar, Yunus Köleoğlu, **Sosyal Politikalar Açısından Gaziler ve Şehit Aileleri**, İstanbul: Lalezar Kitabevi, 2011, s. 244.

⁴⁴⁴ “Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (633 S. KHK)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 50, Md. 2/e, Yayın tarihi: 8 Haziran 2011.

Böylece ilk defa şehitlikle ilgili yürütülecek kültürel ve yasal faaliyetler resmi olarak bir bakanlığın yetki alanında tanımlanmıştır. Ayrıca bu yetkinin kullanımı alanında uzmanlaşmış birim olarak da ASPB'nin bünyesinde Şehit Yakınları ve Gaziler Dairesi Başkanlığı⁴⁴⁵ adında bir hizmet birimi oluşturulmuştur. Bu birimin görevleri arasında şunlar sayılmaktadır:

- “a) Bakanlığın şehit yakınları ve gazilere yönelik sosyal hizmet faaliyetlerini yürütmek ve koordine etmek.
- b) Şehit yakınları ve gazilerin hakları ile onlara yönelik yardım, hizmet ve muafiyetlere ilişkin ulusal politika ve stratejilerin belirlenmesine yönelik çalışmaları koordine etmek, belirlenen politika ve stratejileri uygulamak, uygulanmasını izlemek ve değerlendirmek.
- c) Kamu kurum ve kuruluşları, gönüllü kuruluşlar ile gerçek ve tüzel kişilerce şehit yakınları ve gazilere yönelik yürütülen faaliyetlere ilişkin ilke, usûl ve standartları belirlemek ve bunlara uyulmasını sağlamak.
- ç) Şehit ve gazi çocuklarının eğitimi konusunda, ilgili kurum ve kuruluşlar ile gönüllü kuruluşların da desteğiyle gerekli çalışmaları yürütmek.
- d) Şehit yakınları ve gazilerin ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan desteklenmesi ve toplumdan kopmaması amacıyla çalışmalar yürütmek, bu konuda toplumsal duyarlılığı güçlendirici faaliyetler yapmak.
- e) Gazilerin toplumsal hayata adaptasyonu, tedavi ihtiyaçlarının karşılanması, istihdam sorunlarının giderilmesi ve sosyal güvenlik haklarının geliştirilmesi amacıyla çalışmalar yürütmek.
- f) Şehit ve gazi yakınları arasında iletişim ve dayanışmayı güçlendirmek.
- g) Şehit yakınları ve gazilere yönelik yardım kampanyalarına ilişkin usûl ve esasları belirlemek, istismar amaçlı girişimlere karşı ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği içinde her türlü önlemi almak.
- ğ) İlgili mevzuatı çerçevesinde şehit ve gazi yakınlarının öncelikli istihdamına yönelik uygulamaları koordine etmek.”⁴⁴⁶

Görüldüğü üzere, ASPB'nin yetkileri sadece yasal hakların takibi ve kamu kurumlarının koordinasyonu ile sınırlı kalmamaktadır. Derneklerin ve vakıfların faaliyetlerinin de usul ve şartlarına müdahale yetkisi kazanmıştır. Aynı zamanda şehit ailesi ve gazi derneklerinin öncelikli ve doğrudan iletişim kurabildiği bir bakanlık birimi olmuştur. Bu bağlamda şehit ailelerinin ve gazilerin uzun zamandır devam eden taleplerine olumlu bir karşılık olmuştur.

⁴⁴⁵ 2011 yılında kurulan ASPB, 2018 yılında Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı ile birleştirilerek Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı adını aldı. Ardından 2021 yılında yeniden bölünerek Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nın kurulmasıyla, ASPB'nin adı Aile ve Sosyal Hizmet Bakanlığı olmuştur. Bu dönüşümler sırasında Şehit Yakınları ve Gaziler Dairesi de Genel Müdürlük seviyesine yükseltilmiştir fakat bu birimin görev tanımı değişmemiştir.

⁴⁴⁶ A.g.e., Md. 14.

4.7.2. TBMM’de Şehitliği Tanımlama Girişimleri ve Tartışmaları

Yukarıda da bahsi geçen, Cumhuriyet’in ilk kez şehit ailelerine kapsamlı şekilde maaş bağlanmasını düzenleyen 1683 sayılı *Askeri ve Mülki Tekaüd Kanunu* ile özellikle Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı cephelerinde hayatını kaybedenlerin aileleri için kayda değer miktarda gelir aktarımı gerçekleşir. Fakat TBMM tutanaklarından anlaşıldığı üzere, uygulamanın başlamasından bir süre sonra resmi kayıtlarda yer almayan ve şaibeli çok sayıda hak iddiası gündeme gelmiştir. Böylece başlayan tartışmalar sonucu, sahtecilikle mücadele amacıyla kanunun 45 inci maddesi yeniden düzenlenerek şehitlik olayının resmi kayıtlar ve/ya mahkemeler aracılığıyla ispatı şartı gündeme getirilir:

“REFİK İNCE (Manisa) – [...] Harb münasebetile herhangi bir askerimizin şehid olmasını icab ettiren bir musademe halinde şehid olup olmadığını tayin için, şimdiye kadar devam eden formül, kendi kıtası zabitinin tasdiki idi. Fakat bazen öyle meseleler oluyordu ki, zabiti de, kıtası da şehid oluyor. Bu takdirde yanında bulunan ve şehadetini gören en yakın kıtaların şahadetine müracaat etmek yolu kalıyor. Nitekim Çanakkale gibi ana baba günlerinde bu gibi vakalar çok olmuştur ve böylece şehid olan kimsenin resmen şehadetinin tespiti kabil olmaz. Bu takdirde yanı başında bulunan kimselerin şehadetine müracaat edilirdi. Şehid olanın mirası vardır, karısı vardır. Bunlar hep birer meselei hukukiyedir. Burada ölünün şehid olup olmadığı kayfiyeti mevzubahistir. Çünkü şehid olunca mülkî ve askeri tekaüd kanunu mucibince bunlara yüksek derecen maaş ve ikramiye vermek lâzım gelir. Bu yüzden açık gözlülük yapmak isteyenler bulunur. Şehid ailelerinin fazla maaş aldıklarını gören bazı açık gözlerin, şehid olmadıkları halde şu veya bu dalavereye kaçmalarının önüne geçmek üzere teklif edilen [...]

BÜTÇE ENCÜMENİ REİS VEKİLİ MÜKERREM ÜNSAL (Isparta) – [...] Hakikaten bazı açık gözlüler köy köy dolaşarak şehid olmayanları şehid göstermişler. Mahkeme huzuruna giderek şehid ve saire ile isbat ederek şehid olmayanlar için hem yüksek maaş tahsis ettirmişler hem de şehidler için kanunen verilen inhisar beyiyelerine hissemend oldukları anlaşıldı.

[...]

MİLLÎ MÜDAFAA VEKİLİ GL. KÂZİM ÖZALP (Balıkesir) – [...] Memleketimizde birçok seneler devam etmiş olan muharebelerden dolayı şehid aile, akraba ve taallûkatı çoktur. Bu muharebelerde şehid olanların bir kısmı kayıtlara geçmemiştir. Ne zaman ve nerede şehid oldukları belli olmamıştır.

[...] Eytama [yetim] verilen şehid maaşı farklı olduğundan muharebede kendilerinin kaybolmuş adamlarını şehid göstererek bu kanundan istifade etmek isteyenler de zuhur etmiştir. Bu gibiler de epey bir yekûn teşkil eder. [...]

Şimdi 800 kadar evrak Millî Müdafaadır, muamelesiz duruyor. Bu 800 evrak, falan yerde, falan kişi şehid oldu, muhtacı muavenet ailesine maaş verilsin mealindedir. Bakılıyor ki o tarihte o yerde muharebe bile olmamıştır. Sonra falan kişi falan yerde şehid oldu, diye bir hüküm aldığı halde bu adamın ölmediği sabit oluyor. Hakikaten bizim bazı köylülerimiz ve halkımız böyle üzerinden uzun zaman geçen bir muharebenin tarihlerini zihinlerinde tespit ve hakikî bir zamana isabet ettirecek kadar bir hafızaya malik değildir. Binaenaleyh sui maksada atfedilmese bile, tarihlerde çok aldanıyorlar. Meselâ bir köylü gitmiş gelmemiştir. Ne olmuş? Ölmüş mü, kaybolmuş mu, yoksa şehid mi olmuş? Bu bilinmiyor. Tarihi sorulduğu zaman işte Çanakkaleye gitmişti, gelmedi, orada şehid oldu diyorlar. Hangi tarihte şehid olduğu sorulduğu zaman, bir tarih söylüyorlar. Halbuki o tarihte Çanakkale muharebesi bitmişti. [...]

Şimdi eğer biz, böyle muharebe vesaikine, harp ceridelerine istinaden yapılacak tetkikat ve tahkikata müracaat etmeksizin bu maaşların tahsis cihetine gidecek olursak bugün eldeki sekiz bin müracaat, seksen bine çıkar ve bunun altından kalkamayız [...]”⁴⁴⁷

Art arda iki savaşın kayıpları ile karşı karşıya olan Cumhuriyet, ciddi bir mali yük altındadır; şehit ve gazi maaşlarının maliyenin karşılayamayacağı noktalara ulaşma ihtimali vardır. Bunun üstüne bir de kayıtlara, şahitlere ulaşmak ile dolandırılmak arasında kalan devlet, aslında kutsal ile rasyonalite arasında sıkışılmıştır. Ayrıca yeni kurulmakta olan bir devlet ve teritoryalite dahilinde, hem de tarihin ilk topyekûn savaş tecrübesinin yıkıcı sonuçları ve çözümü zorlaştıran çok sayıda unsur söz konusudur. Tüm bu unsurların yanında, elbette konunun yasaya karşı yapılan usulsüzlüklerle ve sahtekârlıklarla bağlantısı vardır. Burada dikkat çekici bir diğer nokta ise, “sahte” beyanlarla şehit sayısının sürekli artması, günümüz şehitlik mitlerinde şehit sayılarının sürekli artmasına ve “abartılmasına” çok benzemektedir. Netice itibariyle kanun yapıcılar, layihasının gerekçesinden de anlaşıldığı üzere, çözüm yolunu şehitlik tanımını olabildiğince daraltmakta bulmuşlardır:

“[...] isimleri zayıf kayıdında yazılı olmayan, diriliği veya ölümü meçhul kalan ve hatta askerlik şubelerinde askere sevkleri malûm olmayan veyakud firar görünen kimselerin ana, karı veya çocukları mahkemelere müracaat ederek şahid ikamesi suretile oğlunun, kocasının veya babalarının şehidliklerini ilâma rapteyledikten sonra maaş tahsisi talebinde bulunmakta ve bu ilâma müsteniden kendilerine maaş bağlanmaktadır. Ancak tekaüd vesair maaşlarda olduğu gibi şehid maaşına aid tahsis muamelesinin de Devletin resmî kayıtlarına müstenid olması Hükûmetçe yapılması ve [...] resmî kayıtlara müstenid olmayan şehid

⁴⁴⁷ TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: V, İçtima Yılı: 2, c. 8, 24 Ocak 1936, Ankara: TBMM Matbaası, 1936, s. 144-146.

maaşı tahsislerine mâni olunmasının temini için bu kanun lâyihasının tanzimine zaruret hâsıl olmuştur.”⁴⁴⁸

Bu düzenleme sonucunda Hazineye, resmi kayıtlarda yer almamasına rağmen kişileri şehit ilan eden mahkeme kararlarının iptalini talep etme hakkı da tanınmıştır.⁴⁴⁹ Görüldüğü üzere, son savaşın üzerinden yıllar geçtikten sonra dahi çözülemeyen bir sorun söz konusudur. Fakat bu değişiklik çalışmaları yeterli görülmemiş olacak ki, aynı süreçte bir de Meclis Kararı ile aynı kanun maddesindeki “şehid” kelimesinin kapsamını yorumlama girişimi ortaya çıkmıştır ki TBMM tarihinde nadiren cesaret edilen bir iştir:

“[...] bu madde ile:

- 1 – Harpte veya eşkıya müsademelerinde şehiden vefat,
- 2 – Hazarda kendisinin sun’u taksiri olmıyarak vazife icabı kazaen vefat,
- 3 – Mecruh olup tedavi sırasında veya icra olunan cerrahi ameliyat neticesinde vefat,
- 4 – Muhasara içinde sebebi malum olmıyarak vefat.

Olmak üzere dört vefat vaziyeti derpiş edilmiştir. Bunlardan bir numaralı fıkra yazılı vefat vaziyeti, madde hükmüne göre şehid olanların harp meydanında ve eşkıya müsademesi sırasında düşman silâhi tesirile derhal vefat edenlere aiddir. Çünkü bu hallerde yaralanarak bilâhara tedavi sırasında vefat edenler maddenin müteakıb fıkralarında gösterilmiş bulunmaktadır. Netekim 2, 3 ve 4 numaralı fıkralarda yazılı hallerin yalnız sefere mahsus olmayıp hazarda teşmil edilmesi kasdile hazar kelimesinin metne ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak muhasara daha ziyade harp zamanında düşman tarafından bir yerin kuşatılması ve bu yerin memleketin diğer kısımları ile alâkasının kesilmesi ıtlak olunduğu gibi hazarda da eşkıya tarafından bir mahallin aynı suretle muhasara altına alınması şeklinde de vaki olabilir. Yine vazife icabı kazaen veya mecruhiyet neticesinde vefat dahi hazarda olduğu gibi seferde de vaki olabilir ve bunların tâbi olacağı hükümlerin hazar ve sefer haline göre tefrikına saik olacak hiçbir sebep tasavvur edilemez.

Bu tahlile göre şehid, harpte veya eşkıya müsademelerinde her nevi düşman silâhi tesirile derhal vefat edenlerdir.

İkinci fıkra hükmü, aynı suretle sefer veya hazarda vazife ilcasile kazaen vefat edenlerdir.

Üçüncü fıkra hükmü de aynı sebeplerle yaralananlardan bu yaraların tesirile ve yaraları iltiyam bulmadan tedavi sırasında ölenlerdir.

Muhasaraya dair dördüncü fıkra hükmü daha sarihtir.

⁴⁴⁸ Başvekalet, “Askerî ve Mülkî Tekaüd Kanununun 45 nci Maddesine bir Fıkra Eklenmesine Dair Kanun Lâhiyası”, Sayı: 6/3291, Tarih, 7 Kasım 1935.

⁴⁴⁹ “Askerî ve Mülkî Tekaüd Kanununun 45 inci Maddesine Bir Fıkra Eklenmesine Dair Kanun (2969 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 3310, 22 Mayıs 1936, s. 1.

Binaenaleyh 1683 numaralı kanunun 45 inci maddesi metninin bu maksadları açıkça ifade etmekte olmasına göre buradaki şehid kelimesinin tefsirden müstağni olduğuna karar verildi.”⁴⁵⁰

Kanunda şehit maaşı ve ikramiye tahsis edilecek dört ayrı durum öngörülmüş olmakla birlikte şehit kelimesi özellikle “düşman silahı tesiriyle derhal vefat”a odaklanmış görünmektedir. Meclisin aldığı karar, kanun kapsamının sarih olduğu ve şehit kelimesine ek bir tanıma gerek olmadığı şeklinde sonuçlanmıştır. Bu karar, hem 1930’ların şaibeli şehit maaşı talepleri sorununa çözüm arayışlarında katkı sunmamış hem de yorum tartışmalarını sonlandırmamıştır. İlerleyen yıllarda yapılacak şehit ve malul maaşı zam düzenlemelerinin yorumlanmasında ve Refah Vapuru, Dumlupınar Denizaltısı gibi olaylarda ölenlerin hakları sorunu bu yorum tartışmalarının parçası ve devamı olacaktır.

Haziran 1941’de Türkiye’nin İngiltere’den sipariş ettiği denizaltı ve uçak filolarını teslim almak üzere bir grup denizci, pilot ve sivil memur Refah adlı gemi ile Mersin’den İskenderiye’ye gitmek üzere yola çıkar. Daha sonra Kıbrıs açıklarında halen kimliği kesin olarak bilinmeyen bir denizaltı tarafından torpillenerek batırılır. Bu olayda 168 kişi hayatını kaybeder. Olay siyasi bir krize dönüşmüştür ve ayrıca yargı konusu da olmuştur. Fakat herhangi bir sonuç veya sorumlu ortaya çık(arı)l(m)az. İlk etapta ölenlerin ailelerine şehit maaşı bağlanır. Refah Vapuru olayına dair asıl hak krizi 1947 yılında, dul ve yetim aylıklarına zam yapılması için çıkarılan kanunun ardından yaşanır.⁴⁵¹ Maliye Bakanlığı, 1947 tarihli bu kanunla şehit kelimesini daha dar yorumlayarak Refah Vapuru’nda ve benzeri savaş, harekât veya operasyon dışı olaylarda hayatını kaybedenlerin ailelerine zam yapmamıştır; hatta bir kısım ailenin de şehit maaşını kesmiştir. Bunun üzerine Başbakanlık bir tezkere ile Milli Savunma Komisyonu’ndan şehit teriminin yorumlanmasını talep etmiştir:

“1683 sayılı Kanunun 45 inci maddesindeki (Şehit) kelimesinin şümul derecesi hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisince ittihaz olunan 29.I.1936 tarihli ve 927 sayılı kararda şehit (harb de veya eşkıya müsademelerinde her nevi düşman silâhı tesiriyle derhal vefat edenlerdir) diye tarif edilmiş bulunmaktadır.

⁴⁵⁰ TBMM Kararı, “Tekaüd Kanunun 45 inci Maddesindeki Şehid Kelimesinin Şümulü Derecesi Hakkında (No: 927)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 6039, 2 Şubat 1936, s. 5.

⁴⁵¹ “Emekli, Dul ve Yetim Aylıklarına Zam Yapılması Hakkındaki 4992 Sayılı Kanun’a Ek Kanun (5107 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 6641, 25 Haziran 1947.

3485 sayılı [...] 14 ncü maddesinde [...]hava sınıfı subay ve memurlar...] ve 3486 sayılı Kanunun 12 nci maddesinde de [...]denizaltı sınıfı subay ve memurlar...] her iki maddede sayılan deniz ve hava mensuplarından hazerde ve seferde vazife ile uçuş ve dalış esnasında vefat edenler de şehit diye vasıflandırılmış bulunmaktadır.

Yukarıda arzedilen 927 sayılı kararla yapılan tarif karşısında [bahis konusu kanunların] maddelerindeki şehit tabirinin vefat etme mânasında kullanıldığı düşünülebilirse de, mutlak mânasında da kabulü mümkün olduğundan bunların yetimlerinin, 5107 sayılı Kanunun 2 nci maddesiyle şehit yetimlerinin aylıklarına yapılan zamlardan faydalandırılıp faydalandırılmayacaklarında *tereddüt hâsıl olmuş bulunmaktadır.*⁴⁵² (vurgular eklenmiştir)

Görüldüğü üzere, 1936 tarihli meclis kararında, şehitliğin savaşta veya silahlı çatışmada ölümle sınırlı tanımı ile daha sonra hava ve denizaltı sınıfı özel kanunlarında barışta vazife esnasını da kapsayan tanımı arasında çelişki vardır. Ve bu her ne kadar maaşlara yapılacak zamlarla bağlantılı olarak gündeme gelmiş olsa da tartışmanın kapsamı bununla sınırlı değildir. Bu tartışmalar sürerken hâlihazırda *Emekli Sandığı Kanunu* kabul edilmiştir ve altı ay sonra yürürlüğe girecektir. Emekli ve malul maaş, ikramiye vb. haklarına kapsamlı düzenlemeler getiren bir kanun yoldayken şehit maaşı tartışmasının maddi haklarla çok da ilgili olmadığı açıktır. Fakat görevlendirilen komisyon çelişkinin varlığını kabul etmekten öteye geçememiş ve “şehit” teriminin salt “ölüm” manası ile yorumlayarak “sıradanlaştırmaktan” çekinmiş görünmektedir. Şehidin “mutlak manası” denilen ve açıkça ifade etmekten imtina edilen ise dinsel anlamıdır ki onu da reddedememişlerdir. Seyhan Milletvekili Ahmet Remzi Yüregir’in bu Başbakanlık tezkeresinin bir an önce meclis gündemine alınmasına dair konuşmasında, bu kutsallığı ne reddedebilen ne de kabul edebilen resmi tutumu eleştirmektedir:

“Deniz altında, uçakta talim veya vazife esnasında, hattâ Refah Vapuru faciasında şehit olanların aileler be şehit tâbirinin tefsiri yapılmadığından bir seneden beri maaş alamamaktadırlar. Bu itibarla zannediyorum ki, artık şehit ailelerinin bu vaziyete düştüğünü görecektir. Bu mesleklere vermeye heves etmiyeceklerdir.”⁴⁵³

⁴⁵² Başbakanlık, “3485 sayılı Kanunun 4334 sayılı Kanunla değiştirilen 14 ncü ve 3486 sayılı Kanunun 12 nci maddesindeki (Şehit) tâbirinin 927 sayılı kararda tarif edilen (Şehit) mânasında kabul edilip edilmediğinin ve 5107 sayılı Kanunun birinci maddesiyle harb mâlûllerine yapılan zamların yetimlere intikal edip etmiyeceğinin yorumlanmasına dair Başbakanlık tezkeresi”, Sayı: 72/113, 6-814, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 10 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949.

⁴⁵³ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 6 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 351-353.

Aileler nezdinde ciddi hak kayıpları ve mağduriyetler söz konusu olmakla birlikte, Yüregir'e göre asıl risk altında olan, askerliğin ve şehitliğin şerefi, haysiyeti ve kutsallığıdır. Ayrıca Refah Vapuru olayı da bu gündeme dâhil varsayılmaktadır. Fakat Başbakanlık tezkeresinden de anlaşıldığı üzere hükümet bu olayı tartışmaya dahil etmemektedir. Sonuç itibarıyla, Milli Savunma Komisyonu'nun raporu, şehit ibaresinin geçtiği genel ve özel kanunların kapsamına giren herkesin zamları alabileceği kararına varmıştır; kanunların kapsamı dışında kalan ölümler ise düzenlenmeden bırakılmıştır. Ayrıca şehit kelimesinin özel bir açıklamaya ihtiyacı olmadığına da hükmederek, bu tartışmadan da tümüyle kaçınma yolunu tercih edilmiştir.⁴⁵⁴ Raporun görüşülüp onaylandığı oturumda, Milli Savunma Komisyonu Sözcüsü Eyüp Durukan, komisyonun raporundaki tutumlarını, verilen tezkerenin sınırlı olmasıyla gerekçelendirmekte ve kanuna ek bir fıkra ile sorunun çözülmesini önermektedir:

“Hükümetin bu yorum teklifi Millî Savunma Komisyonunda incelenmiş ve bunların bundan tamamen istifade edecekleri lâzım geldiği [...] komisyondaki arkadaşlarımızın ittifakiyle kabul olunmuştur. Yalnız buna ilâveten yine muallakta kalan ve tatbikatta bâzı müşkülât iras edecek olan hususlar olduğunu da arz etmek isterim nitekim şimdiye kadar işittiğimize göre Refah vapuru faciasında şehit olanların dul ve yetimleriyle, hudut müsademelerinde ve kaçakçılarla vâkı müsademelerde, denizlerde muhtelif vesilelerle bırakılmış mayınları tarama işlerinde ve bunların infilâklerinde şehit olanların dul ve yetimlerine bu zamlar verilmemiştir. Ve verilmemektedir. [...] komisyonunuz da bunlar üzerinde durmamıştır.

Fakat hepinizin bildiği gibi, Refah vapuru faciasında şehit olanların dul ve yetimleri, hudut müsademelerinde, kaçakçıların takibinde ve mayın tarama işlerinde şehit olanların dul ve yetimlerinin de bundan istifade etmesinin çok yerinde olacağını ve bunları da düşündüm. Ve bu vesile ile bu biçarelerin de bu Meclisin Yüksek şefkatine mazhar olmaları için bir takrir takdim ettim.

[...]

‘Şifahen de arzylediğim veçhile bu yorum kararının tamam olabilmesi için birinci maddenin sonuna aşağıdaki fıkranın eklenmesini arz ve teklif ederim. Hatay Milletvekili Gl. Eyüp Durukan

‘Refah Vapurunda ölenlerle hudut müsademelerinde, polis vakalarında, kaçakçılarla yapılan müsademelerde, firarilerin takibinde, mayın taramalarında ve infilâklerde ölenlerin de dul ve yetimleri aynı haklardan faydalanır.’”⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ TBMM Kararı, “Muhtelif Kanunlarda Yazılı Bulunan (Şehit) Tâbirine ve Harb Malûllerine Yapılan Zamların Yetimlere İntikal Edip Etmiyeceğinin Yorumlanmasına Mahal Olmadığına Dair (No: 1651)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 7232, 14 Haziran 1949.

⁴⁵⁵ **TBMM Tutanak Dergisi**, Devre: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 9 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 637-639.

Kendisi de bir asker olan Eyüp Durukan, tezkere talebinin sınırlılığı gerekçesini sunmakla birlikte, niçin şehit kelimesi tanımlı yapma gereği görmediklerine bir açıklama getirmemektedir. Fakat kanun kapsamını genişletme yönünde bir öneride bulunmaktan da geri durmamaktadır. Böylece hem dini ve/ya kültürel şehitlik tartışmasına girmekten kaçınmış olmakta hem de hakların kapsamını genişletecek ek fıkra önererek şehitliğin itibarını korumaya çabalamaktadır. Ayrıca Durukan'ın teklifi, karşı tarafta hukuken “düşman” olmayan veya savaş/çatışma durumu sayılmayan ölümlü olayları da dahil etme çabasıdır. Fakat Durukan'ın bu kanun önerisi gündeme giremeyecek ve Demokrat Parti dönemine kadar da Refah Vapuru'na dair özel bir düzenleme yapılmayacaktır.

1951 yılında DP hükümeti Refah Vapuru olayını yeniden gündeme taşıyarak, 1 inci maddesinde “23.VI.1941 tarihinde batan Refah Vapurunda ölen askerî şahıslar şehit, dul ve yetimleri de şehit dul ve yetimi sayılırlar ve haklarında bu tarihten itibaren şehit dul ve yetimi hükümleri uygulanır” denilen özel bir kanun çıkarmıştır.⁴⁵⁶ Kanun tasarısının gerekçesinden de anlaşıldığı üzere, devr-i sabık yaratma eğilimi baskındır. Tasarının asıl önemli olan yönü ise, şehit olgusunu savaş ve çatışma hallerinin ötesine taşımak yerine Refah Vapuru olayını yorumlama yoluyla savaş durumu dâhilinde tanımlanmasıdır:

“Facianın bu kadar büyük kaybı mucip olması geminin bir yolcu gemisi olmaması, tahlisiye vasıtalarının kifayetsizliği, muharebenin cereyan ettiği bir denizden geçecek olan bu geminin serbestçe geçebilmesi için gerekli her çeşit emniyet tedbirlerinin alınmamış olması âmil olmuş ise de bu hususta gerek Türkiye Büyük Millet Meclisince cereyan eden ve Millî Savunma Bakanı ile Ulaştırma Bakanının mesuliyetini istihdaf eden Meclis tahkikatı ve diğer sanıklar hakkında adlî takibat hiçbir netice vermemiş ve bilâhara neşredilen 5667 sayılı Af Kanunu bu hâdisenin mesulleri üzerinde velev iadei muhakeme yolu ile dahi olsa tevekkuf [üzerinde durma] imkânını ortadan kaldırmıştır.

[...]

A) Refah Vapuru ile İngiltere'ye gönderilenler askerî bir vazifenin ifasına memur bulunuyorlardı.

B) O tarihte Türkiye muhاریpler zümresinde bulunan İngiltere'nin müttefikî idi. İngiltere de düşmanları olan İtalyanlarla ve Almanya tarafını tutan ve o tarihlerde Vişî'de yerleşmiş bulunan mağlûp Fransız Hükümeti ile Suriye'de, Akdeniz ve Adalar Denizinde çarpışıyordu.

⁴⁵⁶ “Refah Vapurunda Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılması Hakkında Kanun (5795 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Say: 7850, 3 Temmuz 1951.

C) [...] Türkiye Devleti o tarihte kendisini harbe hazırlık devresinde addetmiş, tekaüt ve istifa taleplerinin kabulünü bir kararname ile durdurmuş bulunuyordu.

D) O tarihte Millî Korunma Kanunu yürürlüğe konulmuş ve Türkiye’de fevkalâde halin devamı kabul edilmişti. ([...] fevkalâde halin kabulü Devletin bir harbe girmesi ihtimali olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti’ni de alâkalandıran yabancı devletler arasında bir harb halinin mevcudiyetini ifade etmektedir.)

E) Gerek tatbikat bakımından ve gerekse yukarıda arzedilen sebepler muvacehesinde Devletimiz o tarihte bâzı esbabı siyasiye dolayısıyla lâfzan ilan edilmemiş olmakla beraber fiilen seferber halde idi.

F) Bugün dahi katî şekilde tespit edilememiş olmakla beraber hâdisenin suret ve mahallî cereyanına ve o günkü ahval ve şeraite göre Refah Vapurunun batmasına sebep olan infilâka müttefikimiz İngiltere Devletinin düşmanı olan ve sonradan Devletimizin de ilânı harb ettiği Alman Devletinin müttefikleri bulunan Fransız veya İtalyan Devletlerinden birisine ait denizaltılarından birisinin âmil olduğuna muhakkak nazarı ile bakmak icap eder.

İşte yukarıda altı madde halinde izah edilen, nevi şahsına has şerait içerisinde Refah faciasında ölenlerin harbde düşman silâhının tesir ve neticesinde ölmüş (şehit) addi kadar tabî ve matîki bir netice olamaz.”⁴⁵⁷

Böylece Hükümet, verili kanunlarda değişiklik yapma ve şehit kavramını yeniden yorumlama tartışmalarına girmeden, dönemin hükümetini şehitleri yok saymakla itham etmiş ve konuya çözüm üretmiştir. Fakat sadece iki yıl sonra, 4 Nisan 1953’te NATO tatbikatından dönmekte olan Dumlupınar Denizaltısı’nın Çanakkale Boğazında İsveç bandıralı bir yük gemisi ile çarpışarak batması ve 81 askerin hayatını kaybetmesi sonucunda yeni bir Refah Vapuru benzeri facia ve kriz ortaya çıkmıştır. Olayın hemen ardından, kendisi de bir deniz subayı olan Rifat Özdeş öncülüğünde, dokuz DP’li milletvekilinin imzasını taşıyan ve Refah Vapuru kanunu ile aynı lafza sahip bir kanun tasarısı TBMM’ye sunulmuştur. Bu şekilde, hızlı pozisyon alarak hükümet hem ihmal tartışmalarının hem de şehit kavramının yeniden tartışmaya açılmasının önüne geçmiş olmuştur. Hazırlanan tasarının gerekçesinde, aynı Refah Vapuru kanununda olduğu gibi, olay savaş vaziyeti içerisinde yorumlanmıştır:

“Dumlupınar denizaltı gemimiz [...] Amerikan 6. Filosiyle birlikte Ege denizinde müştereken vazife almıştı. Bu manevralarda sürekli olarak su altında 24 saat kalmış ve muhtelif hücum talimleri yapmıştı. Harb şartları içinde geçen bu manevrada temayüz eden gemimiz 4 Nisan 1953 tarihinde üssüne dönmek

⁴⁵⁷ Başbakanlık, “Refah Vapurunda Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılması Hakkında Kanun Tasarısı”, Sayı: 71/1920, 6-956, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: IX, Toplantı: 1, c. 8, 22 Haziran 1951, Ankara: TBMM Basımevi, 1951.

üzere Çanakkale boğazından geçmekte iken Naara Burnu açıklarında gece yarısından sonra İsveç bandıralı Naboland adındaki şilebin âni sadmesine mâruz kalarak batmış ve ancak köprü üstünde vazifeli olan personelden beşi kurtularak 7 subay, 35 astsubay ve 39 erimiz maalesef şehit olmuşlardır.

Bu feci kaza dolayısıyla canlarını vermiş olan şehitlerimiz 5434 sayılı T.C. Emekli Sandığı Kanunu hükümleri muvacehesinde şehit sayılmamakta ve dul ve yetimleri 5957 sayılı Kanunun 5 inci maddesi hükmünden de istifade edememektedirler. Halbuki tamamen harb şartları içinde geçen bir tatbikattan dönerken hiçbir sunutaksirleri olmadığı halde bir faciaya kurban giden bu personelimizi şehit saymamak aziz ruhlarını inciteceği gibi geride Türk Milletine emanet ettikleri dul ve yetimlerini de mânen ve maddeten üzüntüye garkedecektir. Esasen, bu evlâtlarımız bir denizaltı gemisinde mahsur kalarak ve mesleklerinin hususiyeti bakımından bu fecî âkıbete uğramış olduklarından hâdisenin normal şartlar içinde mütalâasına imkân bulunmadığı gibi *şehit sayılmamaları hali, memleket ve vatan uğrunda canlarını her an fedaya hazır olan diğer denizaltıcı personelimiz ve aileleri üzerinde moral bakımından aksi tesirler yaratacaktır*. Bilâkis bu personel hakkında esasen erişmiş bulundukları şehitlik pâyesinin bir kanunla perçinlenmesi istikballerinin garanti edilmesi dolayısıyla diğer personelin vazifeye olan şevk, heves ve bağlılıklarını artıracaktır.”⁴⁵⁸ (vurgular eklenmiştir)

Bu tasarı ile Dumlupınar kazası hem savaş kapsamında değerlendirilmiş olmaktadır hem de aileler resmen şehit yakını ilan edilmiştir. Tek parti dönemi kanun, tasarı ve kararlarından farklı olarak Dumlupınar Denizaltısı olayı ile DP’nin söyleminde şehitliğin manevi boyutu, şerefi ve kutsallığı ön plandadır. Ayrıca olayın savaş kapsamına alınması ve şehitlik payesi verilmesi, ailelerin elde edecekleri maddi haklarda hatırı sayılır bir artışa da tekabül etmektedir. Fakat tasarının da açıkça söylediği gibi asıl sorun edilen konu, vazife maluliyeti gibi “sıradan” sıfatların savaşçı fedakârlığı söyleminin dayandığı kutsallık tahayyülünü karşılayamamasıdır.

DP’nin hızlı hamlesi, hükümetin sorumluluğuna ve özel kanun çıkarmanın yetersiz kaldığına, bu nedenle asıl yapılması gerekenin bir şehit tanımı yapmak olduğuna dair tartışmaların önünü alamaz. Bu alanda öne çıkan eleştiriler gene DP içinden, bir ay sonra Türkiye Köylü Partisi’nin kurucusu olacak vekillerden, gelir. Bu kişilerden biri Seyhan Milletvekili Cezmi Türk’tür. Türk, şehitliğe ve milli şehitlik tarihine övgüler düzdükten sonra hükümeti alelacele bir kanunla olayın mesuliyetinden kaçmakla itham etmiştir:

⁴⁵⁸ Rifat Özdeş ve 8 arkadaşı, “Dumlupınar Denizaltı Gemisinde Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılmasına ve Bu Şehit Ailelerine Tazminat Verilmesine Dair Kanun Teklifi”, 11 Nisan 1953, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem IX, Toplantı: 3, c. 21, 16 Nisan 1953, Ankara: TBMM Basımevi, 1953.

“Arkadaşlar, bir millet olarak tarih boyunca hepimiz şehit torunları, kardeşleri ve yavrularıyız. Hepimizin damarlarında damla, damla şehit kanı mevcuttur. Tarihimizin en uzak günlerinden en yakın devirlerine kadar şehitliğe alışmış, kanıksamış, şehit olmayı da dünyada ve ahretteki mertebelerin en büyüğü bilmiş bir milletiz.

[...]

Hükümetten bunun sevabını istiyorum. Ölen kardeşlerimiz teknik bir hataya mı, mesleki bir hataya mı, yoksa bir disiplinsizliğe mi kurban gitmişlerdir? Bize açık olarak izahat versinler ve ‘teknik hata yoktur, bir mesleki hata yoktur, bir disiplinsizlik yoktur’ desinler ki, bizler de müsterih olarak susalım, ıstırabımızı bağrımıza basalım, derin, derin ve uzun, uzun susalım arkadaşlar.”⁴⁵⁹

Konuşmada güçlü bir milli şehitlik kutsaması vardır fakat böylesi bir kutsiyetin her kazada sorumluluktan kurtarıcı rolüne dair farkındalık da mevcuttur. Dahası, basında Dumlupınar konusu hamasi söylemlerle ve anlatılarla anılmış olmakla birlikte Türk, kazada emir komuta hatası ve kurtarma çalışmalarında daha en baştan hatalar ve sorunlardan mustarip olduğu gerçeğini⁴⁶⁰ de muhtemelen bilmektedir. Çanakkale Milletvekili Süreyya Endik ise, Refah Vapuru Kanunun tekrarı olduğuna ve mevzuattaki şehit kavramının yetersiz kaldığına dikkat çekmiş ve şehit kavramının genel tanımını yapacak bir kanun ihtiyacı olduğunu savunmuştur:

“İyi hatırlarsanız, Refah Faciasında da bu şekilde yeni bir kanun teklif edilmişti. Bu kanun ikinci olarak tekerrür etmektedir.

Arkadaşlar, kanunlar esasında noksandır. Bugünkü kanuna göre şehidin tarifi mutlaka düşman karşısında ve mermi ile yaralanarak ölmüş olması lâzımdır. Sonradan harbde yaralanmış ve ölmüş ise, mevzuatımıza göre, şehit telâkki edilmemektedir. Bu itibarla her defasında ayrı bir kanun yapmaktansa şehidin tarifini yapan bir kanun çıkaralım. Çünkü yalnız Dumlupınar Denizaltısında ölen vatandaşlar değil, bugün vazife ile göklerimizde çarpışan askeri tayyarecilerimiz de şehittirler. Bunların da ailelerine niçin şehit maaşı vermiyoruz. Denizde batıp ölenle göklerde, semalarda çarpışırken ölen arasında şehitlik bakımından rica ederim ne fark vardır? Hislerimizle Hareket etmeyelim ve inhisar altında tutmalıyım. Vatanperverliği de inhisar altına almalıyım. Zira

⁴⁵⁹ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem IX, Toplantı: 3, c. 21, 16 Nisan 1953, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 407-408.

⁴⁶⁰ Dumlupınar kazası günümüze kadar mitleşerek ulaşmıştır ve halen pek çok yeni mit de üretilmektedir. Fakat yakın zamanda yapılan belgesel çalışmaları, araştırmalar da göstermiştir ki hem kazaya dair hem de kurtarma çalışmalarına dair pek çok gerçek basına yansıtılmamıştır. Hatta kasıtlı olarak kahramanlık destanına dönüşmesine müsaade edilmiştir; bkz. “Dumlupınar Faciası ve ‘Ah bir Ataş Ver’ Türküsü Hakkında Yanlış Aktarımlar”, Malumatfuruş, 7 Nisan 2022, <https://www.malumatfurus.org/ah-bir-atas-ver-turkusunun-hikayesi/> [7.04.2022].

biz de bu meleketin çocuklarıyız ve herhalde şehitlerimizin âlilerini biz de düşünebilecek vaziyetteyiz.”⁴⁶¹

İtirazlar ve şehitliği tanımlama talepleri, daha önce olduğu gibi, yeniden dillendirilmektedir fakat bir sonuca bağlanamamıştır. Netice itibariye Refah Vapuru kanunu ile birebir aynı kanun bu sefer de Dumlupınar Denizaltısı’nda ölenler için çıkartılmıştır⁴⁶² ve konu kapatılmıştır.

4.7.3. Hukuk Dilinde “Şehit” Teriminin Terk Edilmesi

Tek parti döneminden DP’li yıllara süre gelen, kimlerin şehit sayılacağı ve şehidi tanımlama tartışmaları bir sonuca bağlanamamıştır. İlk tanım girişiminin savaşta veya çatışmada düşman silahıyla ölüm tasviri de yardımcı olamamış, yalnızca konuyu daha karmaşık bir hale getirmiştir. Bu sürecin bir mirası olarak, ilerleyen dönemlerde çıkarılan ve şehit ailelerinin çeşitli haklarına dayanak olan kanunlarda şehit kavramı çok daha seyrek kullanılmaya başlamıştır. Özellikle savaşta veya herhangi başka durumda ölüm ve yaralanma durumlarını tanımlayan ve düzenleyen kanunlarda şehit terimi hemen hemen hiç kullanılmaz olmuştur. Şehit konusunda tartışmalara kaynaklık eden pek çok kanun, yerlerine gelen yenileri ile mülga olmuş veya yapılan değişikliklerle içeriklerindeki şehit ibareleri kaldırılmıştır.

Elbette, bu durumun dikkate değer istisnaları da mevcuttur. Örneğin, mevzuattaki değişimin genel seyrinin aksine, 1982 Anayasası ile ilk defa şehit terimini en üst düzeyde zikredilmiştir. Bunlar yukarıda da bahsi geçen 10 uncu ve 61 inci maddelerdeki “harp ve vazife şehitleri” ibareleridir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla harp sonucu ve vazife sonucu ölüm neticesinde, iki tür şehitlik vardır ve fakat her iki kavramın da aynı terimlerle açıklandığı bir başka kanun ya da karar yoktur.

⁴⁶¹ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem IX, Toplantı: 3, c. 21, 16 Nisan 1953, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 409.

⁴⁶² “Dumlupınar Denizaltı Gemisinin Batması Dolayısıyla Ölenlerin Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılmaları Hakkında Kanun (6083 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 8391, 21 Nisan 1953, s. 1.

Günümüzde halen belirli görev ve durumlar neticesinde gerçekleşen ölümü şehitlik kelimesi ile tanımlayan tek askeri kanun, 2629 sayılı *Uçuş, Paraşüt, Denizaltı, Dalgıç ve Kurbağa Adam Hizmetleri Tazminat Kanunu*'dur.⁴⁶³ Kanunun başlığından da anlaşıldığı üzere görev ve faaliyet kapsamı oldukça sınırlı bir kanundur. Bununla birlikte, kanunda “şehit ve engellilik tazminatı” başlıklı bir bölüm mevcuttur ve askeri amaçla veya görevli olarak askeri hava araçlarında iken, paraşütle atlayış etkisiyle ve denizaltı, dalgıç vb. faaliyetler sırasında “şehit olan veya engelli hale gelenlere bu kanun hükümlerine göre tazminat ödenir” ibaresiyle yürürlükte olan kanunlar içerisinde istisnai bir örnektir.⁴⁶⁴ 1980 sonrası çıkarılan başka hiçbir kanun bu şekilde bir faaliyet ve ölüm sebebi tanımladıktan sonra “şehit olmak” kelimesini kullanmamaktadır. Şehit kelimesinin geçtiği diğer nadir kanun maddesi örneğinde ise, ölümün şekli ve sebebi konu edilmemektedir; 6191 sayılı *Sözleşmeli Erbaş ve Er Kanunu*'nun sadece 7'nci maddesinin 4'üncü fıkrasında uçuş ve dalış gibi hizmetlerde görevlendirilen erbaş ve er için yukarıdaki 2629 sayılı kanunun şehit ve engellilik tazminatı ibaresine referans verilmektedir.⁴⁶⁵ Kanunun geri kalanında ise “vefat” kelimesi tercih edilmiştir.

193 sayılı *Gelir Vergisi Kanunu* şehitliğe dair eski bir tanımı halen barındıran önemli bir istisnadır. Kanunun “vatan hizmetleri yardımları” başlıklı 26'ncı maddesi gelir vergisinden muaf olan yardımlar sıralamasında şöyle bir ibare bulunduruyor:

- “1. Harb malüllüğü zamları;
2. Harb malüllerine ve şehit, dul ve yetimlerine verilen tekel beyiyeleri;
3. Şehitlerin dul ve yetimlerine şehit, dul ve yetimi sıfatıyla yapılan bilümmü ödemeler (*Bu hükmün tatbikında hususi kanunlarına göre kendilerine şehit sıfatı verilenlerle harb, isyan, eşiya, kaçakçı takip ve müsademesi, sanıkların ve mahkûmların takibi, manevra, talim ve tatbikat esnasında görev başında veya görevden doğan sebeplerle ölenler şehit sayılır.*);
4. Vatan hizmetleri tertibinden bağlanan aylıklar ile ödenen mükafatlar.”⁴⁶⁶ (Vurgular eklenmiştir)

Otuzlu yıllardan beri sürmekte olan tartışma ve şahit tanımını genişletme tekliflerine çok benzer bir tanım, istisnai bir biçimde bu kanunda yer bulmuştur. Fakat

⁴⁶³ “Uçuş, Paraşüt, Denizaltı, Dalgıç ve Kurbağa Adam Hizmetleri Tazminat Kanunu (2629 S. K.)”, Kabul Tarihi: 28 Şubat 1982, **Düstur**, Tertip: V, c. 21, s. 251.

⁴⁶⁴ **A.g.e.**, Md. 13 ve Md. 14.

⁴⁶⁵ “Sözleşmeli Erbaş ve Er Kanunu (6191 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 27882, 22 Mart 2011.

⁴⁶⁶ “Gelir Vergisi Kanunu (193 S. K.)”, Kabul tarihi: 31 Aralık 1961, **Düstur**, Tertip: IV, c. 1, s. 850.

bu tanımın da Maliye dışında, hiçbir kurum nezdinde hak doğurucu sonucu bulunmamaktadır.

Sosyal güvenlik alanını düzenleyen kanunlarda şehit kelimesinin telaffuzu zaman içerisinde terk edilmiştir. *Emekli Sandığı Kanunu*’nun 1949’daki ilk halinde harp malullüğünü düzenleyen 64’üncü maddesi; “harbde fiilen ateş altında”, “harbde harp bölgelerindeki harp hareket ve hizmetleri sırasında bu hareket ve hizmetlerin sebep ve tesirleriyle”, “harbde veya harbe hazırlık devresinde her nevi düşman silâhlarının tesiriyle”, “askeri harekâtı gerektiren iç tedip ve hudut hareketleri sırasında bu hareketlerin sebep ve tesirleriyle” şeklinde dört tip durum saymaktadır. Aynı kanunun 69’uncu maddesinin (d) bendinde de “64’üncü maddede yazılı hallerde şehit olmuşlarsa” ibaresi ile DP döneminde de eleştirilen eski bir şehitlik tanımı içermektedir.⁴⁶⁷ 2006 yılında 5510 sayılı kanunun çıkması ile bu maddelerin tamamı mülga durumdadır ve bu yeni *Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu*’nun hiçbir maddesinde şehitlik ibaresi yer almamaktadır. *Emekli Sandığı Kanunu*’nun halen yürürlükte olan kısmı içerisindeki tek şehit ibaresi ise, Dışişleri Bakanlığı mensuplarından, daha önceki tarihlerde “meydana gelen terör eylemleri nedeniyle malul veya şehit olanlar” için maaş düzenlemesi getiren ve 2010 yılında eklenen maddedir.⁴⁶⁸

Keza günümüzde yürürlükte olan askeri kanunlarda da şehit terimi hiç yer almaktadır. Örneğin, subay ve astsubaylarla ilgili düzenlemeleri içeren 926 sayılı *Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu*’nu ilk yürürlüğe girdiğinde, şehit sadece “övünç madalyası” bölümünde yer almaktadır ve fakat hiçbir tanımlama yapılmamaktadır.⁴⁶⁹ Yapılan değişikliklerle birlikte bugün yürürlükte olan halinde ise, bu konuda hiçbir ibare yoktur.⁴⁷⁰ Kanunda şehit yerine “ölüm yardımı ödeneği” terimi kullanılmaktadır. Aynı şekilde, 211 sayılı *Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu*⁴⁷¹ ve 3269 sayılı *Uzman Erbaş Kanunu*’nda da⁴⁷² şehitlik ibaresi yer almamaktadır. 1990’ların “terörle mücadele” eksenli şehitlik paradigmasının kurucusu TMK dahi şehit kelimesini sadece bir maddesinde ihtiva etmektedir. Ki o da, 22’nci maddesindeki “[...] fondan ilk ve

⁴⁶⁷ “T.C. Emekli Sandığı Kanunu (5434 S. K.)” **a.g.e.**

⁴⁶⁸ **A.g.e.**, Geçici Md. 222.

⁴⁶⁹ “Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu (926 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 12670, 10 Ağustos 1967, Md. 194, s. 18.

⁴⁷⁰ “Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu (926 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 6, s. 2352.

⁴⁷¹ “Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu (211 S. K.)”, Kabul tarihi: 4 Ocak 1961, **Düstur**, Tertip: IV, c. 1.

⁴⁷² “Uzman Erbaş Kanunu (3269 S. K.)”, Kabul tarihi: 18 Mart 1986, **Düstur**, Tertip: V, c. 25, s. 154.

orta öğretim çağındaki şehit çocuklarının öğrenim masrafları karşılanır” cümlesinden ibarettir.⁴⁷³ TMK’nın “yardımlar” başlıklı ve şehit ailelerinin hakları açısından asıl önemli maddesi ise şu şekildedir: “kamu görevlilerinden yurtiçinde ve yurtdışında görevlerini ifa ederlerken veya sıfatları kalkmış olsa bile bu görevlerini yapmalarından dolayı terör eylemlerine muhatap olarak yaralanan, engelli hâle gelen, ölen veya öldürülenler [...]”⁴⁷⁴

Günümüzde hem savaş, çatışma veya kaza durumlarını öngören ve tanımlayan kanunlarda hem de ailelere ve malullere hak sağlayıcı kanunlarda, şehit demeden şehitliği ima eden, son derece teknik bir hukuk dili kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin daha önce de bahsi geçen, şehit ailelerine elektrik ve su tarifelerinde indirimini düzenleyen fıkra da olduğu gibi:

“1005 sayılı Kanun ve 3292 sayılı Kanun kapsamında vatani hizmet tertibinden aylık bağlananlar ile 5434 sayılı Kanunun 56 ncı, mülga 45 inci ve 64 üncü maddelerine veya 5510 sayılı Kanunun 47 nci maddesine göre harp veya vazife malullüğü aylığı bağlananların ya da 2330 sayılı Kanuna veya 2330 sayılı Kanun hükümleri uygulanarak aylık bağlanmasını gerektiren kanunlara göre aylık bağlananların veya harp veya vazife malulü sayılanlardan sınıf veya görev değiştirerek çalışmaya devam eden kamu görevlileri ile harp veya vazife malullüğü aylığı almakta iken 5510 sayılı Kanunun 4 üncü maddesi kapsamında çalışmaya başlamaları nedeniyle ödenmekte olan aylıkları kesilenlerin, bu fıkra da sayılan kanunlar veya maddeler gereğince dul ve yetim aylığı bağlananların ikametgâhlarında kullandıkları elektrik enerjisi ücreti %40’tan; belediyelerce tahakkuk ettirilecek su ücreti ise %50’den az indirim içermemek üzere belirlenecek tarife üzerinden alınır.”⁴⁷⁵

Bu örneğin de gösterdiği gibi, günümüz hukuk dili konuya teknik yaklaşarak, geçmişteki şehit nedir, kimdir tartışmalarına girmemeye özenen bir biçim almıştır. Sonuç olarak, Anayasa’nın “harp şehitleri” ve “vazife şehitleri” kavramları şehit ailelerinin sosyal ve ekonomik haklarını düzenleyen hiçbir kanunda bu şekilde yer almamaktadır. Üstüne üstlük TMK’nın çıkışı ile birlikte, kanun nezdinde bu şekilde telaffuz edilmese de “terör şehidi” diye bir olgu da ortaya çıkmıştır. Fakat bunlar

⁴⁷³ “Terörler Mücadele Kanunu (3713 S. K.)”, **a.g.e.**, Md. 22.

⁴⁷⁴ **A.g.e.**, Md. 21.

⁴⁷⁵ “Kamu Kurum ve Kuruluşlarının Ürettikleri Mal ve Hizmet Tarifeleri ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun (4736 S. K.)”, **a.g.e.**, Md. 1/(10).

sadece lafzi kalan ve kullananın içini dilediği gibi doldurduğu söylemler şeklinde belirmektedir.

4.7.4. Parlamenterlerin Milliyetçi Şehitlik Tahayyülü ve Hukuk Dilinin Eleştirisi

Şehitlik olgusu doğası gereği savaş alanlarında geçen mücadeleler ve zaferler anlatısı içinde inşa edilmiştir ve her dönemin kendi savaş ve fedakârlık anlatısı ile yeniden üretilmiştir. Bu süreç büyük oranda popüler kültür alanında roman, öykü, sinema vb. kanallar üzerinden ilerlerken bilim, siyaset ve basın alanlarıyla da karşılıklı ilişki içerisinde. Dramatizasyonlarla, övgülerle ve kutsamalarla yüklü bir şehitlik söylemi ve tahayyülü siyasilerin söylevlerinde, resmi törenlerde, müze ve anıtlarda üretilerek, devlet erkânı düzeyinde de temsiliyet bulmaktadır. Daha önceki bölümlerde vurgulanan, Türk milliyetçiliğinin şehitlik tasavvurunda mihenk taşı olan tüm semboller ve söylemler parlamento kürsüsünde de aynen tekrar edilmektedir. TBMM’de “Çanakkale Deniz Zaferinin 87’nci yıldönümüne ilişkin gündem dışı konuşmalar”daki dil, bu durumun siyasal yelpazenin her alanına sirayet ettiğinin bir örneğidir:

“MEHMET ALİ ŞAHİN (Fazilet Partisi İstanbul Milletvekili) – Gerçekten, milletlerin tarihinde, var olma yok olma mücadeleleri ve dönemleri olmuştur. Bizim tarihimizde de Çanakkale direnişinin ve zaferinin böylesine önemli bir rolü vardır. Binlerce, yüz binlerce memleket evladı vatanı için, toprakları için burada şehit olmuştur. Ben, arkadaşlarım adına, Grubum adına şehitlerimizi rahmetle anıyorum.

MUSTAFA CUMHUR ERSÜMER (Anavatan Partisi Çanakkale Milletvekili) – [...] aradan geçen 87 yıllık bir süreye rağmen, böylesine zihinlerde taze, hatta, dün yaşanmışçasına hepimizin hep birlikte hissettiği 18 Mart Deniz Zaferini ve Çanakkale şehitlerimiz [...]

[...] Hepimiz çok iyi biliyoruz ki, 253.000 vatan evladı, gül bahçesine girercesine, şehadet şerbetini içmiştir. Yine, hepimiz çok iyi biliyoruz ki, dünya devlerinin tekniği de, gücü de, 253.000 vatan evladının cesur yürekliliğinde galebe çalmıştır.

[...] Mehmet Âkif’in dizeleriyle tazedir: ‘Şüheda fıskırarak toprağı sıksan, şüheda!’ nidalarıyla hepimizin zihinlerinde tazedir.

SADIK KIRBAŞ (Demokratik Sol Parti Çanakkale Milletvekili) – 18 Mart 1915 tarihi ‘Çanakkale Geçilmez’ destanının yazıldığı gündür. [...] 18 Mart’ta, yoksulluk içinde, zor koşullarda, yorgun, bitkin bir toplum, en ileri teknolojiyi

kullanan, en güçlü ordulara karşı, vatanını, onurunu ve saygınlığını koruma savaşı vermiştir. Bu savaşta Türkiye, aydınlarını kaybetmiştir ve çok sıkıntılar çekmiştir; ancak, Türk toplumunun ve Türk Ordusunun kendisine olan güvenini artırmıştır bu savaş; dünyada saygınlığı artmıştır Türk toplumunun. Bunun sonucu, İstiklâl Savaşında görülmüştür. Bu savaş, vatan sevgisinin, dayanma gücünün, direncinin neler yaratabileceğini göstermiştir.

[...]

Bu savaş, yine, Türkiye'nin var olmasını sağlamıştır. Her şeyden önemlisi, bu ulusa, Türk Ulusuna Atatürk'ü armağan etmiştir bu savaş. [...] Üçüncü dünya ülkelerinin bağımsızlık mücadelelerine örnek olmuştur. Avustralya, Yeni Zelanda, İrlanda gibi ülkeler ulus olma şuurunu bu savaşla kazanmıştır.

[...]

ALİ RIZA GÖNÜL (Doğru Yol Partisi Aydın Milletvekili) –Çanakkale Zaferinin bir diğer yönü, milli birliğin simgesi olmasıdır. Anadolu'nun dört bir yanından gelmiş vatan çocukları, Çanakkale'yi geçilmez yaparken şehit düşmüş ve bugün, Gelibolu'da, Çanakkale'de yan yana yatıyorlar.

[...]

LÜTFİ DOĞAN (Fazilet Partisi Gümüşhane Milletvekili) – [...] 87 yıl önce vuku bulan bu büyük muharebede, sadece milletimizin değil, Türk tarihinin dünyaya verdiği derslerin yanında bir başka önemli nokta da şu: Bizim milletimizin medeniyetinin, İslam medeniyetinin, Müslümanların yaşadığı kültür ve medeniyet ile Batı'nın medeniyetini mukayese etme bakımından dünyaya büyük ders vermiştir. O itibarla, kanaatimce 'bu büyük millet, bu büyük Türk Milleti, Müslüman Türk Milleti, dünya tarihine medeniyet dersi vermekte, ışık tutmakta yegânedir' desem mübalağa sayılmayacak

YÜKSEL YALOVA (Anavatan Partisi Milletvekili) – [...] bu savaşlar sırasında özellikle 'silahım yok' denildiği zaman, ona 'silahın olmayabilir, ben sana bu harbi başarmayı değil, ölmeyi emrettim' diyen bir zihniyetin, özellikle bir kumandanın eşsiz askerî dehasının en güzel şekilde gerçekleştirildiği bir zafer gününü yaşıyoruz. Onun içindir ki, Türk tarihi, Çanakkale harplarını ve Çanakkale Zaferini her zaman minnetle anacak ve gelecek nesillere de örnek bir tarih, örnek bir olay olarak aksettirecektir."⁴⁷⁶

Bütün bu anma konuşmalarında tekrar görüldüğü üzere, Çanakkale Savaşı, Cumhuriyet'in şehitlik anlatısının en "kutsal" referans noktasıdır: Batı'nın gelişmişliği ve teknolojisi karşısında milletin cesareti, onuru ve saygınlığı; bir varoluş mücadelesi; Türk'ün prestij kazanması; İslam'ın dünyaya verdiği ders; milli birliğin sembolü; Atatürk'ün liderliğinin ve Cumhuriyet'in doğuşu; şahadet şerbeti, gül bahçesi; Türk ordusunun onuru ve saygınlığı; üçüncü dünyanın bağımsızlık hareketlerine örnek; Anadolu halkının birliği; kan ve toprak bağının kurulduğu yer... Her partinin siyasal yönelimine göre vurgunun değiştiği ama bir kutsallık kaynağı olarak konumu değişmeyen bir Çanakkale imgesi hâkimdir. Milli ve kutsal olan her şey savaşlardan doğmuştur ve bunların da en makbulü Çanakkale Savaşı'dır. Hatta 1994'te çıkarılan

⁴⁷⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXI, Yasama Yılı 4, c. 89, 19 Mart 2002, s. 153-159.

bir kanun ile “Türk Milletince, Çanakkale savaşlarında barış ve kahramanlığımızı anlatarak şehit düşen, tarihimize ‘Çanakkale Geçilmez’ yazdırtan ecdadımızın manevi şahsiyetlerine bir şükran nişanı olarak, üzerinde ‘Çanakkale Geçilmez’ yazılı altın bir madalya ihdar edilmiştir.”⁴⁷⁷ Ayrıca, daha önce de bahsedildiği gibi, 18 Mart, Şehitler Günü olarak ilan edilmiştir ve bu kanunu yukarıdaki konuşmalar yapıldıktan sadece dört ay sonra, aynı vekiller tarafından çıkarılmıştır. Söz konusu şehitlik olduğunda kahramanlık, vatan ve millet için fedakârlık anlatının ayrılmaz bir unsurudur. Askeri, taktiksel ve/ya siyasi bir hata ve felaket olduğu kabul edildiğın de dahi bu durum değişmemektedir. Konya Milletvekili Remzi Çetin’in “binlerce askerimizin şehit olmasına yol açan Sarıkamış harekâtına ilişkin gündem dışı konuşması” da bu tarz bir anlatıdır:

“Yediden yetmişe, Sarıkamış Olayını hepimiz biliriz: 90.000 kahraman Mehmetçik gözünü kırpmadan şehit olmuştur. Allah bütün şehitlerimize rahmet etsin. Bu olayın analizinde, ordu ve politika ilişkisi kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Enver Paşa, hem Başkumandan Vekili – yani padişahın vekili – hem de Harbiye Nazıdır; bir yönüyle asker, bir yönüyle politikanın içindedir; kararları hemen hemen tek başına vermektedir, ciddi bir planlama, hazırlık ve tetkik görülmemektedir. Nitekim, bu harekâta da, çok sayıda kurmay subayın karşı çıkmasına rağmen, tek başına karar vermiştir. Hiçbir şekilde satın alınamayacak büyük bir vatansever olduğunda yerli ve yabancı kaynaklar müttefiktir; ama, böyle bir neticeye yol açmaktan da kendini alamamıştır.

[...] Ermeni silahlı sürülerinin Rus destekli bu katliamları sonucunda, o bölgedeki halkımızın can güvenliğini sağlamak için Ermenilere karşı tehcir (göç) kararı alınmıştır. Esasen Sarıkamış Harbinin altında yatan ana sebeplerden biri de, halkımızı Ermeni katliamından korumak içindir. [...] Ermeniler ağır kış şartlarına rağmen bizi Sarıkamış Harekâtına zorlamak suretiyle 90.000 kahraman Mehmetçiğin şehit olmasına yol açmanın yanında, o bölgedeki insanımıza da büyük bir katliamı reva görmüşlerdir.

[...] Maalesef, o ağır şartlarda birlikler arasında koordinasyon kurulamamıştır. Mehmetçik kendisine verilen görevi ölümü pahasına da olsa yerine getirmiştir. Enver Paşanın aceleciliği ve taktik hatası bu sonuçta kayda değer bir yere sahiptir.”⁴⁷⁸

Çanakkale gibi anlatılarda zaferin temelleri şehit bedenlerinin üstüne inşa edilirken, kutsallığının gücünü de ölümlerin kitleselliğinden almaktadır. Bir mağlubiyet söz konusu olduğunda ise, komutanların kararları, harekâtın yerindeliği eleştirilebilmektedir fakat asla sıradan askerin ölümü tartışma bahsi ol(a)mamaktadır.

⁴⁷⁷ “Çanakkale Şehrine Altın Madalya Verilmesi Hakkında Kanun (3972 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 21854, 19 Şubat 1994.

⁴⁷⁸ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXII, Yasama Yılı: 4, c. 111, 16 Şubat 2006, s. 385-387.

Fedakârlık ve ölüm askerin en temel vazifesidir. Her koşulda vatan, millet ve devlet “kan” talep etmektedir ve şehitler de bu talebin tedarikçileridirler. Ayrıca bu konuşma tam da Sarıkamış’ın yeniden mitleştirilmeye başladığı ve milli şehitlik anlatısının köşe taşlarından biri haline getirildiği dönemde yapılmıştır. Popülerleşmiş anlatıda kullanılmayan Enver Paşa’nın hataları vurgusuna sahip olsa da hatayı mazur görmeyi sağlayacak “azılı düşmanlar” anlatıya yerleştirilerek, fedakârlık tasavvuruna uygun bir temel inşa edilmektedir. Çünkü, en nihayetinde doksan bin asker donarak ölmüş olsa da müsebbibi “düşmanlar” olmaktadır.

Şehitlere ve şehitliğe dair siyasetçilerin söylevlerinde, tarih kitaplarında, edebiyatta ve medyada coşkulu, övgü dolu, kutsayıcı hamaset anlatısı, yasal metinlerde aynı yoğunlukta ve açıklıkta mevcut değildir. Kendileri de bu durumun farkında olan ve bunun değiştirilmesi gerektiğinin düşünen bazı parlamenterler, milli kültüre uygun bir şehit (ve gazi) tanımının ve şehitlik olgusunu yücelten düzenlemelerin yasalaşması taleplerini, gündeme getirmişlerdir. 18 Mart’ın Şehitler Günü ilan edilmesi kanun teklifinin gündeme alınmasını isteyen Milliyetçi Hareket Partisi Ankara milletvekili Şevket Bülend Yahnici’nin önerisi de bu yöndeki taleplerden biridir ve tasarının önemini şu şekilde açıklamaktadır:

“[...] Naçizane, iki sene oluyor, bir kanun teklifim var; 18 Mart’ın şehitler günü olarak kabul ve ilan edilmesine ilişkin bir kanun teklifidir. İki buçuk sene evvel verdik, [...] bunu yerine getirdiğimiz takdirde hem Allah’ın rızasını hem de binlerce, yüzbinlerce şehidin rızasını kazanacağımızdan emin olmak adına, geliniz, bu 18 Mart Şehitler Günü Kanunu Teklifini bu Meclisten çıkaralım, kanunlaştıralım. [...] Çünkü, 18 Mart, Türkün tarihinde, şehadet tarihinde bir dönüm noktasıdır. 18 Mart’a kadar, Çanakkale’ye kadar Türk Milleti şehitler vermiştir; 18 Mart’ta, belki de dünya tarihinin görebileceği en büyük ölçüde şehit vermiştir. 18 Marttan – PKK ile mücadele de dahil olmak üzere – günümüze kadar uzanan bir ölçekte şehitler vermiştir.

[...] bu vesileyle, [...] 18 Mart’ta, bu vatanı vatan yapmak adına, bu toprakları toprak olarak müdafaa etmek adına şehit düşenlerimizi, o günlerden bu günlere, yine, şehadet noktasına gelme, erişme mücadelesini vererek şehit düşmüş polislerimizi, askerimizi, öğretmenlerimizi, din adamlarımızı bir kere daha rahmetle anıyorum. İnşallah, onlardan, 18 Mart’ı, şehitler günü olarak anılacak bir gün olmayı esirgemeyiz.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXI, Yasama Yılı: 4, c. 89, 19 Mart 2002, s. 154.

Görüldüğü üzere, Şehitler Günü'nün ilanının temelinde “terörle mücadele şehitleri” olgusu yatmaktadır. Milli tarihten bir savaş miti seçilerek, bugünün şiddet ve ölüm döngüsünü kutsama aracı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca buradaki söylem hem tasdik edilmesi hem de her seferinde yeniden üretilmesini sağlayan bir anma günü vesilesiyle, şehitlik kutsamasının hukuk diline girişinin nadir örneklerindendir. Fakat bu da bir tanım düzenlemesi değildir. Önceki bölümlerde de görüldüğü üzere, tanımlama konusu Cumhuriyet tarihi boyunca bitmeyen bir tartışma olmuştur. Geçmişte tanımlama konusu sosyo-ekonomik hak mağduriyetleri olduğu gerekçesiyle gündeme gelir iken, doksanlı yıllardan itibaren tanım ihtiyacı, mağduriyete ilave olarak, yasaları maneviyata uygun hale getirme bağlamında da tartışılmaya başlanmıştır. Şehitliğin yasal bir tanımı halen yapılmamış olmakla birlikte, 1999'da yapılan gazilik düzenlemesinin gerekçesinde bunu görmek mümkündür:

“Gazi kavramı, Türk Milletinin önem verdiği manevî değerler arasında bulunmasına rağmen mevzuatımızda yasal bir tanımı bulunmamaktadır.

Türk Silahlı Kuvvetleri mensuplarının hangi hallerde gazi unvanını alabileceklerinin belirlenmesi, vatan ve millet için hayatını feda etmeyi göze alarak görev yapan personelimiz açısından büyük öneme haiz bulunmaktadır.

Malûl olarak hayatını idame ettirmek zorunda kalan bir şahsın hayata bağlanabilmesi için maddî açıdan tatminin yanı sıra manevî açıdan da tatmini gerekmektedir. Ülke olarak içinde bulunduğumuz bu kritik dönemde Vatanın ve Türk Milletinin bölünmez bütünlüğü için mücadele ederken sakat kalan evlatlarımıza sadece ‘Malûl’ sıfatını vermek, Türk Silahlı Kuvvetleri ve Türk toplumunun geleneklerine uygun düşmemektedir.”⁴⁸⁰

Burada vurgulanan, milli değerlere uygun ve manevi tatmin sağlayacak bir tanım arayışı şehitlik konusunda da mevcuttur. Özellikle şehit ailelerinin sosyo-ekonomik hakları ve sorunları konusunda meclis gündemine gelen önergelerde tanım olmaması sorunu ve bununla bağlantılı bir dizi konu meclis gündeminde sürekli tekrar etmektedir. Örneğin MHP meclis grubu adına Oktay Vural'ın sunduğu, şehit ailelerinin ve gazilerin sorunlarının araştırılmasına yönelik meclis araştırma önergesi, şu konuları sorun olarak tespit etmektedir:

⁴⁸⁰ Başbakanlık, “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malûlü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanuna Bir Madde Eklenmesine Dair Kanun Tasarısı ile Aynı Kanunun Bir Maddesinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Tasarısı”, Sayı: B.02.0.KKG/196-342/2695, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXI, Yasama Yılı: 1, c. 7, 23 Temmuz 1999.

“Çeşitli kanunlarda dağınık olarak bulunan hükümlerin ve çeşitli yönetmeliklerin değerlendirilmesi;

Şehit, gazi, harp ve vazife malulü tanımlarının yeniden yapılması;

Konunun mevcut sosyal güvenlik sistemi içinde değerlendirilmesinin doğurduğu sakıncalar, objektif esaslara dayalı bir uygulama ile iş ve işlemlerde bürokratik usul ve esaslarının sadeleştirilmesinin tespiti;

Toplanan bağış ve yapılan yardımların bir esasa bağlanması, sistem halinde düzenlenmesi durumunda bağış ve yardımların bu mekanizmaya yönlendirilmesi.”⁴⁸¹

Vural, geçmişte de pek çok defa vurgulanan noktayı tekrarlamaktadır; şehitlik olgusunun milliyetçi tahayyülle uyumlu bir yasal tanımının olmaması tasavvur edilen kutsallığa yakışmamaktadır ve hayatını feda etmekle yükümlü yurttaşları teşvik edici değildir. Bu önerenin bir an önce meclis gündemine alınması talebiyle MHP Milletvekili Şenol Bal da gündem dışı konuşmasında aynı konuları vurgulamıştır. Bal’ın konuşmasının özellikle şehitlik tanımı olmamasının partileri tarafından neden bir sorun olarak görüldüğüne dair kısmı dikkate değerdir:

“Kültürümüzde vatanla yüceltilmiş, ulvi görev olmasından dolayı şehitlik ve gazilik kutsaldır, ama hâlen, devletimizin kurumları arasında bile, şehitlik ve gazilik tanımlarında bir mutabakat sağlanamamıştır. Milli Savunma Bakanlığı Şehitlik Yönergesine [şehitliklere defnetmeyi düzenleyen yönetmelik] göre şehit sayılanlar, nakdî tazminat ve aylık bağlanması kanun ve yönetmeliklerde bir kısmı şehit sayılmıyor. Bu durum, şehitlerin kanuni mirasçılarının birçok haktan yararlanamamasına ve adaletsizliğe yol açıyor. Belirsizlik yüzünden, şehit aileleri mahkeme kapılarında, evlatlarının şehit olup olmadığının ispatı için hem manen hem de maddeten sıkıntı yaşıyor. Bu, ailelere reva mı?

Geniş kesimlerce benimsenebilecek şehitlik ve gazilik tanımı en kısa zamanda ortaya konmalıdır. Teknolojinin bugünkü seviyesinde, şehit ve gazilerimizle ilgili detaylı bir envanterin çıkarılması mümkün değil midir? Şehit, gazi, harp ve vazife malulleriyle ilgili mevzuatın dağınıklığı ve birbiriyle çelişen ifadeler içermesinin sıkıntıları yaşanırken, niye bir an önce bu konu ele alınmıyor? Bu konunun kamu sosyal güvenlik sistemi içinde değerlendirilmesinin doğurduğu sakıncalar niye göz ardı ediliyor?”⁴⁸²

Bal’ın işaret ettiği “şehitlik yönetmeliği” askeri mezarlıklara defnetme sistem ve kararlarını düzenlemektedir fakat defin yapılsa dahi hak sağlayıcı bir niteliği yoktur. Çünkü bu sadece bir yönetmelik ve defin işlemleri de sadece idari bir kararla alınmaktadır. Ayrıca her iki vekilin de işaret ettiği, mevzuatın dağınık ve karmaşık

⁴⁸¹ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 5, 15 Kasım 2007, s. 24-25.

⁴⁸² **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 5, 20 Kasım 2007, s. 97-98.

olması sorunu uzun süredir dillendirilen genel bir tespittir. Daha dikkate değer olan kısım ise, şehitliğin diğer ölümlerle aynı yasalarda, sosyal güvenlik alanında düzenlenmesi, ihtiva ettiği kutsallıkla çelişkili görülmesidir. Başka bir deyişle, şehitliğin sıradan ölümlerden her alanda ayrıştırılması talebi söz konusudur.

Şehitlik ve gazilik tanımı, ailelerin sorunları konuları sadece MHP’li vekillerin gündeme getirdiği bir konu da değildir. CHP de son derece benzer bir yorumla aynı konuları meclis gündemine taşımıştır. Örneğin, Canan Arıtman ve beraberindeki yirmi beş CHP’li milletvekili tarafından, şehit ailelerinin sorunlarının tespiti için bir meclis araştırma önergesi sunulmuştur:

“Harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleriyle, malul ve gazilerin hayat şartlarını düzeltmek, sosyal, ekonomik ve sağlık sorunlarını çözmek, sahipsizlik duygularını gidermek, onurlu bir yaşam sürmelerini sağlamak devlet ve millet olarak öncelikli görevimizdir

Onların vatanımıza sahip çıktığını gibi, vatanın da onlara sahip çıkması gerekir.

Ülkemizde şehit-gazi-harp ve vazife malullerinin kurumlarına göre dağılımını belirleyen sağlıklı bir veri tabanı bile yoktur. Tam olarak sayılarını dahi bilmiyoruz. Zaten bu insanlarımızı birer ‘sayı’ olarak değerlendirmek de yanlıştır. Her birinin farklı, kahramanlık dolu ama bir o kadar da trajik öyküleri vardır. Yaşadıkları, hissettikleri ve sorunları hassas konulardır.

Hem Osmanlı Devleti’nin hem de Türkiye Cumhuriyeti’ni kuranların Gazi unvanı taşıması tesadüf değildir. O gaziler binlerce şehit vererek bu Türk devletlerini kurmuşlar ve on binlerce şehit ve gazi vererek bekasını sağlamışlardır. Günümüzde de ne yazık ki kutsal vatan topraklarının korunması, bağımsızlığımız, terörle mücadele, milletimizin güven ve huzurunu temin için hâlâ her gün şehit ve gazi vermeye devam ediyoruz. Sadece son bir ay içerisinde 50 şehit verdik.

Ülkemizde İstiklal Savaşı, Kore Savaşı, Kıbrıs Barış Harekâtı ve son olarak da terörle mücadele şehit ve gazileri bulunmaktadır. Kolluk kuvvetlerinin yanında çok sayıda öğretmen, hâkim, savcı, doktor, hemşire gibi kamu görevlilerimiz de terör mağduru olarak hayatlarını kaybettiler veya yaralanıp sakat kaldılar. Onlara sadece ‘vazife malulü’ unvanı verebildik.

Ülkemizin, ulusumuzun bölünmez bütünlüğü, bağımsızlığı ve bekası uğruna, uzun yıllar süren bölücü terörle mücadelede on binlerce asker, polis ve kamu görevlimiz şehit, gazi ve vazife malulü olmuştur. Aileler en değerli varlıklarını; evladını, eşini, babasını, kardeşini vatan uğruna şehit vermiş, gazilerimiz sağlıklarını, vücut bütünlüklerini kaybetmişlerdir. Bu kahraman ve aziz vatandaşlarımıza millet olarak hak ettikleri saygıyı göstermek, onurlandırmak, sosyal güvencelerini sağlamak, hak etikleri saygın ve iyi standartlarını sağlamak borcumuzdur, görevimizdir.”⁴⁸³

⁴⁸³ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 10, 25 Aralık 2007, s. 337-339.

CHP’li vekillerin sunduğu önerenin dili MHP’li vekillerinkinden çok da farklı değildir. Onurlandırmak, hak edilen seviyeye taşımak gibi söylemler sürekli tekrarlanmaktadır. Buradaki önemli vurgulardan biri de devletin “terörle mücadele” konseptini tanımlamış ve açık bir çatışma süreci sürdürüyor olmasına rağmen ölüm ve yaralanmalara dair istatistiki düzenli ve sistemli veri sunmuyor oluşudur. Bu da bir anlamda şehitliğin yüceliğine hakaret olarak tasvir edilmektedir ve fakat aynı zamanda “on binler” gibi muğlak çoğulluklarla söylemi güçlendirmeyi mümkün de kılmaktadır.

Aynı dönem birkaç ay içerisinde tekrar tekrar meclise şehit ailelerinin sorunları ve tanımlama konusunun gelmesi ortada bir kriz algısının olduğunu göstermektedir. Maluliyetler arası statü farklarının sebep olduğu sosyal yardım ve hak eşitsizlikleri gerçek bir toplumsal soruna tekabül etmektedir. Ancak bu önerelerde dikkat çekici olan ortak nokta, şehitlik ve gazilik kavramlarının sadece birer sosyal güvenlik kanunu terminolojisi olmaması talebidir. Sosyal güvenlik yasalarına göre, hukuken ilan edilmiş bir savaş veya “terör saldırısı” olmadığı sürece, tüm ölüm ve yaralanmalar “vazife malulü” statüsüne girmekte ve asla aynı manevi değerde görülmeyen iş kazası, hastalık vb. olaylarla denk kalmaktadır. Hem MHP’li vekillerin hem de CHP’li vekillerin konuyu ele alırken sürekli şehitler tarihine, kurucu gazi atalara vurgu yapmaları tam bu noktaya tekabül etmektedir. Her ikisi de şehitliğin yasal statüsünün milli kültür ve maneviyata göre yeniden tanımlanmasını talep etmektedir. Özellikle iki binli yıllarla birlikte meclis gündemine tekrar tekrar gelen, şehitliğin maneviyatına değer bir yasal çerçevesi, hatta tek bir özel yasası olması, daha fazla sosyal ve ekonomik hak tanınması gibi talepler vekillerin icat ettiği bir söylem değildir. Bu talepler aşağıdan, şehit ailesi derneklerinin açtığı kanallardan gelmektedir. Fakat bunlar bir sonraki bölümün konusudur.

5. ŞEHİT AİLELERİNİN SÖYLEM, PRATİK VE SİYASAL ALANA MÜDAHİL OLMA STRATEJİLERİ

Şehitlik olgusu, sıkça siyasetin, tarihin, edebiyatın ve medyanın övgü ve yüceltme dolu söyleminin konusu olurken, olgunun öznesi olan şehit ailelerine dair bir dizi yerleşik varsayımı da içinde barındırır. Özellikle cenaze haberleri üzerinden stereotipler biçiminde öykülenen ve görselleştirilen aileler, “gururlu ve vakur” anne-babaları, “vatan sağ olsun” nidaları, “beni de askere alın” diyen eş ve çocukları ile bir tür ideal yurttaş resmi oluşturur. Fakat bu anlatılar üzerinden bütün bir şehit ailesi olma deneyiminin, nasıl bir yurttaşlık pratiğine ve gündelik hayatta nelere tekabül ettiğini çıkarmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, müezzinin, komutanların, valilerin vs. övgü, takdir, ilahi kutsallık, “terörü lanetleme” konuşmaları ve kitle desteği ile dolu cenaze töreninin bittiği ve gündelik hayat pratiğinin başladığı noktadan itibaren şehit ailesi statüsünün hangi biçimlerde, ne oranda ve nasıl deneyimlerle yaşandığı şehitlik kültürünün fazla anlatılmayan kısmıdır.

Tam bu noktada, şehit ailesi dernekleri ve ailelerin özgül deneyimleri önem kazanmaktadır. Şehit ailesi askeri pratikler içerisinde bir aile üyesinin kaybedilmesi ile gelen bir kimliktir. Özcü yaklaşımın kendiliğinden, doğal ve ortak karakteristik kimlik yaklaşımı şehit ailesi kimliğine bakışta da geçerlidir. Bu yaklaşımın ötesine geçebilmek ve yaygın kullanımda tekil bir form olarak tasvir edilen şehit ailelerinin kutsiyet tasavvurlarını, ölümü anlamlandırma biçimlerini, teselli ve saygı algılarını ve iç katmanlaşmalarını analiz edebilmek için söylemlerini analiz eden bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Hall’un da belirttiği gibi, kimliğin asla tamamlanmayan, inşa süreci devam eden bir yapı olduğunu görebilmek için söylem pratikleri teorisi gereklidir.¹ İşte bu bölüm, önceki bölümlerde ele alınan milliyetçi-militarist şehit kültürünün

¹ Stuart Hall, “Introduction: Who needs ‘Identity’?”, **Questions of Cultural Identity**, ed. Stuart Hall, Paul Du Gay, London: Sage Publications, 2003, s. 2.

gündelik hayatta taşıyıcısı olarak görünür olan şehit ailelerinin söylemleri üzerinden kimliklerinin inşa süreçlerini ortaya koymaktadır.

Şehit terim olarak ölen askeri işaret ettiği kadar ölümün gerçekleştiği koşulları, ölüme giden sürecin ilkelerini, amaçlarını ve ölümüne savunulan değerleri de ihtiva eden bir kavramdır. Ancak ölüme referansla kurulan böylesi bir kavramın öznesinin ölen askerin kendisinin olması mümkün değildir. Bu nedenle şehit kültü aslında geride kalan sağlara bir dizi değer, ilkenin ve amacın yüceliğine işaret eden ve böylece yaşayanlara kutsal bir kimlik çerçevesi çizen bir kavramdır. Ancak burada kutsallık üzerinden görev ve kimlik aktarımı yapılan bir değil, iki temel grup vardır. Birincisi, şehitlerini anmak, anıtlarını, müzelerini ziyaret ederek hatırlamak ve her fırsatta şükran ve borcunu ifade etmekle yükümlü milli kimlikle donatılmış yurttaşlar kitlesidir. Bu grubun şehitler üzerinden kimliklenme sürecinin temel niteliği ölenle doğrudan bir yakınlığı, kişisel bağı, tanışıklığı olmamasıdır. Milli topluluğun nezdinde devletini, milli varoluşunu ve toprağı kutsayan şehitler kitlesi, yani Mehmetçikler vardır. Diğer bir deyişle, milliyetçi tahayyülde şehitler yekpare bir bütündür, tek bir idealin ve kahramanlık hikayesinin tamamlayıcılarıdır.

İkincisi ise, sevdikleri kişiyi beklenmedik bir anda kaybeden, ölümün acısını doğrudan birebir deneyimleyen ailelerdir. Onların bu bireyselleşmiş deneyimleri ve ölen kişiyle ölümünden önce var olan bağları nedeniyle şehit kültü ve söylemiyle kurdukları ilişki süreçleri kitlelerinkinden farklıdır. Şehidi ölüme götüren ilkeler, değerler ve amaçlar çok daha doğrudan öznesiyle buluşur; şehit aileleri askerin düştüğü yerden yükselen bütün imgeleri kendi üzerine yüklenmiş bulur. Fakat bu da kendiliğinden olan, ölümün yaşandığı anın doğal sonucu değildir. Şehit ailesi kimliği, bir anda doğup o anda kati bir form almaz. Aksine, diğer tüm kimlikler gibi bir eklemlenme sürecidir, olumsaldır.² Milli Mücadele'nin toprağı vatan yapan kurucu şehitlerinden, anti-komünist “hür dünya” şehitlerine ve günümüz “terörle mücadele” konseptine değin dönüşümlerde de görüldüğü üzere, maddi ve sembolik kaynakları da kimliğin kendisi gibi devam eden bir inşa sürecinin konusudur. Bu nedenle şehit aileleri de bir araya gelme pratikleri geliştirerek ve çeşitli dernekler veya federasyonlar şeklinde örgütlenerek, çeşitli faaliyetleri vasıtasıyla sürekli olarak kimliklerini, yani “ben”i, “biz”i inşa ederler. Hall’un da vurguladığı üzere, kimlikler söylemin içinde inşa edilir ve bu söylem belirli tarihsel ve kurumsal koşulların altında ve belirli pratik

² A.g.e., s. 3.

stratejileri vasıtasıyla üretilmektedir.³ İşte bu bölüm, “terörle mücadele” konseptinin egemen olduğu tarihsel koşullarda, şehit ailelerinin bu pratik ve söylemleri iki ana boyut üzerinden ele alınmaktadır: birincisi bir araya gelme, örgütlenme boyutu; ikincisi kutsallık algılarıyla, saygı arayışlarıyla, anlamlandırma, bölünme, dışlama ve sınırlama boyutudur.

5.1. Şehit Ailelerinin Dernekleşme Süreci: TÜMŞAD ve İŞAD Örnekleri

Bu çalışmada şehitlik olgusuna ve ailelerine odaklanılmış olmakla birlikte dernekler söz konusu olduğunda şehit aileleri ile gazilerin örgütlenme pratikleri kısmen iç içe geçmiş durumdadır. Şöyle ki, İçişleri Bakanlığı’nın Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü’nün dernekleri faaliyet alanlarına göre sınıflandırmasında “şehit yakını ve gazi dernekler” kategorisinde bir arada değerlendirilmektedir. Bu bakanlığın dayattığı bir durum değildir. Günümüzde kurulu derneklerin kayda değer bir kısmında şehit aileleri ile gaziler ve gazi aileleri bir aradadır. Buna dair genel bir istatistiki veri bulunmamakla birlikte en az yarısının bu şekilde örgütlendiği söylenebilir; örneğin İstanbul’da faal durumdaki toplam 25 derneğin 14’ünde, Ankara’daki 44 derneğin 27’sinde aileler ve gaziler birlikte örgütlenmiştir.⁴ Bu da gösteriyor ki faal derneklerin yaklaşık yarısı sadece şehit aileleri olarak örgütlenmeyi, gazilerden ayrı olmayı tercih etmektedir.⁵ Bu tercihin gerekçesini, gazilerin derneğe etkilerini ve sonuçlarını analize dahil edebilmek örneklem seçiminde etkili konulardan biri olmuştur; Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği (TÜMŞAD) birlikte örgütlenme örneğini teşkil ederken, İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (İŞAD) gazilerden ayrı örgütlenmenin örneğini teşkil etmektedir.

Türkiye’de şehit ailelerinin dernekleşme tarihine dair erişilebilmiş bütünlüklü kaynak ve veri yoktur. Kore Savaşı sırasında “şehit anneleri” kategorisi, belki de ilk

³ A.g.e., s. 4.

⁴ T.C. İçişleri Bakanlığı – Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü internet sitesindeki istatistikler, <https://www.siviltoplum.gov.tr/illere-ve-faaliyet-alanlarına-gore-dernekler> [25.04.2022].

⁵ Sadece gazilerin örgütlendiği dernek sayısı çok daha azdır ve bu derneklerin en büyüğü de tüm Türkiye’de örgütlü olan Türkiye Muharip Gaziler Derneği’dir. Adından da anlaşılacağı üzere muhاریpler Kore ve Kıbrıs gibi resmi savaş ilanı olan dönemlerin cephede görev yapmış subay, astsubay ve erbaşlarından oluşmaktadır.

defa, bir dönem kamusal görünüm kazanmıştır.⁶ Fakat ne bu dönemin ne de Kıbrıs Harekâtı sonrasında ailelerin örgütlenme pratiklerine dair herhangi bir kurumsallık günümüze erişememiştir. Bunun en önemli nedeni, TÜMŞAD'ın örnekleme seçilme sebebini de oluşturan, 12 Eylül Milli Güvenlik Konseyi rejiminin 1983 yılında 2847 sayılı kanundur.⁷ Bu kanun önce emekli subaylar, emekli astsubaylar ve muharip gaziler şeklinde üç alanda dernekleri birleştirmek ve böylece “askeri kökenli kişilerin kurduğu” dernek sayısı azaltmak amacıyla hazırlanmıştır. Komisyon aşamasında MGK tarafından harp malulü gazilerin ve şehit ailelerinin derneklerinin de çok sayıda olması bir tür sorun olarak tespit edilmiş ve kanuna bunların da birleştirilmesi ilave edilerek TÜMŞAD kurulmuştur.⁸ Dönemin Kara Kuvvetleri Komutanı ve MGK üyesi Orgeneral Nurettin Ersin tarafından taslağı hazırlanan ve asker kökenli dernekleri birleştirme amacı taşıyan bu kanunun gerekçesi şu şekilde tanımlanmıştır:

“Bugün için, asker kökenli kişilerin kurdukları derneklerin sayısının bir hayli çok olması nedeniyle, birbirleriyle gereği gibi ilişki kuramadıkları ve birbirlerine çeşitli alanlarda yardımda bulunamadıkları neticede gayelerine gereği gibi ulaşamadıkları açık olarak görülmektedir. Adetlerinin fazlalığı Türk Silahlı Kuvvetlerinde çeşitli ve birbirine zıt istemlerde bulunmalarına yol açmakta ancak istemlerin çokluğu karşısında Türk Silahlı Kuvvetlerince de bunlara yeterince zaman ayırma ve sorunlarına eğilebilme olanağı bulunamamaktadır.

[...]

Halen kurulmuş bulunan bu tür derneklerin 1630 sayılı Dernekler Kanunu muvacehesinde bir federasyon şeklinde teşkilatlanmalarının da soruna çözüm getirmeyeceği düşünülmektedir. Zira, derneklerin, federasyona üye olmaları veya üyelikten ayrılmaları ihtiyarî olduğundan kurulacak federasyonun amaçlanan gayeyi gerçekleştirme olanağına sahip olmayacağı açıktır. Kaldı ki, bugüne kadar birçok dernek kurulmuş ve federasyon haline gelme istemleri olmuşsa da federasyonun kurulması mümkün olmamıştır.”⁹

Tasarısının gerekçesinde de görüldüğü üzere, MGK rejiminin her alanda olduğu gibi askeri kökenli dernekler konusunda da çok sesliliğe tahammülü yoktur ve korporatist bir toplum tasavvuru söz konusudur. Milli Savunma Bakanlığı bütçesinden

⁶ Güven Gürkan Öztan, **Türkiye’de Militarizm: Zihniyet, Pratik, Propaganda**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 128.

⁷ “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malulü Gaziler Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanun (2847 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 18081, 18 Haziran 1983.

⁸ **A.g.e.**, s. 27-29. Bu kanunla kurulan diğer üç dernek şunlardır: Türkiye Emekli Subaylar Derneği (TESUD); Türkiye Emekli Astsubaylar Derneği (TEMAD); Türkiye Muharip Gaziler Derneği.

⁹ Nurettin Ersin, “Türk Silahlı Kuvvetlerinden Ayrılanların Kurabilecekleri Dernekler Hakkında Kanun Teklifi”, Tarih: 22 Haziran 1982, **Milli Güvenlik Konseyi Tutanak Dergisi**, c. 9, 16 Haziran 1983.

de pay ayrılabilir olan, bu dernekler grubuna yasalaşma sürecinde şehit ailelerinin de ilave edilmesi ile 1983 öncesinde kurulmuş tüm dernekler kapanmıştır. Çünkü 2847 sayılı kanunun geçici 2'nci maddesine göre, yasada tanımlanan amaçlara ve faaliyet alanlarını sahip olan mevcut tüm dernekler alacakları fesih kararı ile bu derneklere katılmak zorundadırlar. Aksi takdirde infisah etmiş sayılarak mal varlıkları bu derneklere aktarılacaktır. Bu kapatılma ve birleştirilme şehit ailesi derneklerine dair verilerde de kesinti anlamına gelmiştir. Örneğin İzmir Valiliği İl Dernekler Müdürlüğü'nden bilgi edinme kapsamındaki talep üzerine sağlanan faal ve feshedilmiş derneklerin kayıtları 1984'ten, TÜMŞAD'dan başlamaktadır, daha öncesine dair kayıt sunulmamaktadır.¹⁰ Fakat TÜMŞAD kendi kurumsal tarihini 1915'ten Çanakkale Savaşı gazilerinden, Enver Paşa'nın talimatıyla kurulan “Malulini Guzata Muavenet Heyeti” ile başlatmaktadır.¹¹ Bu tarihçeye göre, 1929'da heyet tasfiye edilir ve 1931'de “Ordu Malûlleri Cemiyeti”, 1940'da “Ordu Malûlleri Birliği”, 1945'te “Malûl Gaziler Birliği”, 1959'da “Harp Malûlû Gaziler Cemiyeti” ve 1961'de de “Türkiye Harp Malûlû Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği” adını aldığı bir tarihsel seyir tarif edilmektedir.¹² Buradaki dernek adlarından da anlaşılacağı üzere, bu çalışmada şehit ailesi derneği olarak ele alınıyor olsa da TÜMŞAD kökenini gazilere dayandırmaktadır. 1983'te kanunla tüm derneklerin kendi çatıları altında birleşmeye zorlanmış olmasının da 1961-1983 arasında ortaya çıkmış bir olumsuzluk, “dernekler enflasyonu” olarak tanımlıyorlar.

MGK rejimi her ne kadar şehit ailesi derneklerini TÜMŞAD çatısı altında birleşmeye zorlamış olsa da doksanların “terörle mücadele” süreci ve iç çatışmanın şiddeti sonucu çok sayıda askerin ve kamu görevlisinin hayatını kaybetmesiyle birlikte, tüm Türkiye'de yeniden TÜMŞAD harici şehit ailesi ve gazi dernekleri kurulmaya başlamış ve günümüze değin pek çok yeni derneğin kurulduğu ve halen de kurulmaya devam ettiği bir dip dalga yaratmıştır. İzmir Valiliği'nin kayıtlarına göre yeni dernekler ilk olarak 1995'te, şehit polis aileleri ve şehit asker aileleri şeklinde iki dernek kurulmuştur. Kurulan bu şehit asker aileleri derneği, çalışmanın örnekleme

¹⁰ Aynı talep Ankara ve İstanbul Valiliklerine de iletildi. İstanbul Valiliği talebe olumsuz cevap verilmiştir. Ankara Valiliği olumlu cevap vermiş olmakla birlikte gönderilen veride de eksikler olduğu tespit edilmiştir. Örneğin 1984'ten beri faal olduğu bilinen TÜMŞAD Ankara Valiliği'nin gönderdiği dernekler listesinde yer almamaktadır. Bu nedenle bu veri de eksik ve güvenilir olmayan olarak nitelenmiştir. Sonuç itibarıyla, İstanbul ve Ankara'daki derneklere dair İçişleri Bakanlığı internet sitesindeki veriler temel alınmıştır.

¹¹ Türkiye Harp Malulû Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği, “Derneğimiz”, <https://sehitgazi.org/dernegimiz/> [25.04.2022].

¹² A.g.e.

dahil edilen İŞAD'dır; 1995 yılında bir grup şehit babası tarafından, gazileri dahil etmeyecek şekilde kurulmuştur fakat derneğin internet sitesinde herhangi bir tarihçe ya da bu yönde bir bilgi mevcut değildir.¹³

TÜMŞAD ve İŞAD dışında saha da çok sayıda irili ufaklı dernek bulunmaktadır. İçişleri Bakanlığı verilerine göre Türkiye “şehit ve gazi dernekleri”nin sayısı şu şekildedir: 2017’de 366; 2018’de 386; ve 2022’de 492’dir.¹⁴ Üye sayıları konusunda ise, aynı şekilde yıllara göre takip yapmak mümkün olmamaktadır çünkü bakanlığın yayınladığı son üye sayısı verisi 2017’de 82.549’dur ve üç büyük ildeki dağılımı da şu şekildedir: Ankara, 23 dernekte toplam 34.574 üye; İstanbul 17 dernekte toplam 7023 üye; İzmir 14 dernekte toplam 3699 üye.¹⁵ 2017 sonrası için üye sayısı verisi olmaması nedeniyle derneklerin sayısındaki bu artışı üyelerde takip etmek mümkün olmamaktadır. Bu veri eksikliğine rağmen sadece son beş yıl içerisinde 126 yeni dernek kurulmuştur olmasını yorumlamak mümkündür. Birinci olarak, 15 Temmuz darbe girişimi sonrası hükümetin yaralanan ve hayatını kaybeden sivil yurttaşları da TMK’nın “terör şehidi” kapsamına alması sonrası çok sayıda “15 Temmuz şehitleri ve gazileri” derneği kurulmuştur; örneğin 2022 verilerine göre Ankara’da bulunan 44 derneğin 10 tanesi “15 Temmuz” derneğidir. Bu “sivil terör şehitliği” olgusu (Bkz. Bölüm 5.2.4) derneklerin artışında önemli bir etken olmuştur. İkinci olarak, gayriresmî olarak 2009’da başlatılan¹⁶, resmen 2012’te ilan edilen, “Kürt açılımı” veya “demokratik çözüm süreci” olarak adlandırılan sürecin 2015’te sonlanması ile başlayan Suriye ve Kuzey Irak operasyonları dalgası¹⁷, beraberinde yeni dernekler dalgası yaratmıştır. Böylece hemen yer yıl bir yenisi başlatılan sınır ötesi harekâtlarla, toplam kaç askerin hayatını kaybettiğine dair bir veri olmamakla birlikte, yeniden

¹³ İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği internet sitesi, <http://www.sehitaileleri.org/> [25.04.2022].

¹⁴ Bu artışın iki büyük ildeki yansıması şu şekildedir: Ankara’da 27’den 44’e; İstanbul’da 19’dan 25’e yükselmiştir dernek sayıları. İzmir’de ise bir artış yoktur. Ayrıca 2022 verilerine göre, şehit ailesi ve gazi dernekleri Türkiye’deki derneklerin %0,4’ünü oluşturmaktadır; T.C. İçişleri Bakanlığı – Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü, “Derneklerin Faaliyet Alanlarına Göre Dağılımı”, <https://www.siviltoplum.gov.tr/derneklerin-faaliyet-alanlarina-gore-dagilimi> [25.04.2022].

¹⁵ “Yıllara, Nevilere ve İllere Göre Dernek ve Üye Sayısı”, Dernekler Dairesi Başkanlığı, <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/yillara-nevilere-ve-illere-g%C3%B6re-dernek-ve-uye-sayisi.aspx> [10.06.2018].

¹⁶ “Habur’dan girişi yapan PKK’lıların serbest bırakılması Ankara’yı Hareketlendirdi”, **Radikal**, 21 Ekim 2009, <http://www.radikal.com.tr/politika/haburdan-giris-yapan-pkklilarin-serbest-birakilmasi-ankarayi-hareketlendirdi-960336/> [25.04.2022].

¹⁷ Bkz. Alper Görmüş, **Efforts to Solve The Kurdish Question: The Standpoints of The Parties and The Opposition (2002-2019)**, London: Democratic Progress Institute, 2019. Çözüm sürecinin bitirilmesiyle birlikte başlatılan sınır ötesi harekâtlar sırasıyla şu şekildedir: “Fırat Kalkanı” (2016-2017), “Zeytindali” (2018), “Barış Pınarı” (2019), “Bahar Kalkanı” (2020), “Pençe” (2019-günümüz).

yükselen çatışma süreci hem sebep olduğu ölümler hem de siyasal iklimi ile yeni bir dernekleşme akımına kaynaklık ettiği söylenebilir. Üçüncü etken ise, bakanlığın istatistiklerinde dernek şubeleri de yer aldığı için yeni açılan şubeler de dernek sayısını arttırmaktadır. Örneğin TÜMŞAD Ankara'daki genel merkezi ve Türkiye çapındaki 51 şubesi ile istatistikteki dernek sayısının beşte birini oluşturmaktadır ki saha çalışmasının yapıldığı 2019'da TÜMŞAD'ın şube sayısı 43 idi. Başka bir deyişle, dernekleşmenin genel dalgası TÜMŞAD'ı da etkilemiştir ve süratle şubelerini yaygınlaştırma yoluna gitmişlerdir.

Ayrıca bakanlık verilerinde görüldüğü üzere, en çok dernek ve üyenin Ankara'da bulunması da dikkat çekici bir olgudur. Bu durumun sadece Ankaralıların daha fazla şehit vermesi ile açıklanması mümkün gözükmemektedir. TSK ve Milli Savunma Bakanlığı yıllara ve illere göre hayatını kaybeden askerlere dair düzenli veri yayınlamamakla birlikte, 1999 yılında meclisteki bir soru önergesine Milli Savunma Bakanlığı'nın cevabında 1980-1999 arasında "terörle mücadelede" hayatını kaybeden 6.337 güvenlik görevlisinin illere göre dağılımı verilmiştir.¹⁸ Bu eski tarihli veriye göre, en çok şehit 252 ile Ankara'dadır. Fakat ardından gelen illere ve dernek sayılarına bakıldığında şehit sayısının açıklayıcı olmadığı görülebilmektedir: İstanbul'da 210 şehit, 25 dernek; Konya'da 160 şehit, 6 dernek; Adana'da 138 şehit ve 7 dernek; Samsun'da 137 şehit ve 4 dernek; İzmir'de 108 şehit ve 15 dernek vardır.¹⁹ Büyük şehirlerde dernekleşme oranının yüksek olması iç göç ile açıklanabilir olsa da Ankara'da görülen yığılmanın asıl sebebi şehit ailesi derneklerinin büyük oranda hükümete ve merkezi bürokrasiye yakın olma stratejisiyle (Bkz. Bölüm 5.1.2) bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Özellikle üye sayısının çok yüksek olması, çeşitli derneklerin şube açamaları dahi Ankara merkezli bir federasyon kurmak suretiyle çok üyeli görünen ilave örgütlenme biçimleri oluşturmalarının bir sonucudur; günümüzde Ankara'da 5 şehit aileleri federasyonu ve konfederasyonu vardır.

¹⁸ **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem XXI, Yasama Yılı 1, c. 7, 27 Temmuz 1999, s. 341-344.

¹⁹ Karşılaştırılan şehit sayısı ile dernek sayısı verileri farklı yıllardan olduğu için bilimsel geçerliliği sorgulanabilir. Fakat şehitlere dair veriler nadiren kamuya açıklandığı ve her açıklanan veri de yıllara ve/ya illere göre dağılımı içermediği için bu yöntem zorunlu bir tercih olmuştur. Keza İçişleri Bakanlığı da dernek sayılarının yalnızca güncel verilerini yayınlamaktadır. Geçmiş tarihli verilere ulaşmak mümkün olmamaktadır. Ayrıca 1980-1999 arası iç çatışma sürecinin en şiddetli olduğu dönemi kapsadığı için 1999 sonrasında bir miktar artış olmakla bir dramatik bir şehit artışı söz konusu değildir. Bu nedenle dernek sayılarının yılları şehitler ile uyumuna da bir dereceye kadar açıklayıcı olduğu düşünülmektedir ve farkında olarak bir arada kullanılmıştır.

Böylece 1983'te MGK'nın sonlandırmak istediği “dernekler enflasyonu” doksanlardan itibaren “terörle mücadele” politikalarının sonucu olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Bu durumun korporatist tasavvuru bozması ve merkezi ve yerel bürokrasiye, kurumlara erişimlerini zorlaştırması sebebiyle TÜMŞAD yöneticileri fazlasıyla şikayetçidir. Örneğin:

“Biraz zorlanıyoruz derneklerin çok olması nedeniyle. Piyasada dernek çok. *Asıl dernek yani biz*, kökü 1915 yılından gelen 103 yıllık bir dernek olarak ve Türkiye çapında 100.000'i aşkın bir kitleyi temsil eden bir derneğin üyesi olarak. Bir bakıyorsunuz, Terör Mağdurları Derneği veya gazi derneği yani Türkiye diye adı yok. Biliyorsunuz Türkiye kelimesi her derneğin başına konamayacak, kanunla yasaklanmış bir şeydir. Derneklerin çokluğu da kaymakamlıkları olsun, valilikleri olsun, sivil toplum örgütlerini olsun kafasını karıştırmış vaziyette. *Doğru dernek biziz. Gerçekten şehit ailesi, vazife malulü, malul gazi, harp malulü bizde, onun çocuğu bizde.*”²⁰

Özel kanunla kurulmuş olmanın getirdiği bu söylem, yani şehit ailelerinin ve gazilerin asli ve tek gerçek temsilcisi olma iddiası TÜMŞAD yöneticilerinin genelinde gözlemlenebilen bir söylemdir. Ayrıca tarihçelerinin de bu iddialarını güçlendirdiğini düşünüyor. Özellikle de şehitlik kültürünün en popüler merkezi olan Çanakkale'nin gazilerinin mirasçısı ve geleneğin sürdürücüsü olmayı önemsiyorlar. “Doğru dernek” söylemlerinin bir diğer dayanağı ise, kuruluş kanunlarında yer alan “bu kanuna göre kurulan dernekler kamu yararına çalışan derneklerden sayılırlar” ibaresidir.²¹ Gerçekten de tek asker kökenli şehit aileleri derneğidirler²² ve bunun sağladığı vergi, harç vb. muafiyetlerin yanında resmi törenlerde, bayramlarda, davetlerde, şehit cenazelerinde vs. etkinliklerde protokolde yer alabilmektedirler. TÜMŞAD'ın yöneticilerinin söylemlerinde kendilerini “doğru dernek” olarak tanımlarken özellikle kamu yararına dernek olma vurgusu öne çıkmaktadır; statünün getirdiği ayrıcalıklar gerçekliklerinin kanıtı kabul edilmektedir:

²⁰ Serdar, 62, TÜMŞAD İzmir Şubesi yöneticilerinden, vazife malulü gazi subay (1995), Haziran 2018.

²¹ “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malulü Gaziler Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanun (2847 S. K.)”, **a.g.e.**, Md. 7.

²² TÜMŞAD dışında “kamu yararına çalışan dernek” statüsü verilmiş ve adında şehit ibaresi alan tek dernek “Anadolu Güvenlik Korucuları ve Şehit Aileleri Konfederasyonu”dur (Ankara). Ki bu konfederasyon da İçişleri Bakanlığı'nın kayıtlarında “şehit yakını ve gazi derneği” statüsünde değildir. Ayrıca TÜMŞAD meslekten asker ya da zorunlu askerlik hizmeti kapsamı dışında üye kabul etmemektedir, yani korucu ailelerini üye almamaktadır.

“Ben kamu yararına dernek olduğum için, mesela sivil dernek olsun burada üç tane, hiçbirini çağırmazlar. Kamu yararına derneğim, beni çağırırlar. [Diğer dernekler] Kapatılabilir de ama devlet, şehit ailesi yazınca kapatamıyor. Ama onu da baz almıyor. Törenlerde, bilmem nelerde baz almıyor yani. Kamu yararına olduğumuz için bizi baz alıyor.”²³

“O dernekler bizi hiç bağlamıyor. Neden bağlamıyor? Çünkü biz kamu derneğiyiz.”²⁴

Görüldüğü üzere, statülerini güçlü bir şekilde savunuyorlar ve diğer derneklerle herhangi bir iş birliği veya diyalog kurmamaya da özen gösteriyorlar. Sadece aynı kanunla kurulan diğer üç askeri kökenli dernekle (Muharip Gaziler, Emekli Subaylar ve Emekli Astsubaylar dernekleri) iletişim halindeler. Bu dört askeri kökenli dernek dışında kalanlar bakanlığın kayıtlarında “genel hükümlere göre kurulmuş dernekler” olarak geçiyorlar. Fakat TÜMŞAD yöneticilerinin söyleminde “özel dernekler” veya yaygın olarak “sivil dernekler” olarak tanımlanıyorlar. “Sivil” söylemini yalnızca TÜMŞAD’ın kurucu kanununda “asker kökenli” dernek sayılmasından gelmemektedir. Başta gaziler olmak üzere subay, astsubay ve uzman askerlerin şehitlerin ailelerinin de varlığıyla, kendilerini ordunun devamı ve temsilcisi olarak görmektedirler. Diğer bir deyişle, TÜMŞAD hem gaziler hem de şehit aileleri bazında kendisini ordu ve dolayısıyla devlet ile simbiyotik bir ilişki içinde tasavvur etmektedir ve “sivil derneklerin” yerelde kendi siyasi ve bürokratik ilişki ağlarını kurmaları nedeniyle TÜMŞAD’ın hakkı olan statüye “tecavüz” edilmiş hissetmektedirler. Eskişehir şubesi yöneticisi Mahir, “sivil dernekler”den rahatsızlıklarını hükümete kadar götürdüklerini ve kapatılmalarını istediklerini ifade ediyor:

“Şimdi yeni önerge verildi. Bizzat Süleyman Soylu [İçişleri Bakanı] ile görüşüldü. Bu tip, bizim isimlerimizi kullanan kurum ve kuruluşların tümünü kapatıracağız. Bunun da çalışması başladı şu an.”²⁵

²³ Talat, 65, emekli işçi, TÜMŞAD Eskişehir şubesi eski yöneticilerinden, şehit babası, “terör şehidi” er (1999), Nisan 2011. Talat’ın şehit babası olarak en sık gururla bahsettiği şeylerden biri, Abdullah Öcalan’ın İmralı’daki yargılamasına izleyici olarak katıldığıdır.

²⁴ Mahir, 47, memur, TÜMŞAD Eskişehir şubesi yöneticilerinden, malul gazi er (TMK kapsamında, 1993), Haziran 2019.

²⁵ A.g.y.

Diğer derneklerin kapatılması konusunda oldukça ısrarlı konuşsa da bahsettiği önergeye dair hükümetin bilinen hiçbir çalışması yoktur. Mahir ayrıca, Cumhurbaşkanı'nın tüm şehit ailesi derneklerini, 1983'te olduğu gibi, yeniden birleştirilmesinden bahsettiğini savunsa da buna dair de bir kaynak veya veri söz konusu değildir. Sadece AKP'nin 2018 seçim beyannamesinde "Türkiye Şehit Yakınları ve Gaziler Dayanışma Vakfı" kurulacağı ibaresi yer almaktadır²⁶ ki bu da bir dernek olmadığı için bahsedilen birleşmeyle bağı yoktur. Ayrıca "çözüm sürecini" sonlandırıldıktan ve sürekli yeni sınır ötesi operasyonlar sürdürürken hükümetin, adında şehit ve gazi terimlerinin yer aldığı dernekleri kapanmaya ve birleşmeye zorlaması çok mümkün görünmemektedir. Diğer derneklerin kapatılması gerekliliğini kurucu kanunlarının 6'ncı maddesindeki "bu kanunla kurulması öngörülen derneklerin dışında; aynı amacı güden, bu derneklerin isimleriyle veya bunların isimlerinin baş ve sonuna ekler yaparak veya asker, gazi, muharip, askeri okul adlarını veya benzeri isimleri kullanarak dernek kurulamaz"²⁷ ibaresine dayandırmaktadırlar. Fakat bu maddenin uygulanması olarak kapatılan bir dernek tespit edilememiştir.²⁸

Çalışma örneğine dahil edilen diğer dernek İŞAD, yukarıda da belirtildiği gibi, 1995'te bir grup şehit babası tarafından kurulmuş ve sadece İzmir'de merkez şubeden ibarettir. Kurucuların bir kısmı hayatını kaybettiği, diğerleri de yaşlılıktan dolayı artık aktif değildirler. Ama bu kuruculardan biri olan Cemal²⁹, derneği kurdukları zaman İzmir'de sadece şehit polisler derneği olduğunu, TÜMŞAD'ın şubesinin henüz olmamasıyla olarak açıklıyor. Babası Cemal adına dernek faaliyetlerini takip eden Ayşe ise, şu an neden ayrı olduklarını anlamlandıramadığını ifade ediyor:

"Alsancak'ta olan bir dernek daha var; Gaziler ve Şehit Aileleri diye [TÜMŞAD İzmir şubesi]. Asıl olan, kayıtlı olan dernek o. Aslında bizimkiler onlarla birleşse daha da büyük olur, daha çok ses getirir. Ama niye birleşmiyorlar

²⁶ Adalet ve Kalkınma Partisi, **Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçim Beyannamesi – 2018**, s. 111.

²⁷ "Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malulü Gaziler Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanun (2847 S. K.)", **a.g.e.**, Md. 6.

²⁸ Bu çalışma kapsamın tespit edilen tek kapatılma olayı TÜMŞAD İzmir şubesi içi bir iktidar çatışması sonucunda, bir kısım üyenin ayrılıp TÜMŞAD Karabağlar şubesi açma girişimi olduğu ve açıldıktan birkaç ay sonra da "yasa dışı" olmak gerekçesiyle feshedildiği tespit edilmiştir. Fakat ayrılığa sebep olayın ayrıntılarını aktarmayı kabul etmemişlerdir.

²⁹ Cemal, 75, Emekli işçi, İŞAD üyesi, şehit babası, "Terör şehidi" er (1993), Mart 2019. Cemal okuma yazma bilmiyor, eşi de birkaç yıl önce hayatını kaybetmiş o nedenle üyeliğini sürdürmekle birlikte artık aktif değil. Onun yerine dernek faaliyetlerini kızı takip ediyor.

bilmiyorum. Bizimki taşeron firma gibi oluyor burada. Onlar daha güçlü. O yasal bir dernek. Bizimki bir babanın mücadelesi ile başlamış. Vali ile de araları iyi olduğu için fena değil.”³⁰

İŞAD’ın yöneticileri ise, TÜMŞAD’ın statüsü hakkında konuşmamayı tercih ediyorlar. Fakat İŞAD’lılar da dernek sayısının çok artmış olmasından rahatsız olduklarını ifade etmektedirler. Bu çalışma yapılırken İzmir’de 15 dernek vardır ve bunların bir kısmını “merdiven altı dernekler” olarak tanımlıyorlar. Hangi derneklerden bahsettikleri sorulduğunda yalnızca bir derneğin adını veriyorlar ve başkanının ne şehit yakını ne gazi olduğunu iddia ediyorlar. Ayrıca kapı kapı dolaşarak bağış amacıyla gazete, dergi satan dernekleri “ticaret amaçlı ve şehit ailelerini kullanarak prim yapmaya çalışan dernekler”³¹ olarak tanımlıyorlar. Çok benzer bir söylem TÜMŞAD yöneticisi Serdar da ifade ediyor. Muhtemelen kapı kapı dolaşıp gazete satışı yapılmasını şehit ve gaziliğin saygınlığıyla da bağdaştırmadıkları için de yadırgıyorlar. Bu nedenle her iki dernek de gelir kaynağı olarak yayın çıkarmayı kesinlikle benimsemiyorlar.

TÜMŞAD ile İŞAD arasındaki en temel fark asker-sivil dernek ayrımı ve örgütlülük düzeylerinin neden olduğu etki kapasiteleri ve ilişki ağlarıdır. Diğer bir deyişle, her iki derneğin etkinliği bürokrasinin ve siyasetin aktörleri ile kurdukları ilişkilerin doğrudan ve sürekli olmasına bağlıdır.³² TÜMŞAD, Ankara/Çankaya’daki Genel Merkezi ve 51 şubesiyle güçlü bir ağa sahiptir. Böylece başkentte bürokrasinin, hükümetin, siyasi partilerin ve ordunun en düzey yetkilileri ile düzenli ve sürekli bir ilişki inşa etmektedirler. Örneğin 2019’de çıkardıkları bülten tipi dergilerinde merkezin ne kadar aktif çalıştığının sunumu olarak şubelere dağıtılmış ve burada yapılan ziyaretler, katıldıkları resepsiyonlar, görüşmeler vs. fotoğraflar eşliğinde sunulmuştur. Buradan görüldüğü üzere, başkentteki ziyaret turlarından bazıları şunlardan oluşmaktadır: Kara Kuvvetleri Komutanı, İçişleri Bakanı, MHP Genel Başkanı, AKP Genel Merkezi, SGK Başkanı, 4. Kolordu Komutanı, İl Jandarma

³⁰ Ayşe, 40, Kamuda İşçi, şehit kardeşi, “Terör şehidi” er (1993), Mart 2019. İŞAD’ın yönetmeliği gereği öncelikli üyelik hakkı anne ve babaya ait. Onlar vefat ettiyse çocuklar üye olabiliyorlar. O nedenle Ayşe derneğin üyesi değil ama babası adına iletişimi o kuruyor ve faaliyetlere katılıyor. Kendisi ilk okul mezunu ve şehit kardeşi olarak TMK’da tanınan iş hakkını kullanmış.

³¹ Seval, 55, ev hanımı, İŞAD yöneticisi, şehit eşi, “Terör şehidi” subay (1995), Mayıs 2018.

³² Sahadaki derneklerin etkinliklerini ve üyeleri çeken faaliyetleri konusunda analizleri yaparken içerdiği ortak noktalar sayesinde Birol Caymaz’ın hemşeri dernekleri çalışması zihin açıcı olmuştur; bkz. Birol Caymaz, “İstanbul’da Niğdeli Hemşeri Dernekleri”, *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue no.2, 2005.

Komutanı, Cumhurbaşkanı Baş Danışmanı, çeşitli bakanlık müdürlükleri ve 30 Ağustos Cumhurbaşkanlığı Resepsiyonuna katılım. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, tasavvur ettikleri simbiyotik ilişkiyi gerçek kılabilmek ve sürdürebilmek için yoğun çaba harcamaktadırlar. Bu tarz çalışmalar yalnızca Ankara'yla sınırlı kalmamakta ve şubeler de bulundukları illerde valiye, kaymakamlara, belediye başkanlarına, bölgelerinde bulunan en üst komutanlıklara ve müdürlüklere düzenli ziyaretler yaparak benzer bir ağı illerinde sürdürmektedirler. Genel Merkez siyasi ilişkilerini iktidar partisi AKP ve ittifakı MHP ile ilişkilere odaklı yürütüyor görülmektedir. Fakat her şubede aynı siyasi partilere odaklanma söz konusu değildir. Örneğin TÜMŞAD Eskişehir şubesi yöneticilerinden Mahir, CHP Eskişehir milletvekili ile karşılıklı doğrudan telefonla ulaşılabilir olmalarından etkili yöneticiliği göstergesi olarak söz etmektedir.

Bu ziyaretler rutini, o an belirli bir talep ya da kazanım elde etmek üzerinden değil, gelecekte ortaya çıkabilecek ihtiyaçlara yönelik çözüm ağlarını şimdiden kurma ve statülerini güçlendirme faaliyeti olarak işlev görmektedir. Ayrıca bürokrasinin ve siyasetin önemli merkezlerinin etkinliklerinde davet edilen dernek olmayı sağlamaktadır; Cumhurbaşkanlığının verdiği iftar yemeği, resmi törenlere davet edilmek gibi. Şehit cenazelerinden de bu ağlar sayesinde hızlıca haberdar olmakta, hangi ilde defnedileceğini, ailenin adresini vb. bilgiler hızlıca kendilerine telefonla komutanlıklardan veya İçişleri Bakanlığı'ndan gelmektedir. Bu sayede hem cenazeye katılmaktadırlar hem de potansiyel üyeleriyle ilk teması kurmaktadırlar.

İŞAD'ın durumunda ise, örgütsel sınırları ilişki ağlarının daha kısıtlı bir alanda tutma stratejisi olarak kendini göstermektedir. Öncelikle kuruluşundan itibaren İzmir Valiliği ile düzenli ve yakın bir ilişki kurmaya özen gösteriyorlar. Bir diğer odak noktalarını da İzmir Büyükşehir Belediyesi ve ilçe belediyeleri oluşturuyor. Dernek ofisleri büyükşehir belediyesi, valilik, SGK gibi kurumların da olduğu Konak ilçesindedir; hatta bir dönem valilik binasının içinde tahsis edilen bir ofisi kullanmışlardır. Yani TÜMŞAD gibi başkent merkezinde olmasalar da İzmir'in idari merkezinde olmaya özen gösteriyorlar. 18 Mart gibi sembolik günlerde onların aramasını veya ziyaret etmesini beklemiyorlar, kendileri ziyaret ederek varlıklarını düzenli olarak hatırlatıyorlar.³³ Dernek yöneticilerinin seçilmesinde, bu ağları kurma

³³ “Şehit Ailelerinden Valilik ve Büyükşehir’e Ziyaret”, **Hürriyet**, 16 Mart 2018, <https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/izmir/sehit-ailelerinden-valilik-ve-buyuksehire-ziya-40774689> [25.04.2022].

kapasiteleri önemli bir etken gibi durmaktadır. Örneğin yöneticilerden Nuray³⁴ AKP'li olması sayesinde partinin kadın kolları ile doğrudan iletişimini dernek için kullanabilmektedir. Daha da önemlisi, partinin sağladığı kanallardan Ankara'ya Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na ulaşarak taleplerini doğrudan dosya halinde sunabilmiştir. Bir diğer yönetici Naim³⁵ de geçmişte Ankara'da milletvekili danışmanlığı yapmış olmanın getirisi olarak hem başkentteki bir dizi siyasetçi ve bürokratla hem de İzmir Valisi ile yakın ve saygın bir ilişkisi olmasının faydalarına işaret ediyor. TÜMŞAD gibi orduyla simbiyotik bir ilişkiye sahip değiller ve bu yönde özel bir çabaları da yok. Sınırlı kapasitelerini yereldeki faaliyet ve etkinlikleri açısından önemli gördükleri stratejik kurumlara ve kişilere odaklayan daha pratik bir yaklaşıma sahipler.

İki dernek arasındaki bir diğer önemli farklılık yönetici profilleridir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, İŞAD yalnızca aileleri üye kabul etmektedir. Diğer yandan TÜMŞAD adından da anlaşıldığı üzere, ailelerin haricinde gazileri de üye kabul etmektedir. Bu da TÜMŞAD'ın üyelerinin yarısının gazilerden oluşması anlamına gelmektedir. Bunun sonucu olarak gaziler dernek içerisinde orduyla simbiyotik ilişkiyi sürdürme konusunda en etkili gruptur ve yönetim kurullarında oldukça etkindirler. Örneğin son iki genel başkanı gazidir. Ayrıca gazilerin varlığı TÜMŞAD'ın şube ve yönetim kurulları dikkate alındığında erkek egemen bir dernektir. Çok sayıda şehit eşi, annesi üye olmakla birlikte 51 şubeden yalnızca ikisinde kadın başkan vardır, genel merkez yönetim kurulunun 13 üyesinden yalnızca 3'ü kadındır. Görüşme yapılan Eskişehir şubesi bu durumun istisnalarından biri olarak öne çıkmıştır, yönetiminin yarısı kadın üyelerden oluşmaktadır. İŞAD ise, gazilerin olmaması nedeniyle daha dengeli bir dağılıma sahiptir. Görüşme yapıldığı dönemde başkan bir şehit eşiydi ve yönetim kurulunda 3 kadın üye bulunmaktaydı. Şu an da ise başkan erkek olmakla birlikte yönetim kurulunun geri kalanı anne ve eşlerden oluşmaktadır. İŞAD'da özellikle kadın üyelerin TÜMŞAD yerine bu derneği seçmesinde gazilerin olmaması önemli bir etken görünümündedir. İŞAD yöneticilerinden Nuray bu tercihlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Biz de gaziler yok. Zamanında tek kurmuş şehit babaları. Böyle daha iyi. Çünkü mevzuatlarımız birbirinden çok farklı. Bir arada tutamıyorsunuz şehit ile

³⁴ Nuray, 50, memur, şehit eşi, vazife malulü astsubay (2000), Mayıs 2018.

³⁵ Naim, 45, memur, şehit çocuğu, “terör şehidi” korucu (1992), Temmuz 2019.

gaziyi. Ayrımcılık oluyor vs. deniyor. Böyle tek tip gitmesi daha nezih oluyor. Hak konusunda, sıkıntıları konusunda, mevzuat konusunda sıkıntılar oluyor. Çünkü çok fazla sayımız.”³⁶

Benzer ifadeler TÜMŞAD içerisinde de ama daha az sesli ifade edildiğine şahit olunmuştur. Özellikle TMK kapsamında gazi olan üyelerin daha aktif olması nedeniyle oluşturulan talepler ve ihtiyaçlar da bu gazilerin yönlendirmeleri doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca TMK gazileri çatışma ve askerlik deneyimlerini ilave bir prestij kaynağı olarak görmektedir. Diğer bir deyişle, “terörle mücadelenin gerçek yüzünü” bilme ayrıcalığına sahip oldukları savı üzerinden öncelikli oldukları inancı hakimdir. Bu bağlamda derneği de silah arkadaşlığının ve terhise rağmen sona ermeyen, gazilikle kalıcı hale gelen bir tür ordu mensubiyeti aracı olarak görmekte ve ilişki ağlarını bu bağlamda da işletmektedirler.

Fakat şehit ailesi derneği yöneticiliğinin prestiji yalnızca gaziler nezdinde geçerli değildir. Şehit ailesi yöneticiler de milliyetçi retorikğin şehitlik övgülerini, yüceltmelerini, kahramanlık anlatılarını ve daha da önemli çocuklarını, eşlerini vatana feda eden yurttaşlar anlatısının bürokrasi ve siyasetle gerçekleştirdikleri karşılıklı ziyaretlerle “hasat” ederek hedefledikleri prestije ulaşmaktadır. Muhataplarının sembolik söylem düzeyinde tekrarladıkları saygı ve kutsallığı pratiğe dökmeye zorlamaktadırlar. Emekli işçi, memur ya da ev hanımı olan şehit eşi, annesi veya babalar başka şartlar altında görüşme, randevu alma, telefonda konuşma vs. şansına erişemeyecekleri idarecilerden, ordu üst yönetiminden, siyasi partilerden ve STK’lardan dernek yöneticiliği sayesinde birebir saygı ve onurlandırılma ritüellerinin öznesi olabilmektedirler. Bu durum değişen oranlarda olsa da her iki dernek örneği için de geçerlidir. Milliyetçilik ve şehitlere borçluluk imgesi üzerinden inşa edilen prestijli statü şehit ailesi derneklerini diğer sivil toplumculuk pratiklerinden ayırmaktadır. Çünkü sosyal devlet uygulamalarından paylarını talep eden kırılgan bir toplumsal grup olmanın ötesine geçerek, kendilerini milli varoluş tahayyülünün merkezinde konumlandırmaktadırlar.

Her iki derneğin ofisleri merkezi konumları ve fiziksel yapılarıyla benzerlik göstermektedir. Başkanların odaları masa arkasındaki “Ne mutlu Türküm diyene” yazısıyla, her iki yanda yer alan büyük Türk bayrağı ve dernek flamasıyla, İstiklal

³⁶ Nuray, a.g.y.

Marşı, Atatürk portresi ile birer kamu dairesi yöneticisi gibi döşenmiştir. Masalarının üstü, duvarlardaki raflar vs. sürekli uyguladıkları ziyaretler stratejisinin sonucu olan plaketer, büstler ve bakanlarla, bürokratlarla, komutanlarla, belediye başkanlarıyla çekilmiş fotoğraflarla doldurulmuştur. Diğer bir deyişle, inşa ettikleri ilişkiler ağının tüm sembolleri buradadır. Ofislerin bir diğer benzerliği, ortak alanlarında altında isim, soy isim, birlik ve şehadet tarihlerinin yazdığı şehitlerin vesikalıkları ile tavandan yere, bir uçtan öteki uca kaplanmış duvarlardır. Bir anlamda derneğin ofisi aynı zamanda bir hafıza mekânına ve üyelere özel bir sunağa dönüştürülmüştür. Böylece derneğe uğrayan herkes bu hafızaya şahitlik etmektedir. Hatta milletvekili gibi prestijli şahıslar ziyaret ettiğinde, fotoğraflar bu hafıza duvarlarının önünde çekilmektedir. Bunların dışında duvarlarda veya kapılarda boş kalan her alan MSB'nin, KKK'nın, JGK'nın 18 Mart gibi vesilelerle hazırladığı afişler, savaş sahnelerinin sahnelendiği tablolar veya ordunun yayınladığı harekât, tatbikat vb. tanıtım fotoğrafları ile doludur. Ofislerin neredeyse hiçbir noktası boş bırakılmamıştır. Bütünyle askerlik, savaş, fedakârlık sembolleri ve görselleri ile donatılmıştır.

5.1.1. Ailelerin Üyelik Süreci ve Motivasyonu

Her ikisi de kendisini en genel şekilde, şehit ailesi derneği olarak tanımlasa da TÛMŞAD ile İŞAD'ın üye kabul şartlarında temel bir farklılık vardır. İŞAD üye kabulünde “şehit yakını” statüsünü anne, baba, eş, çocuklar ve kardeşler olarak sınırlandırmaktadır ve başka özel bir şart talep etmemektedir.³⁷ Diğer taraftan TÛMŞAD üyelik şartı kurucu kanunu tekrarlar niteliktedir: “Harp ve vazife malûlleri; hayatta iken eşleri, ölümleri halinde dul ve yetimleri ile şehit dul ve yetimleri derneğe üye olabilir.”³⁸ Bu maddede ilk bakışta gözden kaçabilecek kısım, TÛMŞAD'ın üyelik şartının aslında sosyal güvenlik yasalarına göre harp veya vazife malulü aylığı bağlanmış olmasıdır. Bu şart İŞAD da yoktur. Örneğin şehit askerin erkek çocuğu üniversite öğrencisi ise en fazla 25 yaşına kadar, kız çocuğu bekar olduğu sürece, keza eşi de yeniden evlenmediği sürece aylık alabilmektedir. Bu durumda aylık hakkı

³⁷ İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, “Tüzüğümüz”, <http://www.sehitaleleri.org/tuzugumuz/> [25.04.2022].

³⁸ Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği Genel Merkezi, “Dernek Tüzüğü”, Md. 11, <http://sehitgazi.org/dernek-tuzugu/> [08.05.2018].

olmayan çocukların, kardeşlerin vb. TŰMŞAD’a üye olması mümkün değildir. TŰMŞAD yöneticilerinden Serdar bu şartlarını űu űekilde savunmaktadır:

“Sosyal GŰvenlik Kurumu’ndan maluliyetinden dolayı maaş alan kişinin, yani hak sahibinin kendisi ve eşi üye olabiliyor. Hak sahibi öldüğü zaman çocukları da üye olabiliyorlar. Yani maaş almaları önemli. Sosyal GŰvenlik Kurumu’ndan herhangi bir maaş almıyorsa onun hakkını savunma şansım yok ki! Sen kimsin? Ben onun amcasının oğluyum. Kaymakama gidiyoruz, bu amcasının oğlu diyoruz. Ne yapayım, nereden bağlantı kurayım űimdi? Nasıl yardım edeyim size?”³⁹

Bu açıklama makul görünse de yetersizdir. Çünkü şehit ailelerinin sahip oldukları tek yasal hak maaş değildir; iş hakkı, ÖTV’siz araç satın alma hakkı, askerlikten muafiyet gibi farklı hakları da vardır ve daha da fazlasının elde edilmesi için çalışmalar yapmaktadırlar. Ayrıca faaliyet biçimlerinden ve ilişki ağlarından da anlaşılacağı üzere, kendilerini yalnızca sosyo-ekonomik haklarla tanımlamamaktadırlar, milli ve kutsal bir statü grubu olma iddiaları da vardır. “Sivil” olarak tanımladıkları diğer dernekler böyle bir üyelik sınırı koymayarak statüye dahil olmak isteyen tüm şehit yakınları üzerinden büyüebilmektedir. Elbette bu statüye erişme mücadelesinde ebeveynler, eşler ve çocuklar çok daha avantajlıdır. Çünkü şehitlik mitlerinde ve öykülerinde sıklıkla tekrarlanan kutsal şehit anası, gururlu şehit babası veya şehit babasının, dedesinin izinden giden evlatlar anlatıyı tamamlayan başlıca figürlerdir.

Tüzüklerinde şartlar haricinde, üyeler konusunda öne çıkan dikkat çekici bir tutuma ve algıya sahiptirler. Şöyle ki kaç üyeye sahip oldukları sorulduğunda dernek ofisinin duvarlarını kaplayan şehitlerin fotoğraflarını göstererek, aslında tek tek üyeleri değil, önce şehitleri ve ardından ailelerini temsil ettiklerini ima ediyorlar. Örneğin İŞAD yöneticisi Nuray üye sayılarını açıklarken űu ifadeleri kullanmaktadır:

³⁹ Serdar, **a.g.y.** Kimlerin yasal olarak şehit yakını/ailesi sayılacağı ve tazminat, maaş, sosyal hizmetler vb. yararlanabileceği konusu İsrail’de de tartışılan bir konudur. İsrail’de zorunlu askerlik hizmeti sırasında hayatını kaybeden erkek yurttaşların sevgililerinin “yakın” sayılmamaları ve “beklenmedik kayıp” karşısındaki deneyimlerine dair bir çalışma için bkz. Ronit D. Leichtentritt, ve diğerleri, “Unanticipated Death of a Partner: The Loss Experience of Bereaved Girlfriends of Fallen Soldiers”, **Death Studies**, No: 37, 2013, s. 803-829.

“340-370 kadar şehidimiz var. Onların anne-babaları, kardeşleri çocukları derken 1.000 oluyor sayımız. Her birinin ayrı ayrı sıkıntısı var. Hepsiyile ilgilenmeye çalışıyoruz. [...] Üyelikten çıkanları da sayarsak 470 [şehit] toplamda, taşınan, vefat eden, vs.”⁴⁰

Her dernek gibi kayıtlı üye aidatları ile bütçelerini döndürseler de temsiliyet güçlerini şehitler üzerinden inşa etmektedirler. Öyle ki artık üye olmayan kişilerin şehitleri dahi halen duvarlarında tutmakta ve temsiliyet kapasitelerinin parçası saymaktadırlar. Bu tutum şehit ailesi derneklerinin basit bir mağdurlar grubu olmadığıнын, aksine en başından itibaren milliyetçi bir yurttaşlık statüsü inşa ettiklerinin göstergesidir. Çanakkale, Dumlupınar gibi hafıza mekânlarında simgeleşen soyut tahayyülü güncele taşıyarak kendi kayıpları üzerinden somutlamakta ve şehitlik kültürünün öznesi olmaktadır.

Fiilen aidat ödeyen üyeler yerine önce şehitleri sonra da ailelerin toplam nüfusunu temsil etme söylemlerinin bir diğer sebebi de ailelerin üyelik pratikleri ve beklentileridir. Şöyle ki, genellikle ailenin tamamı değil, yalnızca bir kişi tüm aileyi temsilen üye olmayı seçmektedir. Hukuksal veya pratik ihtiyaçlar ortaya çıktığında ya da etkinlikleri takip etmek için aileden bir kişinin dernekle irtibatı sürdürmesi yeterli görülmektedir. Örneğin, şehit eşinin üyeliği üniversitede okuyan çocuklarına ücretsiz yurt ve/ya burs bulunması konusunda derneğin ilişkiler ağını harekete geçirmekte yeterli olmaktadır. Dernekler, ayrıca çocuklarının neden üye olmadığını sorgulamamakta veya bu yönde bir talepte bulunmamaktadırlar. Şehit ailelerinin önemli bir kısmı başlangıçta bu derneklere, sadece şehit ailesi olmanın yeterli olmadığı ya da yasal, bürokratik işleyişin karmaşıklığına çözüm olması motivasyonu ile üye olmaktadır. Başka bir deyişle, ilk üyelik motivasyonun bazı şehit ailelerinin bu derneklere bir tür hemşeri derneğiymiş⁴¹ gibi yaklaştığı söylenebilir. Bu tarz üyelik motivasyonu hem TÜMŞAD hem de İŞAD üyelerinde söz konusudur:

“2003’ten beri üyeyim burada. Bundan önce derneklerden haberim yoktu. 1996 yılında İzmir’e geldim. Daha önce memleketteydim. Bir süre sonra derneğin varlığından haberim oldu. Tabii o süreçte biz bayağı bir zorluk çektik; haklarımız nedir, ne yapmamız gerekiyor, çocuklarımızı okula göndereceğiz

⁴⁰ Nuray, **a.g.y.**

⁴¹ Hemşeri derneklerinin temel kamu hizmetlerine erişimde zorlanılan, vatandaş olma halinin yeterli gelmediği yerlerde sorun çözme, güçlükleri aşma ve pratik çözümler üretmesine benzer bir dernek algısı söz konusudur; Bkz. Caymaz, **a.g.e.**

ama nasıl okutacağız, özel okullar ücretsiz alıyormuş ama sana kim aracılık edecek, gidiyorsun okul kabul etmiyor falan. Böyle sıkıntılar yaşadık. O arada dernekten haberim oldu benim; “Bir dernek varmış” lafı geldi. Bilgisayar da kullanmadığımız için biz bilmiyoruz o dönemde. Geldim, daha sonra Allah razı olsun çok yardımcı oldular, çok destek oldular. Sıkıştığımız bir yer mesela gidiyorsun bir kuruma, bir işin var yapmaya çalışıyorsun ama olmuyor. Bir problem çıkıyor, tık derneğe geliyorsun, böyle böyle bir şey var. ‘Dur şuraya yazalım, buraya yazalım’ bir şekilde o iş halloluyor. Yani işimizi kolaylaştırdı o dönemde çok fazla. [...] Yönlendirme konusunda derneğin çok faydası oldu. Gerek kızımın eğitim sürecinde yazışmalar, özel okullara yerleştirilmesi, dersanelere yerleştirilmesi konusunda falan çok faydası oldu.”⁴²

“Benim durumun, daha önce hiç yaşamadığım bir şehirde olmamdı. Tek başıma yaşamaya başladım çocuklarla. Çocuklar üniversiteye gidecekleri zaman, nereye gidilir, ne yapılır, nerede kalınır vb. belli bazı duyumlar vardı ama dernekte bu tür şeyler daha etkili oluyor. Daha iyi biliniyor. Ben, çocuklar üniversiteye yaklaştıkları için, birinci önceliğim oydu ve onun için üye oldum. Onları yerleştirmek, nerede nasıl yapacağımızın yol yöntemini öğrenmek için üye oldum.”⁴³

“Bir sene sonra üye oldum derneğe. Hep askerler gelip gidiyordu köye [ziyaret amaçlı], jandarma geliyordu ‘var mı bir ihtiyacınız’ diye soruyordu. Onlar dediler böyle derneğiniz var. Git oraya üye ol, ihtiyaçların ya da bir işin olduğunda hallederler dediler. Onların demesiyle buraya geldim.”⁴⁴

Gözlemlendiği üzere, şehit eşleri daha ziyade çocuklarının eğitim süreçlerinde haklara ve birtakım ayrıcalıklara daha kolay erişebilmek için üyeliğe yönelmektedir. Diğer taraftan anne ve babalar, özellikle de yaşlı ve/ya eğitim seviyesi düşük olduğu için bürokratik süreçleri çözmekte zorlanmakta ve derneği bu konuda başlıca çözüm merkezi olarak görmektedirler. Örneğin şehit babası Cemal⁴⁵ ve şehit annesi Fatma⁴⁶ okuma yazma bilmemektedir. Bu nedenle SGK’dan bağlanacak maaş, ikramiye, ücretsiz seyahat kartı veya faizsiz konut kredisi gibi haklarını kullanmalarını

⁴² Seval, **a.g.y.**, İŞAD’a eşi hayatını kaybettikten yedi yıl sonra üye olmuştur.

⁴³ Hande, 45, TÜMŞAD Eskişehir Şubesi yöneticilerinden, ev hanımı, şehit eşi, harp malulü astsubay (2013), Haziran 2019.

⁴⁴ Mete, 70, işçi emeklisi, şehit babası, TÜMŞAD üyesi, “terör şehidi” er (1998), Haziran 2019. Mete, şehrin genişlemesi sonucu mahalleye dönüşen bir köyde yaşıyor. Kendi deyişiyle “şehre, çarşıya inerken” ve derneğe gelirken mutlaka yakasında devlet övünç madalyası takılı oluyormuş. Bir de şehit ailesi hakları arasında olan “silah ruhsatında harçlardan muafiyet” hakkını kullanarak aldığı, kabzasında ay yıldızlı bayrak olan silahı da daima belinde geziyor.

⁴⁵ Cemal, **a.g.y.**

⁴⁶ Fatma, 60, tarım işçisi (pancar çavuşu), TÜMŞAD üyesi, şehit annesi, “terör şehidi” er (1992), Nisan 2011.

sağlayacak başvurularda yardıma ihtiyaçları vardır. Ayrıca şehit ailelerine ordu tarafından sağlanan bir hak olan, sahil bölgelerindeki askeri tatil kamplarına gitmek için gerekli yazışmaları ve sıraya alınma işlemleri, bağlantıları dernek üzerinden ilerlemektedir. Böylece başka şartlar altında masraflarını karşılayamayacakları, erişemeyecekleri tatil imkânına da ulaşmaktadır.

Bunun dışında dernekler sponsor bulabildikleri veya bütçeleri yeterli olduğu zamanlarda Nevşehir, Eskişehir gibi yerlere turistik geziler düzenleyerek özellikle şehit anne babalarının sosyalleşmesi için de etkinlikler düzenlemektedirler. Bu tarz gezilerden en öne çıkanları Çanakkale, Dumlupınar ve Kıbrıs gibi hafıza mekânlarına, şehitliklere düzenledikleri turlardır. Bu turlar iki binli yıllarda popülerleşen “şehit turizmi”nin bir parçasıdır. Ancak şehit turizmi aileler nezdinde ayrıca önem kazanmaktadır. Çünkü dernek ofislerinde oluşturarak kayıplarının olumsuzluğunu bastıran “şahsi” hafıza mekânlarıyla, milli şehitlik kültürünün en güçlü simgeleri ve mekânları arasında bağ kurmalarını sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, hafıza mekânlarına yapılan ziyaretler ve 18 Mart törenleri gibi şehitlik söyleminin ve mitlerinin inşa edildiği anlar, yerler şehit ailesi statüsünü de tahkim etmekte, statülerini her ziyarette, her törende yeniden üretmektedirler.

Dernekler üyelerinin yalnızca yasal haklara erişimini kolaylaştırıcı olmakla kalmamaktadır. Oluşturdukları ilişki ağları ve bu ağlar üzerinden kurdukları simbiyotik ilişki sayesinde, özellikle TÜMŞAD mevzuat harici ayrıcalıklar ve sorunlara pratik çözümler üretilmesine aracılık edebilmektedir. Örneğin TÜMŞAD Eskişehir şubesinin eski yöneticilerinden olan Talat, kendi yönetiminde İl Spor Müdürlüğü ve kulüp yönetimi ile görüşerek üyelerine Eskişehirspor maçlarında ücretsiz bilet kontenjanı aldığını ve şehit çocuklarını özel dershanelere ücretsiz kaydettirdiğini gururla anlatmaktadır. Bir dernek üyesinin işyeri açma izni alamaması üzerine devreye girerek çözüşünü anlatırken, bunu şehit ailesi olmanın saygınlığı ve statülerini kullanma becerisi ile açıklamaktadır:

“[...] dersane açacaklardı. Emniyet karşı çıkmış. Emniyet Müdürlüğü’ne çıktık, o zaman orada ben bir konuşma yaptım! Şaşırdı Emniyet Müdürü, vatanla, bayrakla benim bu şeylerim kuvvetlidir. Yanımdaki öğretmenler [...] dedi ki, ‘vallahi avukat gibi başkan yakalamışsın’ dediler.”⁴⁷

⁴⁷ Talat, a.g.y.

Emniyet ve Jandarma birimleri nezdinde şehit ailesi statüsünün sorun çözücü gücü daha da fazla. Özellikle de Eskişehir gibi orta büyüklükteki bir şehirde bu güç daha görünür olmaktadır. TÜMŞAD yöneticileri polis ve jandarma birimleri ile üyelerinin yaşadığı gündelik sorunlara hızla çözüm üretme becerilerinden gurur duymaktadırlar:

“Bir şehit çocuğunun mahallede düğününü yapıyoruz. Komşular gürültü oluyor diye polisi aramışlar. [...] Arka arkaya polisler gelip duruyor. Biz de şehit çocuğu düğünü diyoruz, helalleşip yolluyoruz. Ziyarete geldiler zannediyoruz. Meğer millet şikâyet ediyormuş. Anlayışsız insanlar bunlar. Bu çocuğun babası bu vatan için şehit olmuş, bir kere tahammül ediverin. Polisler anlayışla karşıladılar da hallettik.”⁴⁸

“Geçenlerde şehit kardeşinin birini jandarma çevirmiş. Muhtardan izin belgesi gibi bir şeyi almayı unutmuş. Bir köyden bir köye götürmek için koyun yüklemiş arabaya. Jandarma da bağlamış traktörü. Bir şekilde ulaşılar, beni aradılar. Ben de biliyorum onun şehit kardeşi olduğunu. Hemen Alay Komutanını aradım ve şehit çocuğudur, kefil de benim dedim. Bir dakika sonra gönderdiler. Biz olmasak biliyorum ki, traktörü jandarmaya çekerler.”⁴⁹

Kullandıkları söylem biçimi, yöneticiler olarak yalnızca sorun çözmediklerini, aynı zamanda şehit ailesi olmanın bu ayrıcalıkları hakketmek anlamına geldiği inancını da içermektedir. Bu hakkediş yalnızca kayıplarının acısını telafi de değildir. Şehadet anından itibaren yükseldikleri bir statü ile bağlantılıdır. Talep ettikleri ayrıcalıkların tanınmaması ya da sıradan yurttaş gibi muamele görmelerinin şehidin mirasına, külte saygısızlık olarak tasavvur edilmektedir ki bu algı toplumda da karşılık bulduğu sürece sonuç vermektedir.⁵⁰ Şehit ailesi derneğinin ve yöneticilerinin başarısı bu ayrıcalıkları elde etme, ilişki ağlarını kurma üzerinden tanımlanmaktadır. Örneğin

⁴⁸ Ali, 62, işçi emeklisi, TÜMŞAD Eskişehir eski yöneticilerinden, şehit babası, “terör şehidi” er (2005), Nisan 2011.

⁴⁹ Mahir, a.g.y.

⁵⁰ Şehit ailesi olmanın sağladığı saygınlık ve kutsallık zaman zaman basına yansıyan sonuçlar doğurabilmektedir. Örneğin İstanbul Şehit Anaları Derneği Başkanı Pakize Akbaba’nın bir konuşması sonrası yapılan şikâyet üzerine açılan Cumhurbaşkanı’na hakaret davası basına yansıdıktan sonra Cumhurbaşkanlığı şikâyeti geri çekmiş ve dava düşmüştür; “Cumhurbaşkanı’na hakaretten yargılanan şehit annesi beraat etti”, **Independent Türkçe**, 7 Kasım 2019, <https://www.independentturkish.com/node/89226/haber/cumhurba%C5%9Fkan%C4%B1na-hakaretten-yarg%C4%B1lanan-%C5%9Fehit-annesi-beraat-etti> [25.04.2022].

TÜMŞAD Eskişehir şubesi eski yöneticilerinden Talat, kurdukları ilişki ağlarının işlevselliğini ve önemini şu şekilde açıklıyor:

“Biri şehit annesiyim, şehit eşiyim dediği zaman saygı duyulacak. Bunların çözümü de nasıl olacak? Valiyle iyi olacaksınız, Emniyet Müdürüyle iyi olacaksınız. Oldu ki, benim şehit çocuğumun başına bir olay geldi, savcıyla iyi olacaksınız. İş kurumu il müdürüyle iyi olacaksınız. Niye? Olaylar buralardan çözülüyor. Sistem böyle çalışıyor. Bu olmazsa çözüm alamazsınız. Buzdolabı gibi içinize kapanık olursanız verimli olmazsınız. Sosyal üniteniz kuvvetli olacak. Eğer bu vasıflar, meziyetler yoksa hiç bu konumu işgal etmeyin.”⁵¹

Fakat tüm bu saygınlık, kutsallık ve ilişkilere rağmen başarısız oldukları durumlar da söz konusudur. Örneğin Gülce⁵², kızı için kamuda iş hakkını kullanırlarken aynı zamanda işe gireceği kurumu da seçmek istemiştir fakat derneğin tüm girişimlerine rağmen istedikleri sonucu alamamışlardır. Bir diğer örnekte de Seval şehit çocukları için ayrılması gereken kontenjandan yararlanmak umuduyla kızını bir vakıf üniversitesine kaydettirmiştir fakat okul başladıktan sonra üniversite burs veremeyeceğini açıklamış ve derneğin girişimleri de başarılı olamamıştır:

“Özel okullardaki kontenjandan faydalananarak sokmaya çalıştık. Dediler ki kayıttan sonra halletmeye çalışacağız. Girdiğimiz anda aynen bize gelen cevap şuydu: ‘Çocuk burada okuyorken babası şehit olsaydı burs verirdik. Ama şu an veremiyoruz’. Ben de kendi şartlarımda, ne olacak bir devlet memuru maaşı alıyoruz, okula parayı yetiştiremedik. Bıraksın da istemedim. Daha sonra kendi tercihi ile ikinci sınıftan ayrıldı ve işe gireceğim dedi. [...] Daha sonra iş hakkını kullanarak devlet memurluğuna girdi. Benim en çok üzüldüğüm şey, okul bir burs ayarlayabilseydi en azından bu çocuğun eğitimi devam edebilirdi.”⁵³

Dernekler her zaman üyelerine umdukları ayrıcalıkları sağlayamasa da bağış ve yardımların toplanıp dağıtıldığı temel kanallardır. Ancak İŞAD ile TÜMŞAD bu noktada farklı stratejilere sahipler. Örneğin dini bayramlarda kamu kurumlarından veya özel kuruluşlardan gıda paketleri gelebilmektedir. TÜMŞAD bu yardımları şubeleri üzerinden üyelerine kendisi ulaştırırken, İŞAD kendisi dağıtım

⁵¹ Talat, a.g.y.

⁵² Gülce, 67, ev hanımı, TÜMŞAD üyesi, şehit annesi, “terör şehidi” astsubay (1996), Haziran 2019.

⁵³ Seval, a.g.y.

yapmamaktadır. Bunun yerine üyelerinin iletişim bilgilerini vererek bağışçı kurumun kendisinin bizzat yardımları dağıtmaya yönlendiren bir yöntem benimsemiş durumdadır. Para bağışları konusunda da benzer bir farklılık söz konusu dernekler arasında, TŪMŞAD hem genel merkez hem de şubelerin ayrı ayrı bağış hesapları üzerinden bağış kabul edebilirken, İŞAD yöneticileri elden makbuzla bağış almayı tercih etmektedirler. Ancak bu tutum İŞAD'ın bağış stratejisinin tamamen pasif olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İzmir'de özellikle Lions Kulüpleri ile yakın ilişkileri olduğunu ve bu kanallar aracılığıyla bağışlar aldıklarını söylüyorlar. Başka bir deyişle, bağışlara aracılık etmekle sınırlı bir stratejiye sahip olsalar da kayda değer miktarda desteğin üyelerine ulaşmasını sağlayabiliyorlar. Hatta bu etkilerini İzmir il sınırının dışına da taşıyabilmektedirler. Örneğin şehit çocuklarına ve kardeşleri eğitim bursu vermek isteyen bir özel firmaya aracılık ederek 65'i kendi üyelerinden olan toplam 115 öğrenciye düzenli burs bağlanmasını sağlamışlardır. TŪMŞAD Eskişehir şubesi de belediye ve Eskişehirli şirketlerle protokoller imzalayarak üyelerine çeşitli ekonomik katkılar sunmaktadır. Örneğin şehit ailelerinin günümüzde sahip oldukları, şehir içi toplu taşımadan ücretsiz faydalanmalarını sağlayan "serbest kart" uygulaması yasalaşmadan önce TŪMŞAD, Eskişehir Büyükşehir Belediyesi'nden sadece yerelde geçerli böyle bir seyahat kartı çıkarttırmıştır. Yine Eskişehir şubesi yönetimi Sarar Tekstil ve Giyim Mağazaları firması ile TŪMŞAD Genel Merkezi arasında yaptıkları bir protokol ile Türkiye çapında şehit ailelerinin Sarar Mağazalarında kullanılmak üzere yüzde elli indirim sağlayan bir kart sistemi kurmuşlardır. Bu gibi bağış ve katkılara ulaşmanın yegâne yolu derneğe üye olmaktır ve bu nedenle düşük gelirli işçi sınıfından ailelerin üye olma motivasyonunda önemli bir etkidir.

Ekonomik sıkıntısı olmayan ya da az olan orta sınıf ailelerde ise üyelik motivasyonu biraz daha farklıdır. Sorun çözme ve bürokratik labirenti daha kolay aşma beklentilerini de ihmal etmemekle birlikte, dernek üyeliğini kamu kurumlarının, idarenin, askeriye'nin ve STK'ların etkinliklerini takip edebilmek ve davet edilmek için sürdürenler üyeler de vardır. Bir anlamda şehit ailesi olma onurunu ve saygınlığını bu etkinliklerle hissetmek için de dernek bir araç olmaktadır. Örneğin oğlu vazife malulü olduğu için zaten diğer ailelere göre daha az yasal hakka sahip olan Aslı, derneğe özellikle bu etkinlikler içi geldiğini ifade ediyor:

“Ben çok sonradan [üye] oldum. Bilmiyordum dernek olduğunu. [Üye olurken] hiçbir şey de beklemedim ama işte geziler, yemekler falan oluyordu. Aslında bunlara katılmak için oldum. Şehitler gününde şehitliğe gidiyoruz, törenler oluyor. Üye olmasaydık, o zaman [geçmişte] haberimiz olmazdı. Şimdi her şeyden haberimiz oluyor. Mesaj geliyor. [...] Ramazan’da hep davet edildik. Herkes iftar verdi.”⁵⁴

Aslı gibi vazife malulü (şehidi) aileleri için kayıplarının “terörle mücadele” kadar kıymetli görülmemesi, daha az yasal hak tanınması onur kırıcı ve değersizleştirme olarak algılanıyor. Bu nedenle harp-terör-vazife şehidi ayrımlarının görünür olmadığı ve bir tür iade-i itibar işlevi gören yemek ve tören davetleri derneğe katılımı en önemli motivasyon kaynağıdır. Fakat aynı motivasyona sahip üyeler yalnızca vazife malulü aileleri değildir. Oğlu “terör şehidi” statüsünde olan Gülce için de davetler, evlere yapılan ziyaretler önemli bir motivasyon kaynağı ve fakat bir farkla, etkinlikleri özel olarak takip etmek değil, özel olarak davet edilmek ve çeşitli hediyeler almak şehit ailesi prestijinin önemli bir göstergesi kabul ediyor. Gülce, Eskişehir’e taşınmadan önce Mersin’de “sivil” dernek üyeliği deneyimi de olduğu için bu konuda karşılaştırmalar da yapmaktadır:

“Çok güzeldi [Mersin’de], anneler gününde anneye, babalar gününde babaya hediye, özel günlerde, bayramlarda beş altı taksiyle ziyarete gelirlerdi. Burada bir erkek subay geliyor, bir de hanımı geliyor tamam. Bir kutu da şeker getiriyorlar, tamam oldu! [Mersin’de] Hep hediye getiriyorlardı, ev eşyası, süpürge, robot, rondo, çaycı... Burada öyle şeyler yok! Geçen sene bir tava aldık, bir de saat verdiler buradan o kadar. [...] Bilgi verirler diye üye oldum. [...] Çağırırlarsa giderim [yemeklere], çağırmazlarsa ben hiçbir yere gitmem. Eşimle gidiyoruz, bazen çocukları da getiriyorum. Vilayetten çağırıyorlar, askeriye çağırıyorlar, çocuklarınızı da toplayıp gelebilirsiniz. Torunlar falan götürüyorum o zaman.”⁵⁵

Oğlu “terör şehidi” annenin hem beklentileri hem de statü algısı, vazife malulünün ailesinden daha güçlü görünmektedir. Vatan savunmasında şehit verme imgesi söylemlere de yansımaktadır. Her ne kadar hediyeler aileye ciddi bir ekonomik katkı sağlasa da söyleminde bunlar ihtiyaçtan öte şehit annesinin olması gereken hakkı olarak belirlemektedir.

⁵⁴ Aslı, 50, ev hanımı, TÜMŞAD üyesi, şehit annesi, vazife malulü er (2008), Haziran 2019.

⁵⁵ Gülce, a.g.y.

Yöneticiler, bazı üyelerin derneğe salt sorun çözme merkezi olarak yaklaşımından hoşnut değildir. Çünkü üyelerin toplantılar gibi dernek çalışmalarına, daha da önemlisi farklı kurumların düzenlediği etkinliklere üyelerin kalabalık katılmaması inşa ettikleri statüyü zayıflatmaktadır. Diğer bir deyişle, derneği sadece statünün getirilerini toplama aracı olarak kullanan ama bu statünün inşasına katkı sunmayan üyelik stratejisini onaylamamaktadırlar. Fakat bu üyelik tipi yalnızca bir strateji olarak da ortaya çıkmamaktadır. Özellikle yaşlanan anne babalar doğal olarak zamanla dernek faaliyetlerinden çekilmektedirler. Özellikle İŞAD büyük oranda doksanlarda iç çatışmanın yüksek olduğu dönemde hayatını kaybeden askerlerin ailelerin oluşan üye profili nedeniyle etkinliğini kaybetmektedir:

“Bizim üyelerimizin çoğu er. Çok az rütbeli var, eş sayımız da keza ona göre az. Bizim üyelerimiz 1990-95 civarı şehitler. Anne babalar çok yaşlı. Eskiden her türlü organizasyona katılıyorlarmış. O zaman sürekli aranıyorlarmış telefonla, işte bayrak yürüyüşü yapacağız falan herkes orada oluyormuş. Şimdi o kalmadı. Arıyoruz şu gün şu program var diye; ‘ben çalışıyorum’, ‘çocuğun kursu var’ ya da ‘hastayım kızım artık gelemem’ gibi olaylar oluyor. Biraz ondan da sıkıntı çekiyoruz dernek yönetimi olarak.”⁵⁶

Daha önce de bahsedildiği üzere, İŞAD’ın kurucuları ya vefat etmişler ya da yaşlarından dolayı dernek işlerinden bütünüyle çekilmiş durumdadırlar. Bir kısmının yerini çocukları almış durumdadır. Derneğin kuruluşundan itibaren yer alan şehit babası Cemal de derneğe ve sahip olduğu yasal haklara şu anki bakışı ile yaşlılıkla birlikte pasifleşen üye profilinin bir örneğini sunmaktadır:

“Derneğe çok da uğramam, senede bir sefer sadece aidat yatırmaya gidiyorum. Bana da ne verilirse alıp geliyorum, Allah razı olsun diyorum. Uğraşmıyorum yani.”⁵⁷

TÜMŞAD hem daha fazla subay, astsubay eşi hem de gazi üyelere sahip olduğu için böyle bir zayıflama durumundan henüz mustarip değildir. İŞAD’ın pasif üyelerin artışına ve vefatlara getirmeye çalıştığı çözüm şehit kardeşlerini ve çocuklarını

⁵⁶ Seval, a.g.y.

⁵⁷ Cemal, a.g.y.

aktifleştirmek şeklindedir. Yani üye değiller ise onları üyeliğe kazanmak ve çeşitli toplantılarla, etkinliklerle dernek faaliyetlerine dahil etmeye çalışmaktadırlar. Fakat henüz bu yönde kayda değer bir başarı kaydedememişlerdir. Bu zayıflamada, güncel siyasal iklimin doksanların iç çatışma iklimi, her gün basında yer alan şehit ve çatışma haberleri ve kabaran milliyetçi dalgayla farklı olmasının etkisi yadsınamaz.

Kısacası, derneklerinin hem haklara ve ayrıcalıklara erişim sağlayıcı yönü hem de şehit ailelerinin saygınlık ve gururlarının yeniden üretim merkezi olarak önemli bir işleve sahiptir. Üyelik motivasyonları başlangıçta hak ve ayrıcalıklar olan ailelerin bir kısmı da süreç içerisinde derneğin diğer boyutunu keşfederek kimliklerini yeniden keşfetmekte ve söylemleri bu doğrultuda dönüşmektedir. Hatta çocuklarına burs ve yurt bulmak gibi hedeflerle derneğe gelen statü ve ilişkiler ağını keşfettikçe yöneticilik motivasyonuna geçebilmektedirler.

5.1.2. Örgütsel Stratejisi Olarak Lobicilik

Dernek yöneticileri kurdukları ilişki ağlarını, özellikle de yüksek bürokrasi ile ve siyasetçilerle bağlarını yalnızca üyelerin gündelik ihtiyaçlarını çözmek için oluşturmamaktadırlar. Bu nedenle yalnızca talepler için değil, kendilerini tanıtmak, derneğe yönelik sempati oluşturmak gibi stratejileri de uygulamaktadırlar. Örneğin, TÜMŞAD Eskişehir şubesi yöneticilerinden Mahir⁵⁸, şehit çocuklarına Kredi ve Yurtlar Kurumu'ndan burs ayarlamak üzere gittiği Ankara'da, bir daire başkanı ile görüşmelerini anlatırken “başkan beni sevdi” vurgusunu ihmal etmiyor. Çünkü bu sevdirmeye ve tanınma hakları alanında kalıcı reformlar elde etme hedeflerinin önemli bir parçasıdır.

Derneklerin her daim gündeminde yeni reformlar, geliştirilmesini veya yaygınlaştırılmasını talep ettikleri yasal haklar vardır. Özellikle terör-harp-vazife şehidi ailelerinin hakları arasındaki uçurumu kapatılması yönünde iyileştirmeler arzulanmaktadır. Bu çalışma yapılırken TÜMŞAD Eskişehir şubesinde üyelerin görebileceği bir noktada, “torba yasasında çıkması beklenen maddeler” yazılı bir ilan asılıdır: “anne baba maaşının artırılması”, “gazi emekli durumu – 3600 iş günü[ne

⁵⁸ Mahir, a.g.y.

indirilmesi]], “şehit çocuklarına ikinci iş hakkı”, “gazi çocuğuna ikinci iş hakkı”, “rütbeli vazife malulleri - %25 zam”, “engelliler için ÖTV indirimi”. İlanda yazanlar planlanan talepler değil, hali hazırda Ankara’ya bakanlıklara, milletvekillerine iletilmiş ve bir sonraki yasaya ekleneceği sözü verilmiş düzenlemelerdir. Bu reformlar genellikle basında yer almamaktadır çünkü talebin iletim sürecinde de basını veya çeşitli demokratik baskı araçlarını kullanmayı tercih etmemektedirler. Bu medyada görünmeyi tercih etmedikleri anlamına gelmemektedir. Davet edildiklerinde veya sorulduğunda röportaj vermekten, “terörle mücadele” politikalarını ve sınır ötesi harekâtları desteklemekten kesinlikle çekinmemektedirler. Fakat hükümet üyeleriyle, milletvekilleriyle ve bürokratlarla kurdukları iletişimin ellerindeki asıl en güçlü araç olarak görmekte ve devletle, iktidarla, bürokratlarla açık çatışmadan kaçınmaktadırlar. Bu iletişimin aynı zamanda deneğin prestijinin ve şehit ailelerinin hak ettiği saygının elde edilmesinin yolu olarak gördükleri için de bu stratejiyi uygulamaktadırlar. Bu nedenle, özellikle kamuoyu önünde iktidara meydan okumayı tercih etmemektedirler. İŞAD yöneticileri 2013 yılındaki reform sürecinde derneklerinin katkılarını gururla anlatırken tam da böyle bir diyalog inşası tarif ediyorlar:

“Hükümetlere dosyalar verilmesi yoluyla, basın yoluyla derneğimiz çok uğraştı ve öyle bir hale geldi ki bu dernek, Türkiye’de şehit aileleri yararına çıkacak tek kanunun taslağının hazırlanmasında öncülük etti. O taslağa dâhil olduk. Bakan Fatma Şahin ile doğrudan görüştük o zaman. Anlattık sorunları. Şaşıırıyordu Fatma Şahin [dönemin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı] anlattıklarımıza, 'Nasıl olur' diyordu. Eksiklerin giderilmesinde, yanlışların düzeltilmesinde bu dernek faydalı oldu, çok katkı sağladı.”⁵⁹

Her ne kadar basın yoluyla da çalışmalarını sürdürdüklerini söyleseler de asıl yöntem olarak lobiciliği tercih ettikleri açıktır. Ancak “tek kanun taslağı” ve “öncülük” iddialarını kendi derneklerinin önemini abartmak olarak okumak da mümkündür. Çünkü bu dönemde lobicilik stratejisini uygulayan tek dernek İŞAD değildir. TÜMŞAD da doksanlı yıllardan beri lobicilik stratejisinin aktif uygulayıcısıdır. Ayrıca hem Ankara’daki merkezi hem de Türkiye çapındaki şubeleri ile oldukça yaygın ve sistematik işletiyor görünmektedir. TÜMŞAD Eskişehir şube yöneticilerin tarifine göre, Genel Merkezleri bu süreçte ya şubelerden talepleri toplamak ya da yakın

⁵⁹ Nuray, a.g.y.

gelecekte çıkacak bir torba yasaya eklenebilecek olası maddeleri sunarak içinden seçim yapmalarını istemek şeklinde bir dernek içi süreç işletmektedir. Daha sonra topladığı önerileri analiz ederek, kanun maddeleri şeklinde sistemleştirerek ve iletişimde olduğu milletvekilleri veya bakanlar aracılığıyla doğrudan meclise ileterek komisyonlara girmesini sağlamaktadır. Bu noktada, hükümetin son yıllarda sıkça kullandığı “torba yasa” pratiğinden faydalanma stratejisi izliyorlar. Talep ettikleri bir ya da birkaç yasa değişikliğini çıkacak ilk torba yasanın içerisine sokma mücadelesi veriyorlar. Ayrıca elde ettikleri her fırsatta siyasetin üst kademelerindeki kişilere, taleplerini dosya şeklinde sunmaktan da geri kalmıyorlar. TÜMŞAD Eskişehir şube yöneticilerinden Mahir, böylesi bir dosya sunarak nasıl sonuç aldıklarının örneğini veriyor:

“Benden önceki başkanla beraber ki kendisi şehit babasıydı, o zaman Başbakanımız da Tayyip Erdoğan’dı, Türkiye genelinde şehit ailelerine ve gazilere Ak Parti il binasında yemek verdi. Biz de burada onunla dosya düzenledik ve bizzat dosyayı ben verdim eline. Dedim ki, ‘Sayın Başbakanım, on yıldır bizim maaşımıza zam gelmiyor’. ‘Nasıl olur yahu’ dedi. O zaman Nabi Avcı başkanışmanı, ona gel dedi ve şu dosyayla ilgilen dedi. Dosyayı Nabi Avcı’ya verdi. Onunla birlikte bir de milletvekili vardı, Salih Koca. Yirmi bir gün sonra %25 zam verdi maaşımıza. Yani hükümetin haberi yok. Biz de hükümeti haberdar ediyoruz bu arada.”⁶⁰

Burada hem İŞAD hem de TÜMŞAD yöneticileri aynı veya yakın zamanlı reform süreçlerinde kendi çabalarının ve ilişkilerinin fark yarattığına dair anlatı oluşturuyorlar. Bu söylem biçimi yöneticilik motivasyonu ve üyelerin gözündeki başarı ölçütleriyle bağlantılıdır. Ayrıca sadece taleplerini genel merkeze iletmek, dosyalar sunmak veya meclis alt komisyonlarından geçmesini beklemekle de yetinmeyerek, talebin ilk ortaya çıkışından kanunlaşmasına kadar her aşamasında süreci yakından takip ediyorlar. Bu noktada, yine kurdukları iletişim ve saygı ağları devreye girmektedir. Yine Mahir, bu reform süreçlerini yakın takiplerini şu şekilde örnekliyor:

“Bizim bir dosyamız meclise gittiğinde diğer partilerin vekilleri bizi arıyor. Mesela ben birini söyleyeyim, Utku Çakırözer CHP milletvekili, hemen

⁶⁰ Mahir, a.g.y.

beni arar ve benden bilgi alır; ‘Ne yapmam lazım başkanım? Şu dosyanız burada’ der. Ben de derim ki bastır! Mesela Erzurum şubesi, orada Ak Parti milletvekili oluyor. O da ona diyor bastır. Bu şekilde gidiyor.”⁶¹

Görüldüğü üzere, şehit ailesi dernekleri siyasetçilerle ve bürokratlarla kurdukları ilişkiler üzerine inşa ettikleri bir lobi stratejisinin hızlı sonuç elde etmede en etkili araç olduğunun farkındadırlar. Özellikle de 2012-2013 döneminde, Ankara koridorları stratejilerinin sonuçlarını torba yasalara eklettikleri maddeler ile büyük oranda elde ediyorlar. Şehit ailelerinin sosyal statü ve haklarında kayda değer gelişmeler oluyor. İŞAD yöneticilerinden şehit eşi Nuray bu dönem elde ettikleri iyileştirmeleri en büyük başarıları ve kendi çabalarının sonuçları olarak tanımlıyor:

“2013’te torba yasalarla Gölcük Deprem Şehidi, kaza şehitleri – hadi biz rütbeliyiz diye maaş aldık ama – [onlar] hiçbir şey almıyorlardı. En azından artık bunlar hep toparlandı. Kartlarımız çocuklarımıza da çıktı.⁶² Ondan sonra faizsiz konut kredisi hakları geldi. Maaş farkları dengelendi. Bunun gibi şeyler. 2012-2013 işte bu torba yasa döneminde ben hep Ankara yollarındaydım, yasa çıkacak diye. Elimde dosya dolanıp duruyordum. Buna şükrediyoruz yani. Çünkü önceki dönemlerde, eşimi kaybettiğim dönemlerde kesinlikle olmazdı. Ondan sonra ikinci iş hakkı çıkacaktı. Dedik ki bir tane de bize verin. Hayatta alamazsınız dediler. Sonra iki tane aldık. Bir değil iki tane aldık. Hiç olmaz denilen şeylerin olabilirliğini gördük.”⁶³

Terör şehidi ailelerinin zaten var olan kamuda iş hakkı kişi sayısını ikiye çıkması gündemdeyken ki, bu da yine derneklerin talepleri arasındaydı, vazife malulü şehitlerin ailelerinin ise böylesi bir hakkı bu döneme kadar yoktu. Nuray, terör ve vazife şehitleri arasındaki eşitsizlik durumunu aşmalarını sağlayanın lobi stratejisinin önemli bir icracısı olmakla ve Bakan Fatma Şahin ile doğrudan iletişiminden gururla bahsediyor. Ancak burada dikkate değer bir nokta dönemin siyasal dinamikleridir. Çünkü bu dönem aynı zamanda hükümetin “Kürt açılımı” olarak da adlandırılan sürecin kamuoyuna duyurulduğu dönemdir. “Terörle mücadele” konseptinde önemli bir kırılma anlamına gelen böylesi bir siyasi girişimin, uzun yıllardır uygulanan çatışma politikalarında kayıplar vermiş ve buradan güçlü bir statü inşa etmiş olan şehit

⁶¹ Mahir, A.g.y.

⁶² Şehir içi toplu ulaşımında ve şehirler arası TCDD ulaşımında ücretsiz ve indirimli seyahat hakkı sağlayan serbest seyahat kartı.

⁶³ Nuray, a.g.y.

ailelerinin tepkisini çekmesi çok muhtemeldir. Bu nedenle, 2012-2013 yıllarında şehit ailesi hak ve ayrıcalıklarında yapılan büyük iyileştirmeler bir anlamda politik bir “rüşvet”, yeni bir meşruiyet inşası olarak okunabilir. Çünkü AKP’nin 2007 ve 2011 seçim beyannamelerinde bu reformların hiçbiri vaat olarak yer almamaktadır.⁶⁴ Hatta şehit ailelerine, malullere dair herhangi bir vaat söz konusu değildir. Fakat 2015 seçim beyannamesinde iş hakları, sağlık hakları vb. reformlar başarılı geçmiş dönem icraatları olarak yer almaktadır.⁶⁵ Görünüşe göre, tüm bu reformlar açılım süreci içinde önceden planlanmadan çıkarılmıştır. Bu süreçte derneklerin lobi stratejilerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Tam da bu nedenlerle dernekler açıktan destek sunmadıklarında dahi hükümetle doğrudan tartışmamaya, çatışmamaya özen gösteriyorlar. Dönemin politik iklimine uyum sağlamak da bu noktada stratejinin önemli bir parçası gibi durmaktadır:

“En popüler neyse, en çok hak ona veriliyor. Güneydoğu ve terör gündemdeyse terör mağdurlarıyla ilgili bütün imkânlar yağıyor. Diğer vazife yapmış. Onun ne suçu var? O da mağdur. Zaman içerisinde onlar da ses çıkarmaya başlamışlar; 'biz de faizsiz konut kredisinden faydalanalım', 'bizim de çocuklarımız özel okullara yerleştirilsin', 'bizim de ailemizden biri iş imkânından yararlansın' demişler. Devlet de iyi anlatılınca, iyi anlaşılınca bu imkânları vermiş.”⁶⁶

Popüleriteden, yani dönemin siyasal ikliminden faydalanabilmek için bürokratlarla ve siyasetçilerle “dostluk” ilişkilerinin devamlılığı önemlidir. Çatışma ve şiddet söylemleri yükseldiğinde TMK kapsamına giren şehit ve gazi ailelerine ilave haklar elde ederken demokratikleşme, açılım gibi çatışma ve şiddetin düştü dönemlerde de vazife malullerinin haklarını iyileştirme fırsatı olarak değerlendirmişlerdir. Fakat bu süreçlerde basında bu reformların hemen hiç yer almamış olması, sürecin Ankara koridorlarında sürdürülüp sonlandırılmasının bir sonucudur. Tüm bu nedenlerle mecliste grubu bulunan partilerle, Kürt siyasal hareketinin partileri hariç, ilişkilerini asla tamamen koparmamakta, herhangi birine karşı olumsuz bir pozisyona girmemektedirler. Bu tutumların da üyeleri arasında da

⁶⁴ Adalet ve Kalkınma Partisi, **2007 Genel Seçim Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak 2015; Adalet ve Kalkınma Partisi, **12 Haziran 2011 Seçimleri Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, 2011.

⁶⁵ Adalet ve Kalkınma Partisi, **2015 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Beyannamesi, Temmuz 2015, s. 145.

⁶⁶ Serdar, **a.g.y.**

farklı siyasetlerin destekçileri olmasının da etkisi yadsınamaz. Ancak her partinin milliyetçi söyleminin, şehitlik kültürüne ve ailelere ilgi ve alakasının eşit olmadığına da farkındadırlar. Örneğin biri muhafazakâr diğeri CHP’li iki şehit babası da CHP’nin sağ ve milliyetçi partilere nazaran kendilerine daha az ilgi gösterdiğinden yakınmaktadır:

“Zaman geçtiği için artık [İzmir Büyükşehir] belediye bize o kadar şey etmiyor [ilgilenmiyor]. Eskiden belediye çok ilgilenirdi. Ama şimdi öyle bir şey yok. Davet ediyordu, çocuklar için bir şeyler yapıyordu. Bizi alıp illere götürüyordu. O zaman için çok bir şeyimiz [prestijimiz] vardı yani, Özfatura⁶⁷ zamanında. Ondan bu yana öyle bir şey yok. Şimdiki belediye başkanları şehit ailelerine o kadar düşkün değil.”⁶⁸

“Sen beni 18 Mart’ta tanıma, belli zamanlarda çık gel. Gurur duyarız, yalnız hissetmeyiz. Hükümeti, ordusu kapımızda el pençe beklesinler demiyoruz. Ama çok ilgisizler. Yalnız kalıyoruz. Bu toplum gazi şehit tanımıyor. Basın da 3-4 gün ilgileniyor sonra gidiyorlar. Benim cenazeme [oğlunun cenazesi] CHP’si gelmedi, MHP geldi. Biz yedi kuşaktan CHP’li bir aileyiz ama şimdi onlar bizimle ilgilenmiyor. 18 Mart Şehitler Gününde bin kişi yoktu. Toplumumuz duyarsız. Bu toplumda bizi bir ordu anlıyor, bir de MHP anlıyor.”⁶⁹

Aileler bekledikleri yakın ve onurlandırma üzerine kurulu bağları en çok muhafazakâr ve milliyetçi partilerle kurabiliyorlar. Fakat genel pratiklerin bu partilerle birlikte siyasal, toplumsal gösteriler düzenlemek yer almamaktadır. Bu konuda karşılaşılan bir istisna eski bir TÜMŞAD yöneticisinin geçmişte organize ettiğini söylediği bayrak mitingidir ki burada da şehidin vekili ve kutsalın öznesi rolündedir:

“Hani Mersin’de Türk bayrağını yere attılar. Polis aldı öptü. Polisi linç etmek istediler. Ben Eskişehir’de bütün siyasi partileri toplayarak on bin kişilik miting yaptım. Niye? Çünkü bayrak olmazsa vatan olmaz. Bunlar hep birbiriyle bağlantılı şeyler. Değerlerini çok iyi bilmemiz lazım. Nasıl ki, benim ecdadım

⁶⁷ Burhan Özfatura, önce 1984’te Anavatan Partisi’nden daha sonra 1994’te DYP’den aday olarak toplamda iki dönem İzmir Büyükşehir Belediye Başkanlığı yapmıştır (1984-1989 ve 1994-1999).

⁶⁸ Cemal, a.g.y.

⁶⁹ Ali, a.g.y.

canlar, kanlar feda ettiyse; günümüzde de oğlumu feda ettiysem, ben de onun vekili olarak birtakım şeylere özenle sahip çıkmak zorundayım.”⁷⁰

Bu tarz eylemlilikler derneklerin sık gerçekleştirdiği şeyler değildir. Kitleselleşerek birer eyleme dönüşen şehit cenazelerinde dahi çoğu zaman çağırıcı konumunda yer almamaktadırlar. Faaliyet gösterdikleri bölgede bir şehit cenazesi olacağı zaman üyelere haber vermekle yetinmektedirler. Fakat şehitlik kültürünün taşıyıcı özneleri olarak, yukarıdaki miting örneğinde de olduğu gibi, zaman zaman Kürt sorunu ve “terörle mücadele” konusunda kendilerini milli siyasetin “bekçisi”, “sınır karakolu”⁷¹, “kırmızı çizgilerin belirleyeni” olarak konumlandırmaktadırlar. Başka bir deyişle, hükümetlerin şehit ailelerinin rızasını devşirmeden – 2012-2013’te reformlarda olduğu gibi – Kürt sorununda farklı politikalar geliştirmesi mümkün olmamaktadır. Ayrıca yalnızca “terörle mücadele” politikalarında değil, devletin savaş veya operasyon gibi kararlarında sevdiklerini kaybeden ailelerin rızalarını devşirmesi gerekmektedir.

Tüm bu stratejik faaliyet tercihlerini ve ilişki ağlarını siyaset-dışı olma söylemiyle tamamlanmaktadırlar. Bu söylem sadece siyasi partilerle organik ilişkilerden kaçınma anlamında değil, daha da önemlisi şehitlik olgusu üzerinden siyaset-üstü bir milli ve manevi değerler temsilciliği iddiası taşımaktadır. İŞAD’ın internet sitesinde "Başkan'ın Mesajı" bölümünde şu satırlar yer almaktadır:

“Kurulduğumuz günden bugüne kadar tüzükte yer alan amaçlarımız doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmüş ve hiçbir siyasi kuruluşun güdümünde olmamaya titizlikle uyma gayreti içinde olmuştur.

Derneğimizin Temel İlkeleri, Anayasamızda ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliği çizgisinden ayrılmamak, laik, demokratik ve sosyal bir hukuk devleti olan yurdumuzun ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü savunmak, toprağı vatan yapmak uğruna hayatlarını feda eden evlatlarımızın hayatlarını feda ettiği milli ve manevi değerleri ilelebet yaşatmaktır.

Faaliyetlerimizi sürdürürken yurdumuzun ve milletimizin zarar göreceği davranışlardan, toplumu provoke edici eylemlerden kaçınmak temel amacımız olmuştur.

[...]

⁷⁰ Talat, **a.g.y.**

⁷¹ Toplumsal grup politikalarında şehit ailelerinin “sınır karakolu”, siyasete ayar verici pozisyonu yalnızca milliyetçilik ve şehit asker aileleri için geçerli değildir. Ayhan Yalçınkaya da Pir Sultan Abdal Kültür Derneği içerisinde Madımak’ta hayatını kaybedenlerin ailelerinin böyle bir statü ve güce sahip olduklarından bahsetmektedir; bkz. Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 383.

Derneğimiz toplumsal nitelikli olaylarda da görüş ve düşüncelerini siyaset çizgisine kaçmadan açıklamaktadır.”⁷²

Bu siyaset-dışı duruş söylemi, hükümet politikaları açıktan eleştirmemenin ötesinde terörle mücadele politikalarına yönelik açık destek verme stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “siyaset çizgisinden” kaçınan İŞAD, Güneydoğudaki operasyonlar ve Afrin Harekâtı sırasında askerlere gıda, giyecek, sigara ve ilaç yardımı amacıyla kampanya düzenlemiştir. Ayrıca Afrin Harekâtına desteklerini göstermek için İzmir'in Konak Meydanında lokma döktürme, bayrak dağıtma gibi destek kampanyası da yapmıştır. “Terörle mücadele” konseptini siyaset-üstü bir vatan savunması olarak kodlamaktadır. Ancak yine İŞAD 2013'teki reformlar döneminde İzmir'de STK'ların açılım sürecine⁷³ ortak destek açıklamasına katılmıştır ve çıkan haberlerde özellikle derneklerinin varlığı vurgulanmıştır: “İzmir'deki 78 dernek ve sivil toplum örgütü toplanarak [...] demokratikleşme sürecine sahip çıkılması [...] istendi. Bildiriye Şehit Aileleri Derneği dahil, İzmir'deki bütün bölgeleri temsil eden Federasyon başkanları da katıldı.”⁷⁴ Bu basın açıklamasında “kardeş kavgasının durması” ve barış gibi söylemler ön plandadır. Fakat bundan birkaç yıl sonra açılım süreci sona erip çatışma konseptine geri dönüldüğün de ise, İŞAD da “terörle mücadele” söylemine geri dönmüş ve hatta basın yoluyla desteğini de beyan etmiştir: “terörün kökünü kazıyan güçlü bir Türkiye için referandumda ‘evet’ oyu kullanacağız”

⁷² İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, “Başkan'ın Mesajı”, (t.y.), http://www.sehitaileleri.org/?page_id=35 [25.05.2018].

⁷³ Kürt açılımı sürecine en erken dahil olan şehit ailesi derneği, adını bu eylemi ilk defa duyuran OHAL Gazileri ve Şehit Aileleri Derneği'dir. Bu dernek 2009 yılında Diyarbakır'da şehit asker anneleri ile hayatını kaybeden PKK militanlarının annelerini bir araya getirmesi etkinliği nedeniyle o dönem basında geniş yer tutmuştur. Etkinliğin haberlerinin içeriğinde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın DTP lideri Ahmet Türk ile buluştuğuna dair bilgiler verilerek iki olay arasında doğrudan bir bağlantı iması mevcuttur. Ayrıca bu etkinlikten birkaç ay sonra İnsan Hakları Derneği (İHD) ve Mazlum-Der'le birlikte ortak eylem ve etkinlik kararı açıklaması da yapmışlardır. Fakat diğer şehit ailesi derneklerinden ve milliyetçi çevrelerden olumsuz tepkiler gelmiştir. Derneğin başkanı ve annelerin buluşmasının mimarı olarak adı geçen Müslüm Öztürk, röportajlarında hiçbir partiye yakın olmadıklarını, sadece barış istediklerini ifade etmiştir. Fakat aslında AKP'ye yakın olduğu söylentileri devam etmiştir. Öztürk başkanlığını yaptığı bu dernek 2012 yılında feshedilmiştir ve Öztürk daha sonra Ergenekon davasında sanıkların aleyhine ifade verdiği bir kez daha basında adını duyurmuştur. Bkz. “Türk ve Kürt anneleri barış için buluştu”, **Haber Türk**, 8 Ağustos 2009, <https://www.haberturk.com/yasam/haber/164166-turk-ve-kurt-anneleri-baris-icin-bulustu> [25.04.2022]; “Çıldır tanıtı”, **Yeniçağ**, 9 Ağustos 2009, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/-21252h.htm> [25.04.2022]; “Kendimizi kullandırmak istemiyoruz artık”, **Vatan**, 9 Ağustos 2009, <https://www.gazetevatan.com/gundem/kendimizi-kullandirmak-istemiyoruz-artik-253159> [25.04.2022]; “Eylem kararı aldı”, **İL Gazetesi**, 12 Aralık 2009, <http://www.ilgazetesi.com.tr/eylem-karari-aldi-60905h.htm> [25.04.2022]; “CHP'li tanık: Ergenekon'un mağduru oldum”, **Cumhuriyet**, 15 Mayıs 2012, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/chpli-tanik-ergenekonun-magduru-oldum-342856> [25.04.2022].

⁷⁴ “İşte İzmir Farkı”, **Star**, 16 Mart 2013, <https://www.star.com.tr/ege/iste-izmir-farki-haber-736487/> [25.04.2022].

açıklaması yapmışlardır.⁷⁵ Bu noktada İŞAD’ın, görüşmeler esnasında açıkça ifade etmemiş olsalar da en azından yönetici kadrolarının basın aracılığıyla hükümete desteklerini beyan etmeleri onları TÜMŞAD’dan farklılaştırmaktadırlar. İŞAD yöneticilerinden Levent⁷⁶, diğer STK’larla birlikte ya da tek başlarına gündeme dair, basın açıklaması ve demeç vermekten çekinmemektedir; bizzat kendisinin davet edildiği tüm radyo, televizyon ve gazete röportajlarına dernek adına katıldığından gururla bahsetmektedir. Ancak bu açıklamalar daima hükümetin kararlarını, uygulamaları destekler niteliktedir. Açıkça ifade etmeseler de İŞAD’ın yönetimine AKP’li üyeler hâkim görünmektedir.

1997 yılında Dernekler Kanunu’nda (2908 S.K.) yapılan genel değişiklik ile derneklerin siyasi partilerden, sendikalardan ve meslek kuruluşlarından yardım kabul etme yasağının kaldırılması sonrasında, TÜMŞAD’ın kurucu kanununda değişiklik yapılarak derneklere uygulanan yasak TÜMŞAD ve diğer üç askeri kökenli dernekte sürdürülmüştür. Bu nedenle TÜMŞAD diğer şehit ailesi derneklerinden farklı olarak siyasi parti ve sendikalarla ilişkileri hukuken yasaktır. Bu yasağın gerekçesi kanun yapımcılar tarafından da TÜMŞAD’ın ordunun devamı, askeri kökenli bir dernek olarak tanımlanmış olmasıdır.⁷⁷ Fakat bu tanımın temelini şehit aileleri değil, gaziler (özellikle subay, astsubay ve uzman erbaşlar) oluşturmaktadır. Bu söylemin şehit aileleri açısından anlamı, yakınlarını kaybettikten sonra TÜMŞAD’a üye olmak suretiyle ordu ile simbiyotik ilişkiye dahil edilerek bir tür gözetim altında tutulmuş olmaktadır. Başka bir deyişle, MGK’nın şehit ailelerini gazilerle aynı dernekte toplanmaya zorlaması, ailelerin devletin savaş ve çatışma politikalarına muhalefettinin önüne geçmektir. Fakat doksanlardan itibaren yeniden TÜMŞAD ayrı derneklerin ortaya çıkması ve hızla artması bu kontrol mekanizmasını geçersiz kılmıştır. Ancak bu korkulduğu gibi devlete muhalif ailelerin, derneklerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmamıştır. Aksine sayıları artarak tüm Türkiye’ye yayılan bu dernekler popülerleşen milliyetçiliklerin önemli öznelerinden biri haline gelmişlerdir.

⁷⁵ “Türkiye için evet”, **Yeni Asır**, 13 Nisan 2017, <https://www.yeniasir.com.tr/surmanset/2017/04/13/turkiye-icin-evet> [25.04.2022].

⁷⁶ Levent, 48, İŞAD üyesi, şehit kardeşi, “terör şehidi” er (1992), Mayıs 2018.

⁷⁷ T.C. Başbakanlık, “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malûlü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanuna Bir Madde Eklenmesine Dair Kanun Tasarısı ile Aynı Kanunun Bir Maddesinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Tasarısı”, Sayı: B.02.0.KKG/196-342/2695, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXI, Yasama Yılı: 1, c. 7, 23 Temmuz 1999.

TÜMŞAD'ın 2019 tarihli bülteninden görüldüğü kadarıyla ziyaret ve görüşme yapılan siyasi partiler yalnızca AKP ve MHP'dir. Genel Merkez'in yayını olan bu bültende bazı şubelerin de yıl içerisindeki faaliyetleri fotoğraflar eşliğinde verilmiştir. Burada görülen siyasi parti ziyaretleri ve irtibatlarının biri hariç tamamı AKP milletvekilleri, il başkanları vb. şeklindedir. Tek istisna Eskişehir şubesinin CHP Eskişehir milletvekili ile gerçekleştirdikleri etkinliktir. TÜMŞAD İzmir şubesinin internet sitesinde de “projeler” başlığı altında “siyaset üstü bir anlayışla hareket edeceğiz”, “hiçbir siyasi parti ya da anlayışın arka bahçesi olmayacak, bütün siyasi partilere eşit mesafede, amacı Şehit aileleri ve Gazilere hizmet olan bir yönetimin iş başına gelmesini sağlayacağız” ibareleri almaktadır.⁷⁸ Bu söylem Genel Merkezin iktidar partisi AKP ve ittifakı MHP'ye fazla yakın olduğu ve diğer partilerle irtibatı kestiği olarak okunabilir. Merkez açısından durum bu olsa da şubeler bazında aynı tutum geçerli değildir. Özellikle Eskişehir şubesi yöneticileri siyasi partiler konusunda biraz daha esnektir. Fakat bu esneklik de milliyetçi şehitlik söylemini kullanan ve Kürt siyasi hareketi ve partileri ile arasına mesafe koyan partilerle sınırlıdır. Biri eski diğeri yeni iki Eskişehir şubesi yöneticisi partilerle ilişkilerini şu şekilde tanımlamaktadırlar:

“Şehit olduğu zaman bütün birimlerin haberi oluyor. Mesela Merkez Komutanlığı bana telefon eder, ‘Başkanım şehidimiz var’ diye. Ben üyelere, şehit ailelerine haber veririm. Sivil toplum örgütlerine haber veririm, mesela MHP, CHP, DSP bunlar gibi. Ha! Kalkıp DTP'ye⁷⁹ de haber vermem. PKK'ya terör örgütü diyemeyen zihniyeti ben o camiada görmek istemem. Türkiye Cumhuriyeti'nin meşru kıldığı siyasi partilerin hepsini davet ederim. Ama PKK'ya terör örgütü diyemeyen zihniyeti asla ne orada görmek isterim ne de bu kapıdan girmesini isterim.”⁸⁰

“Partilerden HDP hariç, bütün partilere gider geliriz biz. Bir tek HDP'ye gitmeyiz. Onlar da bize gelmez. Onun dışında hem kabul ederiz hem de gideriz. Geçen CHP'ye gittik, geçmiş olsuna. Tabii diğer siyasi partiler kızmış bize. Hiç de umurumda değil. Ben siyaset-üstü bir derneğim. Bugün CHP'si de, Ak Parti'si de, İyi Parti'si de bize bakıyor. Gideriz yani.”⁸¹

⁷⁸ Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği İzmir Şubesi, “Projeler – 05”, <https://izmirsehitgazider.com/projeler/> [25.04.2022].

⁷⁹ Bu görüşme yapıldığı dönemde DTP kapanmıştı ve HDP kurulmuştu. Fakat görüşmeci ya yanlış hatırlıyor ya da ötekileştirdiği Kürt siyasal hareketinin parti isimlerini önemsemiyor.

⁸⁰ Talat, a.g.y.

⁸¹ Mahir, a.g.y.

Kısacası, “terörle mücadele” politikalarını ve sınır ötesi harekâtları birer siyasal karar ve tercih olarak değil, şehitlik olgusunun kutsallığı ile sarmalanmış bir yükümlülük olarak görmektedirler. Bu kutsallık çerçevesinde sosyalist sol ve Kürt hareketi partilerini meşru görmemektedirler. Şehit aileleri ve dernekleri, bir sonraki bölümde TÜMŞAD’ın üyelik kriterlerinde de görüleceği üzere, her dönem yeniden şehitlerinin mirasçısı ve kutsanan fedakârlığın gerçek özneleri olduklarını ispatlama refleksiyle hareket etmektedirler. Aksi takdirde temsil kapasitelerini sorgulanması ve devletle pazarlık güçlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedirler.

5.2. Ailelerin Şehitlik Algısı: Söylemler, Pratikler ve Talepler

Şehit ailesi dernekleri, siyasetler-üstü bir konumda bulunduklarını ve buna göre hareket ettiklerini savunurken temel tasavvurlarından biri de şehitlik olgusunun dini ve milli kutsallığıdır. Şehitliğin kutsal bir özü olduğu fikri ailelerin hem saygı beklentilerinde hem de teselli arayışlarında temel bir role sahiptir. Bu nedenle şehitlik olgusunun milliyetçilikle harmanlanmış dinselini bir biçimde sahipleniyorlar. TÜMŞAD’ın bülteninde *TDV İslam Ansiklopedisi*’nden alıntılanmış bir tanımla, şehitliğe dair hadisler ve ayetlerle açıklanmakta ve ondan sonra yasalardaki maluliyet kavramı açıklanmaktadır. Müezzinlerin şehit cenazesi konuşmalarında da vatan-devlet-millet-din bir arada yer almaktadır ve şehidin fedakârlığı, ruhu tüm cemaatin, milletin günahlarından arınmasını temsil etmektedir.⁸² Dikkate değer şekilde bir camide bir müezzin tarafından şehitliğin kutsallığına dair konuşmada vatan-devlet-millet gibi dünyevi değerler, olgular fedakârlıkla yüceltilirken, aynı zamanda Hristiyan “kanlı vaftiz” teolojisini de andırmaktadır. 18 Mart 2018’de İzmir’de yapılan Şehitler Günü’nde bir TÜMŞAD temsilcisinin yaptığı konuşmada ve bir şehit babasının sözlerinde de benzer şekilde seküler ile dinsel iç içe geçtiğini görmek mümkündür:

“ŞEHİT...
Yüce Allah'ımızın sevdiği, hem de en çok sevdiği, cennetle mükâfatlandığı kuludur,

⁸² 17 Ocak 2020’de Eskişehir Reşadiye Camii’nde gözlemlenen şehit cenazesinde müezzinin konuşması.

Peygamberlikten sonra insanın erişebileceği en yüksek rütbeye sahip olan Müslümandır,

Karşılaştıkları cennet nimetlerinden memnun oldukları için Yüce Allah'a; 'Ey Rabbimiz! Biz, senin yolunda tekrar şehit olmak için döndürülüp öldürülmeyi istiyoruz' diyendir,

İnsanlara olan borçları hariç, bütün günahları affedilendir,

Yarasından rengi kan, fakat kokusu misk gibi olan kan akan mümindir,

Müslüman Türk'ü zaferden zafere koşturan ve Tarih sayfalarını kahramanlık destanları ile süsleten, Allah'ın hak olan vaadine ermek ve O'nun şehitler için hazırladığı ödüle ulaşma arzu ve isteğidir.

İşte bundan dolayıdır ki bugün de Mehmetçiklerimiz halen görev başındayken hüznün ve kedere kapılmaz.

Şehitlik olmadan vatan olmaz. Evet, vatan bir toprak parçasıdır, ama her toprak parçası vatan değildir. Vatan, uğruna şehitlerin kan akıttıkları toprak parçasıdır. 'Toprak, eğer uğrunda ölen varsa vatandır' sözü, ne güzel bir sözdür."⁸³

"Allah yolunda, Atatürk'ün kurmuş olduğu Cumhuriyet'in ilkelerinin yaşaması, toplumun huzur ve güveninin bozulmaması için gözünü kırpmadan canını seve seve feda edene şehit diyoruz. Uzvunu kaybedenlere gazi diyoruz. Şimdi bunun içinde neler var? Vatan var, bayrak var, toprak var, toplumun huzur ve güveni var. Bunlar nasıl temin olacak? İşte böyle şeylerle. Vatan kendiliğinden oluşmamış, bizim ecdadımız bunu geçmişte bunu yapmış."⁸⁴

Görüldüğü gibi, yaygın kabul gören İslami söylemleri ile vatan-millet-ataların fedakârlıklarına dayanan milliyetçi tahayyül bir arada ve birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılmaktadır. Şehitliği her iki tanımlama örneğinde de Hobsbawm'ın dini "modern milliyetçilik açısından paradoksal bir çimento" olma halini görmek mümkündür.⁸⁵ İslami şehitlik olgusunun evrensellik iddiası taşıyan Allah, Peygamber gibi vurgularının hemen ardından Türklük, vatan, millet, bayrak ve Cumhuriyet vurguları ile milli ve teritoryal dünyevileşmeye geçilmektedir.

Ayrıca, bu milli şehitlik tasvirinde bütün bu şeref ve mükâfatlar sadece şehitlerin kendilerinde kalmamakta ve ailelerine de aktarılmaktadır. Fakat şehit ile aile arasında temel bir fark vardır. Şehitler kutsallıklarını ölüm biçimleriyle elde ederken, aileler yüzleşmek zorunda kaldıkları kaybı sahiplenme biçimleriyle hak etmektedir. "Vatan sağ olsun" sloganları ve terörle mücadele politikalarını eleştirmek aksine destek

⁸³ "18 Mart 'Şehitleri Anma Günü' Sebebiyle İzmir Kadifekale Hava Şehitliğinde 18 Mart 2018 Pazar günü Yapılacak Günü Anlam ve Önemi Belirten Konuşma Metni", TÜMŞAD'ın yayınlanmamış konuşma metni.

⁸⁴ Talat, **a.g.y.**

⁸⁵ Hobsbawm, **Nations**, s. 67.

olmak ile “makbul” birer şehit ailesine dönüşmektedirler. Şehitlik olgusunun dinselliğinin mükâfatlar ve yücelik vaatlerinin yanında, ailelerin yaşadıkları kaybın bireysel acısıyla yüzleşme, teselli kaynağı olma niteliği de son derece önemlidir. Hem İŞAD üyesi hem de TÛMŞAD üyesi ailelerden çok benzer gurur, maneviyat ve acı söylemlerini görmek mümkündür:

“[Şehitliğin] maneviyatı yüksek! Şehitlik en üst merteye olduğundan dolayı onun sadece onuru var herhalde ya da ayrıcalığı var, gururu var. Adına ne dersiniz artık! Biz şimdi o kadar şeydeyiz ki, hani şehit denildiği zaman, özellikle de Türkiye’de, peygamber efendimize komşu, en üst merteye. Buna inanan birisi olarak, onu duyduğumuz zaman – evet, kayıp çok büyük bir kayıptır; acı, çok büyük bir acıdır ama – bizi tek teselli eden şey de odur. İsteseyiz de şehit olamıyorsunuz çünkü. Herkese şehit denmiyor yani...”⁸⁶

“Anlatmak çok zor! Çok büyük bir acı. Belki de sana en yakın insanı kaybediyorsun, yol arkadaşını kaybediyorsun. Dayanmak zor ama maneviyat olarak düşünüyorsun. İnsanoğlu, biz hepimiz bir şekilde ölümü tadacağız; ne olurdu, kaza olurdu, yolda giderken başına bir şey düşebilirdi, hastalık olabilirdi. Şehit oldu denildiği zaman manevi bir güç geliyor. Onun rahat edeceğini düşünüyorsun belki de... Onun bir gururu var sadece. Yoksa acı dayanılmaz.”⁸⁷

“Gurur duyuyorum. Çok gurur duyuyorum. Bazen çok üzülürüm, ağlamadığım gün olmaz.”⁸⁸

“Şükür Rabbime, evladım şehit olduğuna memnunum. Şükür Allaha, Cenabı Allah hayırlı evlat vermiş. Şehit olmasından gurur duyuyoruz. Vatan vazifesi, şehit demek, çok büyük merteye. Acısı da fazla ama işte...”⁸⁹

Dört örnekte de dinsellikten güç alan bir gurur ve acının tesellisi vurgusu vardır. Son yıllarda şehit ailelerine yönelik olarak dinsellikten teselli bulmayı telkin eden, bunu bir tür sosyal hizmet biçimi olarak tanımlayan çalışmalar yayınlanmıştır.⁹⁰

⁸⁶ Nuray, vazife malulü astsubay eşi, a.g.y.

⁸⁷ Seval, “terör şehidi” subay eşi, a.g.y.

⁸⁸ Gülce, “terör şehidi” astsubay annesi, a.g.y.

⁸⁹ Mete, “terör şehidi” er babası, a.g.y.

⁹⁰ Örneğin bkz. Ali Seyyar, “Şehit Yakınlarına Manevi Sosyal Hizmet Uygulamaları”, 3. Ulusal Sosyal Hizmet Öğrenci Kurultayı, Sosyal Hizmet Öğrenci Birliği Derneği, İstanbul: 30 Nisan-01 Mayıs 2015; Ayten Erol, “İslâm Hukukunda Şehitlik Bağlamında Şehit Ailelerinin Manevî Temelli Sosyal Korunması”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 72, 2019; Nesibe Esen Ateş, Hasan

Çoğunlukla İslami ilimler ve ilahiyat fakültesi kökenli bu çalışmaların ortak noktası, ailelere tanınacak yasal hakların, ayrıcalıkların kaybın acısını, üzüntüyü engellemeye yetmeyeceğidir. Bu nedenle tesellinin şehitliğin dini anlamını, mükâfatlarını ve sabretmenin dinsel bir imtihan olduğunu öğretmek ve teskin eden bir anlatı oluşturmaktadırlar. Böylece İslam imgeleri ile donanmış seküler dinselliği sosyal hizmet alanına taşımaktadırlar.

Aslında sabır ve öteki dünya mükâfatları üzerinden şehit ailelerine teskin edilen bu teselli ilk defa keşfedilmemektedir. Aksine bu teselli ve gururun iç içe geçtiği acılı aile duruşu bir seküler dinsellik formu olarak şehitlik kültürünün temelinde yer almaktadır. Durkheim, insanın acı ve çileyi bir derecede de olsa sevmeden, sahiplenmeden ödevlerini severek yerine getiremeyeceğine ve dinsel çileciliğin tam da böylesi bir acıyı sevme ve buna rağmen görevini üstlenme pratiği olduğuna işaret eder.⁹¹ Böylesi bir çilecilik pratiği olmadan dinin de olamayacağını söyler. Ancak bu tahayyülle sınırlı kalmaması gereken, toplumda belirli bazı kişilerde somutlaşması gereken bir pratiktir. Çilekeşler dinsel ritüellerde acının en aşırı biçimini yansıtarak geri kalanları da çabaya sevk eden ideal örnekleri teşkil ederler.⁹² Vatanseverlik dininin en yüce çilecilik ritüeli de şehit ailelerinin acılı ama mağrur duruşunda sergilenmektedir. Başka bir deyişle, milliyetçi fedakârlık anlatısı askerin ölümüyle başlayan ve biten bir süreç değildir. Aksine şehidin kutsallığını tamamlayan şey ailenin de fedakârlığı bir tür ritüele ve söyleme dönüştürerek ve üstlenerek vatanseverliğin dinsel halesinin parçası haline gelmesidir. İşte bu kutsallık inşası sürecinin içinde, “makbul şehit ailesi” bir özne olarak belirlemektedir.

Milliyetçi şehitlik literatürü, savaş hatıratları vb. metinler yalnızca ölenler savaşçıları, askerleri, kahramanlığı içermemekte, kurgusal ya da gerçek makbul şehit ailesi sahneleriyle anlatılarını tamamlamaktadırlar. Örneğin Bozgeyik *Tarih Boyunca Şehit Öyküleri*’nin “terör şehitleri” bölümünde bir şehit babasının “‘Oğlumuz ölmedi ki’ [diyerek] kendilerine taziye gelenleri kendileri teselli [eden]” vakur duruşu ve ona bu gücü veren İslam inancı anlatısı vardır.⁹³ Nazım Dündar’ın *Kore’de Türk Askeri* başlıklı hatırat derlemesinde “bir şehit babasının ahdı” başlığıyla, oğlunun

Kayıklık, “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:19, Sayı:1, 2019.

⁹¹ Durkheim, *Elementary*, s. 320.

⁹² *A.g.e.*, s. 321.

⁹³ Bozgeyik, *a.g.e.*, s. 284.

şehadet haberini aldıktan sonra “millet sağ olsun! [...] İkinci kabile ile ikinci oğlumu da gönderdim. O da şehit olursa, üçüncü oğlum var” dediği “asil bir milletin” duruşu olarak adlandırılan üstün çilekeşlik örneği sunulmaktadır.⁹⁴ Aynı kutsallık tersinden, yani askerin görevi olan fedakârlığı gerçekleştirmediğinde ise, ailenin benimsemesi gereken makbul duruş benzer bir mağrur ve gurur ile evladını reddetmesi olarak belirmektedir. Örneğin Tahsin Yazıcı’nın Kore Savaşı hatıratında tam olarak böyle bir anlatı söz konusudur. Bir Türk askeri cepheden kaçır ve Güney Koreli bir inzibat tarafından vurularak hayatını kaybeder. Hatıratında, bu haberi alan babanın, Yunan Harbi gazisi subay dede ve İstiklal gazisi bir baba vurgulu ve “her Türk gibi bu şerefsiz evlat manen benim değildir” şeklinde biten mektubu yer almaktadır.⁹⁵ Bu vatansever çileci duruş yalnızca kitaplarda değil, şehit cenazesi haberlerinin de önemli bir figürü olarak aktarıma dahil edilmektedir: “Kayseri’nin Hunat Camii’ndeki cenaze töreninde, şehit askerlerden Mehmet Ünal’ın annesi Esmâ Ünal, bir abide gibi, başı dimdik durarak ağlamadı. Acısını içine akıtan şehit anası, kızı Şule’ye sarılıp oğlunun anısını kalbine gömdü.”⁹⁶

Fedakâr makbul şehit ailesi sadece söylem düzeyinde kalmaz. Yurttaş ordularının ortaya çıkmasıyla birlikte sıradan askerin cesaret ve kahramanlığını madalya gibi özel simgelerle imlemenin ve kutlamanın icadında olduğu gibi, makbul şehit ailesi de çeşitli madalyalarla şereflendirilmektedir. Hatta bu şereflendirme kimi zaman kaybın büyüklüğüne göre derecelendirilmektedir; İsrail’in bağımsızlığının hemen ardından ailelere taktim etmek üzere bir şehide Bronz, iki şehide Gümüş, üç şehide Altın Madalya düzenlemesi veya Irak’ın önce Şehitlik Madalyası ve ardından üç ya da daha fazla şehidi olan ailelere *Rafıdayn* Madalyası uygulamasında olduğu gibi. Türkiye’de 1983 tarihli Madalya ve Nişanlar Kanunu’na göre, şehit ailelerine Devlet Övünç Madalyası tertip edilmekte ve “şehadet belgesi” ile takdim edilmektedir.⁹⁷ Bu madalyalar teselli etmenin ötesinde, askerin fedakârlık görevinin aynı zamanda ailenin de görevi olduğunun simgesidirler. Takdim edilirlerken şereflendirdikleri kadar devlete ve resmi ideolojiye sadakati de talep ederler.

⁹⁴ Dündar, **a.g.e.**, s. 140-141.

⁹⁵ Yazıcı, **a.g.e.**, s. 323-324; kitapta söylendiğine göre, babanın bu mektubu Kore’de *Kutup Yıldızı* gazetesinde yayınlanmıştır.

⁹⁶ “Ben şehit anasıyım ağlamam”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1991, s. 1.

⁹⁷ “Madalya ve Nişanlar Kanunu (2933 S.K.)”, **Düstur**, Tertip: 5, Cilt: 22, Kabul Tarihi: 24 Ekim 1983. Md. 2/b.



Şekil 5.1: Devlet Övünç Madalyası



Şekil 5.2: Gnkur. Şehadet Madalyası

Bunun dışında, derneklerin üyelik şartlarında da şehitliğe ve makbul şehit ailesine dair kısmi tanımlar bulmak mümkündür. Örneğin İŞAD’ın tüzüğüne göre, “TSK şehidi, İçişlerine bağlı Jandarma ve Geçici Köy Korucusu şehidi yakını olmak” ve şehidin annesi, babası, eşi, çocuğu veya kardeşi olma şartlarına bağlanmıştır.⁹⁸ Görüldüğü üzere, asker ailelerinin dışında, “terörle mücadele” kapsamında olarak korucu aileleri de derneğe üye olabilmektedir. Ayrıca tüzükte sayılmamış olmakla birlikte sivil şehit ailesi üye de kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. Buna göre, bir sivil şehit, altı da korucu şehit ailesi üyeleri vardır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, şehitlik algıları ordu mensupları ve zorunlu askerlik sırasında hayatını kaybedenlerle sınırlı değildir. Diğer taraftan TÜMŞAD’ın üyelik şartı TSK ve Jandarma mensubu aileleri ile sınırlandırılmıştır. Ancak makbul şehit ailesi algısı ordu mensubiyeti ile sınırlı kalmamaktadır. Tüzüğün 14’üncü maddesi ile ideolojik sınırlar da tespit edilmiştir:

“a. Türklüğe, Vatana, bayrağa, ATATÜRK’e hakaretten hükümlü olanlar,

⁹⁸ İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, “Tüzüğümüz”, Md. 3, http://www.sehitaileleri.org/?page_id=579 [08.05.2018].

- b. ATATÜRK İlkelerine, İnkılaplarına, Demokrasiye, Cumhuriyete, İnsan Hak ve Hürriyetlerine saygı göstermeyenler, bunlara karşı oldukları şüphesi uyandıranlar,
- c. Sapık İdeolojilere, aşırı uçlara, bölücü akımlara yakın ve yatkın olanlar,
- ç. Türk Silahlı Kuvvetlerine, Şehitlere, Harp ve Vazife malûllerine, milli inanç ve değerlere saygılı olmayanlar,
- d. Geçmişte Dernek aleyhine çaba ve çalışmaları tespit edilenler, üyeliğe kabul edilemez.”⁹⁹

Milli değerlere bağlılık ve saygı konusunda “şüphe uyandıranlar”, “sapık ideolojilere yatkın olanlar” gibi maddeler sadece mevzuata göre gazi veya şehit ailesi olmanın yeterli olmadığını göstermektedir. Üyeler aynı zamanda ideolojik olarak makbul ve örnek birer şehit aileleri olmak zorundadırlar.

Ailelerden beklenen, görev olarak yüklenen gururlu duruşun gerçekleşmediği haller de ortaya çıkabilmektedir ve basına yansıyabilmektedir. Örneğin 1993’te Malatya’nın bir köyünde şehit cenazesi “terörle mücadele” politikalarına tepkilerle birleşerek, ailenin “bu çocuklar kimin için ölüyor” tepkisine sahne olmuş, askeri araç taşlanmış ve devlet erkânının gönderdiği çelenkler parçalanmıştır.¹⁰⁰ Bir başka örnek olarak, 2006’da üst üste yaşanan çatışmalar ve asker ölümleri pek çok yerde ailelerin tepkilerinin görünür olması ile sonuçlanmıştır: bir annenin “vatan sağ olsun demiyorum. Evladımı feda etmiyorum. Çünkü devlet oğlum için bir şey yapmadı. Ne çelik yelek, ne zırhlı araç verdi”; “şehit babası olarak duygularım hem çok hem yok”; bir başka babanın “bize bu acıyı yaşatanlara Allah aynı acıları yaşatsın. Hem de öz evlatlarına versin”; başka bir annenin “oğlumu ölmesi için askere göndermedim”; yine bir babanın “benim oğlum şehit değil. Benim oğlum Çanakkale’de savaşmadı, İnönü’de savaşmadı, Anafartalar’da savaşmadı. Benim oğlum ne olduğu belirsiz bir savaş içinde hiç uğruna öldü” sözlerinin¹⁰¹ hepsi aynı günler içerisinde ülkenin farklı yerlerindeki cenazelerde aileler tarafından sarf edildiğinde makbul şehit ailesinin sınırlarının zorlandığı açıktır. Çok çeşitli motivasyonlara sahip bu tepkileri tek bir açıklamaya indirgemek mümkün değildir. Bazıların “terörle mücadele” politikaları ve çatışmaların hiç de tarih derslerinde, hamasi nutuklarda anlatıldığı gibi kahramanlık

⁹⁹ Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği Genel Merkezi, “Dernek Tüzüğü”, Md. 11, <http://sehitgazi.org/dernek-tuzugu/> [08.05.2018].

¹⁰⁰ “Şehit yakınlarından askeri araca taş...” **Hürriyet**, 7 Ağustos 1993, s. 21.

¹⁰¹ 3-4 Eylül 2006 günleri *Hürriyet*, *Milliyet* ve *Sabah* gazetelerinden *Bianet* tarafından derlenmiş haberlerdir; “Bu acı bitsin, Lübnan’a asker göndermeyin!”, **Bianet**, 4 Eylül 2006, <https://m.bianet.org/bianet/print/84772-bu-aci-bitsin-lubnana-asker-gondermeyin> [25.04.2022].

ve cesaret destanlarına benzememesi, iç çatışmanın tasavvur ettikleri savaşlar gibi olmaması öne çıkmaktadır. Bir kısmında ise, sıradan askerin hayatının bir değeri olmadığı, korunmadığı ve harcandığı algısı söz konusudur. Ancak her biri bir şekilde şehitlik kültürünün ve siyasal kararların sorgulanması, sınırlarının zorlanması anlamına gelmektedir.

Bu gibi “makbul olmayan” tepkiler genel bir haykırıştan çıkarak doğrudan muktedirleri hedef aldığı ya da ertesi gün adını kimsenin hatırlamayacağı “sıradan” bir anne babanın acılı yakarışı değil de daha yetkili bir ağızdan çıktığında etki gücü daha fazla olabilmektedir. Bu gibi durumlarda devlet de karşılık vererek “makbul şehit ailesi” sınırlarına dönülmesini talep edebilmektedir. Örneğin 2015 yılında tam da “çözüm süreci”nin sonlandırıldığı ve çatışma politikalarına dönüldüğü dönemde, Cumhurbaşkanı taziye için aileyi aradığında karşılaştığı “makbul olmayan” tepki karşısında “ağabeyin de bu mesleği seçmeseydi” sözleri ile fedakârlık görevini üstlenmeyi reddeden ailenin kutsal da olmadığını göstermektedir.¹⁰² Yine aynı dönemde bir “terör şehidi”nin cenazesinde yarbay rütbeli ve üniformalı ağabeyin “burada yatan vatan evladı 32 yaşında daha dünyaya doymadı, sevdiklerine doymadı, düne kadar çözüm diyenler şimdi neden sonuna kadar savaş diyor, bunun katili kim, sebebi kim” sözleri kamuoyunun dikkatini çektiğinde devletin de tepkisi sert olmuştur; önce Cumhurbaşkanı’ndan özür dilemesi talep edilmiş, bu gerçekleşmeyince de KHK ile ordudan ihraç edilmiş ve “terör örgütü üyesi olmak” suçlamasıyla yargılanmıştır.¹⁰³ Devletin veya iktidarın sert tepkiler verdiği böylesi örnekler son yıllarda ortaya çıkmış ve kısmen nadir yaşansa da şehadet olayı ile ardından aileye yüklenen görev arasında bir devamlılık olduğunun göstergesidir. Çünkü Çanakkale, Dumlupınar gibi şehit kültürü ile savaş mitlerinin iç içe geçtiği milli tarih anlatılarında ölümler kitleselleşmiş ve anonimleşmiştir. Fakat siyasi karar vericilerin sebep olduğu savaş ve çatışma politikaları sonucunda ortaya çıkan kayıpların vatanseverlik dininin parçası olabilmesi için ailenin de bu süreçte bir dizi söylem, pozisyon ve yükümlülüğü yerine getirmesi

¹⁰² “Şehit yakını o konuşmayı anlattı: Erdoğan bize ‘Ağabeyin de bu mesleği seçmeseydi’ dedi!”, **T24**, 27 Ağustos 2015, <https://t24.com.tr/haber/cumhurbaskanindan-sitem-eden-sehit-kardesine-agabeyin-de-bu-meslegi-secmeseydi,307702> [25.04.2022].

¹⁰³ Yarbay Mehmet Alkan cenaze günü ve daha sonraki deneyimlerini *Ali’m ve Sonrası* başlığıyla kitaplaştırmıştır. Yargılandığı “silahlı terör örgütü üyesi olmak” suçlamasından da 2019 yılında beraat etmiştir; bkz. Mehmet Alkan [Yarbay], *Ali’m ve Sonrası: Bir Şehit Bir Çığlık Bir Kardeş Hak Hukuk Adalet Biraz Siyaset*, Ankara: İga Kültür Kitaplığı, 2019; “Eski Yarbay Mehmet Alkan, ‘FETÖ üyeliği’ davasından beraat etti”, **Gazete Duvar**, 17 Haziran 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2019/06/17/eski-yarbay-mehmet-alkan-feto-uyeligi-davasından-beraat-etti> [25.04.2022].

gerekmektedir. Aksi durumda ölümler kutsallaşamayarak mağdurlara, şiddet kurbanlarına dönüşmektedir.

Fakat ailelerin teselli söyleminin tek kaynağı dinsellik değildir. Ölümün devlet tarafından fedakârlık olarak, şehitlik olarak tanınması ve buna bağlı olarak maaş, tazminat, iş hakkı ücretsiz seyahat kartı, ücretsiz ve öncelikli sağlık hizmetlerine erişim gibi ayrıcalıklar da oldukça önemli bir yere sahiptir. Örneğin şehit babası Kazım'ın¹⁰⁴ oğlunun ölümü ordu tarafından intihar olarak raporlanmış ve maluliyeti, yani şehadeti tanınmamıştır. Bu nedenle 2013 yılındaki reformlara kadar hiçbir haktan yararlanamamışlardır ve derneğe de üye olamamıştır. Oğlunun ölümünün şehit statüsünde tanınması ve aileye yasal hakların verilmesi için davalar açmıştır ve vazife malulü sayılmasından sonra da yargısal mücadelesini sürdürmektedir. “Ülkücü militanlık” geçmişi de olan Kazım, mücadelesini “parasında pulunda değilim, leke var” şeklinde tanımlamaktadır ve oğlunun “terör şehidi” sayılmasını istemektedir. Bu “leke” devlet tarafından tanınmamanın, verilen haklarla, ayrıcalıklarla ve söylemlerle şehadetin en üst mertebesi haline getirilen “terör şehidi” statüsünü alamamanın boşluğudur. Başka bir deyişle, fedakârlığın dinsel mükâfatları ve yüceltmeleri tek başına yeterli değildir, dünyevi otoriteler tarafından da olabilecek en yüksek takdirin verilmesi seküler şehitliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Haklar ve ayrıcalıkların teselliye aşan bir boyutu vardır, tanınma. Bu nedenle askerliği sırasında çatışma harici sebeplerle hayatını kaybedenlere de “vazife malulü” şeklinde olsa da resmen şehit olarak tanınması ve birtakım haklara, ayrıcalıklara erişimi aileler açısından çok önemsenmektedir:

“Oğlum [...] okurken ‘bir gidip geleyim askere annecim’ dedi. Bir gidip geldi askere, şehit olup geldi. Eri tarafından vuruldu ve biz vazife malulü olarak kayda geçtik. Ama her şeyden faydalanıyorum. Allah’ıma şükür. Şehitlik unvanı verildi.”¹⁰⁵

Şehitliğin teselli edici kutsallığında öne çıkan bir diğer nokta, vatan-millet-bayrak eksenindeki milliyetçi şehitlik tahayyülünün ve en genel şekliyle “Allah yolunda öldürülen Müslüman” anlamındaki kitabi şehitlik tanımının ötesinde bir tür

¹⁰⁴ Kazım, 63, işçi emeklisi, TUMŞAD üyesi, şehit babası, vazife malulü uzman çavuş (1995), Haziran 2019.

¹⁰⁵ Eser, 58, ev hanımı, TUMŞAD yöneticisi, şehit annesi, vazife malulü çavuş (2002), Haziran 2019.

halk hikâyesine dönüşmüş anlatılara ve efsanelere başvurulmasıdır. Diğer bir değişle, kendi içinde tutarlılık gayesi gütmeyen ve kutsallık algısını destekleyen sözlü anlatılar ortaya çıkmaktadır. Mutahharî'nin Peygamber tarafından Ali'ye şehit olacağının müjdesinin önceden verilmesi anlatısına¹⁰⁶ benzer bir şekilde şahadetin vaktinin yaklaştığının önceden hissedildiğine dair hikâyeler kutsallık halesine katkıda bulunmaktadır. Örneğin kardeşi 1993 yılında PKK ile girilen bir çatışmada hayatını kaybeden Ayşe, yaptığı telefon konuşmalarından şu anekdotu aktarıyor:

“Aradığında diyordu, ‘burası çok karışık. Buradan sağlam gelemeyiz’ diyordu. ‘Gündüz geliyorlar dost, akşam geliyorlar düşman’. Çoğu gitti azı kaldı, öyle şeyler konuşma diyordum. O zaman hamileydim. Bak diyordum. Erkek olacak, dönünce futbol öğreteceksin. Moral vermeye çalışıyorduk. İçine doğuyordu demek ki. Pusuya yatmışlar. Siper aldıkları yere roketatar gelmiş. Sirtını dayadığı yere.”¹⁰⁷

Bu anekdotu çatışma sürecinin şiddeti ve karşı tarafın gerilla taktiklerinin yarattığı karmaşa olarak yorumlamakta mümkündür. Fakat Ayşe, “içine doğuyordu” vurgusuyla hikâyeyi kutsallık ve kaderle bağlantılı başka bir okumayı tercih etmektedir. Keza yine Ayşe, kendisi doğrudan görmese de annesinin anlatısına dayanarak kardeşinin tabutunun içinde ıslak kan olduğu ve gülümsediğini aktarmaktadır:

“Şehidin kanı donmazmış derler. Morga da konmuştu ama donmamış.”¹⁰⁸

Benzer bir “malum olma” ve “şehidin gerçekten ölmediği” anlatısı da Gülce tarafından aktarılmaktadır. Oğlu çatışmada hayatını kaybeden Gülce¹⁰⁹, o gece hem küçük oğlunun rüyasında ağabeyinin uçarak memlekete dönüşünü gördüğünü hem de eşinin daha haber gelmeden hissettiğini anlatarak kutsal ölümün gururunun ve acısının “mistik” gücünü tasvir etmektedir. Ardından da hastane morguna gittiklerinde oğlunun, ailenin her ferdi için gözleri tekrar tekrar açtığını ve adeta ölmediğini

¹⁰⁶ Mutahharî, **a.g.e.**, s. 18.

¹⁰⁷ Ayşe, ilkokul mezunu, **a.g.y.**

¹⁰⁸ **A.g.y.**

¹⁰⁹ Gülce, ev hanımı, **a.g.y.**

gösterdiği bir olay aktarmaktadır. Ölünün kanının donmaması, tabutunda gülümsemesi, gözlerini açması ve şehadetin malum olması görüşmeler sırasında defalarca karşılaşılan bir anlatıdır. Bu iki unsura yapılan vurgular, ölen kişinin gerçekten şehadetin kutsallığına eriştiğinin kanıtı niteliğindedir. Bir türlü donmayan kan, toprak ile kanın birleşiminden oluşan vatanın kutsallığına dair milliyetçi bir sembolizmdir. Gülümseme, gözlerini açma ise, İslami gelenekte sıkça tekrarlanan, “onlar ölmedi, yaşıyor” veya “şehitler dünyaya dönüp tekrar tekrar şehit olmayı arzulayacak kadar yüksek mükâfatlara erişmiştir” gibi tanımların sözlü anlatı ve mistikleşmiş formudur. Modern-öncesi, milliyetçilik-öncesi bir dinseliliği oldukça andıran bu söylemler, hikayeler büyük oranda “terör şehidi” aileleri tarafından ve genellikle eğitim düzeyi düşük, muhafazakâr kişiler tarafından aktarılmıştır. Fakat aktarılan tüm mistik anlatılar şehitliğin kutsallığı ve şerefine işaret etmemektedir. Bazı örneklerde ise gururun ve kutsanmanın yerine daha baskın bir acı anlatısı vardır:

“Gömeceğimiz gün gittik görmeye. Sadece anne baba görebilir dediler. Biz de göreceğiz dedik. Ondan sonra komutan tamam demiş, kardeşleri de görsün. Tabutta yatıyor. Alnını kapatmışlar. Başından vurulmuş. Üstünde de beyaz örtü. Gözyaşları, göz pınarları dolup taşıyor. Elimde mendil, ben de o göz pınarlarını sildim. Başımda bir tanıdığımız vardı, hocaydı. Bir Fatıha okuyalım kızım dedi. Bir Fatıha okuduk biz. Ondan sonra göz pınarları gene doldu. Aynı benim şu an ağladığım gibi ağlıyordu tabutunda. Sanki Allah’a yalvarır gibi, ‘ne olur sevdiklerime bir daha sarılayım. Sonra gene burada yatayım’ dercesine.”¹¹⁰

Şehidin “tabutunda ağlaması” ve “sevdiklerine bir kez daha sarılmak istemesi” bu anlatıyı diğerlerinden farklılaştırıyor. Çünkü “canını seve seve feda etme”, “mükâfatların mutluluğu”, “tekrar tekrar şehit olmayı isteme” gibi yaygın şehitlik anlatısı unsurlarına gölge düşürüyor. Fakat ölümden kaçma arzusu ya da şehitlik mertebesini reddetme anlamı da taşıyor. Daha ziyade, şehitliğe yönelik nekrofil düzeyde övgüler düzen söylem tarzından farklı olarak, sevdiklerinden ayrı düşmenin acısına işaret eden insani bir duygu tasvir ediliyor. Bu şekilde oluşturulan söylemlerde kahramanlık ve cesaretin yerine gururdan arınmış bir ölüm ortaya çıkmaktadır.

¹¹⁰ Hatice, 37, tarım işçisi, annesi TUMŞAD üyesi, şehit kardeşi, “terör şehidi” er (1992), Nisan 2011.

5.2.1. Gururun Deneyimlenme Biçimleri

Şehidin kutsallığı, tanınması ve tesellisi toplumsal yeniden üretim süreçlerinde olduğu gibi, aileler nezdinde de çeşitli pratiklerle, simgelerle sürekli tekrara ve üretime ihtiyaç duyar. Çünkü bir toplumsal grup olarak şehit aileleri, aynı milli cemaat tahayyülünde olduğu gibi, içkin bir kutsallık ve onurdur. Şöyle ki, kendi ürettiği simgesel düzeniyle kendi cemaatini üreten, “vatan, baba, şehit, savaş, şeref, ayniyet, kimlik, ırk, millet vb. – kendini anlamlandıran bir cemaat [...] içkin bir cemaattir.”¹¹¹ Milliyetçi tahayyül kendi yazdığı tarih ve ürettiği simgeler üzerinden ölene şehitlik payesini verirken kutsadığı ve yücelttiği yine milli cemaatin kendisidir. Burada ölen askere ve ailesine bir onur bahşediliyor gibi görünsen de onuru bahşeden milli cemaat aslında madalyayı kendi göğsüne takmaktadır. Çünkü aileler her ne kadar şehitlik onurunun, gururunun simgesel taşıyıcıları, vekilleri konumuna yükselseler de asıl şeref büyük tarih anlatısında, ulus devlette bütünleşen millete aittir. İşte, şehit ailelerinin bir araya gelerek toplumsal birim olma ve bu milli şerefte en büyük payın kendilerinde olduğu fikrini üretme merkezleri olarak dernekler devreye girmektedir. Bu süreçte hem milliyetçi sembolleri, söylemleri ve hafızayı kullanmakta hem de bir baskı grubu şeklinde hareket ederek milli gururdaki paylarını tasdik edecek yeni simgeler ve pratikler talep etmektedirler. Diğer bir deyişle, şehit aileleri de kendi içkin kutsallıklarını, anlamlarını üretmektedirler. Bu doğrultuda birkaç pratik ve talep öne çıkmaktadır.

Öncelikle, dernekler milliyetçi şehitlik sembolizminin güçlü olduğu başlıca hafıza mekânlarına düzenledikleri gezilerle geçmişin şehitleri ile kendi şehitleri arasında süreklilik ilişkisini inşa eder. 18 Mart törenlerine hazırlık komitesi aşamasından itibaren dahil olunur, milletin tüm şehitleri adına konuşmalar yapar, devlet erkânının ve izleyici kitlenin onurlandırma ritüellerini kabul ederler. Böylece şehitlik kültü yalnızca ailelerin algılarında değil, mekânları ziyaret eden, anmayı izleyenler için de geçmiş ile şimdi ve gelecek bağlanır. Tarih kitaplarındaki savaşlar ve kahramanlar kadar “terörle mücadelenin” fedakâr yurttaşları da milli tarih yazımının, milli şehitlik kültürünün parçası haline gelir. Şehit babası Talat yöneticiliği

¹¹¹ Sayın, a.g.e., s. 55-56.

döneminde özellikle Çanakkale gezileri düzenlemeye özen göstermiştir ve hafıza mekânlarını çok önemli görmektedir:

“İlkokul talebesinden tutunda üniversiteye kadar talebelere ben Çanakkale’yi öneriyorum. Niye öneriyorum? İlkokul çağındaki çocuk kafaya kazınan şeyi kolay kolay unutmuyor. Tarihi bilgiyi kavramaları için, efendime söyleyeyim, toprağın yani bu vatanın kendiliğinden oluşmadığını, bu uğurda ecdadımızın çok kanlar, çok canlar feda ettiğini görmeleri açısından Çanakkale’yi ben öneriyorum.”¹¹²

İkinci olarak, derneklerin ve genel olarak ailelerin takviminde önemli yıldönümleri olarak işaretli, takip ettikleri bir şehitlik hafızası vardır. Bu hafıza kendilerinin, üyelerinin ve iç çatışma sürecinin dönüm noktası veya çarpıcı tarihlerini kapsamaktadır; örneğin 1984’te PKK’nin ilk silahlı eyleminin tarihi, 1993’te Bingöl’de 33 askerin hayatını kaybettiği olayların yıldönümleri resmi anmaların konusu olmasa da derneklerin oluşturduğu hafızanın parçasıdır ve takip etmektedirler.

Üçüncü olarak, bireysel kayıpları şehide dönüştüğünde kendi tasarruflarından çıkarak toplumsal, milli bir simgeye dönüşmektedir. İşte bu toplumsallaşmış kayıplarının, evlatlarının, eşlerinin, kardeşlerinin geçmişin şehitlerine yapıldığı şekilde onurlandırılmasını ve milli hafızada arzuladıkları şekilde yer almasını talep etmektedirler. Aileler, dernek ofislerinde de yaptıkları gibi, genellikle evlerinin bir odasını veya salonun baş köşesini bayraklar, fotoğraflar vb. simgelerle şehitlerinin kutsallığını yeniden üreten hane içi bir sunağa, hafıza köşesine dönüştürmektedirler. Bazı uç örneklerde evin tamamı ailenin şehidine adadığı bir tür müze, sunak karışımı bir form alabilmektedir.¹¹³ Fakat Şintoist atalar kültünü andıran bu pratikler hanenin içinde, özel alanda kalmaktadır. Bu kültleşme halinin kamusallaşması, milli hafızaya

¹¹² Talat, **a.g.y.**

¹¹³ Trabzon’un Taşocağı köyünde tam da böylesi bir müze ev, valilik ile büyükşehir belediyesinin ortak girişimiyle şehit askerin balmumu heykelinin hediye edilmesi nedeniyle haberleşmiştir. 12 çocuklu ailenin evi şehit oğullarına adanmış bir müzeye dönüştürülmüştür; bkz. “Şehit annesine oğlunun balmumu heykelini hediye ettiler”, **Independent Türkçe**, 10 Mart 2020, <https://www.independentturkish.com/node/144241/%C5%9Fehit-annesine-o%C4%9Fulun-balmumu-heykelini-hediye-ettiler?fbclid=IwAR1LcsGDcGckiLmH1JnZay18J2VHpwKOdwDKANEdrlh6Zyh8Tycrd8DmUuA> [25.04.2022].

aktarımı için aileler bir dizi taleple devletin ve yerel yönetimlerin karşına çıkmaktadırlar.

Bu doğrultuda en sık beliren talep şehidin adının bir okula, caddeye, sokağa, parka, spor salonuna vb. verilmesi suretiyle hem ailenin hafızasının kamusallaşarak onurlandırılması hem de şehidin ölümsüzlüğünü güvence altına alınmasıdır. Ayrıca isimlendirme pratiği yalnızca ailenin onurlandırılması değil, hemşerilerin de bu onurdan pay almasının, toplum olarak vatan savunmasında üzerlerine düşen fedakârlığı yaptıklarının göstergesidir. Şehirde, ilçede ne kadar çok şehit adı verilmiş yer varsa gurur ve şeref o kadar artmaktadır. Fakat bu isimlendirme taleplerinin çok olması, valiliklerde, belediyelerde yığılması nedeniyle her zaman olumlu sonuçlanmamaktadır. Örneğin Mete¹¹⁴ oğlunun isminin köylerine yakın bir okula verilmesi için valiliğe yaptıkları başvurunun sonuçsuz kaldığını, başka bir şehidin adının verildiğini ifade ederken “[orası] benim oğluma münasıptı” demektedir. Ancak isimlendirme, şehit hemşerinin köye ve cemaatine getireceği gurur ve kutsiyetin tek yöntemi değildir. Yine Mete, oğlunun askeri mezarlığa defnedilmesi kararından komşularının ısrarıyla vazgeçmiş ve köy mezarlığına defnedilmiştir. Böylece şehidin bedeni üzerinden köyün toprağı daha bir vatanlaşmış, cemaat şehidin mirası üzerinde hak iddia ederek buradan kendilerine gurur devşirmişlerdir.



Şekil 5.3: Şehit Ağacı Anıtı, Kaynak: <http://www.kizilcahamam.gov.tr/sehit-agaci>

¹¹⁴ Mete, a.g.y.

Azaryahu, İsrail’de bağımsızlıktan sonra benzer şekilde şehit asker yakınlarının isimlendirme taleplerinin aşırı birikmesi sorunu ortaya çıktığına ve yerel yönetimlerin bu sorunla baş etmek üzere birkaç strateji geliştirdiğine işaret eder.¹¹⁵ Çözümlerden biri tüm hemşeri şehitlerin ortak anısına ithaf edilmiş anıtlar inşa etmektir. Bir diğer çözüm ise, şehitlerin şerefini temsil edecek daha genel adlandırmalardır: “Kahramanlar Meydanı”, “Şehitler/Şehit Oğullar Caddesi” vb.. Benzer uygulamalar Türkiye’de de ortaya çıkmıştır. Türkiye’nin hemen her ilinde en az bir tane “Şehitler İlkokulu/Ortaokulu” adına sahip bir okul vardır. Böylece tek tek isimlendirme taleplerini reddetme olanağı yaratılmaktadır. Ayrıca, okullar kadar yaygın olmasa da bütün “terörle mücadele şehitlerine” ithaf edilmiş anıtlar da inşa edilmiştir. Örneğin Ankara’nın Kızılcahamam ilçesinde büyük bir sedir ağacı “Şehitler Ağacı” adıyla, üzerinde “onlar ki ağaçta yaprak kadar çokturlar” yazılı levhasıyla tüm şehitleri onurlandıran bir anıta dönüştürülmüştür (Bkz. Şekil 5.3). Ağaç 1980’den itibaren hayatını kaybeden tüm askerlerin isimlerinin yazılı olduğu binlerce künyenin asıldığı ve her şehit haberinden sonra yeni künyelerin eklendiği bir anıt formu kazanmıştır.¹¹⁶ Ancak kentlerin merkezi noktalarında bu tarz “terörle mücadele şehitleri” anıtları çok yaygın değildir. Daha ziyade şehitlerin defnedildiği askeri mezarlıklarda soyut, figüratif olmayan anıtlar söz konusudur.

Her ne kadar şehitliğin kutsallığından beslenen gurur ve teselli olgusu kendisine içkin bir inşa olsa da aileler nezdinde bu aynı zamanda bir öğrenme sürecidir. Bu noktada bir diğer pratik olarak derneklerin ailelere şehitleriyle gurur duymayı ve teselliyi öğretici işlevi devreye girmektedir. Şehit aileleri sadece bürokratik kanallar içerisinde yasal haklarını kullanmayı değil, bunların da ötesinde toplumsal ayrıcalıklar ve öncelikler talep etmeyi dernekler aracılığıyla öğreniyor ve pratiğe döküyorlar. Bir TUMŞAD yöneticisi olarak Serdar tam olarak böyle bir gurur duymayı ve ayrıcalık talep etmeyi öğrenme merkezi tanımlıyor:

“Aile o anda en acılı aile kendisi zannediyor ama onlar gibi nice şehit eşinin, şehit annesinin babasının olduğunu bizim sayemizde, derneğin sayesinde

¹¹⁵ Azaryahu, **a.g.e.**, s. 69.

¹¹⁶ T.C. Kızılcahamam Kaymakamlığı, “Şehit Ağacı”, <http://www.kizilcahamam.gov.tr/sehit-agaci> [25.04.2022]; “56 künye daha çaktı”, **Hürriyet**, 23 Ağustos 2015, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/56-kunye-daha-cakti-29880065> [25.04.2022].

anlıyor. Gururlanıyor. Diyoruz ki, sen şehit babasıysın, sen şehit annesisin sana açılmayacak kapı yok. Diyorum ya, şehitlerimiz ve gazilerimiz hepsi çok iyi insanlar. Hepsi mütevazı insanlar. Ailelere baktığımız zaman bir bardak su bile istemeye çekinen insanlar aileler. İşte onları yanlış kullananlara karşı bir diyoruz ki, sana açılmayacak kapı yoktur, sana yapılan saygısızlık şehidimize yapılan saygısızlıktır. Bunu affetmeyiz. Ona hem yöntem hem de yol gösteriyoruz. Hem de daha rahatlamasını sağlıyoruz.”¹¹⁷

Şehit ailelerinin hak ve ayrıcalıklarının korumayı ve daha fazlasını elde etmeyi amaçlayan dernekler, şehitliğin gündelik yaşamdaki onurunu ve gururunu bunlar üzerine inşa etmektedirler. Ancak inşa süreci bu noktada tamamlanmamaktadır. Ailelerin bu hak ve ayrıcalıkları sürekli ve etkin biçimde kullanmasını da teşvik etmektedirler. Ailelerin ayrıcalıklarını kullanırken zaman zaman olumsuz tepkilerle karşılaşması bu teşviki gerekli kılmaktadır. Örneğin şehit kardeşi Ayşe, kendisi de iş hakkından faydalanmış biri olarak her zaman şehit ailesi statüsünü kullanmayı tercih etmediklerini ifade etmektedir:

“Tabii ki de bunu hiçbir yerde kullanmıyoruz. Bir hastaneye veya devlet kurumuna da gitsek demiyoruz, sıramızı bekliyoruz. Demiyoruz ki, biz şehit kardeşiyiz, annesiyiz, babasıyız önceliği bize vereceksiniz. Demiyoruz. Onun adını kullanarak bir yere gelmek istemiyoruz. Öyle yaptığın zaman daha çok sivrililiyorsun. İnsanlar sanki o zaman daha bir küçümseyici bir gözle bakıyorlar. ‘Ne olmuş yani’ diyorlar. O acıyı kendisi yaşamadığı için, Allah kimseye vermesin de en büyük acı evlat acısıymış, ikincisi kardeş acısıymış, üçüncüsü de anne baba acısıymış hani, ölüm onlara şey gibi geliyor. ‘Oh, anan da baban da maaş alıyormuş, sen de işe girdin’ diyorlar.”¹¹⁸

Benzer bir şekilde, şehit babası Cemal’de evlerinin kentsel dönüşüm kapsamında yıkılmasından sonra TOKİ konutlarından ev alırlarken neden şehit ailesi haklarını kullanmadıklarını şu şekilde açıklıyor:

“Ben adını kullanmam, hakkımız ne ise o olsun dedim. Ben çocuğumun adını onların ağzına sakız yapmayacağım dedim.”¹¹⁹

¹¹⁷ Serdar, **a.g.y.**

¹¹⁸ Ayşe, **a.g.y.**

¹¹⁹ Cemal, **a.g.y.**

İki örnekte de şehit ailesi olmanın pek çok hakkını kullanıyor olmakla birlikte statülerini her zaman sesli dile getirmeyi tercih etmediklerini göstermektedir. Bu durum bazen var olan hakkın kullanımından feragat şeklinde de kendisini gösterebiliyor. Görüşmeler sırasında bazı şehit eşleri, çocuklarının benzer bir tutum içinde olduğundan şikayetçilerdi. Örneğin Hande¹²⁰, oğlunun bir futbol maçına ücretsiz maç bileti alabilmek için Gençlik ve Spor Bakanlığı'na e-posta yazarken şehit oğlu olduğunu belirtmek istememesini şaşkınlıkla aktarıyor. Bir başka şehit eşi Yasemin¹²¹ de benzer şekilde çocuklarının şehit çocuğu olduklarını söylememeyi tercih ettiklerini aktarıyor. Bu bağlamda iş hakkı (Bkz. Tablo A.9 ve A.10), TOKİ'den faizsiz konut kredisiyle ev almak, ücretsiz seyahat kartı gibi bazı yasal haklar hemen her aile tarafından kullanılırken şehidin bir kardeşlerinin veya oğlunun askerden muafiyeti gibi bazı haklar ise daha az kullanılmaktadır. Bu durum alt ve alt-orta sınıf ailelere ciddi miktarda ekonomik katkı sunan hakların kullanılmasının tercih edilmesi olarak açıklanabilir. Diğer yandan askerlik hizmetinden muafiyet gibi, şehitlik kültürü ile çeliştiğini düşündükleri, vatanseverliğe yakışmadığını düşündükleri hakların kullanımında muhafazakâr ve milliyetçi aileler çekingen kalmaktadır. Bu noktada üyeler ile yöneticilerin arasında motivasyon farkı vardır. Örneğin sahip olduklarının statünün sonuna kadar kullanılması gerektiğini savunan TÜMŞAD yöneticisi ve gazi olan Mahir bu tutuma ve çekingenliğe şiddetle karşı çıkmaktadır:

“Yahu diyeceksiniz. Mesela bu sabah adliyede bir işim vardı. Girişte biliyorsunuz cihaz var. Herkes orada çakmağını, tespihini, telefonunu indiriyor. Ben kimliğimi gösteriyorum. Gaziyim ben, bitti! Sende şehit eşiyim, çocuğuyum diyeceksin. Bitti!”¹²²

Dernek yöneticileri, özellikle gaziler sahip oldukları statüyü mümkün olan her alanda kullanmaktan yanadırlar. Bu, adliyede güvenlik kontrolüne girmemek gibi bazen kanunlarla tanımlanmış sınırların ötesinde durumlara kadar gidebilmektedir. Diğer bir değişle, ayrıcalık ve tahammül beklentisi, şehitlik olgusunun kutsallığının aile içerisinde yaşanan bir öz-tatmin olarak kalmadığını göstermektedir. Ölümünden sonrasına dair tüm mükâfatlara rağmen bu dünyada da toplumsal bir karşılık, bir

¹²⁰ Hande, a.g.y.

¹²¹ Yasemin, 56, ev hanımı, TÜMŞAD Eskişehir üyesi ve Genel Merkez yöneticilerinden, şehit eşi, harp malulü astsubay (1993), Haziran 2019.

¹²² Mahir, a.g.y.

kazanç beklentisi vardır ve bu sadece maddi bir beklenti değildir. Bu anlamda elde ettikleri hak ve ayrıcalıklar salt teselli kaynağı olmanın ötesine geçmektedir.

Her ne kadar dini kutsallık, toplumsal saygı ve yüceltmeleri talep ediyor ve şehit ailesi olmanın ayrılmaz birer unsuru olarak görüyor olsalar da bazı aileler nezdinde bunlar bireysel kayıpları karşısında yeterli teselli kaynağı olamamaktadır. Bu aileler durumlarını daha ziyade kaybın acısı ile kutsallıklar arasında bir paradoksun sürdürücüleri olarak görüyorlar. Şehit eşi Yasemin, anlatısında böyle bir paradoksun örneğini sunmaktadır:

“Ben vatan sağ olsun demeyenlerdenim. Öncelikle bunu belirtmek isterim. O acıyı yaşayan bilir. Yani çok farklı bir duygu. Devlet şehit olarak kabul etti ama Allah’ın şehit olarak kabul etmesi önemli, inşallah. Tarif edilmez sanırım. O cenazede benim ne vatan aklımdaydı ne de millet. Doğurduğum çocuk bile aklımda değilken vatan zaten benim aklıma gelemezdi o acıyla. Klişeleşmiş ya hani televizyonlarda insanlar diyor. Ben dehşete kapılıyorum. Nasıl aklınıza vatan geldi o acınızla diyorum. Dedirtiyorlar mı ki diye düşünüyorum. Yoksa benim eşim de çok vatansever bir insandı. Ölüm diye bir gerçek var. İnsan soruyor neden diye.”¹²³

Ailelere verilen sosyal ve ekonomik haklar, ayrıcalıklar ve şehidin onuruna, imanına, gururuna düzülen methiyelerin kaybın acısını atlatmalarında yeterli gelmesi beklenmektedir. Vakur ve gururlu duruş sergilemesi beklenen aileler, savaş ve çatışma süreçlerinin mağdurları ve kurbanları olarak kodlanmamaktadır. Daha ziyade, onlar özverileri ile millete ve vatana katkı yapmış kişiler olarak konumlandırılmaktadır. Bu nedenle teselliye değil övgüye ihtiyacı olan kişiler olarak görülmektedirler. Dernekler de büyük oranda bu tutumu destekler bir pozisyonu sürdürmektedirler. Ofis duvarlarına astıkları MSB ve TSK’nın 18 Mart Şehitler Günü vb. afişleri ile özverili ve kahraman meçhul asker mitlerini sahiplenmekte ve yeniden üretmektedirler. Meçhul askerlerin fedakârlıkları ve kahramanlıklarının ilahlaştırıldığı şehit kültü derneğin atmosferiyle bütünleşmiştir. Yakın tarihin Çanakkale, Dumlupınar, Kore ve Kıbrıs savaşları, cepheleri ilahlaşan kahramanlıklar ve zafere uzanan şanlı savaşlar ailelerinin şehitlik algısında önemli bir yere sahiptir. Fakat doksanlardan itibaren yaşadıkları kayıplarını tanımlarken oğullarını, eşlerini, kardeşlerini geçmişin savaş kahramanları gibi değil, iç çatışmanın, “terörün” kurbanları olarak tasvir

¹²³ Yasemin, a.g.y.

etmektedirler. Bu kurbanı anlatısı bazen çatışma sürecinde sıradan askerin yaşamının devlet tarafından kolayca harcanması olarak ortaya çıkmaktadır:

“Oğlum Eskişehir’i aradı. ‘Bizi bu akşam götürüyorlar’ dedi. ‘Anarşistlere bizi yem götürüyorlar’ demiş babasına. ‘Deme oğlum öyle’ demiş babası da.”¹²⁴

“Hükümete kızdığımız yerler de var. Diyorum ki, bu kadar ucuz değil insan hayatı. Şimdi bakıyorum çocuklara... Biz o zamanlar bilmiyorduk. Şimdiki kadar medya geniş değildi. Şimdi duyuyorsun, görüyorsun askerlik yaptıkları yerleri. İnceliyorsun ediyorsun, hani dağın tepesinde derme çatma bir kulübe. Ben o dağı koruyorum da nasıl koruyorum yani. Bu kadar ucuz değil insanlar. Benim devletimin çelik yelege mi yok, silahı mı yok? Nerelere gitmiyor ki paralar? İnsan bunlara kızıyor. İnsan hayatı Türkiye’de çok ucuz. Hele ki askerlerin ki... Yani bizimkiler tamamen pisipisine gittiler.”¹²⁵

“Komutanlara dedim ki o zaman, sizin gibi kodamanların çocukları yakınlarda askerlik yapar. Nerede fakir çocuğu varsa direkt Doğu’ya gönderilir dedim. Benim çocuğum tabanca tutmayı bilmiyordu, birliğine gitmeyi bilmiyordu dedim. Direkt Doğu’ya sürdüler benim çocuğumu dedim.”¹²⁶

“Benim oğlan buradan gitti Çanakkale’ye. Ayak mantarı vardı, hava değişimine geldi. Sonra da aldılar Şırnak’a götürdüler. Ne anlar o silah atmaktan, savaşmaktan.”¹²⁷

“Bu PKK kendiliğinden nam olsun, şan olsun, şov olsun diye orada şey yapmıyor ki, onun da belli bir mücadelesi var. Gerilla eğitimi alarak terör estiriyor. Bizim Anadolu insanı silahlı asker ocağında görmüş ve üç aylık eğitim sonucu vatan savunması içinde bulmuş kendisini. Bundan dolayı ister istemez sıkıntı yaşanmış. Bunlar da bizim çocuklarımızı keklik gibi avlamışlar.”¹²⁸

Büyük çoğunluğu işçi, ev hanımı veya alt düzey kamu görevlisi olan bu ailelerin çocuklarının, kardeşlerinin savaş politikaları içerisinde harcandığı düşüncelerinin tekrar eden argümanı, hepsinin fakir, gariban çocuğu olarak kodlanmasıdır. Ayrıca

¹²⁴ Fatma, tarım işçisi, a.g.y.

¹²⁵ Ayşe, işçi, a.g.y.

¹²⁶ Gülce, ev hanımı, a.g.y.

¹²⁷ Cemal, işçi emeklisi, a.g.y.

¹²⁸ Talat, işçi emeklisi, a.g.y.

askerlerin yetersiz eğitim ve teçhizatla kesin bir sona gönderildiği görüşü de hâkimdir. Burada dikkat çekici olan nokta, ailelerin söylemlerinde kahramanlık destanlarının ve ordu-millet mitinin yer almamasıdır. Sınıfsal konumları nedeniyle “terörle mücadele” politikalarını tartışacak, karşı koyacak güce sahip olmadıkları ve bunun sonucu olarak devlet tarafından kolay harcanabildikleri fikri hâkimdir:

“Bunlar çıkıyorlar konuşuyorlar, bağıyorlar. Kılıçdaroğlu’nun gitsin de çocuğu ölsün bak gör ortalığı kaldırır. Başbakanın çocuğu ölsün de bak gör neler oluyor. Ama onlardan bir şey yok. Çıktılar mı atıyorlar. Nerede gariban varsa onların çocuğu ölüyor. Hiçbir zenginin çocuğu ölmez.”¹²⁹

“Ben buna karşıyım. Vatan sağ olsun deyip meydan çıkan analar bunu yapmasın. O kolay mı yetiştirdi? Dokuz ay karnında taşıdın. Yirmi yaşına getirdin. Bir ayakkabısı başka, pantolonu yamalı, yağı peyniri bir arada görmedi. Fakir çocuğu. Doğu’da bir zenginin çocuğu askerlik yapıyor mu? Hep fakir çocuğu. Vatan sağ olsun dediler mi benim kafa fittırırveriyor. Ne olacak yani, hepimiz gidelim. Kırılacaksa kırılalım, öleceksek ölelim. Ne bu gali? Kaç sene geçti? Ne yaptı vatan? Bir üstünü giydirdi, bir karnını doyurduysa doyurdu. Onu da doyurmadı. O dağlarda açtı zaten. Oğlum, ‘dağlarda açız ana’ derdi.”¹³⁰

Sadece gariban fakir çocuklarının hayatını kaybettiği anlatısı toplumsal düzeyde oldukça yaygınlık kazanmıştır. Fakat şehit ailelerinin, çatışma politikalarına kurban giden fakir aile çocuğu anlatısı burada sonlanmamaktadır. Geçmişin şanlı savaşlarının ilahlaşmış kahramanları gibi olmasalar da milletin fedakâr iyi çocuklarıdır. Aynı aileler, tepkili söylem ve anlatılarını mutlaka oğullarının veya kardeşlerinin paylaşmayı seven, hayırsever, kanaatkâr ve/ya askere hevesle giden iyi birer evlat ve vatansever olduklarını vurgulayarak tamamlıyorlar:

“En büyük ağabeyim askere gitmesine bir ay kala inşaatta çalışırken düştü ve topuğu sakatlandı. Çürüğe çıktı. Bizimkilerin alın yazısı mıdır artık nedir? Şehit olan ağabeyim de yüz kiloyu geçkindi. Annem de ‘vay ben asker anası olamayacağım’ diye üzülmüyordu. Bizimki de gidiyor muayene sırasında diyor ki, ‘ne olur beni alın’. Onlar da zayıflaması gerekiyor demişler. Ağabeyim de ağlamış yalvarmış, ‘annem çok üzülmüyor ne olur beni alın’ demiş. Orada onu doksan kilo yazmışlar, almışlar askere. O da onun yazısı herhalde. Annem biraz da onun pişmanlığından dolayı çok üzüldü, çok hastalandı. ‘Ben mi sebep oldum

¹²⁹ Cemal, a.g.y.

¹³⁰ Fatma, a.g.y.

acaba' diye. Dedik biz inançlı insanlarız. Onun alınına o yazılmış artık, bir şeyler vesile olacaktı. Öyle teselli ediyorduk annemi.”¹³¹

“Çok hayırseverdi. Çok kanaatkâr biriydi. Bir kilo beyaz soğan alırdı pazardan, bir hafta yerdı onu. Nerede kan lazım, bulunmayandı kanı da hemen gideyim kan vereyim derdi. Askerde arkadaşına ben senin askerliğini de yapayım demiş. Hep iki kişilik nöbet beklemiş. Yaşını da altı ay büyüttü. Askerde arkadaşlarından ayrılmasın diye.”¹³²

Şehitlik olgusunun, kahraman savaşçı, kan, ölümü arzulama gibi saldırgan, militarist ve nekrofil yönleri, ailelerin kendi şehitlik söylemlerini oluştururken geri planda kalmaktadır. Onun yerine kaybettikleri insanların temiz yürekli, cefakâr ve sorumluluk bilinci olan iyi birer insan ve yurttaş oldukları edilgen bir fedakârlık anlatısını tercih ediyorlar. Çünkü şehitlik kültürünün üzerine inşa olduğu meçhul askerlerin aksine buradaki şehitler onların oğulları, kardeşleri, eşleridir, sevdikleri insanlardır, yaşamlarının somut birer parçası ve acı verici bir kayıptır.

Fakat bu harcanma duygusu ve verdikleri tepkiler “terörle mücadele” politikalarının eleştirisine veya savaş karşıtlığa dönüşmemektedir. Bunun yerine, bu ezilme ve kayıp verme sürecinin en nihayetinde vatan, millet, devlet için olduğunu söyleyen muktedirlerden manevi telafisini talep ediyorlar. İşte bu noktada hem ailelerin hem de derneklerin genel olarak taleplerden biri de şehitliğin kutsallığına yaraşır şekilde toplum ve devlet nezdinde ilgi ve saygı görme şeklinde oluşmaktadır. Basında, törenlerde ve diğer pek çok mecrada atılan hamasi nutukların pratikte yeterince karşılık bulmadığından dert yanmaktadırlar. Örneğin İŞAD’ın yöneticilerinden Naim¹³³, televizyonda defalarca şehadet hakkında nutuklar verdiğini söylediği Ticaret Odası yöneticilerinden aylardır randevu dahi alamadıklarından şikâyet ediyor. Naim’e göre şehitlere övgü ve taziyede yarışan siyasi partilerin, milliyetçi-muhafazakâr STK’ların kendilerine yönelik yaklaşımını “gösteri ilgisi” olarak tanımlıyor; basınla birlikte gelen ve basınla birlikte giden geçici ve gerçek olmayan bir ilgi. Bir diğer örnekte de şehit babası Ali, bu konudaki tepkisini ve beklentisini şu şekilde dile getiriyor:

¹³¹ Ayşe, a.g.y.

¹³² Fatma, a.g.y.

¹³³ Naim, a.g.y.

“Bizler saygı istiyoruz! Şehitlik güzel şey ama acı veriyor. Devlet de bizimle yeterince ilgilenmiyor. PKK’lılar Habur’da [2009]¹³⁴ davullu zurnalı karşılandı ya! Yani tabi biz davul zurna istemiyoruz ölüm var neticede. Ama PKK’lı anası babası olsak daha iyiydi.”¹³⁵

Bu şehit babasının arzu ettiği saygı ve ilgiyi, yaşadığı kaybın tesellisi olarak gördüğü açıktır. Fakat beklediği bu saygı sadece kendisinin hoş tutulması değil, aynı zamanda oğlunu kaybettiği “terörle mücadele” politikalarından da vazgeçilmemesidir. Bu nedenle Kürt sorununun çözüm süreci politikalarında karşı çıktığı uygulamaları tüm şehit ailelerine saygısızlık olarak addetmektedir ve üzerinden yıllar geçse dahi affetmemektedirler. Tesellide özellikle önem atfettikleri şeylerden biri de vali, kaymakam, subaylar vs. devletin ve ordunun üst kademelerinin özel günlerde evlerine veya derneklerine gerçekleştirdiği ziyaretlerdir.¹³⁶ Fakat ölümün üzerinden geçen uzun zaman, çok sayıda şehit ailesinin olması ve kentlerin artan kalabalığında bu kişi ve kurumların tek tek ziyaretlere yetişmesi fiziken mümkün değildir. Bunun sonucunda da ziyaretler seyrelmektedir. Örneğin Eskişehir’deki Hava Kuvvetleri Komutanlığı’na bağlı üste görevli subaylar, eşleriyle birlikte Ramazan ve Kurban Bayramlarında görevlendirildikleri şehit ailelerini tek tek ziyaret etmektedirler. Oldukça uzun olan bu listeyi tamamlamaya çalışan genç subaylar, zorunlu bir görev olarak kısa ziyaretlerde bulunmaktadırlar. Örneğin şehit annesi Eser¹³⁷, yıllar içerisinde bu ziyaretlerin azalmasını ve kılmasını şehit ailesi saygınlığının zayıflaması olarak yorumlamaktadır. Aileler için idarecilerin, askerlerin ziyaretleri en gurur duyduğu ve onurlandırıcı pratik durumundadır.

Ayrıca aileler zaman zaman gündelik hayatlarında da bekledikleri saygıyı göremediklerini ve hatta onur kırıcı muamelelere maruz kaldıkları durumlar

¹³⁴ Bkz. “Habur’dan giriş yapan PKK’lıların serbest bırakılması Ankara’yı hareketlendirdi”, **Radikal**, 21 Ekim 2009, <http://www.radikal.com.tr/politika/haburdan-giris-yapan-pkklilarin-serbest-birakilmasi-ankarayi-hareketlendirdi-960336/>.

¹³⁵ Ali, a.g.y.

¹³⁶ İsrail devleti savaş ve çatışma süreçlerinin sonucunda çok sayıda askerin hayatını kaybetmesi nedeniyle ölümleri açıklama ve savaşı meşrulaştırmak adına kuruluşundan itibaren kendi geleneğini icat etmiştir. Her yıl törenler yapılan Şehitleri Anma Günü öncesinde Başbakanın kaleminden çıkmış, şehitliği, fedakârlığı öven ve savaşın meşruiyetini anlatan bir mektubun ailelere gönderilmesi geleneği ortaya çıkmıştır. Halen devam eden bu gelenek ile her yıl başbakanlar şehit ailelerine doğrudan hitap etmekte ve onları onurlandırmaya odaklı bir tür iletişimi sürdürmektedir; bkz. Shaul R. Shenau, “Communication of the Israeli Leadership with Families of Fallen Soldiers”, **Middle Eastern Studies**, Sayı: 45:5, s. 691-707.

¹³⁷ Eser, a.g.y.

yaşamaktan şikâyetçidir. Örneğin, şehit annesi Eser ve Gülce¹³⁸, belediye otobüslerine bedava binmelerine bazen şoförlerin olumsuz tepki gösterdiğinden bahsediyorlar. Şehit eşi Yasemin ise, kamu ve özel hastanelerde şehit ailelerine uygulanan sıra önceliğini kullandığında bazen sıradaki diğer insanlardan tepki gördüğünü aktarıyor:

“Bazen karşınızdaki insanlar ‘benim için mi şehit oldu’ diyor. Ben çok üzülüyorum. Bana diyor ki, ‘benim de eşim vefat etti. Gitmeseydi’. Bana, ‘eşin para karşılığı çalışıyordu’ diyorlar. Ben çok üzül müştüm.”¹³⁹

Bunlar gündelik hayatın işleyişi sırasında tekil kalan ve yaygınlaşmayan örnekler. Fakat şehit ailelerinin sahip oldukları bazı hak ve ayrıcalıklar, onları çok daha sistematik dışlanma süreçlerine maruz bıraktığı durumlarda mevcuttur. Özellikle iş hakkını kullanarak kamu kurumlarında memur veya işçi olarak yerleşen şehit aileleri ve gazilerin en ağır ve istemeyen işlere verilmesi, sistematik şekilde bezdiriye (*mobbing*) maruz kalmaları yaygın bir şikâyet konusu olmuştur. Öyle ki, bu şikâyetler hükümete kadar ulaşmış ve çözüm olarak Başbakanlık Genelgesi yayınlanmıştır. Örneğin 2018 yılında çıkan bir Başbakanlık Genelgesi’nde kamu idarelerine atanmış şehit ve gazi yakınlarının hizmetli olarak değil, büro hizmetlerinde görevlendirilmeleri konusunda özen gösterilmesi talep edilmektedir.¹⁴⁰ Ayşe şehit kardeşi olarak iş hakkını ile kamuya girdiğinde bu dışlanmayı doğrudan yaşamıştır:

“Çalıştığımız yerde çok dışladılar bizi ilk geldiğimizde. Şehit ailesi, kardeşi olarak atandığımda, ‘tepeden indi’, ‘bedavadan iş sahibi oldu’ dediler. Şimdiki ortamda biraz daha ılımlı yaklaşıyorlar. Son dört senenin bir senesinde alıştılar biraz biraz. Ya da daha çok dile getiriliyor, ‘şehit ailelerine hassas davranın’ diye. Valilikten falan yazı geldi. Önceden bizi orada hizmetli olarak çalıştırıyorlardı. Temizlik işinde çalışıyorduk. En ağır işleri veriyorlardı. Şimdi artık, hükümetin baskısından mı yoksa valilikten gelen yazılardan mı, bir buçuk sene önce düzgün bir yere, evrak kayıt bölümüne geçtim. En son valilikten gelen yazı ile ‘şehit yakınları ve gaziler hangi işlerde çalışıyor listeleyip gönderin’ dendi. Böylece bizim orada işler sıkılaştı. Çok şikâyet gitti demek ki, eziyet ediyorlar, psikolojik baskı yapıyorlar, ağır işlerde çalıştırıyorlar, hor görüyorlar insanları diye.”¹⁴¹

¹³⁸ A.g.y.; Gülce, a.g.y.

¹³⁹ Yasemin, a.g.y.

¹⁴⁰ Başbakanlık, “Hizmetli Unvanlı Şehit ve Gazi Yakınları”, Genelge 2018/4.

¹⁴¹ Ayşe, a.g.y.

Aileler içerisinde hükümete ve politikalarına yönelik tepkiler ve eleştiriler olsa da bunları medyada ve kamusal alanda dillendirmemeye özen gösteriyorlar. Zaman zaman basında bu tarz tepkiler yer aldığına ise, bunları anlık öfke patlamaları olarak yorumluyorlar veya makbul şehit ailesi duruşuna yakışmayan nadir örnekler olarak görmezden geliyorlar. Çünkü eksikliğinden şikâyetçi oldukları saygı ve ilginin çözümünün gene popülerleşmiş hamasetten geçtiğini düşünmektedirler. Diğer yandan, çatışma sürecinin uzun yıllara yayılması ve şehit haberlerinin vaka-i adiyeye haline gelmesinin, sahip oldukları ayrıcalıkları azaltmasından memnun değildir. Özellikle, şehitlik olgusuna toplumsal ilginin ölçeği olarak takip ettikleri, cenaze törenlerine katılım konusunda sıradanlaşmanın olumsuz etkisinden şikâyetçiler. İŞAD yöneticileri Seval ve Nuray bölgelerindeki tüm şehit cenazelerine katılmaya özen gösterirken, azalan ilgiyi de şu şekilde gözlemlemekte ve yorumlamaktadırlar:

“Belli bir kesim çok duyarlı, çok yanımızda olmaya çalışıyorlar. Ama belli bir kesim de geçiştiriyor. Alışkanlık yaptı. İlk dönemlerde ailelerimizin desteğini çok aldık. 90'lı yıllarda özellikle daha az şehidimiz olduğu için verilen değer daha fazlaydı. Hani böyle, ziyaretler oluyordu, insanlar yanımızda olmaya gayret ediyordu. Gerek büyüklerimiz – belediye başkanlarımız, valilerimiz vs. – ama bu dönemde artık o kadar sıklaştı ki bazen suiistimaller oluyor. [Halk da] umursamıyor artık ya da kabullenmiş.”¹⁴²

“O törenlere askeriye gelir, polis gelir, işte belli şeyler yani. Onlar zaten var. İzmir'de mesela [cenazelere katılım] daha az. Biz görüyoruz ki, son süreçte şehitlerimiz çok fazla ama katılım az. Mesela Adana'da bir cenaze kalkıyor, Osmaniye'den, sanki bütün Osmaniye orada toplanmış. Eskişehir mesela, Sivas, Urfa felaket yani! Bir cenaze kaldırıyorlar, nasıl kalabalık!.. İzmir'de bizim daha öyle çok kalabalık bir cenazemiz yok.”¹⁴³

Kısacası, şehit aileleri aldıkları övgü ve yüceltmelerin kayıplarına ve çelişkilerine çözüm olmadığını farkındadırlar. Lakin onun sayesinde kazandıkları görünürlük, saygı ve ayrıcalıklara da sıkı sıkıya tutunmuş durumdadırlar. Bu nedenle şehit aileleri olarak üstlendikleri kutsallığı ve sahip oldukları toplumsal konumu açıktan sorunsallaştırma yoluna asla gitmemektedir. Fakat aynı zamanda, sonu

¹⁴² Seval, a.g.y.

¹⁴³ Nuray, a.g.y.

gelmeyen terörle mücadele politikalarının, çatışmaların ve 15 Temmuz gibi olayların yarattığı “şehitler enflasyonunun” kutsalı sıradanlaştırması ile ne şekilde mücadele edecekleri konusunda çıkmaza girmiş görünmektedirler.

5.2.2. Şehitliğin Sınıflandırılması: Ailelerin Harp-Vazife-Terör Ekseninde Bölünmesi

Uluslararası hukuk çerçevesinde tanınmış devletler arasında cereyan eden ve geçerli iç hukuk yolları kullanılarak ilan edilen savaşlarda ölen, yaralanan veya sağ salim geri dönen askerlerin statüleri daha az oranda tanım tartışmalarının konusu olmaktadır. Resmi savaş durumlarının ardından gündeme gelen ana konu bu askerlere ve ailelerine ne tür yardımlar ve sosyal-ekonomik haklar sağlanacağı olmuştur ki geçmişte Emekli Sandığı Kanunu ile de bu sorulara genel bir cevap üretilmişti. Ancak “terörle mücadele” gibi meşru bir düşman devlet ve resmi savaş ilanı olmayan silahlı çatışma durumlarında ve kaza, doğal afet vb. çatışma dışı durumlarda yaşanan ölümleri ve yaralanmaları tanımlama ve aralarında bir hiyerarşi olup olmadığı tartışmaları baş göstermektedir. Bu noktada devlet şehitlik ve gazilik olgularına dair yeniden bir kategorileştirmeye zorlanmıştır. Bourdieu’nün mahkeme kararı, öğretmenın yetkisi, polis tutanağı vb. sembolik otorite ile donatılmış görevliler aracılığıyla devletin sınıflandırma, kategorileştirme edimi olarak tanımladığı süreç¹⁴⁴, şehitlik olgusunda da geçerlidir. Ölümün gerçekleştiği koşullara göre, statüsünü ve geride kalanların haklarını takdir eden kanun yapıcılar, sosyal güvenlik kurumları, askeri raporlar vs. böylesi bir sınıflama yaparlar ve bu sınıflama kamuya açık şekilde beyan edilerek etki yaratırlar.

Harp malulü ve vazife malulü, bugün mevzuatta askerlerin ölümü ve yaralanmaları ile ilgili kullanılan ana kavramlardır. Bir de savaştan kalıcı sakatlık almadan sağ dönenler için kullanılan “muharip gazi” terimi vardır. Resmen ilan edilmiş bir savaş esnasında yaralanan ya da ölen askerler harp malulü olarak adlandırılıyorlar. Muharip gazilik ve harp malullüğü halleri, 1005 sayılı kanunda da

¹⁴⁴ Bourdieu, **a.g.e.**, s. 27-28.

sayılan,¹⁴⁵ Kurtuluş Savaşı, Kore Savaşı (1950-1953) ve Kıbrıs Barış Harekâtı (1974) için geçerlidir. Savaş ilan olmadan harp maluliyeti kapsamına giren tek istisna 2629 sayılı kanun kapsamında uçuş, denizaltı ve dalış gibi görevler sonucu olabilmektedir.¹⁴⁶ Savaş dışındaki diğer durumlarda ölüm ve yaralanma olayları vazife maluliyeti kapsamına girmektedir. Doksanların iç çatışma süreci, harp-vazife ikiliğine dayanan sınıflandırmanın krize girmesine sebep olmuştur. Çünkü ortada ilan edilmiş bir harp yoktur ve fakat “terörle mücadelenin” şiddetiyle hayatını kaybeden askerlerin sadece bir trafik kazasıyla denk ölçüde “vazife malulü” sayılması da çatışmaların meşruiyetini zayıflatmaktadır. Buna karşı ortaya çıkan en önemli düzenleme 1991 tarihli Terörle Mücadele Kanunu'dur. Kanunda herhangi bir şehitlik tanımı yapılmasa da getirdiği terör tanımı kapsamında hayatını kaybedenlere, diğer vazife malullerinde olmayan ayrıcalıklı haklar getirmiştir. Böylece şehit aileleri nezdinde geçerli bir “terör şehidi” statüsü ortaya çıkmıştır. Ayrıca gazilik konusunda da harp-vazife malulü ayrımı tartışmalı bir sınıflandırma olmuştur. Bu konuda da 1999 tarihli ve 4417 sayılı kanun ile muharip gazi ile vazife malulü dışında, özellikle terörle bağlantılı bir “malul gazi” unvanı oluşturulmuştur. Buna göre;

“Muharip gazi: Türk Silahlı Kuvvetleri mensuplarından harbe fiilen katılanları,

Malûl gazi: Türk Silahlı Kuvvetleri mensuplarından; Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırlarını korumak ve güvenliğini sağlamak görevi ile harpte veya Devletin bekasını hedef alan terör örgütlerine karşı yurt içi ve yurt dışı mücadelede her çeşit düşman veya terörist silahlarının tesiriyle veya harp bölgesindeki harekât ve hizmetler sırasında, bu harekât ve hizmetlerin sebep ve tesiriyle yaralanarak tedavileri sonucunda sakatlığı rapor ile kesinleşenleri,”¹⁴⁷

Böylece “terörle mücadele” konseptine uygun yeni bir kavram yaratılmıştır. Asıl dikkate değer olan, şehit olgusunu tanımlama da Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren sorun yaşayan ve netice itibariyle kelimenin kendisini hukuk dilinden büyük oranda çıkaran devlet, gazilik kavramına sınırları belirli bir tanım getirmesidir. “Harp malulü”nün başındaki ibareyi atarak, “malul gazi” sıfatı altında savaş ve “terörle

¹⁴⁵ “İstiklâl Madalyası Verilmiş Bulunanlara Vatanî Hizmet Tertibinden Şeref Aylığı Bağlanması Hakkında Kanun (1005 S. K.)”, Kabul tarihi: 24 Şubat 1968, **Düstur**, Tertip: V, c. 7, Md. 1, s. 649.

¹⁴⁶ “Uçuş, Paraşüt, Denizaltı, Dalgıç ve Kurbağa Adam Hizmetleri Tazminat Kanunu (2629 S. K.)”, Kabul Tarihi: 28 Şubat 1982, **Düstur**, Tertip: V, c. 21, s. 251.

¹⁴⁷ “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malûlü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanuna Bir Madde Eklenmesine ve Bir Maddesinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (4417 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 23770, 29 Temmuz 1999, s. 2.

mücadele” durumlarını birleştirmiştir. Fakat “vazife malullüğü” bunun dışında bırakılmış ve gazilik payesi verilmeyerek, malul olarak kalmıştır. TÜMŞAD İzmir yöneticilerinden Serdar, aynı zamanda bir malul gazi ve subay olarak bu kavramların oluşumunu şu şekilde tanımlamaktadır:

“Harp malulü adı üstünde harple ilgili bir şeydir. Bir uçak pilotu uçağa bindiği an harp halindedir. Ta ki inene kadar. Bir denizci gemiye binip denize açıldığı zaman harp halindedir. Bunlar görevlerini yapar iken, görevlerinden dolayı bir sakatlığa maruz kaldıkları zaman harp malulü unvanını alırlar. Harp durumuna geçmeyen bizim gibi karacı olsun veya karada herhangi bir yerde görevini yaparken maluliyet almış, yani askerliğe elverişli değildir raporu almış, kişileri de vazifesini yaparken olduğu için vazife malulü denir.

[...]

Harp demek ise, TBMM’nin almış olduğu kararla bir yerden bir yere gitmektir. Ama bu uçakta, dalgıçlıkta ve deniz kuvvetlerinde farklılık oluyor. Gene vazife malulü gibi ama harp malulü oluyorlar.

Bir de malul gazi var. Malul gazi de, biliyorsunuz belli bir süre terör örgütüyle çatışma sırasında şehitlerimiz oldu. Sakat kalan Mehmetçiğimiz oldu. Kanunlar terörle mücadeleyi savaş olarak saymıyor. Savaş da değil bu!.. Karşımızda herhangi bir teşkilatlı kimse yok, orduyla savaşıyorsunuz. Teröristlerle savaşıyorsunuz. Onun için bu harp sayılmadı. Harp sayılmayınca da siz vazife malulü oldunuz ama gazi olmadınız. Adının gazi olabilmesi için ve dağda bayırda vatani için çalışanların onurlanması için, bunlara gazi unvanı verebilmek için malul gazi diye bir tabir çıktı.”¹⁴⁸

Bu kişi bir gazi olarak daha ziyade kendi gündemi üzerinden kavramsal dönüşüm sürecini tanımlasa da şehitlik konusunda da benzer bir süreç yaşanmıştır. Özellikle 2013 yılına kadar vazife malulü ailelerine yönelik, harp ve “terör şehitleri” ile karşılaştırıldığında, yasal yardımların ve hakların yok denecek kadar az olması onların devlet nezdinde şehit olarak görülmediği yorumlarına neden olmaktaydı. Bu durum çeşitli vesilelerle soru önergeleri olarak TBMM gündemine de girmiştir. Örneğin, 1996’de ANAP Adana Milletvekili Orhan Kavuncu, Milli Savunma Bakanı’na “görev yaparken hayatını kaybeden askerlerimizin şehit sayılmasına ilişkin” bir soru yöneltmiştir:

“1. Terörle mücadelede çatışmaların dışında, görev yaparken hayatını kaybeden askerlerimizin yakınlarının mağduriyetinin giderilmesi için ne gibi bir yol takip ediliyor?

¹⁴⁸ Serdar, a.g.y.

2. Bu askerlerimizin Şehit sayılmasını engelleyen mevzuatın yeniden düzenlenmesi için, hükümetiniz herhangi bir çalışma yapıyor mu?”¹⁴⁹

Dönemin Milli Savunma Bakanı Turhan Tayan’ın bu soruya cevabı, terörle mücadele dışındaki asker ölümlerinin geri planda kalmışlığını açıkça göstermektedir:

“1. Türk Silahlı Kuvvetlerinde askerlik hizmetini yaparken çeşitli nedenlerle hayatını kaybedenlerin dul ve yetimleri ile malûl olanlara yapılan nakdi yardımların ve bağlanan maaşların artırılması, keza bunların sağlık ve sosyal alanlardaki haklarının iyileştirilmesi konuları sürekli olarak güncel tutulmaktadır.

[...]

5. Askerlik hizmeti süresi içinde meydana gelmekle birlikte, askerlik görevinin sebep ve tesirlerinden meydana gelmeyen olaylar sonucu ölenler ile askerlik görevi sırasında olmakla birlikte kendi kusurlu davranışı sonucu ölenlerin yakınlarına, sadece Türk Silâhlı Kuvvetleri Mehmetçik Vakfı tarafından yardım yapılmakta olup, anılan kişilere başkaca yardım yapılmasına imkân sağlayan yasal bir düzenleme bulunmadığından, Bakanlığımızca da bir yardım yapılmamaktadır.

6. 2330 sayılı Nakdi Tazminat ve Aylık Bağlanması Hakkında Kanun ile 3713 sayılı Terörle Mücadele kapsamına girmeyen görevlerde hayatlarını kaybeden veya malûl olanlara da tazminat ödenmesine yönelik çalışmalara devam edilmektedir.

7. Ayrıca, terörle mücadele dışında görev yaparken hayatını kaybeden personelin şehit sayılması konusu ve ‘şehitlik’ kavramı ile ilgili tanımlamaların yasal bir dayanağa kavuşturulması hususundaki çalışmalar da sürdürülmektedir.”¹⁵⁰

Bakanın cevabında yer alan, TMK dışında kalan şehit ailelerin haklarının geliştirilmesi hedefi ancak 2013'te gerçekleşecektir. Fakat cevabın son maddesinde bahsedilen, şehitlik tanımı çalışmaları var ise de bugüne kadar bir sonuç çıkmamıştır. Ayrıca yine burada dikkate değer olan, milletvekili ile bakan arasındaki kullanılan dil farkıdır. Soru da büyük harfle “Şehit sayılmama”dan bahsedilirken, cevap “şehit sayılma” durumlarının hiçbirinde “şehit” kelimesini kullanmamakta ve sadece cevabın en sonunda, onu da tırnak içinde kullanmaktadır. Çünkü şehitlik olgusunun ideolojik boyutunu karşılayacak bir terim hukuk dilinde yoktur. Bu nedenle bir bakanın bir soru önergeseine resmi cevabında yer alabilecek bir kavram değildir. Ayrıca milletvekilinin yönelttiği sorunun dili genel bir algıya tekabül etmektedir; tek millet, tek devlet, tek

¹⁴⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XX, Yasama Yılı: 2, c. 11, 1 Ekim 1996 s. 142-143.

¹⁵⁰ A.g.e.

ordu varsa şehit de tektir. Oysa şehitlik olgusu ne insanlık tarih boyunca ne de yakın tarihte tek bir olgudan ibaret olmamıştır. Her zaman belirli fikirler, inançlar ve ölümün gerçekleştiği koşullara ve kimin öldüğüne göre farklı ve sınıflı bir yapıya sahip olmuştur. Son otuz yılın “terörle mücadele” konsepti ve buna bağlı ölümler da sınıflandırmadan muaf değildir. Fakat genel algıdaki tekil ve özcü şehitlik tahayyülünün pratikte geçerli olmadığı gerçeği ancak ölümün ardından fark edilen, öğrenilen bir durumdur. İŞAD yöneticisi Nuray hem astsubay eşi hayatını kaybettiğinde şehit sayılmama deneyimini hem de dernek üyesi olduktan sonra sınıflandırmanın boyutunu fark edişini şu şekilde anlatmaktadır:

“Benim eşim göreve giderken trafik kazasında şehit oldu, 5 subay şehit oldu. Bize dediler ki şehit olduğu zaman, defnettikten 1 hafta 10 gün sonra, Vali geldi. Elinde bir dosya, ‘iş hakkınız var nerde çalışmak istiyorsanız seçin’. Biz oturduk salak gibi yer seçtik. Bizden aldılar dilekçeleri. Bir haber geldi, siz şehit yakını değilsiniz o nedenle iş hakkınız yoktur. Biz o zaman öğrendik. Ondan sonra serbest seyahat kartı bana verdi, çocuklarıma vermedi. Faizsiz konut kredisi dedi ilk başta vermedi sonradan verdi.

Ben dernekçiliğe başladıktan sonra, 2008 yılı gibi, o zaman öğrendim bizden beterleri de varmış. Örneğin Gölcük deprem şehitleri hiçbir şey almamıştı. 13 yıl sonra Gölcük deprem şehitleri ilk defa maaş aldı. Ama Kadifekale’ye¹⁵¹ defnedilmiş. Askeriye Kadifekale’ye getiriyor, törenini yapıyor ve diyor ki ‘ben görevimi yaptım, benim işim burada bitti’. O zaman isyanlardaydım askeriye, halen daha da bu konuda kızarım. Yeni sen [askeriye] şehitlik belgesini veriyorsun ama arkasını aramıyorsun. Devlet karar verecek diyorsun. Sen nasıl masaya yumruk vuramıyorsun; ‘benim şehit dediğim insanı sen şehit saymak zorundasın’.

Mahkemeye gittik, bizim dava görüldü o zaman. Karşıda 5 tane subay karar verecek mercii. 5 dava görülüyor, aynı anda 5 tane şehit olduğundan dolayı. Hepsine red, bir tek benimkinde bir kişi benden yana çıkıyor. Ya eşimin devresi ya da tanıyordu bir yerden. Bir kişi!.. Karşımızdakiler meslektaşımız. Düşünebiliyor musun? Bu kadar kötüdür.”

Burada bahsi geçen Gölcük deprem şehitleri ile 17 Ağustos 1999 tarihinde yaşanan depremde Gölcük Deniz Ana Üs Komutanlığı’nda görevli iken hayatını kaybeden askerler kastediliyor. Depremden hemen bir yıl sonra, 2000 yılında Gölcük/Kocaeli’nde Deprem Şehitleri Anıtı açılmıştır¹⁵² fakat olay askerlik görevi ile bağlantılı kabul edilmediği için 2013 yılına kadar bu askerlerin aileleri hiçbir sosyal ve ekonomik haktan yararlanamamıştır. Bu gibi durumlarda subay ve astsubay aileleri,

¹⁵¹ İzmir’in Konak ilçesinde bulunan Kadifekale Askeri Şehitliği.

¹⁵² “Şehitlikler ve Anıtlar”, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, https://dzkk.tsk.tr/icerik.php?icerik_id=129&tarmir=1 [10.06.2018].

er ailelerine göre yine şanslıdır. Çünkü en azından malul emekli maaşı alabilmektedirler. Fakat zorunlu askerlik hizmeti yapmakta olanların aileleri hiçbir hak iddia edememektedir. Şehitlik çatışmada gelen bir merminin, roketin olumsuzluğunu bastıran, çatışmanın ham şiddetinin üstünü örten ideolojik örtüdür. Fakat aynı şehitlik depremin, trafik kazasının olumsuzluğunu bastırmak üzere devreye girmiyordu. Savaş veya çatışma gibi vatan savunmasına, kahramanca mücadeleye, cesarete atfedilecek edimler olmadığı sürece, ölenin asker kimliği ölümünü anlamlandırmaya yeterli görülüyordu.

Ayrıca bahsi geçen şekilde, hayatını kaybeden askerin askeri şehitliklere defnedilmesi ile ailenin sosyal-ekonomik haklar kazanıp kazanmaması arasında yasal bir ilişki olmaması çoğu kişi tarafından çelişki olarak yorumlanmaktadır. Şehitliklere kimlerin defnedileceği ve defin kararına yetkili kurumlar *Şehitlik Yönetmeliği* ile düzenlenmektedir. Bu yönetmelikte tüm rütbeli ve rütbesiz askerlerden polisler, köy korucularına ve diğer tüm kamu kurum ve kuruluşları çalışanlarına kadar son derece uzun bir liste yer almaktadır.¹⁵³ Ve defin kararı ölen kişinin bağlı bulunduğu bakanlık, kuvvet komutanlığı, kurum veya il valisi tarafından bir idari karar şeklinde verilmektedir. Fakat yönetmelikteki, “şehitliğe defin kararı verilmesi ve şehitliğe defin yapılması, hayatını kaybeden kişinin yakınlarına ilgili mevzuata göre sağlanacak haklara ilişkin hak sahipliği sonucu doğurmaz” ibaresinin özel vurgusu ile bir kişinin resmi olarak şehit ilanı idari karar vericilere bırakılmamaktadır.¹⁵⁴

Şehitliğin doğrudan savaşa, çatışmaya, düşmanla mücadeleye ve fedakârlığa referans vermesi nedeniyle, 2013’te zorunlu askerliğini yaparken farklı sebeplerle hayatını kaybeden yurttaşların ailelerine bir takım vazife maluliyeti hakları tanınması kategorileri ortadan kaldırmamıştır. Aksine “terör şehidi” ile vazife malulü arasındaki statü farkını bir kez daha onaylamıştır. Çünkü TMK’da da vazife malulü terimi kullanılmasına rağmen vazifenin “terörle mücadele” olarak tanımlanması söz konusudur. Bunun anlamı, hepsi aynı zorunlulukla, aynı meslek kanunuyla asker veya rütbeli olsa da ölümün gerçekleştiği anı kutsallaştıracak olan vazifenin kendisidir. Akseki’nin kitabından beri hemen her askeri metinde askerlik dini bir vazife, Müslüman Türkün dini ve kültürel görevi, nöbet gibi askeri pratikler de birer ibadet türü olarak tasvir edilmişse de askeri fedakâr şehit statüsüne yükselten devletin

¹⁵³ “Şehitlik Yönetmeliği (BK K. No: 2016/9430)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 29886, 12 Kasım 2016, Md. 3.

¹⁵⁴ **A.g.e.**, Md. 4/(2).

sınıflandırıcı otoritesidir. Yani tüm kültürel öz söylemlerine rağmen askerin şehadeti, seküler egemenin yine seküler mücadele, savaş, çatışma tanımlarına ve değerlerine bağlıdır. Bunun dışındaki şehitlik tasavvurlarının ne siyasi ne de hukuki bir etkisi söz konusudur. Fakat ölümün ve ailenin toplumsal etkisi yarattığı baskı ile devletin kendi yarattığı kategorileri sürekli gözden geçirmeye, yeniden tanımlamaya zorlamaktadır. Ailelerin “şehit sayılmak ve sayılmamak” üzerine inşa ettikleri mücadele hattı, sınıflandırma iktidarına sahip olanlar tarafından tanınma mücadelesidir.

Aslı, Askerliği sırasında şoför olarak görevlendirilen ve trafik kazası sonucu hayatını kaybeden oğlunun tam bir şehit sayılmaması deneyimini yaşamış vazife malulü annesidir. TMK kapsamına giren erlerin ailelerine verilen tazminatı, madalya ve “şehadet belgesini” alamamıştır. Mehmetçik Vakfı’nın veya idarenin er ailelerine verdiği destek paralarını ve anneler günü sebebiyle şehit annelerine dağıtılan parayı da alamamıştır. Aslı’nın gözünde bunların hepsi oğlunun aslında şehit olmadığı, onun da şehit annesi olmadığına göstergesidir. Aynı deneyimlere sahip bir diğer vazife malulü er annesi Eser de tazminatların, askeri kamplarda tatil yapma hakkının, şehadet belgesinin verilmemesine kızgındır. En çok da oğlunun ismini hiçbir yere verdirememekten şikayetçidir çünkü isimlendirme başvurusunda “şehadet belgesi” istenmektedir. Bu iki anne de oğullarının “terör şehidi” ile aynı statüde tanınmasını istemektedirler:

“Sanki onlar asker değil, şehit değil!.. Ayrım yapıyorlar trafik kazası diye. Görev şehidi benim oğlum. Her haktan yararlanamıyorum. Neden ayırıyorlar? Benim oğlum nöbetten çıkmış ve göreve gönderilmiş. [...] Sanki keyfinden öldü bizim çocuklarımız! Göreve gidiyorlardı.”¹⁵⁵

“Askeri kamplara gidemiyoruz. Anneler gününde para veriyor Mehmetçik Vakfı, bize onu da vermiyorlar. Vazife malulü diye bizimkiler evlat değildi ya!..”¹⁵⁶

İŞAD yöneticisi ve şehit korucu çocuğu olan Naim, hem babasının ordu mensubu olmamasından dolayı sınıflandırmayı çok daha derinden deneyimlemiştir hem de dernek yöneticisi kimliğiyle şehitliğin sınıflandırılmasına çok daha genel bir

¹⁵⁵ Aslı, **a.g.y.**

¹⁵⁶ Eser, **a.g.y.**

yaklaşım, sistematik bir eleştiri getirmektedir. Naim'e göre, askere giderken herkes birilerinin oğludur ama öldükten sonra toplumun, yani milletin şehididir, "topluma mal olmuştur." Bu nedenle tüm askerlerin ve askeriye bağlamında verilen tüm görevlerin eşit statüde olması, dolayısıyla ölümün de eşit değerlendirilmesi gerektiğini savunuyor:

"Biri er babası, biri astsubay babası, biri de subay babası üç babamız var. Üçü de aynı mevzide şehit olmuş. Biri şuradaki orduvine girebiliyor. Biri diğerine girebiliyor. Öteki hiçbirine giremiyor. Aynı mevzide şehit olmuş üç çocuk. Böyle trajik bir şey. Ama aynı general çıkıp konuşmasında diyor ki, peygamberlikten sonra en kutsal makam şehadettir. Ama üç şehidin ailelerini ayırıyorlar. Beni zaten almıyorlar. [...] Aynı mevzide, aynı silah, aynı vatan, aynı memleket ama konun önünde eşitlik yok. [...] Şehitliğin ayrımı olmaz. Görev tanımı olur. Yani havada, karada, denizde veya Güneydoğu'da ya da İzmir'de olman bir şey ifade etmiyor. Burada İzmir'de bir çocuğun kışladan çıkıp da görev yerine gitmesi ile Kuzey Irak'ta insanımızın sınır ötesi operasyona katılması arasında fark yok."¹⁵⁷

Burada tarif edilen ayırım hem rütbelere hem de "terörle mücadeleye" dair ikili bir sınıflandırmadır. Naim her iki sınıflandırmanın da sorunlu olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, şehit olmak topluma mal olmak olduğu kadar, şehit sayılmamak da toplum tarafından, devlet tarafından reddedilmek anlamına gelmektedir. Tazminatlar, şehadet belgeleri, madalyalar, isimlendirme çabalarının hepsi ailelerin kayıplarını toplumsallaştırma çabasının parçalarıdır. Vazife malulü gibi yeterince toplumsallaşamayan ölümün kutsallık halesi de zayıflamakta, dağılmaktadır. Başka bir deyişle, vazife malulü ailelerinin eşit statü mücadelesi aynı zamanda kutsallık arayışına tekabül etmektedir. Hem Naim'in hem de annelerin "bizimkiler de vazifeye gidiyordu" söylemi aslında ordunun total kurum niteliğine işaret etmektedir. Çünkü aileler gayet farkındadır ki askerliğini yapan oğullarının hangi şehirde, hangi görevde ve hangi çatışmada olacaklarını seçme şansı yoktur. Askere gittikleri andan itibaren hayatlarının tüm alanları kurum tarafından belirlenmektedir ve trafik kazasıyla sonuçlanan görevi de aracı da ordu vermiştir. Goffman'ın "kişisel eylem ekonomisi"nin bozulması olarak tanımladığı, kişinin eylem bağımsızlığını bütünüyle elinden alındığı ve kişinin ihtiyaçlarının, amaçlarının düzenlemelerle belirlendiği bir

¹⁵⁷ Naim, a.g.y.

yerdir total kurum.¹⁵⁸ Ordu da tam olarak böyle bir total kurumdur. Askerlerin kendi hedefleri, amaçları ve kendi kararlarıyla giderebilecekleri ihtiyaçları ellerinden alınmıştır. Bu nedenle çatışmada gelen ölüm ile kaza ile gelen ölümün koşulları eşit derecede ordu tarafından belirlenmiştir. Ailelerin şehitlik statülerine itirazı aslında ordu içerisinde sağ iken geçerli olan eşit totallığın ölümden sonraki kutsamada da geçerli olması talebidir.

5.2.3. Düşmanın Dışsallaştırılması

Hall'un da işaret ettiği gibi, her imgenin hem bir olaya, vakaya tekabül eden bir düz anlamı hem de bir mesaj, yan anlam ihtiva eden boyutu vardır.¹⁵⁹ Şehit de bir imge olarak bu iki anlam boyutunu içinde barındırır; düz anlamında bir çatışma, savaş veya şiddet eylemi yaşandığına işaret eder ve aynı zamanda da o şehidi öldüren bir düşman olduğunu, düşmana karşı savunulması gereken değerleri içeren bir mesaj da iletir. Her daim yüceltilen ve övgüler düzülen fedakârlık anlatıları savaşa dairdir ve her savaşın en az bir tane düşmanı vardır. Bu minvalde, “terörle mücadelede” hayatını kaybedenler de bir çeşit savaş benzeri durumun şehitleri olarak kutsiyet kazanmaktadır ve doksan sonrasının iç çatışma sürecinin de aynı şekilde bir düşmana ihtiyacı vardır. Geleneksel savaş paradigmasında, Schmittyen anlamda dost-düşman antagonizmasında, ulus devlet etrafında birlik olmuş birbirine karşıt milli yekûnlar olarak tahayyül edilir. Böylece şehitlik olgusu da milletin fedakâr savaşçıları olarak tanımlanır. Fakat terörle mücadele konsepti bu şekilde bir tahayyüle uygun değildir. İşte tam bu noktada, düşmanı Türklük ve Müslümanlık sahasının ötesinde, dışarıda ve yabancı olarak tanımlama refleksi ortaya çıkmaktadır. Refah Partisi'nden Kahramanmaraş Milletvekili Ökkeş Şendiller'in mecliste yaptığı “Jandarma Binbaşı Tahsin Büyükçoban'ın şehit edilmesi, terör, bölücülük ve Kahramanmaraş ilinin sorunları ile alınması gereken önlemlere ilişkin gündem dışı konuşması (1992)”, düşmanı dışsallaştırmanın meclis içinde de kullanılan bir söylem olduğunu göstermektedir:

¹⁵⁸ Goffman, a.g.e., s. 38.

¹⁵⁹ Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**, Ed. Stuart Hall, London: Sage Publications, 2003, s. 229.

“Bilhassa son zamanlarda güvenlik kuvvetlerimizle girişilen silahlı çatışmalarda öldürülen veya yakalanan veya istihbarat güçleri tarafından isimleri tespit edilen bölücü örgüt mensuplarının, maalesef, yüzde 50’ye yakın bir kısmı Suriye uyrukludur. Bu rapor da elimdedir, Bakanlığa ve yetkili birimlere takdim edilmiştir. Hatay sınır bölgesinden geçen 7 teröristten 5 tanesi Suriye kökenlidir. Bölgemizde faaliyet gösteren bölücü terör örgütünün militanlarının büyük bir kısmı Suriye kökenlidir. Ermeni kökenlidir, affınıza sığınarak söylüyorum, sünnetsizdir. Bu da terörün dışarıdan kaynaklandığının ve Kahramanmaraş’a da özellikle Ermeni menşeli militanların gönderildiğinin en güzel ifadesidir.”¹⁶⁰

Doksanlarda çokça dillendirilen ve zaman zaman basında da yer bulan bu söylemler şehit aileleri nezdinde de kabul görmektedir. Eski bir TÜMŞAD yöneticisi ve şehit babası olarak Talat bütün bir Kürt sorununu ve çatışma sürecini dış mihraklar ve Ermeni komplosu olarak tanımlamaktadır:

“Biz de diyoruz ki, burada vatanımıza saldırı var. Ne Diyor? ‘Ben vatani böleceğim, Kürdistan devleti kuracağım’ diyor. Kim diyor? PKK terör örgütü diyor. Dış mihraklar bağlantılı tabii bu anlattığımız olaylar. Hani kendi başına değil. O da bizim Türkiye Cumhuriyeti Devletimizin güçlü bir devlet olması istemiyor, istenilmiyor. Müslüman bir ülke oluşumuz bize sıkıntı yaratıyor. Bundan dolayı nasıl böleriz dediler ki, dini kullanalım, geçmişte sağcı-solcu dediler olmadı. En sonunda PKK terör örgütünü kullandılar.

Bir gün gelmiş işte bu Öcalan diye bir şerefsiz çıkmış, PKK terör örgütü. ‘Doğu’ya ve Güneydoğu’ya hizmet gitmiyor’u kullanmak suretiyle, asla ayrımcılık yok, Türk bayrağının dalgalandığı her yer vatandır, ama oranın halkı cahil olduğu için onu çok güzel kullanmış. Bu desteği nereden almış? Bunun içinde Almanya, Fransa, İngiltere, Yunanistan, Suriye, Kıbrıs Rum Kesimi var.

Esas ismi Agopyan. Sonradan Abdullah Öcalan diye yazdırıyor. Neymiş? Öcalan’ı kendi eklettiriyor, öç alıyormuş bizden. Ülkemize, topraklarımıza saldırı var.”¹⁶¹

Düşmanın dışsallaştırılması ve hatta Ermenilik, sünnetsizlik üzerinden gayrimüslim olarak tanımlanması, şehitlik olgusunu, aşına olunan kutsallık halesi içinde tahayyül etmeyi daha mümkün kılmaktadır. Elbette herkes dışsallaştırma noktasında “Ermeni dönmeleri” komplosuna başvurmamaktadır. Bir diğer TÜMŞAD yöneticisi olan Serdar ise, gayrimüslim militanlar söylemine başvurmadan, yabancı güçlerin piyonu olmuş ama ve kandırılmış yurttaşlar olarak tanımlamaktadır:

¹⁶⁰ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XIX, Yasama Yılı: 1, c. 2, 7 Ocak 1992, s. 417-420.

¹⁶¹ Talat, a.g.y.

“Bu kandırılmış vatan evlatlarıyla ile yapılan mücadeledir. Yabancı ülkelerin kuklası olmuşlar. Bugün de daha o zamanlardan belli olan, petrol yataklarına, madenlere, sıcak denizlere ulaşma heveslerine kapılmış, uzun planlı, bizlerden görebilenlerin gördüğü ve göremeyenlerin de anlayamadığı bir plan üzerinde oynuyoruz. Kendimizi savunabildiğimiz müddetçe bu vatanımız zedelenmeden devam edecek inşallah.”¹⁶²

Bu şekilde, “içimizdeki gizli düşmanlar” kurgusu yerine “kandırılmış kişiler” denilerek düşmanın içeri ile yani “biz” ile bağı kısmen kabul edilebilmektedir. Ancak dış mihrakların oyunları ve planları bağlantısı ile anlatı tamamlanarak çatışmanın özünü yine de dışarıda aramaktan da vazgeçilmemiş olmaktadır. Çatışma sürecini bir yerlerde birilerinin yaptığı bir “plan” olarak tahayyülü ise, yaşananın bir tür savaş olduğunu kabul etmeyen ama vatana dışarıdan gelen bir saldırı olduğunu tanımlamanın yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca dost-düşman antagonizması tam olarak siyasal birimler olarak kurulamadığı için, çatışma hattı siyasal alandan ahlaki alana kayarak, planlarıyla insanları kandıran “kötüler” ile bu planı görerek vatani savunan “iyiler” arasında kurulmaktadır.

Düşmanı dışsallaştırma, yabancılaştırma veya dış güçlerin planları gibi karmaşık tanımlamalar yapılmadığında şehit aileleri kayıplarını neden kaybettiklerini tanımlamakta zorlanmaktadırlar. Örneğin, şehit eşi Esra çocuklarını neden askere göndermek istemediğini açıklarken iç çatışmanın ve düşmanın, aşına olduğu savaş, askerlik ve şehitlik olguları ile arasında gördüğü ve açıklayamadığı çelişkiyi işaret etmektedir:

“Eskisi gibi olsa askerlik şerefli iştir. Ama şimdi öyle mi? Türk Türk’ü öldürüyor.”¹⁶³

Şehit babası Ali de oğlunun niçin ve nerede hayatını kaybettiğini açıklayamadığı için kızgındır:

“Şehit vatan, bayrak uğruna ölebilir. Burada hedef belli değil. ‘Vatan sağ olsun’ diyorlar. Hangi vatan? Vatan sağ olsun diyene kızıyorum. Neyin savaşı

¹⁶² Serdar, **a.g.y.**

¹⁶³ Esra, 46, ev hanımı, TUMŞAD üyesi, şehit eşi, “terör şehidi” er (1986), Nisan 2011.

bu? Yüz yüze bir savaş yok ki, çete savaşı işte. Dumlupınar, Sakarya gibi değil bu.”¹⁶⁴

Esra açısından hem eşinin gittiği “terörle mücadele” ve “çatışma” kavramları hem de şehit olduğu olayı tanımlayan “pusuya düşme” kavramı son derece yabancıdır. Keza Ali de “gerilla”, “terörist”, “operasyon” gibi “terörle mücadele” konseptinin terimlerine tepkilidir aslında. Onlara öğretilen şanlı savaşlar tarihindeki muharebe meydanları, cepheler, düşmanlar ve hedefler burada yoktur. Bu nedenle askerlik hizmetinin “eski şerefi” de yoktur ve kimin kime karşı savaştığı sorusuna cevap vermekte zordur. Kimsenin süreci savaş olarak adlandırmaya yanaşmadığı bu ortamda aileler, şehitlerinin savaşçı onurunu ve gururunu karşılaştıracak olaylar ve kavramlardan yoksunluk sorunu yaşamaktadır. Bu nedenle de siyasal terimler yerine ahlaki kodlar daha kullanışlı olmaktadır. “Terörü bitirmek”, “kökünü kazımak” gibi söylemler ortada mağlup edilecek siyasal bir düşmanın değil, imha edilecek “kötü” ve “yanlış” yola sapmış olanlar vardır.

5.2.4. Şehitliğin Sınırları ve “Sivil Şehit” Kavramı

Doksanlardan itibaren iç çatışmanın yükselen şiddeti, popülerleşen milliyetçilik ve gündemin daimi bir unsuru haline gelen şehit asker haberleri ve cenazeleriyle birlikte şehitlik olgusu genişleyerek önce ordunun ardından da çatışma alanlarının dışına doğru genişlemiştir. Böylece bir ölümü şehide dönüştürenin ne olduğu, koşulların mı, ilkelerin mi, görevlerin mi, değerlerin mi yoksa celladın kimliğinin mi esas alınacağı sorusu çokça tartışılmıştır. Halen de tartışılmaya devam etmektedir. Çatışmaların başladığı seksenli yıllardan itibaren, ordu ve emniyet birimlerinin yanında korucuların da kullanılmaya başlanmasıyla başlayan asker-sivil şehitler tartışması, şiddetin diğer kamu görevlilerini de hedef alması ve hatta sıradan yurttaşların hayatlarını kaybetmesiyle daha da karmaşık bir hale gelmiştir. Çözüm sürecinde ortaya çıkan 2013 reformları ve 15 Temmuz darbe girişimi sonrası iktidarın siyasi bir tercih olarak darbeciler tarafından öldürülen yurttaşları da şehit sayarak TMK kapsamına dahil etmesine kadar tartışmalar sonuçsuz kalmıştı. Böylece ordunun

¹⁶⁴ Ali, a.g.y.

ve emniyet güçlerinin bünyesinde görevli olan, bu nedenle de ölüm riskini görev kapsamında olduğu durumlarda hayatını kaybedenlerin şehit sayılması ile çatışma sürecine dair herhangi bir görevlendirmesi olmayan, şiddetin hedefi ve mağduru haline gelen yurttaşların şehitliği arasında söylem düzeyinde bir ayırım ve yasallar ve haklar düzeyinde bir yakınlaşma ortaya çıkmıştır.

Şiddet mağdurlarının da şehit sayılmasına varan bu süreç, daha Irak örneğinde de gösterildiği üzere, Türkiye'ye özgü değildir. Olgunun ortaya çıkışında iki temel etken olduğu söylenebilir. Birincisi, şehit teriminin İslami gelenekte hadislerle de desteklenen aşırı geniş yorumu ve bu yorumların kısmen popülerleşmesidir. Modern yurttaşların fedakârlığı şeklindeki seküler bir form almış olsa da şehitlik olgusunun dinsel kökleriyle ilişkisi asla tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu nedenle her yeni dönemde, dönemin söylemini şekillendiren siyasal şiddet ve savaş gündemiyle birlikte hem dini yorumları hem de seküler formu dönüşmeye devam etmiştir. Doksanlardan itibaren bu dönüşüm sivil şehitliğin kayda değer bir olgu haline gelmesine kadar varmıştır. İkinci olarak, şehitlik olgusu her zaman savaş ve çatışma süreçlerinin anlamlandırılması ve meşrulaştırılması temelinde dönüşüme uğramıştır. Doksanlardan itibaren sayıları hızla artan “terör mağduru siviller” gerçekliği ciddi bir toplumsal huzursuzluğa tekabül etmektedir. Devletin yurttaşlarının güvenliğini sağlamakta başarısız olduğu, çatışma bölgelerine gönderdiği kamu görevlilerini açık birer hedef haline geldiği, bu süreçte sıradan yurttaşların da canlarını ve mallarını kaybettikleri bir kriz halinin çözümü olarak, “terör mağduru” herkesin şehit haline getirildiği yeni bir söylem ve meşruiyet zemini ortaya çıkmıştır.

Türkiye’de sivil şehitler tartışması askerle birlikte operasyonlara çıkan köy korucuları ile başlamıştır. Daha sonra, özellikle doksanlarda, Güneydoğu’da PKK eylemleri neticesinde hayatını kaybeden öğretmen, bekçi vb. kamu görevlileriyle birlikte sivil şehitler söylemi yaygınlaşmıştır. Elbette bu söylemin merkezinde terör kavramı yer almaktadır. Fakat hangi sivillerin şehit sayılacağı konusu her daim tartışmalı olmuştur. Örneğin, sivilleri de kapsayacak şekilde çıkarılan, 1988 tarihli *Malûller ile Şehit Dul ve Yetimlerine Tütün ve Alkol Ürünlerinin Satış Bedellerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun* şu ibareleri içermektedir:

- “a) Harp malûllerine,
- b) Şehit Dul ve Yetimlerine,

c) Barışta, olağanüstü yönetim usullerinin uygulandığı haller ile talim, tatbikat veya manevra sırasında görevin veya çeşitli harp silah ve vasıtalarının sebep ve tesiri ile vazife malûlü sayılan Türk Silahlı Kuvvetleri mensupları ile askerî harekâtı gerektiren iç tedip hareketleri veya güvenlik veya asayişin sağlanmasında Silahlı Kuvvetlerle birlikte veya ayrı olarak görevlendirilen bu görevlerin çeşitli sebep ve tesirleri ile vazife malûlü sayılan jandarma ve emniyet mensupları ile sivil görevlilere,

d) (c) bendinde belirtilen görevlerin ifası sırasında, bu görevlerin çeşitli sebep ve tesirleri ile ölenlerin dul ve yetimlerine,

Bu Kanun hükümlerine göre ödeme yapılır.”¹⁶⁵

Burada Silahlı Kuvvetlerle birlikte veya ayrı ama aynı görevlerle hareket eden siviller köy korucuları olmaktadır. Kanunun görüşüldüğü komisyonda bu durum tartışma konusu olmuş ve komisyon raporunda SHP’li üç üye tarafından muhalefet şerhi düşülmüştür:

“1/149 Esas No’lu yasa tasarısının 3’üncü maddesinde sözü edilen Silahlı Kuvvetlerle birlikte veya ayrı olarak görevlendirilenlerden bu görevlerin çeşitli sebep ve tesirleri ile vazife malulü sayılan Jandarma ve Emniyet mensupları ile sivil görevliler arasında köy korucularının da bu kapsama girmesi nedeni ile söz konusu tasarıya karşıyız. Köy korucuları Silahlı Kuvvetlerimiz veya Polis teşkilatımız içerisinde düşünülmemesi gereken bir sınıftır.”¹⁶⁶

1988’deki bu muhalefet şerhine rağmen, ilerleyen süreçte terörle mücadele kapsamında sivil şehitlik olgusu kabul görmüştür. Özellikle de TMK’da bu konuda değişiklikler yapılması ile sivil şehit olgusu haklar düzeyinde gerçeklik kazanmıştır. Örneğin TMK’nın istihdam hakkını düzenleyen Ek 1 inci maddesine göre terör sonucu vazife malulü olan sivillere de iş hakkı verilmiştir.¹⁶⁷ Sivil şehitlik konusunda asıl dikkat çekici olan TMK düzenlemesi, 2012 yılında kanuna eklenen şu benttir:

“Terör eyleminin ortaya çıkarılması, etkilerinin azaltılması veya bertaraf edilmesinin sağlanmasında yardımcı ve faydalı olanlar bu faaliyetlerinden dolayı hayatını kaybettikleri, yaralandıkları veya engelli hâle geldikleri; ilgili valinin

¹⁶⁵ “Malûller ile Şehit Dul ve Yetimlerine Tütün ve Alkol Ürünlerinin Satış Bedellerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun (3480 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 19961, 16 Ekim 1988, Md. 3.

¹⁶⁶ Başbakanlık, “Maluller ile Şehit Dul ve Yetimlerine Tütün ve Alkol Ürünlerinin Satış Bedellerinde Pay Verilmesi Hakkında Kanun Tasarısı” sayı: 07/101-2123/02592, 20.04.1988, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XVIII, Yasama Yılı: 2, c. 15.

¹⁶⁷ “Terörle Mücadele Kanunu (3713 S. K.)”, **a.g.e.**, Ek Md. 1/(c) ve (ç) bentleri.

teklifi üzerine Nakdi Tazminat Komisyonu tarafından karara bağlanan sivillerden Sosyal Güvenlik Kurumunca ilgili mevzuatına göre malullük aylığı bağlanması koşullarının olduğu tespit olunanlar [...]”¹⁶⁸

Bu düzenlemeler yapılırken kamuoyunda tartışmalara sebep olmuştur. Fakat terör odaklı sivil şehit tanımı, şehit aileleri nezdinde fazla yadırganmış değildir. Şehit sayılan kişilerin asker ya da polis olmaması kimi zaman çelişki yaratsa da terörle ilintili olduğu sürece olgunun geçerliliğini büyük oranda kabul görmektedir. Bu noktada askerlerin şehitliği ile sivillerin şehitliği tam olarak eşit görülmesi de iktidarın siyasal kararına karşı çıkmamıştır. Çünkü bu gelişmeler vazife malullerinin ve vazife maluliyeti dahi alamayan asker ailelerinin de haklarında gelişmelerle aynı anda gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, şehitlik kategorilerine sivil şehitlik de dahil edilirken diğer bütün askeri şehitlik sınıflandırmaları da daha fazla hak ve ayrıcalıkla donatılarak sınıflandırma tahkim edilmiştir. Bunun sonucunda dernekler de “terörle mücadele” konsepti ile şehitlik olgusu arasındaki doğrudan ilişkiyi büyük oranda kabul etmişlerdir. Örneğin İŞAD yöneticisi ve vazife malulü eşi olan Nuray bu yeni sivil şehitlik olgusunu onaylamakta ve şu şekilde tanımlamaktadır:

“Sivil şehitlik çıktı ortalığı karıştırdı. Kuran-ı Kerim’de şehitlik çok kapsamlı bir şey. Doğum yaparken bir anne vefat etse bunlar da şehit sayılıyor. Benim hiç aklıma, dimağıma uymayan yer Soma şehitleri [2014]. Orada mantığa oturtamıyoruz. Ama şu vardı; Hatice anne vardı Antep’te canlı bombanın üstüne atladı çocuklarını korudu [2011].¹⁶⁹ O şehittir. Allah razı olsun o kadından. Kendi parçalandı ama etrafı zarardan kurtardı.

Biz de şehitlik tanımı yok ama Terörle Mücadele Kanunu kapsamı var. O da der ki, ‘terörün her türlü eylemini engellemek, bertaraf etmek’. Mesela şurada çöpün içine bomba konulduğunu görüyorsun. Aradığın zaman polisi ihbar için, sen direkt terörle mücadele kapsamında maaş alabiliyorsun. Çünkü haber verdin, bildirdin. Onlara amenna!.. Böylece sivil şehitlerde de maaş hakkı var. Ama bir Soma şehidi düşündürücü. Çünkü madenlerde devamlı kaza var. Ben küçüktüm sürekli grizu patlamaları olurdu. Mesela Ankara Garı [2015], ona vermedi. O konu mahkemelik. Orada bir tek Devlet Demiryolları çalışanları vardı görev başında, onlar vazife malulü şehidi sayıldı. Diğerlerine vermiyorlar, kabul etmiyorlar. Ama Soma, maden yani sonuçta! Bugüne kadar çok maden kazası

¹⁶⁸ A.g.e., Md. 21/(j).

¹⁶⁹ Bahsedilen olay aslında Bingöl’de 2011 yılında yaşanıyor, “Çocukları için canlı bombanın üzerine atladı”, **Hürriyet**, 31.10.2011, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cocuklari-icin-canli-bombanin-uzerine-atladi-19127920> [01.07.2018].

oldu. Mesela Şirinyer’de bombalı saldırı oldu [2007]. Çalışan çocuk dükkânı açarken öldü.¹⁷⁰ Onlar falan hepsi şehit.”¹⁷¹

"Soma şehidi", resmi bir terim olmasa da 2014’teki maden kazası ile ilgili anma, haber vs. durumlarda zaman zaman kullanılan bir terimdir. Ayrıca Manisa Büyükşehir Belediyesi tarafından 2017 yılında bir de Soma Maden Şehitleri Anıtı yapılmıştır (Bkz. Şekil 5.7).¹⁷² Bir şehit eşi ve dernek yöneticisi olarak, terörle mücadele konseptinin dışında kalan ve popülerleşen şehitlik söylemlerine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Kendi şehit eşi statüsü de terörle mücadele kapsamına girmemesine rağmen, TMK’nın dilini güçlü bir şekilde sahiplenmektedir ve daha önemlisi şehit ailesi olarak şehitliği tanımlama gücünü ve hakkını kendilerinde görmektedir. Ayrıca Kuran’da şehitliğin çok çeşitli olduğu savından anlaşılmaktadır ki, şehitlik olgusunun İslami kaynakları ve tanımları konusunda bilgisizdirler. Kuran’da şehitliğin doğumda ölüm gibi çok çeşitli türleri olduğu savı toplumda sıkça tekrarlanan fakat yanlış bir bilgidir. Björkman’ın *İslam Ansiklopedisi*’nde de belirttiği gibi, Kuran’da şehit kelimesi ölüm anlamında kullanılmamaktadır ve şehit türler sayılmamaktadır.¹⁷³ Kan ile şehadet anlamı daha sonra hadis literatürü tarafından üretilmiştir. Doğum esnasında ölüm, dağdan düşme sonucu ölüm, denizde boğulma, veba vb. savaş dışı şehitlik durumları ise Malik bin Enes, Abdülrezzak Sanâni gibi hadis literatürünün önde gelen yazarlarının ürünleridir.¹⁷⁴ Son olarak, bir maden kazası, bir denizaltı kazasından daha az dehşet verici ve şiddetli değildir. Fakat bu bakış açısına göre, bir vatan savunma vazifesi, düşmanla çatışma veya düşmana hedef olmak da değildir. Görüşmede aktarılan perspektife göre, maden kazası her zaman olagelen “sıradan” bir olaydır. O nedenle de şehitlik olarak adlandırılmasına karşıdır. Dini bir olgu olan şehitlik kavramını bu derece sahiplenilen ve kimlik olarak taşıyan bir kişinin, olgunun kanunlardaki yeri ve tanımı kadar İslami tanımını önemsememesi dikkate değerdir. Buradan anlaşılmaktadır ki, inşa ettikleri ve savundukları şehit ailesi kimliği bütünüyle güncelin etrafında ve seküler olarak şekillenmektedir. Şehitlik olgusunun sınırlı soyut bir dinsellikle desteklenmesi yeterli gelmektedir. Çünkü şehitlik kültürünün simgelerinin ve

¹⁷⁰ “İzmir’de bombalar patladı: 1 ölü, 9 yaralı”, **Hürriyet**, 02.07.2007, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/izmirde-bombalar-patladi-1-olu-9-yarali-7403131> [25.04.2022].

¹⁷¹ Nuray, **a.g.y.**

¹⁷² Bkz. Manisa Büyükşehir Belediyesi, “Soma Maden Şehitliği ve Anıtı”, http://www.manisa.bel.tr/Projeler/d22_soma-maden-sehitligi-ve-aniti.aspx [25.04.2022].

¹⁷³ Björkman, **a.g.e.**, s. 389-391.

¹⁷⁴ Bkz. Afsaruddin, **Striving**; Hatina, **Martyrdom**.

maneviyatının erişilebilirliği arttıkça “öte dünyanın sesi kısıl[makta] ve dinsel tecrübe alanı daral[maktadır]”.¹⁷⁵ Bu nedenle derneklerin önceliği fedakârlığın manevi anlamını çözümlemek değil, yasal haklar ve ayrıcalıklar üzerinden bir statü inşa etmektir. Diğer bir deyişle, şehitlik olgusu muharebe alanlarından gündelik hayatın içlerine ve kurbanlara doğru genişledikçe seküler asker şehitler kültürünün tahkim edilmesi daha da önemli hale gelmektedir. Dinsel alan derneklerin erişim ve egemenlik alanlarının ötesinde kalmaktadır. Ancak temsil iddiasında oldukları asker eşlerinin, kardeşlerinin, evlatlarının edindiği miras milliyetçi siyasete ve yeniden üretim süreçlerine müdahil olma imkânı sunmaktadır ve bu güçleri şehitliğin seküler boyutundan gelmektedir.



Şekil 5.4: Soma Maden Şehitliği ve Anıtı, Kaynak:
https://www.manisa.bel.tr/Projeler/d22_soma-maden-sehitligi-ve-aniti.aspx

Askerlik, savaş ve “terör” bağlamlarının dışındaki sivil şehitlik söylemleri yalnızca Soma maden kazası ile ortaya çıkmamıştır. Yalnızca kazanın ve can kaybının sarsıcı boyutu olayı ülke gündeminin merkezine taşımıştır ve bu süreçte bir yerel yönetim gibi dizi aktörün girişimleriyle hayatını kaybeden madencilere yönelik olarak şehitlik söylemi inşa edilmiştir. Yakın dönemde pek çok farklı sivil şehitlik söylemi

¹⁷⁵ Taburoğlu, **a.g.e.**, s. 48.

ortaya çıkmış fakat etkili olamamıştır. Örneğin Diyanet İşleri Eski Başkan Yardımcısı çıktığı televizyon programında küresel Covid-19 salgınında ölenlerin de şehit sayılacağına dair İslami gelenekler ve hadis literatürü odaklı bir açıklama yapmıştır.¹⁷⁶ Aynı dönemde Aile Hekimleri Dernekleri Federasyonu da Sağlık Bakanlığı'ndan, Covid-19'un meslek hastalığı sayılması talebinin yanında hayatını kaybeden sağlık çalışanlarına “şehit unvanı” verilmesini talep etmiştir.¹⁷⁷ Bu söylem ve talepler yaygınlaşmamış olmakla birlikte şehitlik olgusunun popülerleşmesine bağlı olarak her alanda kullanılabilen bir terim haline geldiğini göstermektedir. Bu noktada vurgulamak gereken bir diğer sivil şehit örneği ise, özellikle doksan sonrası popülerleşmesi nedeniyle, “şehit öğretmenler” olgusudur. Doğu ve Güneydoğu’da iç çatışmanın en şiddetli dönemlerinde pek çok öğretmen hayatını kaybetmiştir (Bkz. Tablo A.5).¹⁷⁸ “Şehit öğretmenler” olgusunun diğer sivil şehitlik türlerine göre daha kolay kabul görmesinde, Altınay ve Bora’nın da işaret ettiği, resmi milliyetçilikte eğitimin en az ordu kadar merkezi bir kurum olarak tanımlanmış olmasıdır: Atatürk’ün “başkomutan”dan sonra gelen diğer sıfatı “baş öğretmen”dir; Milli Savunma Bakanlığı’ndan sonra “milli” sıfatına sahip tek bakanlık eğitimidir; ve “öğretmenlerden oluşan ikinci ordunun görevi, öldüren ve ölen birinci orduya neden öldürdüklerini ve öldüklerini öğretmesidir”¹⁷⁹ söylemleri “şehit öğretmen” imgesini güçlendirmektedir. Başka bir deyişle, öğretmenlerin şehitlik olgusuna dahil “terör” ile bağlantılı olsa da imge asıl gücünü ordu ve militer yurttaşlık söylemi ve sembolleri ile kurulan ilişkiden almaktadır.

Bu noktada şehitlik olgusunun Antik Çağ’dan ve dini köklerinden beri süre gelen ikili boyutunun modern formda yeniden görüldüğünden bahsedilebilir: özgeci şerefli ölüm ve şiddetin pasif mağduru. Özgeci şerefli ölüm yurttaşların askerlik hizmeti, savaş meydanındaki cesareti kadar sağlıkçıların veya öğretmenlerin tüm olumsuz koşullara rağmen görevlerini yerine getirmesi olarak de okunmaya müsaittir. Kazalar,

¹⁷⁶ “Eski Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Nursaçan: Koronavirüs nedeniyle hayatını kaybedenler şehitlik mertebesinde”, **T24**, 3 Ekim 2020, <https://t24.com.tr/video/eski-diyanet-isleri-baskan-yardimcisi-nursacan-koronavirus-nedeniyle-hayatini-kaybedenler-sehitlik-mertebesinde,32962> [25.04.2022].

¹⁷⁷ “Aile hekimleri: Bakan Koca, Twitter üzerinden mevzuata aykırı yönlendirmeler yapıyor”, **Birgün**, 9 Kasım 2020, https://www.birgun.net/haber/aile-hekimleri-bakan-koca-twitter-uzerinden-mevzuata-aykiri-yonlendirmeler-yapiyor-321997?fbclid=IwAR23saR2KBFCfjqZicIE18ivlJafCxIKr2m_8hKzIWDKVo0TJW5XHYl8WY8 [25.04.2022].

¹⁷⁸ TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu’nun raporuna göre, 1980-2012 döneminde “kamu görevlisi şehitler” istatistiğinde Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı 155 şehit olduğu raporlanmıştır; TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 59-60.

¹⁷⁹ Altınay, Bora, **a.g.e.**, s. 146.

“terör mağdurları” gibi kategoriler ise öznelere kimliğinden ziyade şiddete odaklanan pasif şehitlik yorumuna tekabül etmektedir. Fakat söz konusu “ikinci ordu öğretmenler” de olsa, sivil şehitlik her ne kadar bir olgu olarak kabul edilmeye başlamış da olsa TMK kapsamında kabul edilecek “terör eyleminin” biçiminin muğlâk kalmıştır. Örneğin, PKK tarafından kaçırılan ve on yıl sonra mahkeme kararıyla gaip ilan edilen bir öğretmenin çocuğunun şehit ailelerine tanınan istihdam hakkını kullanma başvurusu İçişleri Bakanlığı tarafından şehit sayılmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu olay, İstanbul Milletvekili Onur Öymen tarafından TBMM gündemine soru önergesi olarak taşınmıştır ve dönemin İçişleri Bakanı Abdülkadir Aksu şehit sayılmama durumunu şu şekilde savunmuştur:

“Bingöl İli Yeniköy Ortaokulunda öğretmen olarak görev yapan Bektaş AVCI’nın 24.10.1993 tarihinde teröristler tarafından kaçırılması sonucu, Bingöl Asliye Hukuk Mahkemesince 30.10.2003 tarihinde gaipliğine karar verilmiştir. Babasının gaip olması nedeniyle, Tuna AVCI iş talebinde bulunmuştur. Gaiplik kararı gereğince; Bektaş AVCI’nın hukuken ölü olarak kabul edilmesi, şehit olduğunu göstermemektedir. Buna benzer olaylarda, terör örgütünce şehit edilen kişilerin naaşları, insanlar arasında korku yaratmak için saklanmadığı gözlenmiştir. Bektaş AVCI’nın terörle mücadelede görevli bir kişi olmaması ve naaşının bulunamaması göz önüne alındığında, durumu kanun kapsamına girmediğinden oğlunun iş talebi reddedilmiştir.”¹⁸⁰

Kaçırıldığı kabul edilmesine ve mahkeme tarafından gaipliğine karar verilmiş olmasına rağmen İçişleri Bakanlığı ölü sayılmanın şehit sayılmak için yeterli şart olarak görmemektedir. Çünkü şehitlik sadece ölümle biten bir olayın sonucu değil, ölüme giden süreçle, fedakârlık ve cesaret anlatısı ile kutsanabilecek bir durumdur. 2013-2016 reformları öncesi yaşanan bu örnek göstermektedir ki çözüm sürecine kadar devlet de şehitliği çatışma ve görev odaklı bir süreçle bağlantılı olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda devletin şehitlik olgusuna dair yorumundaki ilk kırılma noktası şehit asker aileleri ile “terör mağduru sivillere” de haklar vermeye yönelmesi ve 15 Temmuz darbe girişiminin ardında iktidarın savunulması ile vatan savunmasını özdeşleştirdiği yeni söylem stratejisinin sonucudur.

İŞAD’ın terörle mücadele kapsamında şehitlik tanımını büyük oranda desteklemesine ve sahiplenmesine karşılık, TUMŞAD aynı fikirde değildir. Özellikle geçici köy korucularının şehit sayılması ve korucu ailelerinin kendileri ile aynı haklara

¹⁸⁰ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XXII, Yasama Yılı: 4, c. 119, 3 Mayıs 2006, s. 108.

sahip olmasından rahatsızlık duymaktadırlar ve derneklerine korucu ailesi üye de kabul etmemektedirler. TÜMŞAD Eskişehir şubesi yöneticisi ve gazi olan Mahir korucu ailelerinin kendileri ile aynı haklara sahip olmaması gerekliliğini şu şekilde açıklamaktadır:

“2016-2017 yılları civarında tüm şehit çocukları işe girmesin dedik. Bunu niçin dedik biliyor musun? Güneydoğu’da korucu çocukları; adamın birinin on yedi on sekiz tane çocuğu var. Düşünsene! On taneden aşağı çocuğu olan yok. Bunlar hep kamuya yerleşecek. Onlar da giriyor işin içine. Adam terör eylemi yapmış sonra dönmüş gelmiş korucu olmuş! O da faydalaniyor. [Dernek başkanı koltuğunu işaret ediyor] Ve bu koltuğa onlar da oturabilir. Girerse seçime kazanabilir.

Ben bir gün Ankara’ya Kredi Yurtlar Kurumu’na gittim. Çocuklara beşer yüz bin lirayı çıkartmak için. Önce bir daire başkanının yanına gittim. Adam ‘gel aşağıya inelim’ dedi. ‘Bana şehit çocukları, gazi çocukları getir. Ben onlara vereceğim’ dedi. Beşer yüz lira devlet burs veriyor bunlara. Aşağıya bir indik! Anam anam!... Dedi ‘bak şurası Urfa, Şurası Diyarbakır, şurası Mardin, şurası Şırnak’. Hepsi korucu çocukları. Tümünü maaşa bağlamış devlet. ‘Bana şehit ve gazi çocuğu getir’ dedi. Yani bizden önce adamlar alıyormuş da benim çocuğumda üniversitede olmasına rağmen bilmiyordum. Böyle bir şey olabilir mi?”¹⁸¹

Hem “Kürtler çok çocuk yapıyor” yapıyor şeklindeki ırkçı klişe ile hem de potansiyel teröristler olarak tanımlayarak korucu ailelerini makbul şehit ailesi olmaya uygun görmemektedir. Buna göre, Kürt korucular çift taraflı oynayarak “gerçek” şehit ve gazi çocuklarının hakkını gasp etmektedir. “Tüm şehit çocukları işe girmesin” demek suretiyle, TMK kapsamında hayatını kaybeden herkesin, özellikle Kürt korucuların, aslında TÜMŞAD’ın gözünde şehit sayılmadığını söylemiş olmaktadır. Özellikle vurgulanan tarih önemlidir çünkü 15 Temmuz sonrası sivil şehitliğe dair yapılan düzenlemelerle korucu aileleri de daha önce erişemedikleri pek çok hakka sahip olmuşlardır. Korucular dışındaki sivil şehitler söz konusu olduğunda ise aynı sert tutumu sürdürmemektedir, Mahir:

“Aşağı yukarı aynı haklar onlarda da var. Ben onlara verilmesin diyemem ki! O insanların da suçu yoktu. Ülkemiz terör ülkesi.”¹⁸²

¹⁸¹ Mahir, a.g.y.

¹⁸² A.g.y.

Yani, şehidi gerçek şehit yapan terörün antitezi olmasıdır. Sivil ya da asker, terörle mücadele kapsamında hayatını kaybeden kişinin teröristle arasında “şâibeli bir ilişki” görmüyor ise de kendileriyle benzer haklara sahip olmasını büyük bir sorun olarak tanımlamamaktadır. Ancak sivil şehitleri TÛMŞAD’a üye almayarak ve “terör mağduru sivillerden” onlar diye bahsederek tam olarak kendileriyle aynı statüde de görmemektedir. Sivil şehitlik olgusunun ortaya çıkışıyla birlikte beliren bir huzursuzluk hali gözlemlenebilmektedir. Şehidin kutsallığı, kavramın genişlemesiyle birlikte azalmakta, zarar görmektedir.

Hall’un da vurguladığı gibi, kültürel durağanlık arayışı, şeylerin atandıkları, konumlandırıldıkları yerde sabit kalmasıyla bağlantılıdır.¹⁸³ İnşa edilen sembolik sınırlar kültürel kategorilerin saflığını ve korunmasını güvence altına almaktadır. “Şeylerin” bu sembolik sınırların dışına çıkması, yazılı olmayan kuralların bozulması kültürü huzursuz eder. Yaşanan sınır ihlalleri tabuların yıkılması ve kültürün kirletilmesi anlamına gelir.¹⁸⁴ Milliyetçiliğin başından beri Türk kültürü ve milli hasletleri olarak inşa ettiği askerlik ve fedakârlık anlatısı böylesi bir kültürel sabitlik anlayışı ve söylemi üzerine inşa olmuştur. Doksanlardan itibaren “terörle mücadele” konsepti iç düşmanları ile şehitlik kültürünün durağanlık tahayyülünü belirli bir oranda sarsmıştır. Fakat asıl ihlâl sivillerin, yani hem ordu harici savaşçılar olgusu ile hem de tamamen savaşçı kimliğin dışındaki sıradan yurttaşların ölümlerinin şehadet kategorisine dahil edilmeye başlamasıyla ihlâl duygusunu güçlendirmiştir. Şehitlik olgusunun sembolik sınırları ulus devletin yurttaş askerlerinin cephedeki fedakârlıkları üzerinden oluşturulmuştur. “Bölücü terör”, “dış mihraklar”, “milli birliğin savunulması” gibi söylemler bu sınırlar dahilinde kalma çabalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Fakat “maden şehitleri” veya “Kürt korucu şehitler” karşısındaki tepkisellik ve savunma refleksi kültürel bir kod, sivil bir dinsellik ve kutsallık olarak inşa edilen şehitlik olgusunun “kirletilmesi” olarak algılandığının göstergeleridir. İslam hadis literatürünün savaş alanı dışında çok çeşitli şehitlik türleri tanımlaması da bu “kirlilik” duygusunu ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü sahiplendikleri ve kimliklerini inşa ettikleri temel gelenek seküler yurttaşlık ve askerlik hizmeti üzerine kuruludur. Şehit ailesi kimliği, dernek pratikleri ve söylemleri aracılığıyla oluşturulan “sembolik sınırlar”, “dışlama” ve “dışarıyı olumsuzlama”¹⁸⁵ kapasiteleri oranında

¹⁸³ Hall, “The Spectacle”, s. 236.

¹⁸⁴ A.g.e.

¹⁸⁵ Hall, “Introduction”, s. 3-5.

işleve sahiptir. Milli kültür, militarist pratiklerin seküler kutsallığı ve düşman imgesinin kurgusal olması bu inşa edilen kimliğin siyasal, kültürel ve toplumsal gücünü etkilemez. Önemli olan vatan-millet-devlet uğruna fedakârlık söyleminin her yeni çatışma sürecinde yeniden üretilmesidir.

Şehitliğin vatanseverliğin nihai ifası ve bu anlamıyla bir tür millete, devlete hizmeti olmaktan çıkarak maden kazalarından şiddet mağdurlarına kadar genişleyerek “kirlendiği” algısı doğrultusunda ailelerden gelen en genel talep şehit kavramının yasal bir çerçeveye, daha doğrusu bir tanıma kavuşturulması şeklinde belirmektedir. Aslında bu talep sivil şehitler olgusunun ortaya çıkmasıyla oluşmamıştır. Vazife malulü asker ailelerinin “şehit sayılmama” sorunu üzerinden başlayan yasal şehit tanımı talebi şehitliğin daha da popüler bir söylem haline gelmesi ile daha da güçlenmiştir. Önceki bölümlerde de gösterildiği üzere, TBMM’de bu doğrultuda kısmi girişimler geçmişte yaşanmış ve fakat sonuçsuz kalmıştır. Çünkü seküler cumhuriyetin modern yasalarında İslami kökenli bir kavramın tanımını yapmaya kalkışmak arzulanmayan, sonu gelmez teolojik tartışmaları da tetikleme ihtimali taşımaktaydı. Tam da bu nedenle maluliyet kavramı tercih edilmiştir. Fakat hukuk dilinde tercih edilen bu seküler terim uzun yıllardır inşa edilen milliyetçi şehitlik kültürünü ve ihtiva ettiği vatan-millet-devlet gibi kutsallıkları seküler olsalar da karşılayamamaktadır. Çünkü aynı terim hukuk dilinde iş kazaları sonucu yaralanma ve ölümleri tanımlarken de kullanılmaktadır. Sonuç itibarıyla ailelerin en temel talebi “olağan” maluliyet ile “kutsal” maluliyeti ayırmakta kullandıkları şehit teriminin, algısının ve olgusunun sembolik sınırlarını hukuki sınırlarla tahkim etmektir.

Bu talepleri dünyada benzeri görülmemiş bir talep de değildir. Örneğin İsrail devleti daha 1950 yılında “Hayatını Kaybeden Asker Aileleri Kanunu”¹⁸⁶ adında özel bir düzenleme yapmıştır. Bu örnek de Yahudi geleneklerindeki dini terim yerine seküler bir terminolojiyi tercih etmiştir fakat sonuçta ailelerin hak ve ayrıcalıklarını düzenleyen özel bir kanun olarak ortaya çıkmıştır. Oysa Türkiye’de şehit asker ailelerin hakları ve ayrıcalık, daha önce de bahsedildiği gibi, tek bir yasayla değil, oldukça dağınık bir mevzuata tabidir. Bu bağlamda kendilerine özel bir kanun ve muhatap olabilecekleri belirli idari bir birim talepleri, doksanların sonlarından itibaren şehitliğin yasal tanımının yapılması talebine dönüşmüştür. Örneğin, İŞAD

¹⁸⁶ Bkz. Leichtentritt, **a.g.e.**, s. 804.

yöneticilerinden Naim tanımlama taleplerini şehit kavramının yaygın kullanımıyla doğrudan bağlantılı tanımlamaktadır:

“Günümüzde bu biraz sulandırılmış bir kavram oldu. Trafik kazası oluyor trafik şehidi deniyor. Göçük meydana geliyor kazadan sonra Soma şehitleri deniyor. İnsanların sebep olduğu durumlarda birilerinin sorumluluğunu hafifletmek için şehadet kavramını kullanılıyor artık. Bu acı verici. Benim açımdan şehadet kavramı şudur: gerçek anlamda insanımız için, ülkemiz için canını veren insanlardır. [...] o kadar laçkalaştı ki artık her yerde yüzlerce farklı şehitlik kavramı, şehadet tanımı çıktı. Ama gerçek anlamda iradesi dışında gidip askerlik vatani görevini yerine getiren insanlar ya da kamu adına görevini icra ederken şehit düşmüş insanlardır.”¹⁸⁷

Görüldüğü üzere, şehitlik kavramının yaygınlaşan kullanımını iktidarın veya genel olarak genel olarak muktedirlerin sorumluluklarının üstünü örten bir kılıf ve mağdurları susturmaya yarayan bir rüşvet olarak görmektedir. Ancak sıradan askerlerin ölümleri bağlamındaki kök anlamını aynı şekilde görmemektedir. “Terörle mücadele” politikaları, sınır ötesi harekâtlar gibi vatan savunması olarak kodlanan durumlarda ölümün şehitlik ile kutsanmasını bir rüşvet ya da karar vericilerin sorgulanmasını önleyici bir zırh olarak görmemektedir. Başka bir deyişle, şehitlik söyleminin ölüme giden süreçlerin sebep-sonuç ilişkisini kesecek, sorumluları eleştirmeyi engelleyecek kadar güçlü bir kutsallık halesine sahip olduğunun farkındadır. Fakat sorunsallaştırdığı şey kutsallık halesinin kendisinde değil, kullanım yeri ve biçimindedir. Bu nedenle de vatan savunmasını odağa alan yasal ve seküler bir tanımı gerekli görmektedir:

“[Şehitlik] bizim kültürümüzde dini olarak değil, toplum[sal] olarak önemli. Bizim asker din göreviyle gitmiyor. Dolayısıyla şehadet kavramı benim açımdan şudur; toplum yararına, seksen iki milyon adına oradadır. [...] Toprak ve vatan sevgisi, bu coğrafya için oradadır [asker]. [...] Dolayısıyla ben bunu daha çok halk kavramı, milliyet kavramı olarak değerlendiriyorum. Zaten ailesinden uzakta öldükten sonra şehittir. Dolayısıyla burada amaç önemli olan. Şehitliğe dini bakılmasının nedeni farklıdır. Bizim günümüzde onu yerine oturtmamız lazım. [...] En çok istediğim konulardan biri şu, dinsel şehitlik ile toplum yararına şehadet kavramının artık ufak da olsa ayrılması lazım. [...] Şimdiki çocuğun vatanını korumak için gittiği yerdeki şehadet kavramı aynı

¹⁸⁷ Naim, a.g.y.

değil. Ortak noktalar var ama öyle de değil. Bu farkın bir miktar da olsa artık belirginleşmesi lazım.”¹⁸⁸

Şehitliğin dini ve kültürel nitelikleri olduğu kabul edilmekte ve benimsenmektedir. Fakat ailelerin yaşadığı kayıp ve statü deneyimleri bu niteliklerin ötesinde bütünüyle sekülerdir. Kayıplarını özel ve ayrıcalıklı kılan, dolayısıyla da kutsayan şey dünyevi vatanın savunması, milli varoluş ve devletin kendisidir. Bu nedenle de bütünüyle seküler, asker ölümleriyle sınırlı veya en azından kamu görevlileri sınırını aşmayan yasal bir tanım ve ayırım talep etmektedirler. Başka bir deyişle, ayrıcalıklarını ve statülerini Kuran’da ya da hadislerde değil, ulus devlette ve onun sınıflandırma, sınırlandırma iktidarında aramaktadırlar. Bir anlamda şehitlik kavramının, kanunlarla kullanımı yasaklanan ve özel izne bağlanan Türk, Türkiye, Milli gibi kontrol ve koruma altına alınmasını talep ettikleri söylenebilir. Böylece sözlü, yazılı ve/ya sembolik açıdan kullanımını sınırlamak ve şehitlik kutsalının asli taşıyıcısı olma hallerini güvence altına almak istemektedirler. Fakat yakın gelecekte böyle bir yasal düzenleme ya da resmi tanım oluşturma girişimi olası görünmemektedir. Egemenin, Schmittyen anlamda olağanüstü olanı belirleme iktidarı gibi¹⁸⁹, “terörü”, “terörle mücadele” ve daha da önemlisi şehidin kim olduğunu o günün koşullarına göre tayin etme iktidarını elinde tutmayı tercih etmektedir. Seküler ya da dinsel bir şehitlik tanım ile egemenlerin karar verici kapasitelerini sınırlayıcı düzenlemelere şehitlik kültürünün temel dinamiklerine aykırıdır. Çünkü milli egemenlik bir yönüyle de kimin şehit sayılacağına karar verme iktidarındır.

¹⁸⁸ A.g.y.

¹⁸⁹ Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 14.

6. SONUÇ

Günümüzde oldukça yaygınlaşmış şehit terimi dinsel ya da seküler pek çok farklı biçimde ve bağlamda kullanılmaktadır. Bu kullanımlar büyük oranda dinsel ve tarihsel köklerinden bilinçli ya da bilinçsiz esinlenmeler içermekle birlikte, belirli bir kültürel, siyasal veya toplumsal tutarlık kaygısı taşımaksızın popüler üretimlerin, söylemlerin, sembollerin vs. konusu olabilmektedir. Ancak şehitlik olgusunun çok çeşitli kullanımları arasında ne oransal ne yoğunluk ne de kutsallık düzeyinde bir eşitlik söz konusudur. Ancak güncel şehitlik söylemlerinin hemen hepsi bir tür ölümü yüceltme, şerefendirme ve kutsama simgesi olarak temel referans noktasında, onuruna en çok anıt dikilen, anmalar düzenlenen modern yurttaş askerin şehitlik kültürü bulunmaktadır. Ulus devleti ve milliyetçiliği eleştiren, karşı çıkan dini şehitlik söylemleri dahi ölümleri sembolleştirmek için Modern Çağ'ın icadı olan anıtların ve ritüellerin benzerlerini üretmektedir. Seküler şehitlik olgusunun bu güncel odak olma hali nedeniyle çalışmanın kavramsal odağı yurttaşlık, savaş ve sivil din kesişimselliğinde oluşturuldu. Buna göre, ulus devlet ve milliyetçilik bağlamında oluşan modern yurttaşlık olgusunun askerlik hizmeti ve fedakârlık odaklı seküler ve militarist bir dinsellik üzerine inşa edildiği önermesi yapılmıştır. Çalışma boyunca bu önermenin geçerliliği tarihsel ve kuramsal arka planın ayrıntılı analizleriyle bir arada, Türkiye'de şehit asker kültürünün sosyo-politik inşası ve son otuz yılda popülerleşen formları, sembolleri ve söylemleri üzerinden gösterilmiştir.

Bu bağlamda tezin yapısını da belirleyen, cevaplandırılmaya çalışılan, ikisi genel kuramsal ve ikisi de Türkiye'ye dair, dört temel soru üzerinden temel bulgular ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, devlet ile savaş arasındaki ilişkinin tarihsel bağlamı ve yurttaşlar olarak kitlelerin savaşa hangi tarihsel koşullarda dahil olduğuydu. Buna göre, devleti inşa eden ve dönüştüren savaş süreçleri, yurttaşlığı da doğrudan etkilemiş ve zorunlu askerlikle birlikte militarist bir tasavvur kazandırmıştır.

İkincisi, şehitlik olgusunun dini kökleri ile modern formu arasında nasıl bir devamlılık ve/ya kopuş ilişkisi olduğu üzerineydi. Çalışma boyunca ele alınan kuramsal tartışmaların ve farklı milliyetçilik örneklerinin de gösterdiği üzere, “vatan için ölmek” fikri geleneksek dinlerden miras alınan şehitliğin yeniden icat edildiği modern ve seküler bir olgudur. Üçüncü olarak, Türkiye’de sosyo-politik olarak güncel ve popüler olan şehitlik olgusunun hangi tarihsel koşullarda inşa edildiği sorusuydu. Buna göre, ilk sivil din söylemleri, sembolleri ve ritüelleri Osmanlı modernleşmesinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, milliyetçi bir seküler dinsel formu olarak şehitlik olgusunun inşası ancak Cumhuriyet’in ilanından sonra başarılı olabilmıştır. Fakat şehitliğin Türkiye’deki tarihsel seyri, ordu-millet miti gibi özcü tahayyüllerin aksine günümüze kadar pek çok dönüşüme, farklı biçimlerinin oluşmasına ve çeşitlenmesine sebep olan dönemlerden geçmiş ve dinamik bir olgu olduğunu göstermiştir. Cevabı aranan dördüncü soru ise, şehitliğin güncelliği ile bütünleşmiş şehit asker ailelerinin özneleşme ve toplumsal birim olma süreçleri üzerineydi. Saha çalışması göstermiştir ki şehit ailesi olgusu, dernekleşme süreçlerinde inşa olunan bir kimlik, söylem ve ayrıcalıklı statü talebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Devlet ile savaş arasındaki ilişki ve yurttaşlık kavramına etkisini analiz ederken, milliyetçi tahayyülün savaş ve fedakârlık kültürüne dair özcü anlatılarının ötesine geçebilmek için Antik Çağ’a kadar uzanan tarihsel sürece bakmak gerekmiştir. Çünkü sabit birer olgu olarak tasavvur edilen devlet, millet, savaş gibi kavramların tarihsel süreç içerisindeki dönüşümlerin ve kopuşların da gösterdiği üzere milliyetçi şehitlik kültürünün mitleştirdiği savaşçı ruh, geçmişte yalnızca sınırlı bir grubun, elitlerin ayrıcalığı idi. Modern siyasal düşüncenin doğrudan antikiteden miras aldığı yurttaş-asker fikrinin dahi modern kullanımı geçmişteki anlam(lar)ından son derece farklıdır. Antik Yunan ve Roma örneklerinde sınıflara bölünmüş yurttaşlık, askerlik alanına da ayrıcalık ve toplumsal prestij olarak yansıyor. Oysa modern eşit yurttaşlık ideali üzerine inşa olunan askerlik hizmeti ve silahlı-millet fikri toplumsal bir ayrıcalık değil, zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Antikitenin yurttaşlarının sosyo-ekonomik sınıfları ordu hiyerarşi içerisinde de devam ediyor ve bu onların aynı zamanda siyasal güçlerinin kaynağını oluşturuyordu. Tam da bu güçleri için, yurttaş oldukları için asker olarak orduya katılma ve savaşta yer alma hakları vardı. Diğer taraftan Avrupa monarşileri on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda savaş kapasitelerini arttırmak, askeri rekabette geri kalmamak için sıradan halk kitlelerini silahlı-millet fikri her ne kadar ulus

devletin milli ordusu olarak tasavvur edilse de uygulamada devletin ihtiyacı olan yurttaşlarını imal etme sürecinin asli unsurlarından biri olarak işlemiştir. Bu anlamda antikitenin yurttaş olduğu için askerlik yapma hakkı ile modern devletin zorunlu askerlik vasıtasıyla köylüleri, geniş halk kitlelerini yurttaşlaştırması arasında önemli bir karşıtlık söz konusudur.

Orta Çağ'da egemenlerin savaşla ilişkisi ve tebaanın bütünüyle bu alandan dışlanmış olduğu göz önüne alındığında milliyetçiliğin devlet-millet-savaş ilişkisine dair tahayyülünün tarih-dışılığı son derece açıktır. Tarih boyunca savaşlarla inşa olunan devlet, yine savaş kapasitesini arttırmak, diğer devletlerle askeri rekabete girebilmek için icat edilen idari araçlar ve bununla bağlantılı yeni ilişkiler dizgesi üzerinden geçirdiği dönüşümlerle her seferinde yeniden inşa edilmiştir. Sıradan halk kitlelerinin askerlikle ve devletin savaşlarıyla ilişkisi ise ancak modernite ile ortaya çıkmıştır. Devletin savaş makinesinin ihtiyaç duyduğu insan ve para kaynakları için egemenler kitlelerle daha fazla muhatap olmak zorunda kaldıkça vatanseverlik ve fedakârlık münevver zümrelerden çıkarak halkın erdemine dönüşmüştür. Başka bir deyişle, modern yurttaşlık fikri ile sıradan halk kitlelerinin savaşın mali ve insani yükünü üstlenmeleri aynı dönemde ortaya çıkan ve birbirini tamamlayan süreçler olarak işlemiştir. Tam da bu nedenle ulus devletlerin milliyetçi yurttaşlık olgusu militer yükümlülükler üzerine inşa olmuştur. Bu süreç kitlelerin siyasal alana katılımları, etkileri ve egemenlerle pazarlık gücü kazanmaları anlamına gelmiştir. Bu nedenle literatürde yaygın eğilim yurttaşlık hakları ile zorunlu askerlik arasında paralellik kurulmaktadır. Bu paralellik kısmen geçerli olmakla birlikte Osmanlı ve Prusya şeklinde iki farklı örneğin de gösterdiği üzere demokratik yurttaşlık ile zorunlu askerlik her zaman paralel ilerlememektedir.

Kitleleri yurttaş-askerlere dönüşümü beraberinde buna uygun bir ideolojik çerçeve inşasını, kültürel ve siyasal söylemlerin, sembollerin ve ritüellerin icat edilmesini de getirmiştir. Çünkü askerlik hizmeti yalnızca devletten sınırlı bir şiddet kullanma ve öldürme yetkisi almak değil, daha da önemli olarak egemene ve temsil ettiği değerler kümesine sadakat ve ölüm riskini üstlenmek anlamına da gelmektedir. Bu da askerliğin bir hak, ayrıcalık ve/ya yükümlülük olmasının yanında kendini feda etme “erdemini”, “şerefi” ve görevi olması anlamına gelmektedir. Söz konusu ölüm ve ölümsüzlük gibi semavi konular olduğunda dini tasavvurlar devreye girmektedir. Bu nedenle tek tanrılı dinlerde şehitlik olgusu ile modern-seküler bir kutsallık olarak vatan

için ölmek arasındaki miras, devamlılık ve kopuşlar noktasına ağırlık verilmiştir. Fakat yurttaş-asker olgusunda olduğu gibi, askerlerin kendini feda etmesi noktasında da modernite ile antikite arasında fikir, gelenek ve söylem düzeylerinde alınan miraslar söz konusudur. Antik Yunan cenaze söylevleriyle, anıtlarıyla ve mitleriyle yurttaşların polis uğruna ölüme varan fedakârlığına yönelik övgüler, yüceltmeler ve anma biçimleri modern şehitlik kültürüne önemli etkiler ve miraslar bırakmıştır. Ölümün estetize edilmesi, tutkulu savaşçı anlatısı, gençlik vurguları ve fedakârlığın bir siyasal birim olarak polise ve bunun üzerinden tanrılara yönelmesi moderniteyle kayda değer benzerlikler ihtiva etmektedir. Özellikle fedakârlığın başlıca mükâfatının öteki dünyada değil, dünyevi toplumun hafızasında yer alması üzerine kuran antik gelenekler ile modern hafıza pratikleri ve söylemleri arasındaki paralellikler dikkate değerdir.

Semavi şehitlik olgusu ise, kimi yazarlar tarafından kronolojik olarak, öncelik-sonralık ilişkisi üzerinden Yahudi inancıyla başlatılmakla birlikte, aslında MS ikinci yüzyıl civarında Hristiyan inancında, tarihsel konjonktür içerisinde politik bir protesto, muhalif bir tutum ve dini performans unsurlarının bir araya geldiği bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu performatif dinsel duruş etimolojik ve semantik olarak Yunancadan, eskatolojik olarak da Antik Yunan'ın şerefli ölüm geleneğinden etkilenmiştir. Yani Hristiyan öncüler tarafından yeni bir gelenek icat edilmiş olmakla birlikte, antikitenin mirasından da beslenilmiştir. Yahudi inancı tarihsel olarak daha eski olmakla birlikte, şehitlik olgusu bağlamında Hristiyan geleneğinin etkisiyle geçmişin yeniden keşfedildiği bir eskatolojiyi daha sonra geliştirmiştir.

Tek tanrılı dinlerde şehitlik olgusu, antik geçmişten farklı olarak, başlangıçta savaşçı bir gelenek üzerinden oluşmamıştır. Bu nedenle literatürde “pasif şehitlik” olarak da adlandırılmaktadır. Genellikle Yahudi toplumlarının maruz kaldığı baskı, şiddet, sürgün ve katliamlarla bağlantılı olarak, daha sonra Yahudi inancında gelişecek şehitlik anlatılar üzerinden bu “pasif” tanımı yapılmaktadır. Ancak ilk Hristiyan şehitler de Roma valileri tarafından işkence ve idamlarla öldürülen şehitler olmalarından dolayı pasif şehitlik içerisinde anılmaktadır. Bu terminoloji muharebe alanına düşmanını mümkünse öldürmeyi ve savaş kazanmayı hedefleyen, başarısızlık halinde ise ölümü kabullenen savaşçı şehitliğinin tersi anlamında kullanıldığında çok da yanlış değildir. Fakat semavi şehitliğin mucidi ilk Hristiyanlar, katliamlara maruz kalan Yahudi halklardan farklı olarak, hasmına meydan okuyan, kasıtlı olarak karşı

tarafın hışmını üzerine çeken ve yargılanmasından idamına giden süreci bir tür dini-politik duruşa dönüştürerek performans sergileyen son derece aktif öznelerdir. Bilerek ve isteyerek hasmını kendini öldürmeye zorlayan, ölüm anına kadar imanını koruyarak izleyicilerine itikat örneği sunan muhalif protestoculardır. Bu bağlamda “pasif şehitlik” kavramının da ölümden kaçınabilme imkânı olsa dahi bunu gönüllü olarak seçmiş olanlar ile kaçınılmaz şiddetin mağdurları şeklinde iki alt formu olduğu söylenebilir.

Şehitliğin bu ilk semavi formu düşünsel ve performatif boyutlarıyla modern seküler şehitlik kültürünün dinsel köklerini oluşturmaktadır. İlk Hristiyan şehitlerin kilise *lexiconlarına* girmiş anlatılarındaki, kendi feda ederek gösterdiği Tanrı sevgisini ve adanmışlığı; ayrıca hasmının gözlerinin içine bakarak dik durması, manevi düzeyde teslim olmaması, meydan okuması ve ölümüyle geride kalanlara bir tür manifesto, aydınlanma bahşetmesi modern şehitlik kültürünün başlıca unsurlarıdır. Milliyetçi şehitlik kültüründe de yurttaş kendini feda ederek vatan sevgisini ve milletine adanmışlığını gösterir; düşmanına teslim olmaz, kazanması mümkün olmayan anda dahi davasından vazgeçmez, sonuna kadar savaşır ve ölümüyle vatanın, milletin ve devletin kutsallığının kanıtına, milli varoluşun manifestosuna dönüşür. Görüldüğü üzere, antik Hristiyan geleneğin icat ettiği “aktif” tutum modern fedakârlıkla kayda değer paralelliklere sahiptir. Ancak temel bir fark vardır. Modern yurttaşın şehitliği doğrudan askerlikle, savaşçı ruhla, yani militarist temeliyle bağlantılıdır. Ayrıca milliyetçi şehitlik, askerlik hizmeti vasıtasıyla tüm yurttaşların erişimine açıktır, ölümden gelen eşitliğin simgesidir. Diğer yandan erken Hristiyan şehitliği yalnızca bir grup öncüye, ayrıcalıklı dini lidere ve azizlere özgülümlenmiş bir olgudur.

Hristiyan şehitlik olgusunun ayrıcalıklı sınıfların tekelinden çıkmaya başlaması ve savaş meydanlarına inerek militerleşmesi önce Bizans İmparatorluğu’nun nezdinde, İslam devletleri ile askeri rekabetlerle başlamıştır ve daha sonra Haçlı Seferleri ile kutsal savaşın ve kutsal toprakların icadıyla Katolik inancında da ortaya çıkmıştır. Bu çatışma ekseninin diğer tarafında da İslami şehitlik olgusu yer almıştır. Günümüz ortodoks İslam’ında savaşçı kültürün ve şehitlik inancının Peygamber zamanından beri inancın özünde yer aldığı kabul edilmektedir. Bu kabul hem ortodoks İslam dairesinde yer alan teologlar nezdinde hem de Türk milliyetçiliğinde de olduğu gibi Müslüman toplumların milliyetçi söylemlerinde yaygın şekilde yer almaktadır. Şehitliğin İslam’a özgü eşsiz bir inanç olduğu, bu sayede dünyaya yayıldığı temel varsayımdır. Bu

çalışmanın göstermeye çalıştığı başlıca noktalardan biri de, bu varsayımın özcü niteliği ve şehitliğin hem etimolojik hem de semantik bağlamda antikiteden semavi dinlere ve dinler arasında geçişlere ve dönüşümlere maruz kalmış bir gelenek(ler) çokluğu olduğunu göstermekti. İslam inancı da bu miraslardan ve dönüşümlerden azade değildir.

Başta şehit ile şahit arasındaki eskatoloji olmak üzerine İslami şehitlik olgusu da Antik Yunan mirasından doğrudan etkilenmiştir. Fakat bu eskatoloji büyük oranda Peygamber sonrası dönemlerde ortaya çıkan hadis literatürü üzerinden oluşturulmuştur ve kendi içinde dahi son derece belirsiz ve tutarsız farklı söylemlere, teolojilere sahiptir. Bu noktada İslam geleneğinin Hristiyan ve Yahudi geleneklerinden önemli farkı, kültürün başlangıçtan itibaren savaşçılıkla bağlantılı olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Hristiyanlıkta olduğu gibi, önce pasif şehitlik ve ardından aktif savaşçı kimliğin inşa edilme süreçleri yaşanmamıştır. Aksine “kan ile şehadet” anlamıyla, savaşçı ve nekrofil bir şehitlik kültürü ortodoks geleneğe hâkim olmuştur. Şehitlik itikatla ve tutkuyla savaş meydanlarında aranılan, arzulanan ve talip olunan kutsal bir eylem olarak tanımlanmıştır. Hâkim teoloji bu doğrultuda iken, elbette İslam gelenekleri içindeki tek şehitlik yorumu bu militer form değildir. Savaş harici şehitlik teolojileri, hatta pasifist yorumlar da ortaya çıkmıştır fakat bunlar marjinal kalmıştır.

Ortodoks Sunni teologların haricindeki literatürün de gösterdiği üzere, İslam inancındaki savaşçı şehitlik olgusu ne iltir ne de diğer semavi dinlerden tamamen farklıdır. Başta şehitliğin öte dünya mükâfatları olmak üzere, pek çok ortak nokta söz konusudur. Afsaruddin, Hatina, Bowersock ve Bonner gibi yazarların da gösterdiği üzere, şahidi kan ile şehadete dönüştüren eskatoloji, cennet vaadi, Peygamber’den sonra en yüksek statü, şehitlerin yaşayanları izlediği gibi ciddi teolojik benzerlikler söz konusudur. Daha da önemlisi savaşçı şehitlik kültürü İslami iktidarların kurulması, dönüşmesi ve savaşları ile doğrudan bağlantılı şekilde tarihsel koşulların bir ürünüdür.

Bu noktada analiz ağırlığı Sünni ortodoksiye ayırmakla birlikte, Şii İslam geleneğinin şehitlik olgusu da ayrıca ele alınmıştır. Bunun başlıca iki sebebi Şii geleneğin İmam Hüseyin simgesi ile Hristiyan azizler arasında kayda değer bir benzerlik olmasıdır. Sünni İslam’da resmi düzeyde tanınmayan azizlik benzeri bir statü Şii gelenekte mevcuttur ve yine erken Hristiyanlığa benzer şekilde yalnızca belirli bir azınlığa haiz bir şehitlik statüsü vardır. Bu ayrıcalıklı statünün İran örneği

üzerinden modernleşmesi ve demokratikleşmesi ile Batı'da Hristiyan şehitliğin demokratikleşme süreçleri oldukça benzeşmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal bir azınlığın dünyevi ayrıcalıklarının semavi alana da yansması olarak ortaya çıkan şehitlik olgusunun kapıları, savaş meydanlarına indikten sonra askerlerin nezdinde sıradan halk kitlelerine de açılmıştır. Hristiyan teolojisinde bu kapılar ilk olarak Haçlı Seferleri sırasında aralanmış ve yurttaş-asgerlikle birlikte sonuna kadar açılmıştır. Şii şehitlik olgusunda aynı dönüşüm Hristiyanlıktan çok daha sonra, fakat benzer koşullar altında savaşla birlikte yaşanmıştır.

Semavi şehitlik olgusu, modern devletin inşası sürecinde milliyetçilik tarafından miras alınmış ve sekülerleşerek bir tür yurttaşlık dinine dönüştürülmüştür. Modern ulus devletlerin savaşlarla inşa edildiği süreçte zorunlu askerlik uygulamaları ile öldürme ve ölme görevleriyle yükümlü hale gelen yurttaşları milli davaya katacak ideoloji de milliyetçilik olarak ortaya çıkmıştır. Egemenlerin savaş kararları, emirleri ve milli dava söylemleri doğrultusunda mutlak itaat ve sadakatle hareket etmesi beklenen kitlerden canlarını feda etmeleri talep edilmekteydi. “Kan vergisi” şeklinde ortaya çıkan bu talebin ideolojik tabanı ve rıza devşirme süreci kitlelerin aşına oldukları dinsel geleneklerin yeniden icadı ile mümkün olmuştur. Toplumda hâkim olan Hristiyan, Yahudi veya İslam inancının şehitlik olgusu milliyetçi tahayyüle uyarlanarak yeni bir form almıştır. Bu süreçte Tanrının yerini vatan, itikadın yerini de milliyetçilik almış ve modern-seküler-militarist bir dinsellik ortaya çıkmıştır.

Çalışma boyunca gösterildiği üzere, milliyetçilik literatürünün farklı kuramları içerisinde milliyetçilik ve din arasındaki ilişki çokça ele alınmış, tartışılmış ve aralarındaki miras ilişkisi genel anlamda kabul edilmiştir. Milliyetçiliğin bir yurttaşlık erdemi olarak inşa ettiği vatanseverlik, savaş ve fedakârlık alanında dinsel alandan ciddi oranda beslenmiş ve ölüm-ölümsüzlük konusunu merkeze alan seküler dinsellik haline gelmiştir. Bu süreçte dinsel alanla bağlar tamamen kopmamıştır hem semboller hem de söylemler düzeyinde geleneksel dini unsurların seçilerek ve yeniden icat edilerek milliyetçiliğe eklemlenmiştir. Bu da milliyetçi ideolojinin süreklilik ve kutsallık tahayyüllerini güçlendirmiştir. Fakat uğruna ölünecek değerler, kutsallıklar ve hatta ölümsüzlük bütünüyle dünyevileşmiştir. Toplumsal hafıza ve şehitlerin sembolik temsilleriyle tamamen modern ve dünyevi ölümsüzlük bir tasavvuru, ritüeller ve kutsallıklar icat edilmiştir. Bu noktada “şerefli ölüm” geleneği ve

söylevleriyle antikitenin modern şehitlik kültü üzerinde kayda değer bir mirası ve etkisi söz konusudur.

Anıtları, mezarları ve anmaları ile vatansever şehitler kültü Avrupa’da başlayarak dünyanın geri kalanına yayılmış görünmektedir. Fransız Devrimi ile başlayan milli egemenlik ve yurttaş orduları fikirleri başta Avrupa devletler sistemini sarsmış ve dönüştürmüştür. İlk topyekûn savaş tecrübesi I. Dünya Savaşı’yla birlikte birlikte ise vatanseverlik, militarizm ve fedakârlık bütün başta Batı olmak üzere hemen hemen dünyada kamusal alanları, toplumsal tahayyülleri saran hâkim kült haline gelmiştir. Burada dikkate değer bir nokta da antikiteden ve birbirlerinden etkilenen dini şehitlik olgularının teolojilerindeki farklılıklar, ayrımlar ve mitler moderniteyle birlikte neredeyse bütünüyle ortadan kalkarak birbirine çok benzeyen seküler dinselilikler haline gelmiş olmalarıdır. Fransız, İngiliz, Alman, Japon, Hint, Türk, İranlı, Filistinli vs. milliyetçilikleri farklı dinsel geleneklerden ve hatta farklı tarihsel koşullardan beslenmiş olsa da vatanseverlik kültürleri ciddi oranda benzer semboller, ritüeller, anıtlar, söylemler ve pratikler olarak billurlaşmıştır. Öyle ki günümüzde dünyanın herhangi bir bölgesinden kendi cemaatinin milliyetçi retoriğine, sembollerine ve kodlarına aşina bir kişi dünyanın başka bir köşesinde karşılaşacağı bir savaş anıtını, askeri mezarlığını veya anma gününü o bölgenin yiyeceklerinden, adetlerinden, müziğinden, kılık kıyafetinden vs. çok daha az yadırgayacaktır, hatta oldukça tanıdık bulacaktır. Bu Fransız Devrimi ile başlayan milliyetçilik ve ulus devletler sisteminin “çok tanrılı” seküler dinler dünyasının aslında tek tanrısı vatan ve devlet olarak billurlaşmasının sonucudur. Bu durumu Avrupa örneklerinde olduğu kadar Japonya’da Meiji hükümetinin devlet dini olarak Şintoizm’i yeniden icadında; Osmanlı’nın dağılmasının ardından seküler bir rejim olarak inşa edilen Cumhuriyet’in Batı tarzı simgeler ve ritüeller ile İslami gelenekleri bütünleştirme tarzında; belirgin bir militer şehitlik teolojisine sahip olmayan Yahudi inancında İsrail’in kahramanlık ve fedakârlık mitlerini yeniden keşfinde; imamet teolojisi ile Sünni gelenekten önemli farklılıklar ihtiva eden Şii şehitlik olgusunun İran-İrak Savaşı sırasında Sünni Irak ile karşılıklı olarak son derece benzer şekilde şehitlik statüsünün bir azınlığın ayrıcalığı olmaktan çıkarak sıradan yurttaşlara açılmasında, yani demokratikleşmesinde görmek mümkündür.

Türkiye’de vatansever yurttaşlık simgesi olarak seküler şehitliğin sosyo-politik inşası, tarihsel olarak Avrupa’dan sonra başlamış olsa da söylemleri, sembolleri ve

ritüelleriyle benzer bir süreç olarak işlemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa tarzı bir ordu oluşturma ve geri kaldığı devletlerarası rekabete geri dönme çabalarıyla başlayan süreç on dokuzuncu yüzyılda tekrar tekrar güncellenen zorunlu askerlik uygulamalarıyla tebaanın askerleştirilmesinin yolunu açmıştır. Dini ayrımcılık ve merkezin kontrol kapasitesinin sınırları nedeniyle oldukça eşitsiz uygulamalara dönüşen zorunlu askerlik, büyük oranda Anadolu'daki yoksul köylülerin silahlaltına alındığı bir Müslüman Osmanlı kimliğine dönüşmüştür. Fakat Osmanlı'da siyasal bir kimlik ve şereflendirme biçimi olarak şehitlik olgusu, 1909'un ardından hürriyet şehitleri ve Abide-i Hürriyet ile görünür olmuştur. Cumhuriyet'in ilânının ardından inşa edilmeye başlanan şehit asker kültü bu mirasın üzerinden yükselmiştir. Ancak yeni rejim resmi ideolojisini ve buna uygun bir fedakâr yurttaşlık simgesi üretirken Meşrutiyet'in hafızası da yavaş yavaş unutulmuştur. Bir yandan Türk tarih tezi ile ahenk içerisinde ordu-millet miti inşa edilmiştir. Diğer yandan silahlaltına alınan Anadolu köylüsüne askerliği benimsetmek üzere militer pratikler ve fedakârlık İslami simgelerle ve söylemlerle tahkim edilmiştir. Böylece Osmanlı modernleşmesinde başarısız olan yurttaşlık ve seküler dinsel bağ yeni rejimin resmi milliyetçiliği ile inşa edilmiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren inşa edilmeye başlanan seküler şehitlik doksanlara kadar ki süreçte birkaç önemli dönüşümden geçmiştir. Bunlardan ikisi (Kore Savaşı ve Kıbrıs Harekâtı) resmi savaş ilanları olması nedeniyle asker şehitliğe dair algıya ve kurucu atalar mitlerine doğrudan etki etmiştir. Bunların dışında Cumhuriyet'in ilk siyasi şehitleri ve altmışların sonlarından itibaren de siyasal radikalleşmenin etkisiyle dava şehitleri olguları etkili olmuştur. 27 Mayıs'ın hürriyet şehitleri toplum nezdinde büyük oranda unutulmuş olmakla birlikte bıraktığı siyasi şehitlik mirası başka formlar olarak günümüze kadar etki etmiştir. Özellikle 15 Temmuz "demokrasi şehitleri" olgusuyla 27 Mayıs "hürriyet şehitleri" arasında rejimin meşruiyetini ve popüleritesini güçlendirme açısından paralellikler söz konusudur.

Türkiye'de şehitlik kültürünün tarihsel seyrinde önemli kırılma anlarından biri Kore Savaşı olmuştur. Bu dönemde anti-komünizm ile şehitlik kültü iç içe geçerek Soğuk Savaş'ın siyasal konjonktürüne uyum sağlamıştır. Daha da önemlisi milli şehitlik kültürünün İslami sembolleri öne çıkarak güçlenmiştir. Ayrıca Türk milliyetçiliğinin resmi ideolojinin baskısından kurtularak popülerleşmeye başladığı ilk

dönem olmuştur. Bu popülerleşme şehitlik kültüne de tesir etmiş, çok sayıda öykü, şiir, hatırat vs. ortaya çıkarak anlatıyı daha da güçlendirmiş ve çeşitlendirmiştir. Fakat bu süreçte ortaya çıkan ABD öykünmeleri, BM ülküsü ve hür dünya için mücadele gibi söylemler kültün etkisine nazaran kısa ömürlü olmuştur. Bütünüyle ABD karşıtlığına evrilmemekle birlikte, altmışların anti-komünist milliyetçi söylemleri gibi bir devamlılık arz etmemiştir. Kıbrıs sorunuyla birlikte Türk milliyetçiliği adadaki Osmanlı mirasını yeniden keşfetmiş, şehitlik söylemleri İslam tarihi ve Osmanlı hakimiyeti üzerinden Müslüman ve Türk atalara borç imgesi güçlü şekilde yeniden dönüşmüştür. Fakat Kore Savaşı gibi popüler üretim ve söylemler daha sınırlı kalmıştır. Yine de kadim düşman Yunanlılar imgesiyle bütünleşik, daha önce bu şekilde görünür olmamış mistik şehitlik anlatıları, savaşa ilahi müdahale gibi unsurlar ortaya çıkmıştır.

Soğuk Savaş sonrası dönemde şehitlik kültü, değişen uluslararası konjonktür ve içeride PKK'nin silahlı mücadeleyi başlatmasıyla bir kez daha ve köklü dönüşümler geçirmiştir. Onlarca yıldır inşa edilen dış düşmanlar imgeleri büyük oranda dağılırken devletin toplum ve güvenlik tasavvurları da değişmiştir. Milli güvenlik ve “terörle mücadele” konseptlerinin hâkim olduğu doksanlardan itibaren çatışmalarda hayatını kaybeden askerler şehit kültürünün yeni sembolleri ve güncelliği olarak popüler milliyetçilik dalgasını tetiklemiştir. Şehit cenazeleri “terörü telin mitingleri”ne dönüşmüş, gazeteler şehit haberleriyle dolmuş, Çanakkale başta olmak üzere hafıza mekânları popüler hac merkezleri haline gelmiştir. Pek çok yeni hafıza mekânı inşa edilmiş, icat edilmiş ve ilk defa milli takvime “Şehitler Günü” adından bir tarih eklenmiştir. Milli güvenlik rejimi ve popüler milliyetçiliklerin yeniden ürettiği şehitlik kültü yurttaşlığın daha da militarist bir form almasıyla sonuçlanmıştır.

Bu popülerleşme ile tezat bir gelişme olarak ise, dikkate değer şekilde hukuk dilinde şehit terimi terk edilerek çok daha seküler ve nötr “maluliyet” kavramı tercihi genelleşmiştir. Özellikle şehit ailesi haklarının ve ayrıcalıklarının ayrıntılı düzenlemelere tabii tutulduğu doksan sonrası dönemde hukuk dilindeki bu tersine seyir önemlidir. Çünkü siyasal ve kültürel düzeyde şehitlik sembolleri ve söylemleri toplumsal yaşamın her alanını sarmalarken ve popülerleşirken hukuk alanında da TMK ve SGK düzenlemeleri ile bu gelişmeler takip edilmiştir. Ancak siyasi liderlerin, yazarların ve hukukçuların dillerinden düşürmedikleri şehitlik olgusu aynı dinsellikte ve kutsallıkta mevzuata yansımamıştır. Hukuk dilinin bu gayri-kutsal yapısı hem

milletvekilleri hem de şehit aileleri ve dernekleri tarafından sıklıkla eleştirse de bu konuda yakın zamanda bir değişim olasılığı görünmemektedir.

Çalışmanın dördüncü sorusunu ve bulgularını ihtiva eden şehit asker ailelerinin güncel şehitlik olgusunun öznelere haline geldiği süreç iki boyutlu olarak analiz edilmiştir. Birinci boyut şehit ailesi kimliğinin ve ayrıcalıklı statü talebinin inşa edildiği derneklere, örgütlenme deneyimlerine, tercihlerine ve pratiklerine odaklıdır. Buna göre, örneklem olarak ele alınan TÜMŞAD ve İŞAD'ın yapısal ve hukuksal farklılıklarının pratikler düzeyine kısmen yansıdığı gözlemlenmiştir. Her iki örnekte de bir hak arama yolu ve örgütsel strateji olarak oluşturdıkları ilişki ağları benzetmekle birlikte kendilerini “asker” ve “sivil” olarak algılamaları siyasal görünürlüklerinde farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Her iki dernek de iktidar politikalarına ikna olmasalar dahi açıktan muhalefet etmemeyi stratejik bir tercih olarak uygulamaktadır. Fakat TÜMŞAD kendisini ordunun simbiyozu olarak konumlandırmasından dolayı basın açıklaması, miting, kampanya gibi siyasal eylemliliklere daha uzak durmaktadır. “Sivil” dernek kimliğini benimsemiş İŞAD ise, referandum, sınır ötesi harekâtlar, açılım süreci gibi başlıca siyasal gündemlere dair konuşmaktan ve kamusal alanda fikrini beyan etmekten kaçınmayan bir görüntü sergilemektedir. Ancak her iki derneğin de üyelerinin örgütlenme motivasyonları birbirine oldukça yakındır. Hemen her üye başlangıçta derneğe bir statü grubundan ziyade bir tür sorun çözme merkezi olarak yaklaşmıştır.

İkinci boyut ise, yarı-yapılandırılmış mülakatların sonuçlarına odaklı olarak oluşmuştur. Toplumsal bir statü grubu olarak şehit ailesi kimliğinin kendiliğinden değil, bu dernekler içerisindeki iletişimsel süreçte üretildiği gözlemlenmiştir. Sevdiğini kaybetmenin acısını teselli etme ve bunun üzerinden teselliye de aşan ayrıcalıklar talep etme yöneliminin yine dernekler içerisinde inşa edilen kimliğin bir unsuru olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca milliyetçi şehitlik sembol ve söylemlerinde açıkça görünmeyen fakat mevzuatın sağladığı haklar ve ayrıcalıklar üzerinden üretilmiş bir şehit hiyerarşisi de ailelerin statülerini öğrenme süreçlerinin bir parçasıdır. Aslında şehit kültürünün temeli olan savaş ve çatışma süreçlerini odağına alan bu hiyerarşi vazife malulü statüsüne sıkıştırılan aileler nezdinden bir sorun olarak tanımlanmaktadır. Ailelerin sahip oldukları haklara yönelik yapılan her reform bu eşitsizliği gidermek yerine, her statüye daha fazla hak ve ayrıcalık tanıyarak hem hiyerarşiyi yeniden üretmiş hem de genel olarak şehit ailesi statüsü tahkim etmiştir.

Burada öne çıkan son bir nokta ise, şehitlik olgusunun her ne kadar İslami sembollerle kutsallığı desteklense de ailelerin şehitlik algısında güçlü bir seküler dinselilik algısı öne çıkmasıdır. Genel ve soyut bir kutsallıktan ziyade milli şehitlik kültürünün simgelerine odaklı bir algı ve devletle ilişkilene tarzları vardır. Özellikle harp-vazife-terör şehidi ayırımından dolayı fedakârlığın genel kutsallığından ziyade ölümün nasıl gerçekleştiğine odaklı bir bakışa sahiptirler. Bu bağlamda şehit asker yurttaşlar kültürünün savaş mitleri ile inşasından kaynaklı olarak doksan sonrası şehitlik olgusunda da önceliğin ve en yüksek statünün “terör şehitlerine” tanınması paralel bir süreçtir. Ancak “terör” konseptine odaklı şehitlik olgusunun genişlemesi ve popülerleşmesi sonucu askeriye dışına çıkarak “terör mağdurlarını” da kapsamaya başlaması, sivil şehitlik formlarının türemesi statülerine tehdit olarak algılanmaktadır. Sembolik sınırların silikleşmesi, ihlâl edilmesi kutsallıklarının kirlenmesi olarak görülmekte ve daha belirgin ve katı sınırlar talep etmektedirler. Çünkü şehit asker kültürünü toplumsal bir gurur kaynağı, milli şeref ve “şehitlerimiz” söylemine dönüştüren yalnızca düşmanın ateşlediği silahtan çıkan ölüm değil, aynı zamanda bedeni örten asker üniformasının simgeselliğidir.

Sonuç olarak, hem milli şehitlik kültürünün genel yapısında hem de şehit ailelerinin statülerini algılama biçiminde, modern yurttaş şehitliği antik gelenekten semavi geleneklere kadar pek çok kaynaktan beslenen, ulus devlet, vatan ve millet odaklı seküler bir dinselilik formundadır. Vatan sevgisi, millete ve devlete adanmışlığıyla, ayrıca düşman karşısında teslim olmama ve ölüme varan bir sadakat ile bir yandan ikinci yüzyılın Hristiyan geleneğinin başlattığı şehitlik olgusuna benzemektedir. Diğer yandan “kan ile şehadet”e dair Kuran ve hadis referansları sürekli tekrarlanarak İslami geleneği sürdürme tahayyülü de olgunun ayrılmaz bir parçasıdır. Aynı zamanda antik pagan soylu ölümüne de benzeyen, toplumsal hafıza, şeref, milli gurur gibi modern yeniden icatlar seküler unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Fakat Hobsbawm’ın da vurguladığı gibi, yeni ve modern sembol ve söylemlerle icat edilen geleneklerin geçmişten gelen mirasla kurduğu ilişki onları daha az yeni yapmamaktadır.¹ Günümüzdeki şehit asker yurttaşlar kültürü de içerdiği tüm dini unsurlara rağmen mekânlarıyla, anıtlarıyla, sembollerıyla ve teritoryalitesiyle seküler ve modernidir. Daha da önemlisi, geleneksel dini ya da seküler formlarıyla şehitlik tek ve sabit bir olgu, algı ve söylem değildir; her dönemin sosyo-politik koşullarına bağlı

¹ Hobsbawm, “Introduction”, s. 5-6.

olarak yeniden üretilen, dönüşüme açık ve aynı anda rekabet halinde birden fazla formu bulunabilen bir olgudur.

Böylece bu tezde hedeflenen, tarihsel ve kuramsal çerçevesiyle milliyetçi-militarist-seküler bir dinsellik biçimi olarak şehitlik olgusunun kapsamlı bir analizi yapılmıştır. Özellikle dini kökenlerine ve sekülerleşme tartışmalarına dair oluşturulan kapsamın genişliğinin yeterli olduğu düşünülmektedir. Kuramsal tartışma eksenlerinin anlaşılır ve genel çerçeveyi çizecek düzeyde analize dahil edilmiştir. Ayrıca Türkiye’de şehitlik konusunda yapılmış akademik çalışmaların genellikle daha kısa ele aldığı dini köken konusu, belirli genellemelerle sınırlı kalması nedeniyle olgunun ortaya çıktığı tarihsel bağlamı, gelenekler arası ilişkileri ve geçişleri ıskalayabilmektedir. Bu çalışmanın güçlü yönlerinden biri de geleneksel dini şehitlik olgusunun tarihsel seyrini ve koşullarını ele aldığı literatür çeşitliliği ve kapsamıdır. Aynı çeşitlilik ve kapsam milliyetçilik ve seküler dinsellik konusunda da sürdürülerek şehitlik olgusunun bütünlüklü bir anlatısı ve analizi oluşturulmuştur. Bir diğer güçlü yönü ise, Türkiye’de şehitlik kültürünün konjonktürel gelişim ve dönüş seyrini karşılaştırmalı olarak ele almış olmasıdır. Böylece geleneklerin ve sembollerin icat edilme, hatırlanma ve unutulma diyalektiği gösterilebilmiştir. Fakat böylesi geniş bir sürecin ele alınması aynı zamanda zayıf noktalar da ortaya çıkarmıştır. En önemli zayıflıklardan biri olgunun genel tarihsel seyri okumasında ayrıksı ayrıntıların, farklı görünümünün kısa veya hiç ele alınmamış olmasıdır. Örneğin siyasi dava şehitleri, şehit diplomatlar gibi belirli tarihsel koşullar altında ortaya çıkan farklı görünümün son derece kısa ve/ya dipnot düzeyinde kalmıştır.

Şehit ailelerinin çalışmaya dahil edildiği özne boyutunda ise, kültürün söylem ve sembolik boyutları ile özneler düzeyinde yeniden üretim süreçlerinin, algılanma biçimlerinin benzerlik ve farklılıklarının gösterilmesi tezi güçlendiren yönlerden biridir. Fakat iki kentte iki derneğe odaklanılmış olması örneklem alanının genişletilememesi sınıflandırmayı zayıflatan bir yön olmuştur. Ancak iki farklı dernek türünün varlığını gösterebilmek ve karşılaştırmak açısından kayda değer sonuçlara ulaşılmıştır. Ayrıca şehit ailesi statüsüne ve harp-vazife-terör ayırımına odaklanma çalışmanın bir diğer güçlü yönünü oluştururken, aslından sahada aileler olarak ele alınan grubun kendi içinde ayrıca subay-astsubay-uzman erbaş-erbaş şeklinde ve eş-kardeş-anne-baba biçimindeki ayrılıkları çalışma dahilinde yeterli analiz edilemeyen zayıflıkları oluşturmaktadır. Özellikle konunun saha konusundaki eksikler aynı

zamanda gelecekte yapılabilecek çalışmalara dair birer öneri niteliğindedir. Ayrıca bu çalışmada kullanılan kuramsal literatür ve çerçeve milliyetçilik ve seküler dinsellik düzleminde oluşturulurken Bourdieu, Foucault gibi yazarların kuramlarını çalışmaya dahil edilmemiştir. Örneğin Bourdieu literatüründen hareketle, sermayeler ve alan kavramlarıyla bir arada hem şehit ailelerinin habituslarını ve pratiklerini hem de genel olarak şehitlik olgusunun siyasal alanda simgesel sermaye ve simgesel gücün tekelleşmesi gibi süreçler üzerinden, bu tezden daha farklı ve önemli boyutlara sahip çalışmalar yapılabilir. Literatürde milliyetçilik ve sivil din konusunda çok miktarda kuramsal çalışma olmakla birlikte, genel olarak şehitlik kültürü ve özellikle de şehit aileleri sahası aynı yoğunlukta üzerinde durulmuş konular değildir. Genel söylem ve sembol analizlerinin ötesinde öznelere odaklı çalışmaların azlığı nedeniyle, şehit ailesi olgusu son derece bakir ve zengin bir saha olarak beklemektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

Adalet ve Kalkınma Partisi, **12 Haziran 2011 Seçimleri Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, 2011.

Adalet ve Kalkınma Partisi, **2007 Genel Seçim Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak 2015.

Adalet ve Kalkınma Partisi, **2015 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi**, Tanıtım ve Medya Beyannamesi, Temmuz 2015.

Adalet ve Kalkınma Partisi, **Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçim Beyannamesi**, 2018.

Afsaruddin, Asma. **Striving in The Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought**, New York: Oxford University Press, 2013.

Aghaie, Kamran Scot. **The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran**, Seattle: University of Washington Press, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

Akın, Celâl. **Kıbrıs Kartalları**, Konya: Arı Basımevi, 1984.

Akseki, Ahmet Hamdi. **Askere Din Kitabı**, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1945.

Akşit, İlhan. **Çanakkale Savaşları: Harb Sahaları ve Abideleri**, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.

Alkan, Mehmet [Yarbay], **Ali'm ve Sonrası: Bir Şehit Bir Çılgılık Bir Kardeş Hak Hukuk Adalet Biraz Siyaset**, Ankara: İga Kültür Kitaplığı, 2019.

Altınay, Ayşegül. **The Myht of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey**, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Altınar, Avni. **Kıbrıs'ta Doğan Güneş**, İstanbul: Bakış Müessesesi Matbaa ve Kütüphanesi, 1975.

Anderson, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London: Verso, 2006.

Anderson, Perry. **Lineages of the Absolutist State**, London: NLB, 1974.

Arıkan, Baha. **Ordu Psikolojisi**, İstanbul: Anıl Yayınevi, 1960.

Arslan, Mehmet. **Kıbrıs Harekatının Perde Arkası**, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

Arslantürk, Enes (2009) **Şehitlik ve Şehitlerimiz**, İstanbul: Bilgeoguz Yayınları.

Assmann, Jan. **Cultural Memory and Early Civilization: Writings, Remembrance, and Political Imagination**, New York: Cambridge University Press, 2011.

Assmann, Jan. **The Price of Monotheism**, Çev. Robert Savage, California: Stanford University Press, 2010.

Asya, Arif Nihat. **Kıbrıs Rubâîleri**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, [1964] 1976.

Atatürk, Mustafa Kemal. **Söylev**, c.1-2, 37. bs., İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1997.

Atatürk, Mustafa Kemal. **Zabit ve Kumandan ile Hasbihal**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Ayoub, Mahmoud. **Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism**, The Hague: Mouton Publisher, 1978.

Balibar, Etienne, Immanuel Wallerstein. **İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Balta Paker, Evren. **Küresel Güvenlik Kompleksi: Uluslararası Siyaset ve Güvenlik**, İstanbul: İletişim yayınları, 2012.

Baron, Beth. **Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics**, Berkeley: University of California Press, 2005.

Bauman, Zygmunt. **Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Bauman, Zygmunt. **Sosyolojik Düşünmek**, çev. Abdullah Yılmaz, 6. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.

Bellah, Robert N. **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society**, CA: University of California, 1991.

Ben-Yehuda, Nachman. **The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel**, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995.

Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yayına Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Billig, Michael. **Banal Nationalism**, London: Sage Publications, 1995.

Bonner, Michael. **Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice**, Princeton: Princeton University Press, 2006.

Bora, Tanıl. **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. bs., 2017.

Bora, Tanıl. **Milliyetçiliğin Kara Baharı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995.

Bourdieu, Pierre. **Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Bowersock, Glen W. **Martyrdom and Rome**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Boyarin, Daniel. **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism**, Stanford: Stanford University Press, 1999.

Bozgeyik, Burhan. **Tarih Boyunca Şehit Öyküleri**, İstanbul: Cihan Yayınları, 2008.

Bremmer, Jan N. **Greek Religion**, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Breuilly, John. **Nationalism and the State**, Manchester: Manchester University Press, 1993.

Brown, Jonathan A. C. **Hadith: Muhammad’s Legacy in Medieval and Modern World**, Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Bröckling, Ulrich. **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, çev. Veysel Atayman, 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.

Canbulat, Cevdet. **Korede Mehmetçik**, İstanbul: Anıl Matbaası, 1951.

Canetti, Elias. **Kitle ve İktidar**, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Carr, Edward. H. **Nationalism and After**, London, 1945 (Aktaran: Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.)

Cavanaugh, William T. **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**, New York: Oxford University Press, 2009.

Chatterjee, Partha. **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Clausewitz, Carl von. **Harp Üzerine**, çev. H. Fahri Çeliker, 2. bs., Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1991.

Cook, David ve Allison, Olivia. **Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations**, Westport: Praeger Security International, 2007.

Cook, David. **Martyrdom in Islam**, New York: Cambridge University Press, 2007.

Çetinoğlu, Oğuz. **Cihad, Gazi, Şehid**, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2015.

Çınar, Özgür Heval, Coşkun Üsterci (Haz.), **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Çiloğlu, İlhan. **Allah ve Asker**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2006.

Çiloğlu, İlhan. **Asker ve Vatan**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2008.

DABF, **Alevi-Bektaşî İnançının Esasları**, Danimarka, 2008.

De Ste. Croix, Geoffrey E. M. **Christian Persecution, Martyrdom & Orthodoxy**, Ed. Michael Whitby ve Joseph Streeter, New York: Oxford University Press, 2006.

Değirmenci, Nihat, Ali Günhan, **Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı Temel Atma Töreni Nutukları: 30 Ağustos 1924**, Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2009.

Demirhan, Pertev. **Japonların Asıl Kuvveti: Japonya Niçin ve Nasıl Yükseldi**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 2. Basım, 1942.

Denizli, Ali. **Kore Harbinde Şehitlerimiz**, Ankara: Turhan Kitabevi, 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB]. **Hadislerle İslam**, Cilt: 1-7, Ankara, 2014.

Durkheim, Emile. **Elementary Forms of Religious Life**, çev. Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.

Durkheim, Emile. **Essays on Morals and Education**, ed. W. S. F. Pickering, London: Routledge and Kegan Paul, 1979 (Aktaran: Marcela Cristi, “Durkheim’s Political Sociology. Civil Religion, Nationalism and Cosmopolitanism”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 47-78.)

Durkheim, Emile. **Professional Ethics and Civic Morals**, çev. Cornelia Brookfield, London: Routledge, 2003.

Durkheim, Emile. **Sociology and Philosophy**, çev. D. F. Pocock, Oxon: Routledge, 2009.

Durkheim, Emile. **Suicide: A Study in Sociology**, çev. John A. Spaulding, George Simpson, London: Routledge, 2005.

Dündar, Nazım (derleyen). **Kore’de Türk Askeri**, Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1989.

Düzdağ, M. Ertuğrul. **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972 (Aktaran: Zeynep Sayın. **Ölüm Terbiyesi**, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.)

Edensor, Tim. **National Identity, Popular Culture and Everyday Life**, Oxford: Berg, 2002.

Eğitim – Bir – Sen, **Şehide Mektup Yarışmasından Seçilmiş Öğrenci Mektupları**, İzmir, 2006.

Eker, Hasan. **Şehadet Bilinci**, İstanbul: Denge Yayınları, 2004.

Eliezer, Uri-Ben. **The Making of Israeli Militarism**, Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

Eliezer, Uri-Ben. **The Making of Israeli Militarism**, Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

en-Nevevî Muhyiddin (Tasnif). **Riyâzü's-Sâlihîn**, Cilt: 1, çev. M. Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (t.y.).

Ercan, M. Müfid. **Kore Şehitleri**, Elazığ: Turan Basımevi, 1951.

Erdem, Elif, Hale Şahin, Rukiye Aydoğdu Demir. **Hikmetin 40 Kapısı: 40 Hadis 40 Yorum**, Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Erker, Şükrü Galip. **Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme**, c.1, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1939.

Ersoy, Mehmet Akif. **Safahat**, haz. M. Ertuğrul Düздаğ, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Feyzoğlu, Osman Güngör, Ahmet Okutan, Turgut Durukan. **Askerin Din Bilgisi**, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Kara Kuvvetleri Komutanlığı, 1981.

Frend, William Hugh Clifford. **Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus**, Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Gaiser, Adam R. **Shurât Legends, Ibâdî Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community**, Columbia: The University of South Caroline Press, 2016.

Gellner, Ernest. **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarak, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Gellner, Ernest. **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: Hil Yayınları, 2008.

Giddens, Anthony. **The Nation-State and Violence**, Cambridge: Polity Press, 1989.

Goffman, Erving. **Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates**, New York: Anchor Books, 1961.

Goldman, Emma. **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir**, çev. Necmi Bayram, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Goldman, Emma. **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir**, çev. Necmi Bayram, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Gökalp, Ziya. **Hars ve Medeniyet**, 2 bs. Ankara: İş Matbaacılık, 1972.

Gökalp, Ziya. **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, [1918] 1976.

Görmüş, Alper. **Efforts to Solve The Kurdish Question: The Standpoints of The Parties and The Opposition (2002-2019)**, London: Democratic Progress Institute, 2019.

Gross, Abraham. **Struggling with Tradition: Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages**, Leiden: Brill, 2004.

Güvenç, Bozkurt. **Japon Kültürü**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

H. Carr, Edward. **Nationalism and After**, London, 1945'den (Aktaran: Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Halbwachs, Maurice. **The Collective Memory**, çev. Francis J. Ditter, Jr. & Vida Yazdi Ditter, New York: Harper Colophon Books, 1980.

Hansen, Thomas Blom. **The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India**, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Hasanoğlu, Sırrı Uzun. **Kore'de Ecdat Ruhları**, Balıkesir: Türkdili Matbaası, 1954.

Hatina, Meir. **Martyrdom in Modern Islam: Piety, Power and Politics**, New York: Cambridge University Press, 2014.

Hayes, Carlton J. H. **Nationalism: A Religion**, New York: The Macmillan Company, 1960.

Heysemi, Nurettin Ali b. Ebubekir. **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, İstanbul: Ocak Yayınları, 2007 (Aktaran: Fatih Büyükyıldız. **Hadislerde Şehitlik Kavramı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.)

Hikmet, Nazım. **Yatar Bursa Kalesinde – Şiirler 4**, İstanbul: Adam Yayınları, 1993.

Hobsbawn, Eric. **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hope, Valerie M. **Roman Death**, London and New York: Continuum Books, 2009.

Howard, Michael. **The Invention of Peace and The Reinvention of War**, London: Profile Books, 2002.

Howard, Michael. **War and Nation State**, Oxford: Clarendon Press, 1978 (Aktaran Ayşegül Altınay, "Militarizm", **Kavram Sözlüğü**, der. Fikret Başkaya, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005, s. 351-366)

Hutchinson, John. **Nationalism and War**, New York: Oxford University Press, 2017.

Hyperides. **Funeral Oration**, edited and trans. Judson Herrman, New York: Oxford University Press, 2009.

Inoguchi, Rikihei, Tadashi Nakajima, Roger Pineau. **The Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in World War II**, Annapolis, Maryland: United States Naval Institute, 1958.

İşık, Hüseyin. **Türk Askerinin Nitelikleri**, Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Strateji Etüt Başkanlığı Yayınları, 1997.

İlâhiyyât Kültür Te'lifleri Basın ve Yayın Kurumu, **Kore Savunmasına Katılmamızda Dinî ve Siyasi Zaruret**, İstanbul: Acun Basımevi, 1950.

İnan, Afet. **Vatandaş için Medenî Bilgiler**, c.1, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1931.

Jensen, Michael P. **Martyrdom and Identity. The Self on Trial**, New York: T&T Clark, 2010.

Juergensmeyer, Mark. **The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State**, Berkeley: University of California Press, 1994.

Kalyvas, Stathis N. **The Logic of Violence in Civil War**, New York: Cambridge University Press, 2006.

Kantemir, Enise. **Kore Destanı**, Ankara: Doğus Ltd. O. Matbaası, 1954.

Kantorowicz, Ernst H. **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press, 1957.

Karagülle, Celâlettin, Muammer Karagülle. **Erin Ders Bilgisi Kitabı**, Ankara: Güneş Yayınları, 1993.

Karatay, Baha Vefa. **Şehit Olmak**, (y.y.) Basın Yayın LTD. O. Basımevi, 1952.

Kâzım Karabekir, **Ankara'da Savaş Rüzgârları: II. Dünya Savaşı**, İstanbul: Emre, 1994 (Aktaran, Gencer Özcan, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi", **Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**, der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s 175-221).

Kemal, Namık. **Vatan yahut Silistre**, Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Refik Durbaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Kepel, Gilles. **Beyond Terror and Martyrdom: The Future of The Middle East**, Çev. Pascale Ghazaleh, Massachusetts: The Belknap Press, 2008.

Khosrokhavar, Farhad. **Suicide Bombers: Allah's New Martyrs**, çev. David Macey, London: Pluto Press, 2005.

Khoury, Dina Rızk. **Iraq in Wartime: Soldiering, Martyrdom, and Remembrance**, New York: Cambridge University Press, 2013.

Kierkegaard, Søren. **Tekerrür. Deneysel Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs**, çev. Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

Koselleck, Reinhart. **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Koselleck, Reinhart. **The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts**, çev. Todd Samuel Presner ve diğ., Stanford: Stanford University Press, 2002.

Kuyaş, Ahmet. **Tarihi Düşünmek**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016.

Lee, Hee Soo (Cemil). **İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Loraux, Nicole. **The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City**, trans. Alan Sheridan, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Lyotard, Jean-François. **The Differend: Phrases in Dispute**, trans. Georges Van Den Abbeccle, Manchester: Manchester University Press, 1988.

Machiavelli, Niccolò. **Savaş Sanatı**, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Malesevic, Sinisa. **The Sociology of War and Violence**, New York: Cambridge University Press, 2010.

Mardin, Şerif. **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998 (Aktaran Füsun Üstel, “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği, **Devlet’in Kavram ve Kapsamı**, Ankara, 1990.

Moazami, Behrooz. **İran’da Devlet, Din ve Devrim: 1796’dan Bugüne**, Çev. Bahar Bilgen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Moss, Candida R. **Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies and Traditions**, New Heaven: Yale University Press, 2012.

Mosse, George L. **Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars**, New York: Oxford University Press, 1991.

Mosse, George L. **Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality**, Detroit: Wayne State University Press, 1987.

Mosse, George L. **The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich**, Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Mouffe, Chantal. **On the Political**, London: Routledge, 2005.

Mutahharî, Murtazâ. **Şehit**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

Neocleous, Mark. **Imagining the State**, Philadelphia: Open University Press, 2003.

Neocleous, Mark. **War Power, Police Power**, Edinburg: Edinburg University Press, 2014.

Nora, Pierre. **Hafıza Mekanları**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Ohnuki-Tierney, Emiko. **Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalism: The Militarization of Aesthetics in Japanese History**, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Özgüç, Mithat. **Askerlik Psikolojisi Ders Notları**, Ankara: Harp Okulu Basımevi, 1953-1954.

Özkırımlı, Umut. **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.

Özoğul, Nazmi. **Korede Niçin Savaşım. Komünizm Mezalimi ve Korunma Çareleri**, Ankara: Karınca Matbaası, 1954.

Özpolat, Hamit. **Kore Destanı**, Ankara: Özen Basım ve Ciltevi, 1951.

Öztan, Güven Gürkan. **Türkiye’de Militarizm: Zihniyet, Pratik, Propaganda**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Pamak, Mehmet. **Kemalizm Laiklik Şehidlik**, İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Pamukoğlu, Osman. **Unutulanlar Dışında Yeni Bir Şey Yok: Hakkâri ve Kuzey Irak Dağlarındaki Askerler**, İstanbul: Harmoni Yayıncılık, 2003.

Pedahzur, Ami (Ed.). **Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom**, New York: Routledge, 2006.

Pierce, Matthew. **Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shi‘ism**, Cambridge: Harvard University Press, 2016.

Pilavoğlu, Mehmed Kemal. **Şehitler ve Gâziler Hakkında Kırk Hadîsi Şerif**, Ankara: Güven Matbaası, 1962.

Pinault, David. **The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community**, New York: Palgrave Macmillan, 1993.

Piroyansky, Dana. **Martyrs in The Making: Political Martyrdom in Late Medieval England**, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Ricoeur, Paul. **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Sarkees, Meredith Reid, Frank Wayman, **Resort to War: 1816-2007**, Washington DC: CQ Press, 2010, <http://cow.dss.ucdavis.edu/>.

Sayın, Zeynep. **Ölüm Terbiyesi**, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Schmitt, Carl. **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Schmitt, Carl. **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Seyyar, Ali, Yunus Köleoğlu, **Sosyal Politikalar Açısından Gaziler ve Şehit Aileleri**, İstanbul: Lalezar Kitabevi, 2011.

Shaw, Martin. **Post-Military Society: Militarism, Demilitarization and War at the End of the Twentieth Century**, Cambridge: Polity Press, 1991.

Smart, Ninian. **Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion**, Ed. Donald Wiebe, London: The Macmillan Press, 1986.

Soykut, Refik H. **Kore’de Ebedileşen Kahramanlar**, Ankara: Kırşehir Öğrenim Gençliğine Yardım Derneği Yayınları, 1952.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **[başlıksız; tanıtım bülteni]**, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **22 Ocak 1950 – Umumi Hey’et Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1950.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Ocak 1952 – Umumi Heyet Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1952.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Ocak 1953 – Umumi Heyet Toplantısı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1953.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Şehitlikleri İmar Cemiyeti Muaddel Nizamnamesi**, İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953.

Şehitlikleri İmar Cemiyeti, **Şehitliklerimiz**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Şeriatı, Ali. **Şehadet**, çev. M. Şayir, Ankara: Fecr Yayınları, 1997.

T. C. Genelkurmay Başkanlığı, **Harp Tarihi ve Gezileri – II (Çanakkale-Gelibolu)**, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2010.

T. C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, **Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı: Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi**, (t.y.) <http://canakkaledestani.milliparklar.gov.tr/dosya/GELIBOLU.pdf> [10.12.2017].

Taburoğlu, Özgür. **Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları**, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **Terör ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu**, Ankara, (24. Dönem 3. Yasam Yılı) 2013.

Temirhan, Osman. **Kore Destanı**, Balıkesir: Türkdili Basımevi, 1951.

Thucydides. **The Peloponnesian War**, çev. Martin Hammond, ed. P. J. Rhodes, New York: Oxford University Press, 2009.

Tilly, Charles. **Coercion, Capital, and European States, AD 990 – 1990**, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Topçu, Nurettin. **Şehit**, İstanbul: Milliyetçiler Derneği, 1959.

Tuğrul, Saime. **Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurban Mekanizmaları**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Turan, Önder. **Kıbrıs'ta Ak Günlere**, İstanbul: Milliyetçi Yayınlar, 1974.

Ülkü, Feyzullah Sacit. **Kore Mucizesi ve Şehidin Sesi**, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1951.

Ünal, Tahsin. **Şehitler ve Gaziler**, İstanbul: Tanrıdağ Yayınları, 1952.

Üstel, Füsün. **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

van Henten, Jan Willem, Friedrich Avemarie (Der.). **Martyrdom and Noble Death: Selected Texts From Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity**, New York: Routledge, 2002.

Vernant, Jean-Pierrre. **Mortals and Immortals: Collected Essays**, ed. Froma I. Zeitlin, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Viroli, Maurizio. **Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerinde Bir Deneme**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997 (Aktaran Füsün Üstel, **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Weber, Eugene. **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914**, Stanford: Stanford University Press, 1976.

White, Monica. **Military Saints in Byzantium and Rus: 900-1200**, New York: Cambridge University Press, 2013.

Wimmer, Andreas. **Waves of War: Nationalism, State Formation and Ethnic Exclusion in the Modern World**, New York: Cambridge University Press, 2013.

Winter, Jay. **Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century**, New Haven: Yale University Press, 2006.

Winter, Jay. **Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History**, canto edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Yaşnar, Ahmet. **Kore’de Görülen Dava**, İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi, 1951.

Yazıcı, Tahsin. **Kore Birinci Tugayında Hatıralarım**, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1963.

Yeğen, Mesut. **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Yeşil, Fatih. **İhtilâller Çağında Osmanlı Ordusu: Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyoekonomik ve Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir İnceleme (1793-1826)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.

Yılanlıoğlu, İ. Hakkı. **Şehid Ocağı**, y.y.: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

Yuval-Davis, Nira. **Cinsiyet ve Millet**, çev. Ayşin Bektaş, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Yüce, Abdülhakim. **Şehitlik ve Şehitlerin Hayatı**, İstanbul: Nil Yayınları, 2000.

Yücel, Savaş. **Biz Kınalı Bacaksızlar. Güneydoğu Gazileri**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2007.

Zertal, Idith. **Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood**, çev. Chaya Galai, New York: Cambridge University Press, 2005.

Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Makaleler:

Akbayrak, Hasan. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Milli Bayramlar, **Tarih ve Toplum**, no: 43, Temmuz 1987, s. 31-38.

Alkan, Mehmet Ö. "Anıtkabir'in Unutulan Darbe (Hürriyet-İnkılap-Devrim-27 Mayıs) Şehitleri, **Toplumsal Tarih**, sayı: 266, Şubat 2016, s. 44-59.

Altınay, Ayşe Gül, Tanıl Bora, "Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – Cilt 4: Milliyetçilik**, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 140-154.

Altınay, Ayşegül. "Militarizm", **Kavram Sözlüğü**, der. Fikret Başkaya, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005, s. 351-366.

Amalvi, Christian. "Bastille Day: From *Dies Irae* to Holiday", **Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume III: Symbols**, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 117-159.

Atabaki, Touraj. "Başkasını Reddederek Kendini Yenilemek: Pan-Türkçülük ve İran Milliyetçiliği", **Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek**, Der. Willem van Schendel, Erik J. Zürcher, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 89-111.

Ateş, Nesibe Esen, Hasan Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:19, Sayı:1, 2019.

Ayar, Ali Rıza, Hüseyin Güneş. “Hz. Peygamber’in Savaş Öncesinde, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 16, 2004, s. 215-234.

Aydın, Suavi. “Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler**, Haz. Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 25-48.

Azaryahu, Maoz, Aharon Kellerman. “Symbolic Places of National History and Revival: A Study in Zionist Mythical Geography”, **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 24, no. 1, 1999, s. 109-123.

Azaryahu, Maoz. “War Memorials and the Commemoration of the Israeli War of Independence, 1948-1956”, **Studies in Zionism**, v. 13, no. 1, 1992, s. 57-77.

Beeman, William O. “Martyrdom, Shi’a Islam, Ta’ziyeh: Political Symbolism in Shi’a Islam”, **Martyrdom and Sacrifice in Islam: Theological, Political and Social Contexts**, Ed. Meir Hatina, Meir Litvak, London: I.B. Tauris, s. 224-243 [1-37], <https://umn.academia.edu/WilliamOBeeman> [05.05.2020].

Beşikçi, Mehmet. “Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğu’nda Zorunlu Askerlik Hizmeti”, **Askerlik “İşi”: Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)**, der. Erik Jan Zürcher, çev. Dilek Şendil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 523-556.

Bildirici, Faruk. “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Rauducure, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 73-85.

Bora, Tanıl. “Ordu ve Milliyetçilik”, **Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu**, der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları, 2006, s. 163-178.

Borkenau, Franz. “The Concept of Death”, **Death and Identity**, ed. Robert Fulton, New York: John Wiley & Sons, 1965 (Aktaran: Zygmunt Bauman, **Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

Bölükbaşı, Mustafa. “Bir ‘Gelenek İcadı’ Olarak İstanbul’un Fethi”, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 67, 2013, s. 67-88.

Brettler, Marc. “Is There Martyrdom in The Hebrew Bible?”, **Sacrificing The Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, Ed. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 3-22.

Can, Ali. “Kur’an ve Yeni Ahit’e Göre Şehitlik”, **Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 37, 2015, s. 1035-1048.

Caymaz, Birol. “İstanbul’da Niğdeli Hemşeri Dernekleri”, **European Journal of Turkish Studies**, Thematic Issue no.2, 2005.

Coleman, John. “Civil Religion”, **Sociological Analysis**, No:30/1, s. 67-77 (Aktaran: Marcela Cristi, “Durkheim’s Political Sociology. Civil Religion, Nationalism and

Cosmopolitanism”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 47-78.)

Conker, Nuri. “Zabit ve Kumandan”, **Zabit ve Kumandanla Hasbihal**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 26-87.

Constantelos, Demetrios J. “Alturistic Suicide or Alturistic Martyrdom? Christian Greek Orthodox Neomartyrs: A Case Study”, **Archives of Suicide Research**, V. 8:1, 2004, s. 57-71.

Cormack, Margaret. “Murder and Martyrs in Anglo-Saxon England”, **Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, der. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 58-77.

Cristi, Marcela. “Durkheim’s Political Sociology. Civil Religion, Nationalism and Cosmopolitanism”, **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 47-78.

Crow, Douglas Karim. “The Death of Al-Husayn B. ‘Alī and Early Shī‘ī Views of the Imamate”, **Shi’ism**, Ed. Etan Kohlberg, London and New York: Routledge, 2003, s. 41-86.

Çelebi, Aykut. “Sunuş: ‘Siyaset Kaderimizdir’: Carl Schmitt ve ‘Siyasal Kavramı’”, **Siyasal Kavramı**, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Çolak, Filiz. “II. Meşrutiyetin Bayram İlan Edilmesi: Osmanlı Başkentinde Hürriyet Bayramı Kutlamaları”, **Toplumsal Tarih**, sayı: 151, Temmuz 2006, s. 62-69.

Değer, Ozan. “Jus Publicum Europaeum Düzeninde Bir Hostis Humani Generis Olarak Haydut”, **Ayrıntı Dergi**, sayı: 31 (Yaz 2019), s. 47-62.

Değirmencioğlu, Serdar. “Şehit Turizmi: Kitlelerin Çanakkale Seferberliği”, **“Öl Dediler Öldüm”: Türkiye’de Şehitlik Mitleri**, der. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 351-382.

DeSoucey Michaela, ve diğ., “Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom”, **Cultural Sociology**, c. 2(1), 2008, s. 99-121.

Donald, James. “The Citizen and the Man About Town”, **Questions of Cultural Identity**, ed. Stuart Hall, Paul Du Gay, London: Sage Publications, 2003, s. 170-190.

Dülgerler, Osman Nuri, Tülay Karadayı Yenice, “Türklerde Anıt Mimarisinin Bir Örneği; Konya Atatürk Anıtı”, **S.Ü. Müh.-Mim. Fak. Dergisi**, c. 23, sayı. 1, 2008, s. 67-78.

Eriksen, Thomas Hylland. “Formal and Informal Nationalism”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 16, No. 1, 1993, s. 1-25.

Eriksen, Thomas Hylland. “We and Us: Two Modes of Group Identification”, **Journal of Peace Research**, Vol. 32, No.4, 1995, s. 427-436.

Erol, Ayten. “İslâm Hukukunda Şehitlik Bağlamında Şehit Ailelerinin Manevî Temelli Sosyal Korunması”, **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 72, 2019.

Fearon, James D., David D. Laitin, “Ethnicity, Insurgency and Civil War”, **The American Political Science Review**, Vol. 97, No. 1, (February) 2003, s. 75-90.

Fine, Lawrence. “Contemplative Death in Jewish Mystical Tradition”, **Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, Ed. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 92-106.

Gauchet, Marcel. “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, çev. Ozan Erözden, 2. bs., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 33-67.

Gedik, Esra. “Türkiye’de Şehit Annelerinin ve Şehit Babalarının Siyasi Katılıma farklı Bakış Açıları”, **Toplum ve Bilim**, s. 120, 2011, s. 91-108.

Gibson, Irving M. “Maginot ve Liddell Hart: Savunma Doktrini”, **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli’den Hitler’e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 494-514.

Görmez, Mehmet. “Önsöz”, **Hadislerle İslam**, Cilt: 1, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 40-47.

Grinberg, Alexander. “Pre-Revolutionary Islamic Discourse in Iran as Nationalism: Islamism in Iran as Nationalism”, **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 203-217.

Güler, Zeynep, “Bir Ulusal Hafıza Mekânı Olarak Gelibolu Yarımadası”, **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 307-344.

Hagemann, Karen. “German Heroes: The Cult of the Death for the Fatherland in Nineteenth-Century Germany”, **Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History**, Ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann, John Tosh, Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 116-136.

Halil, Hüseyin. “Kur’ân’da ‘Şehadet’ Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 27, Sayı: 2, 2018, s. 131-155.

Hall, Stuart. “Encoding/Decoding”, **Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79**, Ed. Stuart Hall ve diğ. London: Taylor&Francis e-Library, 2005, s. 117-127.

Hall, Stuart. “Ethnicity: Identity and Difference”, **Becoming National**, ed. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny, New York: Oxford University Press, 1996, s. 339-349.

Hall, Stuart. “The Spectacle of the ‘Other’”, **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**, Ed. Stuart Hall, London: Sage Publications, 2003, s. 223-280.

Harel-Shalev, Ayelet. "Women in the Military in Israel", **The Palgrave International Handbook of Israel**, ed. P. R. Kumasraswamy, Singapore: Palgrave Macmillan, 2021, s. 1-13.

Hassner, Ron E. & Gideon Aran. "Religion and Violence in the Jewish Tradition", **Violence and World's Religious Traditions: An Introduction**, Ed. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, Michael K. Jerryson, New York: Oxford University Press, 2017, s. 83-108.

Hedetoft, Ulf. "Nationalism as Civic Religion and Rituals of Belonging Before and After the Global Turn", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 253-269.

Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions", **The Invention of Tradition**, ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 1-14.

Holborn, Hajo. "Moltke ve Schlieffen: Prusya-Almanya Eklü", **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli'den Hitler'e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 245-288.

Horne, John. "Masculinity in Politics and War in the Age of Nation-States and World Wars, 1850-1950", **Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History**, Ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann, John Tosh, Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 22-40.

Hourcade, Bernard. "Nationalism and the Islamic Republic of Iran", **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 218-228.

Housley, Norman. "Pro deo et patria mori: Sanctified Patriotism in Europe, 1400-1600", **War and Competition between States**, Ed. Philippe Contamine, New York: Oxford University Press, 2000, s. 221-248.

Hutchinson, John. "Warfare and the Sacralisation of Nations: The Meanings, Rituals and Politics of National Remembrance", **Millennium – Journal of International Studies**, c. 38, v. 2, 2009, s. 401-417.

Hvithamar, Annika, Margit Warburg. "Introduction Civil Religion, Nationalism and Globalisation", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 1-20.

Hvithamar, Annika. "Nationalism and Civil Religion. What is Difference?", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 99-118.

Ibrahim, Fouad. "*al-Shahada*: a Centre of the Shiite System of Belief", **Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in Contemporary World**, Ed. Madawi Al-Rasheed, Marat Shterin, London: I.B. Tauris, 2009, s. 111-122.

Ichijo, Atsuko. "Nationalism and Religion: The Case of Japanese Nationalism and State Shinto", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism and Globalisation**, ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 121-136.

Ingris, K. S. "Entombing Unknown Soldiers: From London and Paris to Baghdad", **History and Memory**, Vol. 5, No. 2, Fall-Winter, 1993, s. 7-31.

Ingris, K. S. "War Memorials: Ten Questions for Historians", **Guerres Mondiales et Conflits Contemporains**, no. 167, LES MONUMENTS AUX MORTS DE LA PREMIERE GUERRE MONDIALE, Juillet 1992 s. 5-21.

İlhan, Suat. "Askerlik", **Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990, s. 321-334.

Juergensmeyer, Mark. "Rethinking the Secular and Religious Aspects of Violence", **Rethinking Secularism**, Ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, New York: Oxford University Press, 2011, s. 185-203.

Kaldor, Mary. "Elaborating the 'New War' Thesis", **Rethinking the Nature of War**, ed. Isabelle Duyvesteyn, Jan Angstrom, New York: Frank Cass, 2005, s. 210-224.

Kantorowicz, Ernst H. "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", **The American Historical Review**, Vol. 56, No. 3, (April), 1951, s. 472-492. (Türkçesi "Orta Çağ siyasi düşüncesinde 'vatan için ölmek – Pro patria mori'", **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, çev. Erol Öz, 2.bs., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 109-125)

Kohlberg, Etan. "Shī'ī Hadīth", **The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the end of the Umayyā Period**, Ed. A. F. L. Beeston ve diğ. London: Cambridge University Press, 1983, s. 299-307.

Kreiser, Klaus. "Public Monuments in Turkey and Egypt", **Muqarnas**, Vol. 14, 1997, s. 103-117.

Kurt, Hasan. "İslam İnancına Göre Şehitlik", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:26, Sayı: 1, 2012, s. 189-220.

Lampe, Geoffrey W. H. "Martyrdom and Inspiration", **Suffering and Martyrdom in the New Testament**, Ed. William Horbury ve Brian McNeil, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 118-135.

Leichtentritt, Ronit D. ve diğerleri, "Unanticipated Death of a Partner: The Loss Experience of Bereaved Girlfriends of Fallen Soldiers", **Death Studies**, No: 37, 2013, s. 803-829.

Lewinstein, Keith. "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", **Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion**, der. Margaret Cormack, New York: Oxford University Press, 2002, s. 78-91.

Lindgren, Jan. "Men, Money, and Means", **War and Competition Between States**, ed. Philippe Contamine, New York: Oxford University Press, 2000, s. 129-162.

Litvak, Meir. "Introduction: Collective Memory and the Palestinian Experience", **Palestinian Collective Memory and National Identity**, ed. Meir Litvak, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 1-26.

Marklund, Andreas. "The Manly Sacrifice: Martial Manliness and Patriotic Martyrdom in Nordic Propaganda during the Great Northern War", **Gender & History**, Vol. 25, No.4 (April), 2013, s. 150-169.

Mbembe, Achille. "Necropolitics", **Public Culture**, No:15(1), çev. Libby Meintjes, 2003, s. 11-40.

McClintock, Anne. "'No Longer in a Future Heaven': Nationalism, Gender and Race", **Becoming National: A Reader**, Ed. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny, New York: Oxford University Press, 1996, s. 260-284.

Milshtein, Michael. "The Memory that Never Dies: The Nakba Memory and the Palastinian National Movement", **Palestinian Collective Memory and National Identity**, ed. Meir Litvak, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 47-70.

Morris, Colin. "Martyrs on the Field of Battle Before and During the First Crusade", **Studies in Church History**, Vol. 30, 1993, s. 93-104.

Moss, Candida R. "The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern", **Church History**, Vol. 81/3, September 2012, s. 531-551.

Mosse, George L. "National Cemeteries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldiers in Germany", **Journal of Contemporary History**, Vol.14, No.1 (January), 1979, s. 1-20.

Ozouf, Mona. "The Panthéon: The École Normale of Dead", **Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume III: Symbols**, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 325-346.

Özcan, Gencer. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi", **Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**, der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s 175-221.

Özkaya Lasalle, K. Eylem. "Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası", **"Öl Dediler Öldüm": Türkiye'de Şehitlik Mitleri**, der. Serdar M. Değirmencioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 291-330.

Özkırımlı, Umut. "Türkiye'de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 706-717.

Paker, Evren Balta. "Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye'de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası", **Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**, ed. İsmet Akça, Evren Balta Paker, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 407-432.

Persson, Alma, Fia Sundevall, "Conscripting Women: Gender, Soldiering, and Military Service in Sweden 1965-2018", **Women's History Review**, Vol: 28, No: 7, 2019, s. 1039-1056.

Prost, Antoine. "Monuments to the Dead", **Realms of Memory: The Construction of the French Past. Volume II: Traditions**, Ed. Pierre Nore, Çev. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1998, s. 307-332.

Rauf, Muhammad Abdul. "Hadith Literature – I: The Development of the Science of Hadth", **The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the end of the Umayya Period**, Ed. A. F. L. Beeston ve diğ. London: Cambridge University Press, 1983, s. 271-288.

Reeh, Niels. "American Civil Religion as State-Mythology", **Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation**, Ed. Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Arly Jacobsen, Leiden: Brill, 2009, s. 79-98.

Renan, Ernest. "What is Nation?", **Nation and Naration**, Ed. Homi K. Bhabha, Çev. Martin Thom, London & New York: Routledge, 1990, s. 8-22.

Samuel, Annie Tracy. "Guarding the Nation: The Iranian Revolutionary Guards, Nationalism and the Iran-Iraq War", **Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic**, Ed. Meir Litvak, London: Routledge, 2017, s. 248-262.

Santiago, Jose. "From 'Civil Religion' to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship", **Journal of Scientific Study of Religion**, no: 48(2), 2009, s. 394-401.

Schwartz, Barry. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory", **Social Forces**, vol. 61, no. 2, December 1982, s. 374-402.

Seufert, Günter. "The Sacred Aura of The Turkish Flag", **New Perspectives on Turkey**, V. 16, Bahar 1997, s. 53-61.

Seyyar, Ali. "Şehit Yakınlarına Manevi Sosyal Hizmet Uygulamaları", **3. Ulusal Sosyal Hizmet Öğrenci Kurultayı**, Sosyal Hizmet Öğrenci Birliği Derneği, İstanbul: 30 Nisan-01 Mayıs 2015.

Shaw, Martin. "Introduction: War and Social Theory", **War, State and Society**, der. Martin Shaw, New York: St. Martin's Press, 1984, s. 1-22.

Shenhau, Shaul R. "Communication of the Israeli Leadership with Families of Fallen Soldiers", **Middle Eastern Studies**, Sayı: 45:5, s. 691-707.

Shepkaru, Shmuel. "To Die for God: Martyr's Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives", **Speculum**, Vol. 77, No. 2, April 2002, s. 311-341.

Smith, Caroline. "Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades", **Al-Massağ: Journal of Medieval Mediterranean**, Vol. 15, No. 2, September 2003, s. 189-196.

Sözen, Metin. "Türklerde Anıt", **Mimarlık**, sayı. 7, Temmuz 1973, s. 7-20.

Speier, Hans. "Ludendorff: Topyekûn Savaşa İlişkin Alman Kavramı", **Modern Stratejinin Ustaları: Machiavelli'den Hitler'e Kadar Askeri Düşünce**, ed. Edward Mead Earle, çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007, s. 416-430.

Steffen, Lloyd. "Religion and Violence in Christian Traditions", **Violence and World's Religious Traditions: An Introduction**, Ed. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, Michael K. Jerryson, New York: Oxford University Press, 2017, s. 109-139.

Stuart Hall, "Introduction: Who Needs 'Identity'?", **Questions of Cultural Identity**, ed. Stuart Hall, Paul Du Gay, London: Sage Publications, 2003, s. 1-17.

Vaglieri, Laura Veccia. "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", **The Cambridge History of Islam**, Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Volume: 1A, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 57-103.

Vincent, Mary. "The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade", **History Workshop Journal**, no: 47, Spring 1999, s. 68-98.

Watt, W. Montgomery. "Islamic Conceptions of Holy War", **The Holy War**, Ed. Thomas Patrick Murphy, Columbus: Ohio State University Press, 1976, s. 141-156.

Watt, W. Montgomery. "Muhammad", **The Cambridge History of Islam**, Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Volume: 1A, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 30-56.

Winters, Jonah. "Martyrdom in Jihad", 1997, http://bahai-library.com/winters_martyrdom_jihad [05.05.2020].

Wright, Stuart. "Martyrs and Martial Imaginery: Exploring the Volatile Link Between Warfare Frames and Religious Violence", **Dying For Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World**, ed. Madawi Al-Rasheed, Marat Shterin, London: I.B. Tauris, 2009, s. 17-26.

Yalçinkaya, Ayhan. "Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örneği", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 60, No: 3, 2011, s. 333-394.

Yamak, Sanem. "Meşrutiyetin Bayramı: 10 Temmuz İd-i Millisi", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, no:38, Mart 2008, s. 323-342.

Yaran, Rahmi. "Şehitlik ve İlgili Fıkhî Hükümler", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 42, Sayı: 1, 2012, s. 211-220.

Young, Nigel. "War Resistance, State and Society", **War, State and Society**, ed. Martin Shaw, New York: St. Martin's Press, 1984, s. 95-116.

Zamacı, Ayşe. "Onlar da Şehit Oldu Demek Ah... Meşrutiyet Dönemi Çocuk Mecmualarında Osmanlı'nın İlk Hava Şehitleri", **Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 19, 2018, s. 61-84.

Zürcher, Erik Jan. "Hizmet Etmeyi Başka Biçimlerde Reddetmek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Asker Kaçaklığı", **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler**, Haz. Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 49-68.

Zürcher, Erik Jan. "Teoride ve Pratikte Osmanlı Zorunlu Askerlik Sistemi (1844-1918)", **Devletin Silâhlanması. Ortadoğu ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik**

(1775-1925), Der. Erik Jan Zürcher, çev. M. Tanju Akad, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 87-104.

Ansiklopedi Maddeleri:

Afsaruddin, Asma. "Jihad/Jihada", **The Qur'an: An Encyclopedia**, London and New York: Routledge, 2006, s. 331.

Atar, Fahrettin. "Şehid", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 38, İstanbul, 2010, s. 428-431.

Ben-Sasson, Haim Hillel. "Kiddush Hashem: Historical Aspects", **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, Vol. 12, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 142-145.

Björkman, W. "Şehid", **İslam Ansiklopedisi**, c. 11, 5. bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997, s. 389-391.

Brown, Daniel, "Martyrdom", **Encyclopedia of Islam and the Muslim World, second edition**, MI: Gale, 2016, s. 701-704.

Brown, Jonathan A. C. "Hadith", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 211-214.

Delehay, Hippolyte. "Martyrology." **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. <http://www.newadvent.org/cathen/09741a.htm> [10.12.2017].

Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 10, İstanbul, 1994, s. 101-108.

Freedman, Harry, Stephen G. Wald. "Akiva", **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, V. 1, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 562-563.

Gillman, Neil. "Death and Afterlife, Judaic Doctrines of", **The Encyclopaedia of Judaism, Second Edition**, Vol. 1, Leiden: Brill, 2005, s. 593-609.

Gürkan, Salime Leyla. "Diğer Dinlerde [şehid]", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 38, İstanbul, 2010, s. 431-433.

Hamalis, Perry T. "War", **The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity**, Vol. 2, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 626-627.

Hashmi, Sohail H. "Abodes of Islam, War and Truce", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 11-12.

Kandemir, M. Yaşar. "Hadis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 15, İstanbul, 1997, s. 27-64.

Kellison, Rosemary B. "Military", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 339-340.

Kelsay, John. "Jihad", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 273-282.

Kitson, Thomas. "New Martyrs", **The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity**, Vol. 2, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 414-415.

Klausner, Samuel Z. "Martyrdom", **Encyclopedia of Religion, Second Edition**, Vol. 8, Detroit: Thomson Gale, 2005 [1987], s. 5737-5744.

Lamm, Norman. "Kiddush Ha-shem and Hillul Ha-shem", **Encyclopaedia Judaica, Second Edition**, V. 12, Ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 139-142.

Leaman, Oliver. "Hadith", **The Qur'an: An Encyclopedia**, London and New York: Routledge, 2006, s. 229-231.

Maritano, Mario. "'Father' in 'Father, Fathers of the Church'", **Encyclopedia of Ancient Christianity**, Vol. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 11-12.

McGuckin, John A. "Megalomartyr Saints", **The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity**, Vol. 1, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 382-383.

Motzki, Harald. "Hadith", **Encyclopedia of Islam and the Muslim World**, MI: Gale, 2016, s. 431-436.

Neuser, Jacob. "Alturism in Judaism", **The Encyclopaedia of Judaism, Second Edition**, Vol. 1, Leiden: Brill, 2005, s. 46-54.

Radtko, Bernde. "Sufism", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 528-530.

Rordorf, Willy. "Christian Martyrdom", **Encyclopedia of Ancient Christianity**, Vol. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 700-701.

Saxer, Victor Stefan Heid. "Cults of Martyrs, Saints and Relics", **Encyclopedia of Ancient Christianity**, Vol. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 701-704.

Saxer, Victor, Stefan Heid. "Acts, passions, legends", **Encyclopedia of Ancient Christianity**, Vol. 2, Illinois: Inter Varsity Press, 2014, s. 704-708.

Yurdağur, Metin. "İ'lây-i kelimetullah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 22, İstanbul, 2000 s. 62-63.

İnternet Siteleri:

“25 Aralık Gaziantep’in Kurtuluşu ‘Gaziantep Şehitlerine Mektup’ Adlı Mektup Yarışması”, Gaziantep İl Millî Eğitim Müdürlüğü, <http://gaziantep.meb.gov.tr/www/25-aralik-gaziantepin-kurtulusu-gaziantep-sehitlerine-mektup-adli-mektup-yarismasi/icerik/3366> [14.04.2022].

“Çanakkale Savaşına Ait Sanılan Mehmetçiğin Yemek Menüsü”, Malumatfurus, <https://www.malumatfurus.org/canakkale-savasinda-mehmetcigin-yemek-menu-efsanesi-ve-kose-yazarlari/> [14.04.2022].

“Çanakkale Şehitlerine Mektup Yarışması”, Tuzla Belediyesi, <https://www.tuzla.bel.tr/icerik/12/7226/canakkale-sehitlerine-mektup-yarismasi.aspx> [14.02.2022].

“Dumlupınar Faciası ve ‘Ah bir Atas Ver’ Türküsü Hakkında Yanlış Aktarımlar”, Malumatfurus, 7 Nisan 2022, <https://www.malumatfurus.org/ah-bir-atas-ver-turkusunun-hikayesi/> [7.04.2022].

“Gençlerden Ecdada Mektup – 15 Temmuz Şehitlerine”, Kars Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü, <http://kars.gsb.gov.tr/HaberDetaylari/1/73729/15-temmuz-sehitlerine-mektup-yarismasi.aspx> [14.04.2022].

“Kop Savunması Şühedasına Mektup Yarışması”, Bayburt Belediyesi internet sitesi, <https://bayburt.bel.tr/haberler/1552/kop-savunmasi-sehitlerine-mektup-yarismasinda-odul-miktarlari-belli-oldu> [14.04.2022].

“Kültür ve Turizm Bakanlığı’nca Yaptırılan Şehitlikler”, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, <http://www.kultur.gov.tr/TR/belge/1-263/kultur-ve-turizm-bakanliginca-yaptirilan-sehitlikler.html> [15.07.2010].

“Lord Casey Anlatıyor”, <https://www.canakkalesehitlik.net/lord-case-anlatiyor.html> [14.04.2022].

“Ramazan’da camilerde teravih namazı kılınacak mı? Diyanet Başkanı açıkladı”, **Milliyet**, 13.04.2020, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/son-dakika-ramazanda-camilerde-teravih-kilinacak-mi-diyanet-baskani-acikladi-6183962> [12.05.2020].

“Şehitleri Anma Etkinliği”, Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı, https://askerimuze.msb.gov.tr/sehitleri_anma_etkinligi.html [14.04.2022].

“TOKİ’den Sarıkamış’ın 100. Yılında 99 Metrelik Şehitler Anıtı”, <https://www.toki.gov.tr/haber/tokiden-sarikamisin-100-yilinda-99-metrelik-sehitler-aniti> [14.04.2022].

18 Mart Etkinlikleri internet sitesi, <https://www.18martetkinlikleri.com/> [18.04.2022].

21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, **Terörle Mücadelede Verdiğimiz Şehitler (1984-2013)**, <https://21yyte.org/tr/veri-tabanlari/terorle-mucadelede-verdigimiz-sehitler> [20.04.2022].

Çanakkale Destanı Tanıtım Merkezi bağlantısı, <https://catab.ktb.gov.tr/TR-121090/canakkale-destani-tanitim-merkezi.html> [20.04.2022].

Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, “Şehitlikler ve Anıtlar”, https://dzkk.tsk.tr/icerik.php?icerik_id=129&tarmir=1 [10.06.2018].

Dernekler Dairesi Başkanlığı, “Yıllara, Nevilere ve İllere Göre Dernek ve Üye Sayısı”, <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/yillara-nevilere-ve-illere-g%C3%B6re-dernek-ve-uye-sayisi.aspx> [10.06.2018]. Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği İzmir Şubesi internet sitesi, <https://izmirsehitgazider.com/> [25.04.2022].

DzKK internet sitesi, <https://www.dzkk.tsk.tr>.

Eliaçık, İhsan. “Barış Dini’nin Savaşçı Tarihi”, 2015, <https://www.ihsaneliacik.com/2015/02/01/baris-dininin-savasci-tarihi/> [05.05.2020].

Eliaçık, İhsan. “Hadis Üzerine”, 2009, <https://www.ihsaneliacik.com/2009/03/18/hadis-uzerine/> [05.05.2020].

Eliaçık, İhsan. “Kur’an’da Özsavunma (Savaş) Ayetleri Haritası”, 2015, <https://www.ihsaneliacik.com/2015/07/17/kuranda-ozsavunma-savas-ayetleri-haritasi/> [05.05.2020].

Ezber Bozan TV. “Emevilerin İslam Üzerindeki Etkileri – İhsan Eliaçık”, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=T3PF_vNXhoE [05.05.2020].

Gençlik Kulüpleri Federasyonu internet sitesi, <http://www.genclikkulupleri.com/sehide-yazdigi-duygu-dolu-mektup-kars-ikincisi-oldu/> [01.03.2022].

Harrison, Paul. “War Dead From Bomber Command Honoured”, **Sky News**, 28.06.2012, <https://news.sky.com/story/war-dead-from-bomber-command-honoured-10477333> [01.03.2022].

Hosken, Andrew. “Bomber Command: Still fighting”, **BBC News**, 12.02.2010, http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_8512000/8512821.stm [01.03.2022].

International Crisis Group, “Grafik ve Haritalarla Türkiye’deki PKK Çatışması”, <https://www.crisisgroup.org/tr/content/grafik-ve-haritalarla-t%C3%BCrkiyedeki-pkk-%C3%A7at%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1> [20.04.2022].

İstanbul Büyükşehir Belediyesi internet sitesi: http://www.ibb.gov.tr/tr-TR/Pages/Haber.aspx?NewsID=21020#.UaP2_dJM9kh [20.05.2013].

İstanbul Üniversitesi internet sitesi: <https://www2.istanbul.edu.tr/?p=8204> [20.05.2013].

İzmir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği internet sitesi, <http://www.sehitaleleri.org/> [25.04.2022].

Kaptan, Remzi. “Alevilik ve Alevilerde Şehitlik ve Şehadet Kültürü”, t.y., <http://www.alevitentum.de/html/056.html> [05.04.2020].

KKK internet sitesi, <http://www.kkk.tsk.tr> .

Manisa Büyükşehir Belediyesi, “Soma Maden Şehitliği ve Anıtı”, http://www.manisa.bel.tr/Projeler/d22_soma-maden-sehitligi-ve-aniti.aspx [25.04.2022].

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi internet sitesi, <https://msgsu.edu.tr> [10.04.2022].

T.C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı internet sitesi, “Şehit Diplomatlar Sergisi”, <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/duyurular/detay/cumhurbaskanligi-iletisim-baskanligindan-sehit-diplomatlar-sergisi> [10.04.2022].

T.C. Dışişleri Bakanlığı internet sitesi, “Şehit Edilen Diplomatlarımız/Görevlilerimiz ve Aile Bireyleri”, https://www.mfa.gov.tr/sehit-edilen-diplomatlarimiz-ve-vatandaslarimiz_tr.tr.mfa [10.04.2022].

T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı internet sitesi, <https://www.gsb.gov.tr/haber-detay.html/487> [01.03.2022].

T.C. İçişleri Bakanlığı – Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü internet sitesi, <https://www.siviltoplum.gov.tr/> [25.04.2022].

T.C. Kızılcahamam Kaymakamlığı internet sitesi, <http://www.kizilcahamam.gov.tr/> [25.04.2022].

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı - Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı internet adresi, <https://catab.ktb.gov.tr/> [20.04.2022].

T.C. Milli Savunma Bakanlığı youtube kanalı, <https://www.youtube.com/channel/UCXBZBxOu3ZlB0fjHqPuU9tQ> [14.04.2022].

T.C. Milli Savunma Bakanlığı, “Şehitler Listesi”, <https://www.msb.gov.tr/Genel/icerik/sehitler-listesi> [14.04.2022].

TSK internet sitesi, <https://www.tsk.tr>.

Türk Silahlı Kuvvetleri youtube kanalı, <https://www.youtube.com/c/TskTrGenelkurmay> [14.04.2022].

Türk Şehitliklerini İmar Vakfı internet sitesi, <https://tsiv.org.tr/> [14.04.2022].

Türkiye Harp Malulü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri Derneği Genel Merkezi internet sitesi, <https://sehitgazi.org/> [25.04.2022].

Ümraniye Belediyesi internet sitesi: <http://www.umraniye.bel.tr/bpi.asp?caid=641&cid=5592> [20.05.2013].

Zanka TV, “Kur’an’da Şehitlik Nasıl Geçer?”, 2020, <https://www.ihsaneliacik.com/2020/04/09/zanka-tv-kuranda-sehitlik-nasil-gecer/> [05.05.2020].

Gazeteler ve Dijital Haber Kaynakları:

“11 yıl askerlik 4 cephede savaş”, **Hürriyet**, 19 Mart 1997, 15.

“18 Mart Töreninde Ülkücü ve Akıncılar Slogan Yarışı Yaptı”, **Milliyet**, 19.03.1977.

“56 künye daha çaktı”, **Hürriyet**, 23 Ağustos 2015, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/56-kunye-daha-cakti-29880065> [25.04.2022].

“Aile hekimleri: Bakan Koca, Twitter üzerinden mevzuata aykırı yönlendirmeler yapıyor”, **Birgün**, 9 Kasım 2020, https://www.birgun.net/haber/aile-hekimleri-bakan-koca-twitter-uzerinden-mevzuata-aykiri-yonlendirmeler-yapiyor-321997?fbclid=IwAR23saR2KBFCfjqZicIE18ivlJafCxIKr2m_8hKzIWDKVo0TJW5XHYl8WY8 [25.04.2022].

“Alevi şehide iki tören”, **Radikal**, 11 Ağustos 2012, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/alevi-sehide-iki-toren-1096880/> [14.04.2022].

“Alevi şehide Sünni tören”, **T24**, 13 Eylül 2009, <https://t24.com.tr/haber/alevi-sehide-sunni-toren,52761> [14.04.2022].

“Asla Unutmayacağız, Asla Affetmeyeceğiz”, **Evrensel**, 24.06.2011 (Aktaran: Ayhan Yalçinkaya, “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örneği”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 60, No: 3, 2011)

“Ben şehit anasıyım ağlamam”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1991, 18.

“Binlerce kişi şehidi uğurladı”, **Sözcü**, 17 Ocak 2019, <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/binlerce-kisi-sehidini-ugurladi-5574007/> [14.04.2022].

“Bu acı bitsin, Lübnan’a asker göndermeyin!”, **Bianet**, 4 Eylül 2006, <https://m.bianet.org/bianet/print/84772-bu-aci-bitsin-lubnana-asker-gondermeyin> [25.04.2022].

“Bu fotoğraflara dikkat”, **Hürriyet**, 29 Ekim 1991, 1.

“Cenazede gövde gösterisi”, **Hürriyet**, 25 Kasım 1993, s. 31.

“CHP’li tanık: Ergenekon’un mağduru oldum”, **Cumhuriyet**, 15 Mayıs 2012, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/chpli-tanik-ergenekonun-magduru-oldum-342856> [25.04.2022].

“Cumhurbaşkanı’na hakaretten yargılanan şehit annesi beraat etti”, **Independent Türkçe**, 7 Kasım 2019, <https://www.independentturkish.com/node/89226/haber/cumhurba%C5%9Fkan%C4%B1na-hakaretten-yarg%C4%B1lanan-%C5%9Fehit-annesi-beraat-etti> [25.04.2022].

“Çıldır tan tiyatro”, **Yeniçağ**, 9 Ağustos 2009, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/-21252h.htm> [25.04.2022].

“Çocukları için canlı bombanın üzerine atladı”, **Hürriyet**, 31.10.2011, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cocuklari-icin-canli-bombanin-uzerine-atladi-19127920> [01.07.2018].

“Çok zorladılar ama geçemediler”, **Hürriyet**, 18 Mart 1997, 18.

“DEP Kapatıldı, Ara Seçime Kılıpayı”, **Milliyet**, 17 Haziran 1994.

“DEP’liler Tutuklandı”, **Milliyet**, 18 Mart 1994.

“Devlet tedbirsiz davrandı”, **Hürriyet**, 28 Mayıs 1993, 24.

“Elazığ’da hazin tören”, **Hürriyet**, 3 Temmuz 1993, 23.

“Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na ‘şehit’ yanıtı”, **Cumhuriyet**, 2 Mart 2020, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/erdogandan-kilicdarogluna-sehit-yaniti-1724530> [14.04.2022].

“Eski Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Nursaçan: Koronavirüs nedeniyle hayatını kaybedenler şehitlik mertebesinde”, **T24**, 3 Ekim 2020, <https://t24.com.tr/video/eski-diyanet-isleri-baskan-yardimcisi-nursacan-koronavirus-nedeniyle-hayatini-kaybedenler-sehitlik-mertebesinde,32962> [25.04.2022].

“Eski Yarbay Mehmet Alkan, ‘FETÖ üyeliği’ davasından beraat etti”, **Gazete Duvar**, 17 Haziran 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2019/06/17/eski-yarbay-mehmet-alkan-feto-uyeligi-davasindan-beraat-etti> [25.04.2022].

“Eylem kararı aldı”, **İL Gazetesi**, 12 Aralık 2009, <http://www.ilgazetesi.com.tr/eylem-karari-aldi-60905h.htm> [25.04.2022].

“Gelibolu, Waterloo gibi olacak”, **Hürriyet**, 21 Mayıs 1994, 4.

“Habur’dan girişi yapan PKK’lıların serbest bırakılması Ankara’yı Hareketlendirdi”, **Radikal**, 21 Ekim 2009, <http://www.radikal.com.tr/politika/haburdan-giris-yapan-pkklilarin-serbest-birakilmasi-ankarayi-hareketlendirdi-960336/> [25.04.2022].

“Her tepeye bir anıt”, **Hürriyet**, 2 Kasım 1993, 31.

“How should we remember Bomber Command?”, **The Guardian**, 14.05.2010, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/may/14/bomber-command-war-memorial> [01.03.2022].

“İkizleri PKK ayırdı”, **Hürriyet**, 15 Ağustos 1993, 30.

“İşte İzmir Farkı”, **Star**, 16 Mart 2013, <https://www.star.com.tr/ege/iste-izmir-farki-haber-736487/> [25.04.2022].

“İzmir’de bombalar patladı: 1 ölü, 9 yaralı”, **Hürriyet**, 02.07.2007, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/izmirde-bombalar-patladi-1-olu-9-yarali-7403131> [25.04.2022].

“Kendimizi kullandırmak istemiyoruz artık”, **Vatan**, 9 Ağustos 2009, <https://www.gazetevatan.com/gundem/kendimizi-kullandirmak-istemiyoruz-artik-253159> [25.04.2022].

“Meclis’te HEP’li Rezaleti”, **Milliyet**, 7 Kasım 1991.

“Mustafa dededen Cumhurbaşkanı’na mektup: Askere gitmeye hazırım”, **Türkiye Gazetesi**, 10.10.2019, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yasam/655510.aspx> [15.04.2022].

“Ölmediklerine mahkeme de üzölmüş”, **Sol Haber**, 21 Ocak 2010, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/olmediklerine-mahkeme-de-uzulmus-haberi-23046> [14.04.2022].

“Parlamentar olarak ‘şehadet’e talibim”, **Milliyet**, 11.02.2017, <https://www.milliyet.com.tr/-parlamentar-olarak-sehadet-e-gundem-2394233/>.

“PKK’ya büyük öfke”, **Hürriyet**, 13 Eylül 1992, 1, 30.

“Sarıkamış Harekatı’nda donarak şehit olan 90 bin asker anıldı”, **Independent Türkçe**, 05.01.2020, <https://www.independentturkish.com/node/113231/haber/sar%C4%B1kam%C4%B1%C5%9F-harekat%C4%B1nda-donarak-ya%C5%9Fam%C4%B1n%C4%B1-yitiren-90-bin-asger-an%C4%B1ld%C4%B1> [01.03.2022].

“Sarıkamış şehitlerine ‘ay yıldızlı’ anma”, **Anadolu Ajansı**, 26 Aralık 2014, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/sarikamis-sehitlerine-ay-yildizli-anma/89392> [14.04.2022].

“Soylu: Rahat uyu Binbaşı Zafer Akkuş, kanın yerde kalmadı”, **Independent Türkçe**, 31 Mayıs 2020, <https://www.indyrturk.com/node/188306/haber/soylu-rahat-uyu-binba%C5%9F%C4%B1-zafer-akku%C5%9F-kan%C4%B1n-yerde-kalmad%C4%B1> [14.04.2022].

“Suriyeli Yetimlerden, 102 Yıl Sonra Şehit Dedelerini Ziyaret”, **Milliyet**, 11 Mart 2017, <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/canakkale/suriyeli-yetimlerden-102-yil-sonra-sehit-dedelerine-ziyaret-11900080> [14.04.2022].

“Şehit Ailelerinden Valilik ve Büyükşehir’e Ziyaret”, **Hürriyet**, 16 Mart 2018, <https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/izmir/sehit-ailelerinden-valilik-ve-buyuksehire-ziya-40774689> [25.04.2022].

“Şehit annesine oğlunun balmumu heykelini hediye ettiler”, **Independent Türkçe**, 10 Mart 2020, <https://www.independentturkish.com/node/144241/%C5%9Fehit-annesine-o%C4%9Fulunun-balmumu-heykelini-hediye-ettiler?fbclid=IwAR1LcsGDcGckiLmH1JnZay18J2VHpWKOdwDKANEdrlh6Zyh8Tycrd8DmUuA> [25.04.2022].

“Şehit çavuş toprağa verildi”, **Hürriyet**, 25 Ekim 1993, 25.

“Şehit ÖNKUZU’nun Ailesi Zor Durumda”, **Ötüken**, sayı: 11(107), Kasım 1972.

“Şehit yakını o konuşmayı anlattı: Erdoğan bize ‘Ağabeyin de bu mesleği seçmeseydi’ dedi!”, **T24**, 27 Ağustos 2015, <https://t24.com.tr/haber/cumhurbaskanindan-sitem-eden-sehit-kardesine-agabeyin-de-bu-meslegi-secmeseydi,307702> [25.04.2022].

“Şehit yakınlarından askeri araca taş...” **Hürriyet**, 7 Ağustos 1993, s. 21.

“Şehitler gözyaşları için toprağa verildi”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1991, s. 18.

“Şehitler, gözyaşı içinde toprağa verildi”, **Hürriyet**, 28 Ekim 1993, s. 18.

“Şehitler, muazzam dinî merasimle anıldı” **Milliyet**, 11 Aralık 1950.

“Şehitlerimiz toprağa verildi”, **Hürriyet**, 24 Mart 1995, 31.

“Şehitlerimizi kalbimize gömdük”, **Hürriyet**, 2 Temmuz 1993, 30.

“Tarihi birbirine kattılar”, **Birgün**, 20 Ocak 2019, <https://www.birgun.net/haber/tarihi-birbirine-kattilar-244016> [18.04.2022].

“Teslim olan, PKK’nın elinde tuttuğu 8 asker ile ilgili gerekçeli karar..”, **Milliyet**, 20 Ocak 2010, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/teslim-olan-pkknin-elinde-tuttugu-8-asker-ile-ilgili-gerekceli-karar-1188479> [14.04.2022].

“Text of George Bush’s speech”, **The Guardian**, 12 Eylül 2001, <https://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13> [20.03.2022].

“Toki’den Sarıkamış Şehitleri anısına 99 metrelik anıt”, **ODATV**, 1 Ocak 2014, <https://odatv4.com/guncel/tokiden-sarikamis-sehitleri-anisina-99-metrelik-anit-0101141200-50685> [14.04.2022].

“Türk ve Kürt anneleri barış için buluştu”, **Haber Türk**, 8 Ağustos 2009, <https://www.haberturk.com/yasam/haber/164166-turk-ve-kurt-anneleri-baris-icin-bulustu> [25.04.2022].

“Türkiye için evet”, **Yeni Asır**, 13 Nisan 2017, <https://www.yeniasir.com.tr/surmanset/2017/04/13/turkiye-icin-evet> [25.04.2022].

“Vatan uğruna ölmek istiyoruz”, **Hürriyet**, 2 Kasım 1993, s. 30.

Çapın, Halit. “Rock’çı şehitten ağlatan mektup”, **Hürriyet 2 İstanbul**, 17 Ekim 1993, s. 5.

Çölaşan, Emin. “Çanakkale’ye üniversiteler gömdük”, **Hürriyet**, 19 Mart 1996, s. 5.

Overy, Richard. “RAF Bomber Command deserves to be remembered – with honesty”, **The Guardian**, 22.06.2012, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/22/raf-bomber-command-remembered-with-honesty> [01.03.2022].

Özkök, Ertuğrul. “Şehit Rock’çıya Saygı Duruşu”, **Hürriyet**, 15 Ekim 1993, s. 27.

Schreuer, Milan. “Belgium May Have New Appeal for Millennials: Join the Army and Sleep at Home”, **New York Times**, 15 April 2018,

<https://www.nytimes.com/2018/04/15/world/europe/belgium-army.html>
[20.03.2022].

Yalçın, Soner. “Osmanlı’nın Anıtkabir’i Abide-i Hürriyet’ti”, **Hürriyet**, 29 Nisan 2007, <https://www.hurriyet.com.tr/osmanli-nin-anitkabir-i-abide-i-hurriyet-ti-6426017> [10.04.2022].

Tezler:

Akyol, Yasemin. **Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2009.

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

Büyükyıldız, Fatih. **Hadislerde Şehitlik Kavramı**, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

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

Esinti, Enes. **İlahi Dinlerde Şehitlik**, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Gedik, Esra. **Ideological Ambivalence of Motherhood in the case of “Mothers of Martyrs” in Turkey**, (Yüksek Lisans Tezi), ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Gülpınar, Turgay. **Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Winters, Jonah. **Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions**, (Masters of Arts Thesis), University of Toronto, 1997, http://bahai-library.com/winters_dying_for_god.

Zengin, Ertuğrul. **Bir Toplumsal Hareket Olarak Akıncılar: Türkiye’de İslamcı Öznenin Kurulumu ve Eylemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2017.

Kuran Meal ve Tefsirleri:

Atasoy İlhan, Ümit Şimşek, Mehmed Paksu, Cemal Uşşak (Haz.). **Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli**, İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Bayraklı, Bayraktar. **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali**, İstanbul: Bayraktar Yayınları, 2007.

Eliçık, R. İhsan (haz.). **Yaşayan Kur'an. Nuzül Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir**, İstanbul: İnşa Yayınları, 2017.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Kur'ân Meal/Defter**, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

Şehit Albümleri:

Adapazarı Ticaret ve Sanayi Odası, **Şehitlerimiz**, Adapazarı, 2003.

Alişar, Fahrettin (Haz.), **Çumralı Şehit ve Gazilerimiz**, Ankara: Çumralı Belediyesi Yayınları, 2011.

Aybek, Ömer Faruk. **Tokat Terör Şehitleri -1**, Tokat: Dilek Ofset Matbaacılık, 1998.

Baycan Nusret. [Em. Kr. Alb.], "Türk İstiklal Harbinde Şehit Olan Subaylar", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C. IV, Sayı 12, Temmuz 1988, s. 677-740.

Demir, Muzaffer. **Karabük Şehitleri**, İstanbul: Safranbolu İlçesi Hizmet Birliği Kültür Yayınları, 2004.

Demiroğlu, Ümran (Haz.), **Kdz. Ereğli Güneydoğu Şehit ve Gazileri**, yayın Karadeniz Ereğli Kaymakamlığı, Kdz Ereğli: Akor Ofset ve Matbaacılık, 1998.

Ertekin, A. Levent. **Vatan ve Bayrak İçin Dikili Şehitleri**, İzmir: Dikili Kaymakamlığı Yayınları, 2011.

Ertekin, A. Levent. **Vatan ve Bayrak İçin Torbalı Şehitleri**, İzmir: Torbalı Belediye Kültür Armağanı, 2012.

Gül, Mustafa Fırat (Haz.), **Aksaray Şehit ve Gazileri**, Aksaray: T.C. Aksaray Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Hava Kuvvetleri Komutanlığı, **Hava Şehitleri Albümü**, Ankara: 1999 (3 cilt).

İzmir Şehit Aileleri İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği, **İzmir Şehitler Albümü: Gülistan'dan Bir Demet Gül**, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2004.

Şimşir, Bilâl N. **Şehitler Günlüğü**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2013.

T.C. Afyon Valiliği İl Turizm Müdürlüğü, **Cumhuriyet Şehitlerimiz ve Şehitliklerimiz**, Ankara: 1998.

T.C. Bolu Valiliği, **1998 Bolu Şehit ve Gaziler Albümü**, Ankara, 1998.

T.C. Erzurum Valiliği, **Erzurum Şehit ve Gaziler Albümü**, Ankara, 1999.

T.C. Milli Savunma Bakanlığı, **Şehitlerimiz: Osmanlı-Rus, Osmanlı-Yunan, Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya, İstiklal, Kore, Kıbrıs, İç Güvenlik**, Ankara, 1998.

Ünlü, Ahmet (Haz.), **Çankırılı Şehit ve Gaziler**, Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2011.

Yozgat İl Jandarma Komutanlığı, **Yozgat Şehit ve Gazileri Albümü**, Ankara: 1997.

Yüce, Hüseyin, Serhat Oğuz, Numan Göktaş (Der.), **Kazanlı Şehitlerimiz ve Gazilerimiz**, Ankara: Kazan Belediye Başkanlığı, 2012.

Kanunlar, Kanun Hükmünde Kararnameler ve Yönetmelikler:

“18 Mart Gününün Şehitler Günü ve 19 Eylül Gününün Gaziler Günü İlân Edilmesi Hakkında Kanun (4768 S.K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 24804, Temmuz 2002.

“18 Mart Şehitler Günü ve 19 Eylül Gaziler Gününde Yapılacak Törenler Hakkında Yönetmelik”, **Resmî Gazete**, Sayı: 25209, Ağustos 2003.

“Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (633 S. KHK)”, **Düştur**, Tertip: V, c. 50, Md. 2/e, Yayın tarihi: 8 Haziran 2011.

“Askerî ve Mülkî Tekaüd Hakkında Kanun (1683 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 1517, 11 Haziran 1930, s. 1-7.

“Askerî ve Mülkî Tekaüd Kanununun 45 inci Maddesine Bir Fıkra Eklenmesine Dair Kanun (2969 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 3310, 22 Mayıs 1936, s. 1.

“Askerlik Kanunu (1111 S. K.)”, **Düştur**, Tertip: III, c. 8, Kabul tarihi: 21 Haziran 1927.

“Çanakkale Şehrine Altın Madalya Verilmesi Hakkında Kanun (3972 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 21854, 19 Şubat 1994.

“Denizaltı Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun (3486 S. K.)”, **Resmî Gazete**, Sayı: 3655, 9 Temmuz 1938, s. 37.

“Dumlupınar Denizaltı Gemisinin Batması Dolayısıyla Ölenlerin Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılmaları Hakkında Kanun (6083 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 8391, 21 Nisan 1953, s. 1.

“Emekli, Dul ve Yetim Aylıklarına Zam Yapılması Hakkındaki 4992 Sayılı Kanun’a Ek Kanun (5107 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 6641, 25 Haziran 1947.

“Gelir Vergisi Kanunu (193 S. K.)”, Kabul tarihi: 31 Aralık 1961, **Düstur**, Tertip: IV, c. 1.

“Hava Sınıfı Mensublarına Verilecek Zamlar ve Tazminler Hakkında Kanun (3485 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 3655, 9 Temmuz 1938, s. 35-36.

“İnhisar Beyiyeleri Üçte Birlerinin Harp Malullerine ve Şahit Yetimlerine Tahsis ve Tevziine Dair Kanun (1485 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 1210, 8 Haziran 1929, s. 1-2.

“İstiklâl Madalyası Verilmiş Bulunanlara Vatanî Hizmet Tertibinden Şeref Aylığı Bağlanması Hakkında Kanun (1005 S.K.)”, Kabul tarihi: 24 Şubat 1968, **Düstur**, Tertip: V, c. 7.

“Kamu Kurum ve Kuruluşlarının Ürettikleri Mal ve Hizmet Tarifeleri ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun (4736 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 42, Kabul tarihi: 8 Ocak 2002.

“Madalya ve Nişanlar Kanunu (2933 S.K.)”, **Düstur**, Tertip: 5, Cilt: 22, Kabul Tarihi: 24 Ekim 1983.

“Malûller ile Şehit Dul ve Yetimlerine Tütün ve Alkol Ürünlerinin Satış Bedellerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun (3480 S.K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 19961, 16 Ekim 1988.

“Nakdi Tazminat ve Aylık Bağlanması Hakkında Kanun (2330 S. K.)”, Md. 1, **Düstur**, Tertip V, c. 20, Kabul tarihi: 3 Kasım 1980.

“Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (696 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 30280, 27 Aralık 2017, s. 130-174.

“Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (678 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 29896, 22 Kasım 2016, s. 369-380.

“Özel Öğretim Kurumları Kanunu (5580 S. K.)”, **Düstur**, Tertip: V, Cilt 46.

“Refah Vapurunda Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılması Hakkında Kanun (5795 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 7850, 3 Temmuz 1951.

“Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu (5510 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 26200, 16 Haziran 2006.

“Sözleşmeli Erbaş ve Er Kanunu (6191 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 27882, 22 Mart 2011.

“T.C. Emekli Sandığı Kanunu (5434 S.K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 7235, 17 Haziran 1949, s. 1- 30.

“Terörle Mücadele Kanunu (3713 S.K.)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 30, Kabul Tarihi: 12 Nisan 1991.

“Toplu Konut Kanunu (2985 S.K.)” **Düstur**, Tertip: V, Cilt 23.

“Trablusgarp, Balkan, Harbî Umumî ve İstiklalî Millî Muhaberatında Şehid Olan Erkân, Ümera ve Zabitan ile Mensubini Askeriyenin Bazı Borçlarının Affına Dair Kanun (678 S. K.)”, **Resmi Ceride**, Sayı: 246, 16 Şubat 1341 [1925].

“Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu (211 S.K.)”, Kabul tarihi: 4 Ocak 1961, **Düstur**, Tertip: IV, c. 1.

“Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu (926 S.K.)”, **Düstur**, Tertip: V, c. 6, s. 2352.

“Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu (926 S.K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 12670, 10 Ağustos 1967.

“Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malulü Gaziler Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanun (2847 S. K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 18081, 18 Haziran 1983.

“Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malûlü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanuna Bir Madde Eklenmesine ve Bir Maddesinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (4417 S.K.)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 23770, 29 Temmuz 1999, s. 2.

“Uçuş, Paraşüt, Denizaltı, Dalgıç ve Kurbağa Adam Hizmetleri Tazminat Kanunu (2629 S. K.)”, Kabul Tarihi: 28 Şubat 1982, **Düstur**, Tertip: V, c. 21, s. 251.

“Uçuş, Paraşüt, Denizaltı, Dalgıç ve Kurbağa Adam Hizmetleri Tazminat Kanunu (2629 S.K.)”, Kabul Tarihi: 28 Şubat 1982, **Düstur**, Tertip: V, c. 21.

“Ulusal bayramlar ve genel tatiller hakkında kanun”, **Resmî Gazete**, Sayı. 2739, 27 Mayıs 1935 (aktaran: Hasan Akbayrak, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Milli Bayramlar, **Tarih ve Toplum**, no: 43, Temmuz 1987, s. 31-38.)

“Uzman Erbaş Kanunu (3269 S.K.)”, Kabul tarihi: 18 Mart 1986, **Düstur**, Tertip: V, c. 25.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982.

Parlamento Tutanakları:

Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi, Toplantı Yılı: 15, c. 24, 1 Kasım 1975, Ankara: TBMM Basımevi, 1976, s. 53.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre III, İçtima Senesi 1, c. 1, 29 Teşrinievvel 1331 [11 Kasım 1915], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 720-721.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre I, İçtima Senesi 1, c. 4, 10 Haziran 1325 [23 Haziran 1909], Latin harfli baskı, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 590.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre I, İçtima Senesi 1, c. 5, 16 Temmuz 1325 [29 Temmuz 1909], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 588.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre III, İçtima Senesi 2, c. 1, 18 Kanunusani 1331 [31 Ocak 1916], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 456.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre III, İçtima Senesi 3, c. 2, 26 Kânunisani 1332 [8 Şubat 1917], Latin harfli basım, Ankara: TBMM Basımevi, 1991, s. 128.

TBMM Tutanak Dergisi, Devre: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 9 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 637-639.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı: 3, c. 21, 16 Nisan 1953, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 407-409.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XXI, Yasama Yılı 1, c. 7, 27 Temmuz 1999, s. 341-344.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XXII, Yasama Yılı: 4, c. 119, 3 Mayıs 2006, s. 108.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 6 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949, s. 351-353.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XX, Yasama Yılı: 2, c. 11, 1 Ekim 1996 s. 142-143.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXI, Yasama Yılı 4, c. 89, 19 Mart 2002, s. 153-159.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXI, Yasama Yılı: 4, c. 89, 19 Mart 2002, s. 154.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXII, Yasama Yılı: 4, c. 111, 16 Şubat 2006, s. 385-387.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 10, 25 Aralık 2007, s. 337-339.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 5, 15 Kasım 2007, s. 24-25.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: XXIII, Yasama Yılı: 2, c. 5, 20 Kasım 2007, s. 97-98.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: V, İçtima Yılı: 2, c. 8, 24 Ocak 1936, Ankara: TBMM Matbaası, 1936, s. 144-146.

Bakanlar Kurulu Kararları:

Bakanlar Kurulu Kararı, [2008-2009 Eğitim-Öğretim Yılında Yükseköğretim Kurumlarında Cari Hizmet Maliyetlerine Öğrenci Katkısı Olarak Alınacak Katkı Payları ile İkinci Öğretim Ücretlerinin Tespitine Dair Karar], “2008/14110”, **Resmi Gazete**, Sayı: 27001, 18 Ağustos 2008.

Bakanlar Kurulu Kararı, [2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılında Yükseköğretim Kurumlarından Cari Hizmet Maliyetlerine Öğrenci Katkısı Olarak Alınacak Katkı Payları ve Öğrenim Ücretlerinin Tespitine Dair Karar], “2016/9377”, **Resmi Gazete**, Sayı: 29865, 22 Ekim 2016.

“Şehitlik Yönetmeliği (BK K. No: 2016/9430)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 29886, 12 Kasım 2016.

Başbakanlık Genelgeleri:

T.C. Başbakanlık, “Kamu Kurum ve Kuruluşlarına Ait Sosyal Tesislerden Şehit Yakınları ile Gaziler, Harp Malulleri ve Yakınlarının Yararlandırılması”, Genelge 2006/16, Sayı: B.02.0.PPG.0.12-010-06-8326, **Resmi Gazete**, Sayı: 26208, Tarih: 24 Haziran 2006.

T.C. Başbakanlık, “Malûl Gaziler, Şehit Dul ve Yetimlerinin Problemleri ile İlgilenmek Üzere İçişleri Bakanlığının Görevlendirilmesi Hakkında Genelge”, Genelge 2006/6, Sayı: B.02.0.PPG.0.12-010-06-2249, **Resmi Gazete**, Sayı: 26090, Tarih: 24 Şubat 2006.

T.C. Başbakanlık, “Şehitler ve Gaziler Günleri”, Genelge 2005/27, Sayı: B.02.0.PPG.0.12-010-06-14538, **Resmi Gazete**, Sayı: 25967, Tarih: 15 Ekim 2005.

T.C. Başbakanlık, “Hizmetli Unvanlı Şehit ve Gazi Yakınları”, Genelge 2018/4.

Kanun Tasarıları:

Rifat Özdeş ve 8 arkadaşı, “Dumlupınar Denizaltı Gemisinde Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılmasına ve Bu Şehit Ailelerine Tazminat Verilmesine Dair Kanun Teklifi”, 11 Nisan 1953, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem IX, Toplantı: 3, c. 21, 16 Nisan 1953, Ankara: TBMM Basımevi, 1953.

T.C. Başbakanlık, “Maluller ile Şehit Dul ve Yetimlerine Tütün ve Alkol Ürünlerinin Satış Bedellerinde Pay Verilmesi Hakkında Kanun Tasarısı” sayı: 07/101-2123/02592, 20.04.1988, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XVIII, Yasama Yılı: 2, c. 15.

T.C. Başbakanlık, “Refah Vapurunda Ölen Askerî Şahısların Şehit, Dul ve Yetimlerinin de Şehit Dul ve Yetimi Sayılması Hakkında Kanun Tasarısı”, Sayı: 71/1920, 6-956, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: IX, Toplantı: 1, c. 8, 22 Haziran 1951, Ankara: TBMM Basımevi, 1951.

T.C. Başbakanlık, “Türkiye Emekli Subaylar, Emekli Astsubaylar, Harp Malûlü Gaziler, Şehit Dul ve Yetimleri ile Muharip Gaziler Dernekleri Hakkında Kanuna Bir Madde Eklenmesine Dair Kanun Tasarısı ile Aynı Kanunun Bir Maddesinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Tasarısı”, Sayı: B.02.0.KKG/196-342/2695, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: XXI, Yasama Yılı: 1, c. 7, 23 Temmuz 1999.

T.C. Başvekalet, “Askerî ve Mülkî Tekaüd Kanununun 45 nci Maddesine bir Fıkra Eklenmesine Dair Kanun Lâhiyası”, Sayı: 6/3291, Tarih, 7 Kasım 1935.

Parlamento Kararları:

Başbakanlık, “3485 sayılı Kanunun 4334 sayılı Kanunla değiştirilen 14 ncü ve 3486 sayılı Kanunun 12 nci maddesindeki (Şehit) tâbirinin 927 sayılı kararda tarif edilen (Şehit) mânasında kabul edilip edilmediğinin ve 5107 sayılı Kanunun birinci maddesiyle harb mâlûllerine yapılan zamların yetimlere intikal edip etmiyeceğinin yorumlanmasına dair Başbakanlık tezkeresi”, Sayı: 72/113, 6-814, **TBMM Tutanak Dergisi**, Dönem: VIII, Toplantı: 3, c. 20, 10 Haziran 1949, Ankara: TBMM Basımevi, 1949.

TBMM Kararı, “Muhtelif Kanunlarda Yazılı Bulunan (Şehit) Tâbirine ve Harb Malûllerine Yapılan Zamların Yetimlere İntikal Edip Etmiyeceğinin Yorumlanmasına Mahal Olmadığına Dair (No: 1651)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 7232, 14 Haziran 1949.

TBMM Kararı, “Tekaüd Kanunun 45 inci Maddesindeki Şehid Kelimesinin Şümülû Derecesi Hakkında (No: 927)”, **Resmi Gazete**, Sayı: 6039, 2 Şubat 1936, s. 5.

Dergi Yazıları:

“Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı Müsabakası”, **Arkitekt**, sayı: 147-148, Mart-Nisan 1944, s. 52-65, 74.

Asya, Arif Nihat. “Mehmetçik”, **Komünizme Karşı Mücadele**, yıl: 1, sayı: 13, 1 Şubat 1951, s. 1.

Atsız, Nihal. “Milletleri Ruhlandırmak”, **Ötüken**, sayı: 10 (94), Ekim 1971, s. 3-4.

Atsız, Nihal. “Türk Ordusunun Kuruluşu Meselesi”, **Ötüken**, sayı: 4 (112), Nisan 1973.

Atsız, Nihal. “Türkiye ve Kıbrıs”, **Ötüken**, sayı: 1 (85), Ocak 1971, s. 3-4.

Çetin, Murat. “Kıbrıs Zaferi Kimin Eseri”, **Ötüken**, sayı: 8 (140), Ağustos 1975, s. 6.

Mehmetçik Vakfı Dergisi, sayı: 32, yıl: 16, (Mayıs) 2015, s. 70.

Sertel, Mehmet Zekeriya. “Meçhul Asker Kimdir?”, **Resimli Ay Mecmuası**, sayı: 8, Eylül 1924 (Aktaran: Nihat Değirmenci, Ali Günhan, **Şehit Sancaktar Mehmetçik Anıtı Temel Atma Töreni Nutukları: 30 Ağustos 1924**, Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2009).

Topçu, Nurettin. “Çanakkale”, **Komünizme Karşı Mücadele**, yıl: 2, sayı: 33, 1 Nisan 1933, s. 2.

EKLER

Tablo A.1: Görüşülenlerin Profilleri

Kod İsimler	Yaş	Meslek	Dernek	Şehitle Yakınlık Derecesi	Şehidin Rütbesi	Şehadet Yılı	Şehidin Statüsü
Ali	62	Emekli işçi	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi, eski yönetici	Baba	Er	2005	Terör şehidi
Aslı	50	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi	Anne	Er	2008	Vazife malulü
Ayşe	40	Kamuda işçi	Babası İŞAD üyesi	Kardeş	Er	1993	Terör şehidi
Cemal	75	Emekli işçi	İŞAD üyesi	Baba	Er	1993	Terör şehidi
Eser	58	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi Yönetim Kurulu Üyesi	Anne	Erbaş	2002	Vazife malulü
Esra	46	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi	Eş	Er	1986	Terör şehidi
Fatma	60	Tarım işçisi	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi	Anne	Er	1992	Terör şehidi
Gülce	67	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir üyesi	Anne	Astsubay	1996	Terör şehidi
Hande	45	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi Yönetim Kurulu Üyesi	Eş	Astsubay	2013	Harp malulü
Hatice	37	Tarım işçisi	Annesi TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi	Kardeş	Er	1992	Terör şehidi

Kazım	63	Emekli işçi	TÜMŞAD Eskişehir üyesi	Baba	Uzman Erbaş	1995	Vazife malulü
Levent	48	-	İŞAD Yönetim Kurulu Üyesi	Kardeş	Er	1992	Terör şehidi
Mahir	47	Memur	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi Yönetim Kurulu üyesi	-	Er	1993	Malul Gazi
Mete	70	Emekli işçi	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi	Baba	Er	1998	Terör şehidi
Naim	45	Memur	İŞAD Yönetim Kurulu Üyesi	Oğul	Korucu	1992	Sivil-Terör şehidi
Nuray	50	Memur	İŞAD Yönetim Kurulu Üyesi	Eş	Astsubay	2000	Vazife Malulü
Serdar	62	Malulen emekli subay	TÜMŞAD İzmir Şubesi Yönetim Kurulu Üyesi	-	Subay	1995	Vazife malulü gazi
Seval	55	Ev hanımı	İŞAD Yönetim Kurulu Üyesi	Eş	Subay	1995	Terör şehidi
Talat	65	Emekli işçi	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi, eski Yönetim Kurulu Üyesi	Baba	Er	1999	Terör şehidi
Yasemin	56	Ev hanımı	TÜMŞAD Eskişehir Şubesi üyesi, Genel Merkez Yönetim	Eş	Astsubay	1993	Harp malulü

			Kurulu Üyesi				

Tablo A.2: İHD Terör Kaynaklı Yaşam Hakkı İhlal Verileri (1993-2011)

Yıl	Silahlı Çatışmalarda Ölenler	Sivillere Yönelik Öldürmeler	Kara Mayınları- Serbest Patlayıcıların Sebebi Olduğu Ölümler	Asker-Polis Şüpheli İntiharlar
1993	3333	807	-	-
1994	5000	458	-	-
1995	3894	230	-	-
1996	2859	119	-	-
1997	2514	151	-	-
1998	1718	91	-	-
1999	857	138	-	-
2000	147	52	-	-
2001	92	30	-	-
2002	30	7	35	-
2003	104	6	20	18
2004	240	28	59	18
2005	499	39	70	17
2006	345	82	40	21
2007	424	27	14	36
2008	432	22	28	24
2009	141	36	22	34
2010	244	51	5	47
2011	318	21	-	31
TOPLAM	22.971	2.295	293	246

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **Terör ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu**, Ankara, (24. Dönem 3. Yasam Yılı) 2013, s. 56.

Tablo A.3: Jandarma Genel Komutanlığı Teşkilatı Rütbelere Göre Şehit Sayıları (1981-2011)

RÜTBESİ	ŞEHİT SAYISI
Subay	161
Astsubay	209
Uzman Jandarma	187
Uzman Erbaş	141
Erbaş/Er	2.407
TOPLAM	3.105

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 58.

Tablo A.4: Genelkurmay Başkanlığı Kuvvet Komutanlıklarına Göre Şehit Sayıları (2011)

KUVVET KOMUTANLIĞI	ŞEHİT SAYISI
Kara Kuvvetleri Komutanlığı	2.312
Hava Kuvvetleri Komutanlığı	14
Deniz Kuvvetleri komutanlığı	49
Jandarma Genel Komutanlığı	3.084 ¹
TOPLAM	5.459

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 58.

¹ Kaynakta bir üstteki Jandarma Genel Komutanlığı toplamı ile aralarındaki fark verinin temin edildiği tarihlerin farklı olmasından kaynaklandığı belirtilmektedir.

Tablo A.5: Bakanlıklara Göre Kamu Görevlisi Şehit Sayıları (2011)

BAKANLIK/KURUM	ŞEHİT SAYISI
TBMM	3
Başbakanlık	20
Adalet Bakanlığı	9
Çevre ve Şehircilik Bakanlığı	5
Dışişleri Bakanlığı	39
Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı	22
Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı	7
Gümrük ve Ticaret Bakanlığı	2
Ulaştırma, Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı	36
Maliye Bakanlığı	5
Milli Eğitim Bakanlığı	155
Orman ve Su İşleri Bakanlığı	10
Sağlık Bakanlığı	14
TOPLAM	327

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 59.

Tablo A.6: “Terör” Nedeniyle Yaşanan Toplam Can Kaybı (2012)

TERÖR NEDENİYLE;	SAYI
Şehit	7.918
Yaşamını Yitiren Sivil Vatandaş	5.557
Ölü Ele Geçirilen Terörist	22.101
TOPLAM	35.576

TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 78.

Tablo A.7: Yıllara Göre “Ölü Ele Geçirilen Toplam Terörist Sayısı” (1984-2012)

YIL	“ÖLÜ ELE GEÇİRİLEN TERÖRİST SAYISI
1984	33
1985	108
1986	61
1987	106
1988	134
1989	191
1990	417
1991	427
1992	1.340
1993	1.949
1994	4.111
1995	3.007
1996	3.063
1997	2.330
1998	1.583
1999	1.017
2000	307
2001	157
2002	50
2003	101
2004	135
2005	193
2006	149
2007	264
2008	227
2009	68
2010	137
2011	211
2012	225
TOPLAM	22.101

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 62.

Tablo A.8: Yıllara Göre Jandarma Bölgesinde Yaşamını Yitiren Sivil Yurttaş Sayıları (1984-2012)

YIL	HAYATINI KAYBEDEN SİVİL SAYISI
1984	20
1985	67
1986	57
1987	217
1988	91
1989	160
1990	160
1991	127
1992	487
1993	932
1994	682
1995	292
1996	130
1997	148
1998	71
1999	78
2000	27
2001	11
2002	11
2003	10
2004	16
2005	18
2006	18
2007	20
2008	29
2009	18
2010	21
2011	17
TOPLAM	3.918

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 64.

Tablo A.9: TMK kapsamında İş Hakkını Kullanarak İstihdam Edilenlerin Yakınlık Derecesine Göre Dağılımı (2012)

HAK SAHİBİ OLMA NEDENİ	SAYI	YÜZDE
Şehit Eşi	344	3
Şehit Çocuğu	1.614	14
Şehit Kardeşi	5.792	50,3
Malul (Gazi)	2.042	17,7
Malul Eşi	191	1,7
Malul Çocuğu	470	4
Malul Kardeşi	1.073	9,3
TOPLAM	11.526	100

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 87.

Tablo A.10: TMK Kapsamında İş Hakkından Faydalananların İstihdam Biçimlerinin Dağılımı (2012)

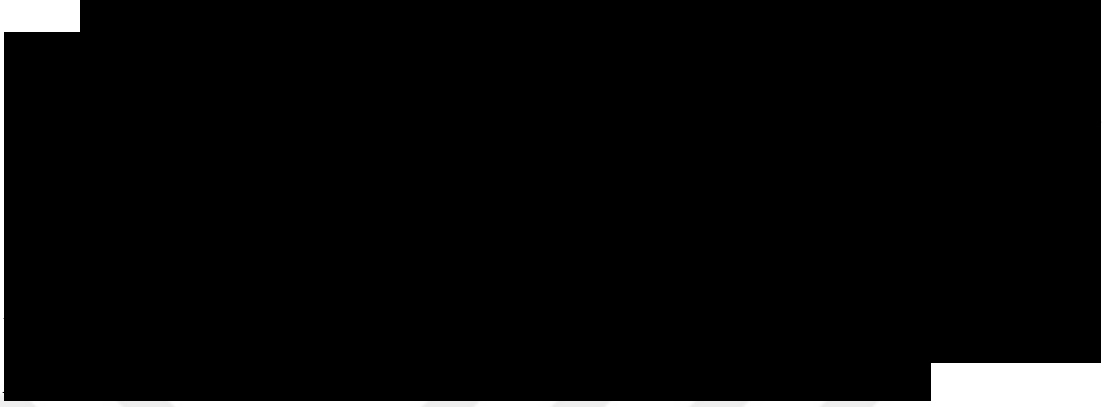
İSTİHDAM BİÇİMİ	SAYI	YÜZDE
Memur	8.420	73,1
İşçi	2.402	20,8
Sözleşmeli	704	6,1
TOPLAM	11.526	100

Kaynak: TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu, **a.g.e.**, s. 88.

EK 2:**YARI-YAPILANDIRILMIŞ MÜLAKAT PLANI**

- 1) Kendinizi kısaca tanıtır mısınız?
- 2) Size göre şehitlik ne demektir? Şehit kimdir?
 - Şehit ailesi olma deneyimizi anlatır mısınız? Örneğin toplumsal konum, ilgi ve muamelelerin kırıcı veya gururlandırıcı olduğu anlar oluyor mu?
- 3) Harp-vazife-terör gibi şehitlik statüsü farklarını nasıl görüyorsunuz? Sizce bu ayrımlar sorun teşkil ediyor mu?
 - Yakın zamanda tartışma konusu olan "sivil şehit" olgusuna bakışınız nedir?
- 4) 1984'ten itibaren yaşanan çatışma sürecini nasıl tanımlıyorsunuz?
- 5) Niçin derneğe üye olmayı seçtiniz?
 - Neden derneğe üye olmak için bu kadar beklediniz? (Belli bir süre bekledikten sonra üye olanlar)
- 6) Dernek dışında şehit ailesi kimliği ile üye olduğunuz başka bir kurum var mı?
 - Şehit ailesi olarak dernek etkinlikleri dışında başka etkinliklere katılıyor musunuz?
 - Şehit cenazelerine ve/veya mitinglere katılıyor musunuz?
- 7) Var olan haklarınız yeterli geliyor mu?
 - Gündeminiz de hangi talepleri var?
 - Kaybınız sonrasında herhangi bir psikolojik destek aldınız mı? Örneğin erişebildiğiniz rehabilitasyon imkânı var mı?
 - Yok ise bu yönde bir talebiniz var mı?
- 8) (Dernek yöneticilerine) Şehit ailelerinin haklarının ve statülerinin iyileştirilmesi için ne tarz çalışmalar yapıyorsunuz? Örneğin kampanya, eylem, lobi faaliyetleri gibi.
 - Düzenli olarak gerçekleştirdiğiniz etkinlik var mı?
 - Dernek olarak yayın çıkarıyor musunuz?
 - Ülke gündemine yönelik olarak televizyon programlarına katılma, basın açıklaması veya röportaj verme gibi işler yapıyor musunuz?
 - Siyasal partilerle iletişim halinde misiniz?
 - Başka hangi kurumlarla iletişim kuruyorsunuz?
- 9) Bunların dışında sizin eklemek istediğiniz bir yorumunuz veya sorunuz var mı? Görüşme hakkında ne düşünüyorsunuz?

ÖZGEÇMİŞ



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Şafak Aykaç
Tez Başlığı : “Vatan için Ölmek”: Türkiye’de Şehit Asker Kültünün
Sosyo-Politik İnşası ve Şehit Aileleri Dernekleri
Savunma Tarihi : 16.06.2022
Danışman : Prof. Dr. Birol Caymaz

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Prof. Dr. Birol Caymaz

Doç. Dr. Julie Alev Dilmaç

Doç. Dr. Hakan Yücel

Doç. Dr. Cangül Örnek

Doç. Dr. Güven Gürkan Öztan